



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

IDENTIDAD Y ACCIÓN EN KIERKEGAARD

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
AZUCENA PALAVICINI SÁNCHEZ

TUTOR PRINCIPAL:
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR (FFyL)

COMITÉ TUTOR:
DRA. VIRGINIA ASPE ARMELLA (FFyL, UP)
DR. MARIO E. CHÁVEZ TORTOLERO (FFyL)

CIUDAD UNIVERSITARIA, Ciudad de México, DICIEMBRE DE 2020.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Identidad y acción en Kierkegaard

Índice

Índice	1
Introducción.....	2
1. Ricoeur: Breves consideraciones metodológicas y conceptuales para abordar el concepto de narratividad en función de la identidad narrativa.	29
<i>La metáfora viva: la inquietud por la narratividad.</i>	34
El ejercicio de narrar: hacia Tiempo y Narración.....	37
Tiempo y Narración.....	40
La tarea de narrar(se): Sí mismo como Otro.	44
John Davenport frente a la noción de identidad narrativa.	50
2. Søren Kierkegaard: una vida atravesada por una autoría y una autoría atravesada por una vida.....	57
1834-1843: La búsqueda de sí como preparación para la autoría.	58
1843-1846: Los años de la primera autoría	85
1847-1855: La segunda autoría	108
3. Temporalidad y concepción de vida: categorías que posibilitan una idea de narratividad ricoeuriana en el pensamiento de Kierkegaard.	124
Reflexiones en torno a la noción de tiempo a lo largo de la obra kierkegaardiana, con especial atención a Un Discurso ocasional.....	125
El bien y la edificación de la concepción de vida.....	137
Concepción de vida: elemento (des) unificador de la noción de identidad.	144
4. Decisión y estados de ánimo: elementos dinámicos y relacionales de la noción de identidad	159
Silencio, angustia y desesperación: estados de ánimo base que darán pie a otras determinaciones	168
5. La escritura como iteración de la identidad y acontecimiento.	186
Tres pseudónimos como voces de diferentes concepciones de vida y ejemplos de la identidad narrativa: Johannes Climacus, A y B.....	187
Conclusiones.....	220
Referencias bibliográficas	227
Fuentes primarias.....	227
Bibliografía crítica.....	229

Identidad y acción en Kierkegaard

Introducción

La desarticulación de la racionalidad moderna como pilar del pensamiento fue, quizás uno de los eventos más determinantes del siglo XX. A este acontecimiento le acompañaron la desaparición de los grandes relatos, sus referentes como la historia universal, sus etapas, su progreso, etc. Las ideas de deidad, teleología y esencia fueron sustituidas por el nihilismo como marco de reflexión imperante, haciendo desaparecer lo que se había comprendido como los pilares del pensamiento y del sujeto moderno.

La ausencia de fundamentos para sustentar distintas realidades afectó radicalmente a individualidades cuya existencia se constituye desde un marco muy distinto al de aquéllas forjadas desde la modernidad. Si bien estas últimas habrían estado escindidas y aplastadas por distintos aparatos de poder, ellas tuvieron múltiples marcos de referencia, mediante los cuales construir su identidad. La diversidad de marcos de referencia contemporáneos, tan breves, efímeros y al mismo tiempo lábiles, casi se asemejan con la falta de los mismos. Aunque podemos decir que a lo largo del siglo XX se le ha otorgado gran importancia a la individualización, a la personalización; la exploración de estas categorías se genera bajo diferentes estructuras; entre ellas, mercantiles. En otras palabras, la existencia individual se enfrenta a un exceso de información, experiencias y vivencias posibles a su alcance, la mayoría de las veces, en función de estructuras de consumo y producción.

La cultura posmoderna es discreta, renovadora y retro, consumista y ecologista, sofisticada y espontánea, espectacular y creativa; [...] paralelamente a los otros dispositivos personalizados, la cultura posmoderna es un vector de ampliación del individualismo; al diversificar las posibilidades de elección, al anular los puntos de referencia, al destruir los sentidos únicos y los valores superiores de la modernidad, pone en marcha una cultura personalizada o hecha a medida, que permite al átomo social emanciparse del balizaje disciplinario-revolucionario. [...] en la era posmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre en la

medida en que las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados y humanos.¹

Hacia la segunda mitad del siglo XX apareció *Los tiempos de la hipermodernidad*, un estudio que revelaba las consecuencias de esta revolución y búsqueda de la individualidad. La descripción de Lipovetsky habla de la dinámica de la individualidad contemporánea: “En el fondo, se trata de entender que la posmodernidad se presenta bajo la forma de la paradoja y que en ella coexisten íntimamente dos lógicas, una que favorece la autonomía y otra que aumenta la dependencia”².

Con el término de *hipermodernidad* se designa al conjunto de características y líneas que han seguido de una sociedad que ha llevado al máximo las diferentes características del individuo posmoderno y de las estructuras que lo representan. El individuo posmoderno se habría liberado de las diferentes estructuras de poder y habría accedido a un escenario cuya auto-determinación se instalaba, bajo el nombre de personalización hedonista y rebelde; mientras que el individuo *hipermoderno* yace bajo las consecuencias del exceso de características que representan la paradoja de la *hipermodernización* de la personalidad: exceso de norma, ascetismo y abulia. Se va de un individuo cuya máxima es el goce, a otro cuya constante es el temor y la angustia.

Igualmente, Byung-Chul Han, en su *Sociedad del cansancio*, hará referencia a una sociedad cuya autonomía será una expresión esta misma lógica de la dependencia y autonomía; goce y angustia expresada por Lipovetsky. Hacia el siglo XXI estas categorías serán introyectadas por los sujetos de la sociedad. La supuesta libertad que se vive en la época contemporánea depende radicalmente de la apropiación y ejercicio de estas dos lógicas, en función de la producción y del mercado: “La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya <<sujetos de obediencia>>, sino <<sujetos de rendimiento>>. Estos sujetos son emprendedores de sí mismos...”³

¹ LIPOVETSKY Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad de Joan Vinyoli y Michèle Pédanx. Anagrama: Barcelona [1983] 1995. p.11.

² Lipovetsky Gilles, Charles, Sébastien, *Los tiempos de la hipermodernidad*, trad. de Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama. 2008. p. 21.

³ HAN Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, trad. por Arantzazu Saraxaga Arregi. Digital: Turoloero. 2015. p. 37.

Tanto la caracterización de Lipovetsky como la de Han⁴ dan cuenta de cómo la individualidad nivelada o normalizada en función de su producción y actividades, la cual, ha pasado de negar la modernidad, a afirmarla y asumirla, de tal modo que no sólo sus ideales son llevados a cabo, sino que a su vez, los principales problemas de la modernidad se hacen patentes, de manera radical. Alasdair MacIntyre refiere a esta situación de la siguiente manera:

Los problemas de la teoría moderna emergen claramente como producto del fracaso del proyecto ilustrado. Por una parte, el agente moral individual, liberado de la jerarquía y la teleología, se autoconcibe y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral. Por otra parte, lo heredado, las reglas morales, aunque parcialmente transformadas, tienen que encontrar algún estatus, una vez privadas de su antiguo carácter teleológico y su todavía más antiguo carácter categórico en tanto que expresiones, en último término, de una ley divina⁵.

Se habla pues, de individuos emancipados de una serie de concepciones prácticas que tenían control sobre la evaluación de sus acciones y criterios morales; de unos que abandonaron una tradición cuyo parámetro era la razón –entre otras categorías- que actuaba como juez y parte, para poder devenir en una subjetividad que forjaría el Yo. Al mismo tiempo, se habla de otros que han asumido los roles que las instituciones han dejado vacíos de tal forma que se asumen los controles disciplinarios individualmente⁶. En otras palabras, la realización del Yo, este proceso de personalización entonces, se forja a partir de dos instancias contradictorias: “emancipación y dependencia [...] aceptación y rechazo de los controles disciplinarios [...] responsabilidad personal frente al desenfreno, etc.”⁷ que hacen las veces de expresiones de los tiempos contemporáneos; como estado de permanente *liminalidad*⁸.

Para los individuos de hoy en día, entonces, “lo que desaparece es la imagen rigorista de la libertad, dando paso a nuevos valores que apuntan al libre despliegue de la

⁴ Cfr. HAN Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, trad. por Arantzazu Saraxaga Arregi. Digital: Turolero. 2015. pp. 40-41

⁵ MACINTYRE Alasdair, *Tras la virtud*, Trad por Critica, Biblioteca de Bolsillo: Barcelona 2004. p. 89.

⁶ Lipovetsky Gilles, Charles, Sebastien, *Los tiempos de la hipermodernidad*, trad. de Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama. 2008. p.22

⁷ Cfr. Lipovetsky Gilles, Charles, Sebastien, *Los tiempos de la hipermodernidad*, trad. de Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama. 2008. pp. 20-22.

⁸ Cfr. LIPOVETSKY Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx. Barcelona: Anagrama [1983/1986] 1995.

personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las peticiones singulares”⁹. En un mundo donde la personalización es parte medular de la época contemporánea, la pregunta por el Yo se torna un tema obligado para poder hacer frente a las distintas reflexiones y eventos presentes.

Si la transformación incesante constituye el signo inequívoco de nuestro tiempo, ¿cómo es posible analizar al individuo que permanece a través de esta serie de cambios? ¿Acaso hay algo que permita dar cohesión a una serie de eventos que acontecen al Yo? Si no hay una esencia, si no es posible hablar de un sustrato cuyas categorías sirvan de fundamento para dar cuenta de lo que conocemos como “nuestras acciones”, ¿en qué consiste la aquella parte de la individualidad que se pueda entender como la permanencia del Yo?

En otras palabras, la pregunta por la identidad del Yo está abierta, y la importancia de ésta se ha vuelto cada vez mayor, debido al peso que hoy día tiene la personalización en sus diferentes instancias. A partir de estas coordenadas, ¿es posible desarrollar una idea del Yo que permita ser un marco de reflexión para poder orientar nuestras acciones y cambios, así como el análisis de ellos?

El presente proyecto de investigación pretende dar respuesta a estas preguntas a la luz de un estudio en torno a Kierkegaard y sus aportaciones a la construcción de la identidad con ayuda de algunas categorías pertenecientes al planteamiento filosófico de Paul Ricoeur expuesto en *Sí mismo como otro y Tiempo y Narración*.

⁹ LIPOVETSKY Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad de Joan Vinyoli y Michèle Pédantx. Barcelona: Anagrama [1983/1986] 1995. p.7.

A lo largo de la historia de la filosofía, la pregunta por el Yo ha adquirido diferentes cambios y aproximaciones respecto a la tradición investigadora que le precedió. Si bien se puede haber implícita en el mandato délfico para Sócrates, también es cierto que en los últimos veinte años, las reflexiones más importantes se han realizado por la tradición analítica. Así, deudora de las diferentes propuestas filosóficas que han surgido a través del tiempo, la historia de esta investigación puede dividirse en dos grandes bloques: el que corresponde a la tradición analítica y el que corresponde a la tradición continental.

Tradición analítica

Dentro del bloque de la tradición analítica, siguiendo a Marya Schechtman, podemos encontrar, al menos, dos grandes aproximaciones a las cuestiones sobre la identidad, en los últimos cincuenta años: Ya sea de manera metafísica o de manera psicológica¹⁰.

a) *En lo que toca a la aproximación metafísica.* De acuerdo con Schechtman, la investigación en torno a la identidad personal se cifra en encontrar las *condiciones fundamentales* por las cuales un individuo se puede concebir como tal. Estos factores, no sólo son determinantes para la constitución de un individuo, sino que a su vez están relacionados con el valor y la práctica de una misma individualidad¹¹. En esta aproximación se pueden considerar preguntas como: ¿cuáles son las condiciones lógicas y necesarias para que una persona sea la que es? o, ¿cuáles son las condiciones por las que una persona persiste a través del tiempo? Eric Olson¹², que habla de la identidad personal sin tomar en cuenta la psicología y que maneja mayormente una idea sobre la identidad como un

¹⁰ Cfr. SCHECHTMAN Marya “Staying alive. Personal conitnation and a life worth having” en *Practical Identity and Narrative Agency*. Ed by Kim Atkins y Catriona Mackenzie, Nueva York: Taylor and Francis Group. 2008. pp. 31-55.

¹¹ Cfr. SCHECHTMAN Marya “Staying alive. Personal conitnation and a life worth having, Op. Cit. p. 37.

¹² Cfr. OLSON Eric Personal *The human animal: Personal Identity without psychology*. Oxford: Oxford University Press 1999.

elemento constitutivo del ser humano, a modo biológico; o Bernard Williams¹³ son algunos autores que se aproximan a estas cuestiones desde este punto de vista.

b) *Respecto de la aproximación psicológica.* Schechtman traduce las cuestiones que se hacen desde este rubro como aquellas que se relacionan *directamente* con condiciones de valor y práctica que finalmente, constituyen la noción del Yo. Con este ejercicio se busca acercarse a la problemática de la identidad mediante preguntas como: ¿cuáles son las actitudes, conductas o estructuras psíquicas que contribuyen a la formación de nuestra personalidad? Tal es el caso de Christine Korsgaard o Harry Frankfurt.

Para Korsgaard, la identidad se encuentra estrechamente relacionada a las acciones que un individuo lleva a cabo y a ello le llama identidad práctica¹⁴. Las reflexiones de Korsgaard vienen de un diálogo con Derek Parfit quien, en *Reasons and Persons*¹⁵, postula la idea de una identidad que está dispuesta a disolverse. Si bien este problema se estableció en términos ontológicos, Korsgaard le da un giro desde diferentes instancias. Ella se sirve del imperativo categórico de Kant y, a su vez, de la filosofía de Aristóteles para poder hablar sobre la constitución del carácter y la personalidad, mediante las acciones.

Así mismo, para Frankfurt, la personalidad se encuentra estrechamente relacionada con las ideas de actitudes que traspasan nuestras prácticas y que se dirigen hacia el núcleo de nuestra personalidad. Tanto la individualidad como la moralidad, para Frankfurt, se encuentran asociadas con la manera en que nuestras actitudes y acciones toman en cuenta las necesidades y deseos de otros¹⁶.

Cada una de estas clasificaciones señala exploraciones respecto de la idea del Yo que no sólo corresponden a la idea metafísica o psicológica; sino que, estas investigaciones en torno a la identidad se dirigen a discusiones de orden ético y de la filosofía de la acción.

¹³ Cfr. WILLIAMS Bernard, *The Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

¹⁴ Cfr. KORSGAARD Christine, *Self Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 2009. p. Xi.

¹⁵ Cfr. PARFIT Derek, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon, 1984.

¹⁶ Cfr. FRANKFURT Harry, *The reasons of Love*, Oxford: Princeton University Press 2004. p. 11

Tradición continental.

En lo que corresponde a la aproximación continental, la aproximación a la pregunta por el Yo se ha desarrollado desde la antigüedad. Ya sea que ésta se considere como parte de un *ethós* determinado, como en el caso del mandato delfico seguido por Sócrates, o como parte de una investigación de corte epistemológico, la pregunta por el Yo se ha supeditado a otro tipo de finalidad de la que sostiene por sí misma. Con el nacimiento del sujeto en la época moderna, el Yo entonces se piensa como parte del sujeto epistemológico; y, gracias a Kant, se entenderá como la conciencia del Yo¹⁷:

Por fundamento de ella no podemos poner nada más que la representación simple y en sí misma enteramente vacía de contenido: **Yo**; de la que no se puede ni siquiera decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese Yo, o Él o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos¹⁸

De esta forma, con Kant surgen posturas que abarcan la idea de yo desde un contexto que supera la concepción empírica del mismo y se convierte en un sujeto trascendental cuyo estatuto se encuentra mucho más cercano a la objetividad que a la particularidad del mismo. Así, se puede entender que, propuestas como la de Hegel, Fichte o Schelling irán de la mano con el tipo de investigación desarrollado por Kant.

Hacia el siglo XIX, la aproximación a la pregunta por el Yo cambió radicalmente. De ser un sustrato, un sujeto universal, el cual era susceptible de desarrollar y sostener un cierto tipo de autoconocimiento, más allá de sus correlatos con la objetividad y la universalidad, se dio paso a consideraciones particulares e inclusive singulares en torno a la identidad. Estas investigaciones sobre el Yo dieron pie a diferentes apreciaciones en torno a la identidad que tomarían fuerza a lo largo del siglo XX: ya sea el caso del existencialismo

¹⁷ Frank Manfred, *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre el sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, trad. por Claudio Gancho, Barcelona: Herder 1995 p. 36.

¹⁸ KANT Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad por Mario Caimi; índices temático y onomástico de Esteban Amador y Mariela Paolucci, Marcos Thisted; tabla de correspondencias de traducción de términos de Dulce María Granja, María de Jesús Gallardo. México: FCE, UAM, UNAM. 2009. A 345/ B 403

y la noción de una experiencia personal¹⁹ como parte de la caracterización del yo como persona irreductible o la idea de la hermenéutica o la deconstrucción.

La emergencia de la fenomenología, de la hermenéutica y de la crítica literaria, como herramientas de la investigación filosófica, serán elementos determinantes para la investigación en torno a la identidad. Muchos investigadores, tomando varios elementos diferentes de estas tradiciones filosóficas, desarrollarían lo que se conoce como la aproximación narrativa al problema de la identidad. *Grosso modo*, la tesis que sostienen estudios desde este marco de investigación es la siguiente: es posible dar cuenta de la serie de vivencias que componen la identidad de un individuo a través de una narrativa²⁰.

Las aproximaciones narrativas al estudio de la identidad se han desarrollado tanto por parte de la tradición analítica, como por parte de la tradición continental. Estas investigaciones toman diferentes categorías como coordenadas para poder situar lo que comprenden como la narración de la identidad. Entre las categorías más recurrentes que permiten situar la idea de identidad narrativa se encuentran las de: *tiempo, yo, identidad, acontecimiento, duración, narración, sincronía, diacronía, unidad y coherencia*. Por supuesto, cada una de estas características presupone otras, así como las diferentes posturas que entre cada una de ellas se encuentre.

Así, por ejemplo si se entiende al yo como un ser cuya corporalidad es una perspectiva que se relaciona inseparablemente con su cualidad psíquica y que ésta se encuentra, además, sujeta al tiempo, entendido como un flujo de vivencias, se estaría hablando de una perspectiva radicalmente distinta a la que se obtiene, si se comprende que el yo es el lugar donde las experiencias y acciones de determinado agente logran coherencia mediante la reflexión. En el primer caso podrían considerarse autores como Schechtman o Maurice Merleau-Ponty, mientras que en el último se haría una referencia a Korsgaard. Podemos mencionar, entre otras referencias, a autores como Genevive Lloyd, David Carr, Charles Taylor, Judith Butler, o Martha Nussbaum, quienes se especializan en una

¹⁹ Quizás podemos pensar también en Bataille y su *Experiencia interior*, como parte de esta misma caracterización. Cfr. BATAILLE Georges, *La experiencia interior*, versión de Fernando Zavater Madrid: Taurus. 1973.

²⁰ MACKENZIE Catriona, "Introduction" en *Practical Identity and Narrative Agency*. Ed by Kim Atkins y Catriona Mackenzie, Nueva York: Taylor and Francis Group. 2008. P. 11

aproximación narrativa. De esta forma, un caso que es necesario revisar a detalle es el de Michel Foucault y su propuesta entendida como *Las tecnologías del yo*.

Foucault y las Tecnologías del yo.

Las Tecnologías del yo de Michel Foucault son una serie de seminarios impartidos en la Universidad de Vermont hacia 1982²¹. En ellos se realiza la exploración para una historia de la subjetividad. De acuerdo con una de sus principales tradiciones investigadoras²², Foucault se insertará en la historia de la Filosofía como parte de la filosofía crítica de Kant y haciendo un paralelismo con éste, su propuesta filosófica puede ser englobada en tres grandes preguntas que podrán funcionar como guías para su pensamiento: ¿qué puedo saber? ¿qué puedo hacer? y ¿quién soy yo?²³

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como <<juegos de verdad>> específicos relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos²⁴

Así, dar cuenta de los diferentes factores que construyen la singularidad de un individuo formará parte de la programática que se engloba en esta última pregunta. Dicho de otra manera, Foucault busca sentar las condiciones por las que se establecen las diferentes posibilidades de formación del Yo, una vez que hemos situado las maneras por las que nos relacionamos y configuramos con los diferentes saberes y praxis. Con esto en mente,

²¹ FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008. p. 34.

²² Deleuze entendido como uno de los principales lectores de Foucault. Cfr. FLORENCE Maurice [Michel Foucault], "Autorretrato" en *Dictionnaire des philosophes*. Ed. Dennis Huisman. Trad Carlos Pissinis, Revisión técnica Tomás Abraham. Vol. I, París: PUB, 1984. p.942

²³ Cfr. FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008

²⁴ FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008. pp. 47-48.

¿cuáles son las condiciones por las cuales se puede formar el Yo mediante saberes determinados, bajo un contexto de poder o prático moral?²⁵

Las exploraciones de Foucault se realizarán teniendo presentes las inquietudes antes mencionadas y la caracterización realizada en *la historia de la sexualidad*.²⁶ Este ejercicio dio guía para una historia eminentemente singular, por medio de la cual el <<sí mismo>> se formará como un sujeto de objetivación tanto para sí, como para los otros. Y es en las exploraciones de este juego de objetivación (de sí, para sí, por y para el otro) lo que dará pie a una concepción de la identidad para Foucault. Con ello, podemos pensar en preguntarnos por las técnicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos, a lo largo de *Las tecnologías del yo*.

Expresado de otra forma, teniendo como objetivo entendernos a nosotros mismos, se hará un recorrido por las diferentes técnicas que se han utilizado para hacerlo en dicho texto. Así, es necesario, mediante un ejercicio de *hermenéutica de sí*, que realicemos una serie de pasos, operaciones y pensamientos que nos permitan transformarnos en vistas de alcanzar cierto estado de felicidad, de pureza, de sabiduría o de inmortalidad. El conocimiento de sí, entonces, se encuentra supeditado a un objetivo fuera del conocimiento de sí y si ello no fuera suficiente, dicho objetivo tiene como condición la disolución del mismo Yo²⁷ que se descubre o que se ensaya, según sea la tecnología que estemos estudiando.

Si bien podemos observar que existen inquietudes en común, entre Foucault y Ricoeur, respecto a la pregunta por la individualidad, así como por la pregunta por la identidad del Yo, y por encontrar un medio con el cual se pueda dar cuenta de dicho acontecimiento; el objetivo perseguido por Foucault le separará de Ricoeur tanto en procedimiento, como en el resultado que tiene la hermenéutica de sí. Cuando Foucault ejecuta un recuento y encuentra mediante la arqueología y la genealogía la *ontología de la historia de nosotros mismos*²⁸, el Yo que del que se da cuenta es uno cuyo fundamento

²⁵ FLORENCE Maurice [Michel Foucault], "Autorretrato" en Dictionaire des philosophes. Ed. Dennis Huisman. Trad Carlos Pissinis, Revisión técnica Tomás Abraham. Vol. I, París: PUB, 1984. p.942

²⁶ Cfr. FOUCAULT Michel, *La historia de la sexualidad*. Trad por Ulises Guñazú. Siglo XXI: México. 1998.

²⁷ FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008. p.86

²⁸ FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008. p. 25.

radica en la relacionalidad con el otro, y con los saberes circundantes de su época, tal como lo muestran los ejercicios de Séneca²⁹ y de los medievales³⁰. Con esto en mente, Foucault se decantará por la ontología histórica relacionada con las prácticas éticas y por ende, con las prácticas de dominación y relación sobre otro; una historia de la subjetividad (de sí, para sí, para el otro y por el otro) revisada por Foucault

Como se ve, el marco general de la historia de la subjetividad que proyectaba Foucault debía partir del <<conócete a ti mismo>> delfico, pasar por el <<confiesa tus pecados>> monástico y el *cogito* cartesiano, del que el volumen primero de su historia de la sexualidad ya esbozaba algunos de sus elementos constituyentes.³¹

Quizás, el carisma de esta investigación sea complementario, (o bien para algunas lecturas opuesto), a la propuesta de Ricoeur por el simple hecho de tratarse de una historia y de una que está dispuesta gracias a la arqueología y a la genealogía foucaultiana. Con todo, para los fines de esta investigación, por la discusión iniciada gracias a Alasdair MacIntyre y por el carácter de la obra kierkegaardiana, dichas exploraciones sólo pueden resultar complementarias, en la medida en que puedan otorgar mayor claridad y extensión a la caracterización por el individuo singular, del cual se habría dado cuenta ya, mediante la vía del danés, con la ayuda de la filosofía de Ricoeur, como se pretende en este trabajo.

Alasdair MacIntyre, su noción de identidad narrativa y Kierkegaard en diálogo.

Alasdair MacIntyre es un autor fundamental para la aproximación narrativa al problema de la identidad. A lo largo de *Tras la virtud*, MacIntyre no sólo busca conectar la idea de una narrativa con la de cierta teleología, sino que a su vez dicha teleología estará en estrecho contacto con las virtudes aristotélicas que permitirían dar unidad a una individualidad, que resultó en un producto del fracaso del proyecto ilustrado.

²⁹ FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008. p.77

³⁰ FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008. pp.87-88

³¹ FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008. pp. 37-38.

A la propuesta de MacIntyre le ha seguido una serie de proyectos que no sólo pretenden desarrollar y aplicar su concepción de identidad narrativa, sino que a su vez, pretenden dialogar con diferentes posturas que este autor expone en *Tras la virtud*. Tal es el caso de autores como Jon Davenport, John Lippit, Anthony Rudd, Patrick Stokes, Anthony Aumann y Peder Jothen. Uno de los ejemplos más sobresalientes de este seguimiento es el texto de Jon Davenport, *Narrative Identity, Autonomy and Morality, From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*³², el cual tiene sus orígenes en una tesis expuesta en *Tras la virtud*³³.

A lo largo de *Tras la virtud*, MacIntyre sostiene que uno de los problemas más grandes de la modernidad es que ésta carece de un sustrato, o un principio que legitime a la razón en su papel como eje rector de las acciones y de la moralidad. Así mismo, ésta carece de un elemento o papel que responda de forma suficiente a las diferentes cuestiones limítrofes que plantean la motivación de distintas acciones. El ejemplo expuesto por MacIntyre es el de la segunda parte de *La Alternativa*:

En el corazón del modo de vida estético, tal como Kierkegaard lo caracteriza, está el intento de ahogar el yo en la inmediatez de la experiencia presente. [...] Por contraste, el paradigma de lo ético es el matrimonio, un estado de compromiso y [...], en que el presente se vincula con el pasado y el futuro. Cada uno de los dos modos de vida se articula con conceptos diferentes, actitudes incompatibles, premisas rivales. Supongamos que alguien se plantea la elección entre ellos sin haber, sin embargo, abrazado ninguno de ellos. No puede ofrecer ninguna razón para preferir uno al otro.³⁴

De acuerdo con la objeción de MacIntyre, la postura que Kierkegaard presenta a través de la voz del Juez Guillermo es la muestra paradigmática de la ausencia de un sustento racional de nuestro sistema ético y de las decisiones respecto de cierto tipo de realidades. En otras palabras, no existe una razón suficiente que convenza a un individuo para inclinarse hacia algún tipo de vida, ya sea la estética o la ética. Bajo esta perspectiva, MacIntyre no sólo concibe al Juez Guillermo, sino a la totalidad de la propuesta de

³² Cfr. DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. Routledge: Nueva York. 2012.

³³ Cfr. MACINTYRE Alasdair, *Tras la virtud*, trad por Amelia Valcá, Barcelona: Crítica. 1984.

³⁴ MACINTYRE Alasdair, *Tras la virtud*, trad por Amelia Valcá, Barcelona: Crítica. 1984. p.61

Kierkegaard como fundamentalmente irracional. Esta afirmación dio lugar a una serie de discusiones que resultaron en la publicación de *Kierkegaard After MacIntyre*.

*Kierkegaard After MacIntyre*³⁵ es un texto que abre la investigación sobre Kierkegaard al campo de la discusión contemporánea en torno a la ética y la identidad narrativa. Sin duda, esta apertura tiene repercusiones tanto en el rubro de la exégesis, como en los usos del pensamiento de Kierkegaard en otros ámbitos de conocimiento como en el de la psicología o la antropología, donde se le ha considerado como una contribución de gran importancia. A lo largo de las diferentes páginas del texto antes mencionado, se discuten algunas de las posibles lecturas en torno al pensamiento de Kierkegaard, así como su relación con el carácter de la decisión y con una aproximación narrativa al tema de la identidad. El esfuerzo de Davenport consistirá en acercar a MacIntyre con Kierkegaard, desde distintos puntos de vista. Esta publicación tendrá un fructífero diálogo con John Lippit en la revista *Inquiry*, donde se hace una crítica importante a la lectura de Kierkegaard bajo la propuesta de la identidad narrativa siguiendo a MacIntyre³⁶, ya que de acuerdo con Lippit, las esferas ética y estética no pueden distinguirse bajo esta óptica. Sin embargo, no es sino hasta *Narrative Identity, Autonomy and Morality, From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard* donde se genera una propuesta más sólida respecto a la aproximación de Davenport frente a la noción de identidad narrativa.

Davenport sostiene a lo largo de *Narrative Identity, Autonomy and Morality, From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard* que Kierkegaard no sólo está caracterizado de una manera incorrecta por MacIntyre, sino que además, el planteamiento de Kierkegaard se puede acercar mucho a la postura de MacIntyre, respecto al carácter de la decisión frente a la esfera ética de existencia³⁷. Esta inquietud se traduce en un esfuerzo y contribución notables para la investigación en torno a la identidad y para la investigación en torno a Kierkegaard.

Por su parte, Anthony Rudd, en su texto *Self, Value and Narrative. A Kierkegaardian Approach*³⁸, realiza un análisis donde busca demarcar tanto los alcances

³⁵ AA. VV., *Kierkegaard After MacIntyre*, ed. by J. Davenport and A. Rudd, Chicago: Open Court 2001.

³⁶ Cfr. LIPPIT John, "Getting the Story Straight: Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative" en *Inquiry* 50.1, 2007.

³⁷ DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. Nueva York: Routledge. 2012. p.122.

³⁸ Cfr. RUDD Anthony, *Self Value, and Narrative. A Kierkegaardian Approach*. Oxford: OUP. 2012

como los límites de la propuesta de la identidad narrativa como una alternativa filosófica suficiente para dar cuenta de la individualidad. A pesar de que sí considera un diálogo con Ricoeur, su propuesta lo caracteriza como estrictamente ético y no le permite realizar un análisis más *in extenso*.

Entre estudios más recientes, se encuentra el esfuerzo de Stokes en su texto: *The Naked Self, Kierkegaard and Personal Identity*³⁹, por caracterizar la noción de identidad en Kierkegaard desde diferentes obras del corpus kierkegaardiano. Él acepta que la noción de Yo en Kierkegaard es teológica y filosófica, a modo conservador, y realiza una propuesta desde estas dos coordenadas para ponerlas en diálogo con la tradición analítica de autores como Galen Strawson, Derek Parfit y Mayra Schechtman. Con todo, este estudio no pone en diálogo a Kierkegaard con Ricoeur argumentando que es la tradición analítica la que ha estudiado mayormente la cuestión de la identidad narrativa.

Por último, una contribución que es necesario señalar, por las particularidades que ella posee, es el trabajo de Antony Aumann: *Art and Selfhood*⁴⁰ publicado en febrero de 2019. Teniendo en mente la tradición que precede a la discusión en torno a la identidad narrativa, se buscaría que, al emplear el recurso del arte, Aumann establezca ligas con Ricoeur. Con todo, el autor sólo entabla discusiones en torno a la tradición analítica y dentro de la investigación kierkegaardiana. Más allá de ello, la obra hace exploraciones muy interesantes, sin por ello, entrar a diálogo con la propuesta en torno a la *mimesis* o el *mythos* ricoeuriano.

Con los elementos anteriormente planteados en mente, el presente estudio no sólo pretende hacer una reconsideración de la problemática de la identidad en términos narrativos, sino que, a su vez, busca inspirarse en el planteamiento de Ricoeur y Kierkegaard para poder levantarse como una propuesta original, respecto a las discusiones en torno a la identidad narrativa. Esto se logrará entrando en diálogo con la discusión expuesta por los autores ya mencionados; especialmente con Davenport y Rudd.

A su vez, este trabajo se presenta como una reflexión novedosa en lo que corresponde al estudio de diferentes categorías fundamentales al pensamiento de Kierkegaard que, gracias a las coordenadas bajo las cuales se estudia, permiten

³⁹ Cfr. STOKES Patrick, *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*. Oxford: OUP. 2015.

⁴⁰ Cfr. AUMANN Antony, *Art and Selfhood*, Lanham: Lexington Books.2019.

redimensionar su antropología y optar por un tipo de exégesis distinta del pensamiento del danés.

Por último, es menester apuntar al trabajo de Wojciech Kaftanski quien ha desarrollado el concepto de mimesis a partir de la idea de la *imitación de Cristo*, como parte del desarrollo de la personalidad en el yo kierkegaardiano. Kaftanski argumenta que la noción de mimesis concebida como la imitación de Cristo propuesta por San Pablo, debe tener como modelo a Cristo⁴¹. Y si bien Kaftanski se guía por medio de la mimesis como figuración de Ricoeur, él dirige su investigación junto con Schweiker⁴², hacia la idea de *imitatio Christi*, para hablar de la configuración del individuo kierkegaardiano, sin que necesariamente se de cuenta del mismo, sino que, por el contrario, el énfasis viene del lado de la agencia y la antropología kierkegardiana desde el proyecto religioso del autor.

En la presente investigación, si bien se coincide con la idea de que tanto la mimesis figuración, como las otras dos mimesis nos permiten hablar de la identidad, cuando se habla de la mimesis expresada en términos narrativos esta investigación se separa de la de Kaftanski al buscar no sólo un contexto más secular, sino que al mismo tiempo se pretende dar cuenta de una individualidad que ha cambiado y ha transformado su entorno, no necesariamente bajo el modelo de la vida y figura Cristo.

Por otro lado, cuando Kaftanski publica *Kierkegaard on imitation and Ethics*⁴³, se hace énfasis en la forma en que se adopta el deber bajo un movimiento del universal al particular y de cómo es que el individual se eleva a la universalidad de la esfera ética kierkegaardiana: mediante dos categorías, la primigeneidad y la comparación⁴⁴. Si bien es cierto que Kaftanski arroja luz bajo la dialéctica de un individuo que abraza cierto deber, la particularidad de la aproximación no da luz frente a una concepción que vida que expresa un elemento más general. En otras palabras, una concepción de vida no da cuenta de un individuo en relación a cierto deber, sino al ordenamiento de una vida y de la identidad de

⁴¹ Cfr. KAFTANSKI, Wojciech, “Kierkegaard’s existential mimesis” en *The Kierkegaardian Mind*, de la serie Routledge Philosophical Minds. Ed. por Adam Buben, Patrick Stokes y Eleanor Helms. Routledge: Abingdon. 2019. pp.191-202.

⁴² Cfr. KAFTANSKI, Wojciech, “Kierkegaard’s existential mimesis” en *The Kierkegaardian Mind*, de la serie Routledge Philosophical Minds. Ed. por Adam Buben, Patrick Stokes y Eleanor Helms. Routledge: Abingdon. 2019. pp.194.

⁴³ Cfr. KAFTANSKI, Wojciech, “Kierkegaard on imitation and Ethics. Towards a secular Project?” en *Journal of Religious Ethics*, vol 48. No. 3, 2020. pp. 557-577.

⁴⁴ Cfr. KAFTANSKI, Wojciech, “Kierkegaard on imitation and Ethics. Towards a secular Project?” en *Journal of Religious Ethics*, vol 48. No. 3, 2020. pp. 557-577.

un individuo, hasta ese momento, que se articulan gracias al deber y la relación que establece con la individualidad en cuestión.

Metodología.

La metodología del presente trabajo de investigación toma dos diferentes aproximaciones que, a juicio personal, son las mejores para poder delimitar y profundizar sobre un problema filosófico; a saber: una aproximación histórica y terminológica/conceptual. Cada una de estas exploraciones se llevarán a cabo en distintos momentos de la investigación. En un primer momento, para poder establecer en términos de Kierkegaard la problemática sobre la concepción de identidad en términos narrativos, será necesario hacer una exploración histórico-biográfica que permita, mayormente, ubicar las vivencias y estímulos de todo orden a los que se enfrentó el pensamiento kierkegaardiano, para forjarse.

En un segundo momento, este discurso tomará un papel secundario para dar lugar a un análisis conceptual apoyándose en un análisis terminológico-conceptual, que permitirá llegar al núcleo de esta investigación y contestar la siguiente pregunta, ¿existe una propuesta de identidad en la filosofía de Kierkegaard? La presente investigación sostiene que sí existe tal propuesta y que, gracias a los elementos que provee la filosofía de Ricoeur, la noción de identidad personal en Kierkegaard debe expresarse en términos narrativos, consituyéndose como una contribución significativa a la investigación en torno a la identidad narrativa.

Sobre la aproximación histórica.

En el caso de Kierkegaard, la aproximación histórica resulta muy importante ya que el pensamiento de este autor ha estado revestido por una serie de prejuicios a lo largo de la historia que han ejercido una gran influencia en la manera de describir el planteamiento de él mismo. Un ejemplo paradigmático de ello es la consideración que se tuvo de Kierkegaard como un pensador solitario y aislado que se conservó, hasta hace unos años. Kierkegaard no es un autor aislado, sino que, por el contrario, éste responde a una serie de

planteamientos que forman parte de un contexto social, cultural e intelectual que, a pesar de ser pequeño, permite enriquecer su papel a lo largo de la historia de la filosofía.

Aunque ya desde la segunda mitad del siglo XX existían exploraciones al respecto⁴⁵, la investigación histórica tomó mayor relevancia en lo que concierne a la investigación sobre Kierkegaard hasta 2003, con la publicación de *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, por el prof Jon Stewart, donde se ponen en tela de juicio las relaciones entre Hegel y Kierkegaard como se habían concebido a lo largo de la tradición investigadora kierkegaardiana. Al mismo tiempo, se ponen de manifiesto las diferentes querellas que Kierkegaard llevó a cabo contra sus contemporáneos. Este texto no sólo resulta relevante en cuanto a las consideraciones teóricas en torno al pensamiento del danés, sino que además, ofrece una guía metodológica en lo que toca a la aproximación al estudio de Kierkegaard.

El hecho de tomar en cuenta el contexto histórico y social de un autor, en este caso el de Kierkegaard, no sólo nos permite observar las coordenadas en las que el pensamiento de este autor se encontró. Al mismo tiempo, podemos enriquecer la exégesis de su pensamiento, ayudándonos de las discusiones particulares en las que tomó parte.

Con todo, es necesario limitar el análisis histórico puesto que la finalidad de el presente proyecto de investigación no es la de rastrear las influencias de este autor; sino que este análisis genere un precedente desde el cual se pueda pensar al autor. Por otro lado, la exploración histórica necesita acompañarse de un estudio que se denomina filológico, no sólo para poder comprender la evolución y los diferentes usos que Kierkegaard dio a varios términos; sino que a su vez, nos permitirá generar hilos conductores a través del *opus kierkegaardiano*, eludiendo, en la medida de lo posible, la problemática de los pseudónimos y su autoría para concentrarse primeramente en la búsqueda de la propuesta de identidad narrativa que se plantea a lo largo de este trabajo y que, después nos permitirá retomar el tema de la autoría a través de estos estudios.

⁴⁵ El ejemplo paradigmático sobre de este tipo de aproximación es el trabajo de Henning Fenger quien publicó en la década de los años setenta *Kierkegaard: Los mitos y sus orígenes*, el cual sería traducido al inglés en los años 80. FENGER Henning, *Kierkegaard, the myths and their origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters* [*Kierkegaard-myter og Kierkegaard-kilder: 9 kildekritiske studier i de Kierkegaardske papirer, breve og aktstykker*], trad por G. C. Schoolfield Yale University Press: 1980.

Sobre la aproximación conceptual.

Se entiende aquí como aproximación conceptual, al estudio de un término, su función y su evolución a lo largo del *opus kierkegaardiano*. Kierkegaard escribió bajo pseudónimos. Con estos *personajes*, él expresó distintos puntos de vista que resultan contradictorios. Esto lleva a múltiples problemas interpretativos. Si bien esta dificultad resulta mucho más compleja de lo que aquí se expone, una manera de eludir momentáneamente, esta dificultad es mediante el rastreo de los diversos usos que Kierkegaard dio a conceptos que son clave en su pensamiento.

Esta aproximación toma como referentes, el estudio desarrollado en 2001 por Julia Watkin y parte de las consideraciones que se hicieron al generar los comentarios a la última edición de las obras y escritos de Kierkegaard, los *Søren Kierkegaard Skrifter*. Ambas aproximaciones hacen patente la continuidad que es posible expresar a partir del análisis de diversos términos, a lo largo de la obra de Kierkegaard. Ahora bien, esto no significa que se obvien las diferentes posturas que Kierkegaard o sus pseudónimos exponen al respecto, sino que, a partir de éstas es posible generar conceptos y reflexiones más ricos que permitirán desarrollar óptimamente el presente trabajo de investigación. Estos dos estudios no sólo han mostrado su utilidad a lo largo de esta investigación, sino que, con el objetivo de resolver la pregunta por la identidad, han sido ampliamente recomendados, como en el caso de Jon Davenport.

Sobre la aproximación a la obra de Kierkegaard, a la luz de algunos conceptos de Ricoeur.

Conceptos como el de tiempo, trama y la relación que ésta guarda con la mimesis, son parte de la filosofía de Paul Ricoeur que conforman herramientas para poder desentrañar una propuesta en torno a la identidad narrativa en la filosofía de Kierkegaard. Una vez que Ricoeur aborda la temporalidad a lo largo de *Tiempo y Narración*⁴⁶, tomará el problema de la identidad humana a través del tiempo a lo largo de *Sí mismo como otro*⁴⁷. En este texto,

⁴⁶ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y narración*. 3vols., trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: México 2000.

⁴⁷ Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, Ed.Cit.

Ricoeur desarrollará dos términos que referirán a la problemática de la identidad: *Idem, como lo mismo e Ipse como una identidad reflexiva*. La mismidad se definirá como un concepto que guarda unidad entre la diversidad; a saber “La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones. Identidad aquí significa unicidad: lo contrario es pluralidad (no una sino dos o más veces)”⁴⁸. “Mientras que lo idéntico será lo que se conoce en el sentido de lo mismo, se referirá a aquello que se conserva así a lo largo del tiempo”⁴⁹. Aquello que se conservará será el carácter o la palabra dada⁵⁰, pues son éstos los eventos por medio de los cuales, el sí mismo podrá reconocerse o mantenerse como tal, a través del tiempo. La dinámica entre estos dos tipos de identidad, da cuenta de la cualidad fundamental y temporal del ser humano. Mediante la identidad narrativa, la persona es capaz de reconocerse mediante ciertas determinaciones, en una sucesión de acontecimientos que le constituyen como tal, pues es la identidad narrativa la que se constituye como el elemento unificador de estas dos instancias. Ésta busca dar cohesión y unidad a la serie de acciones realizadas a lo largo de una vida; es decir, busca la comprensión o la hermenéutica de sí mismo y de su temporalidad.

Sobre la noción de narratividad y narrativa.

De acuerdo con Helena Berinstain, la noción de narrativa corresponde a terminos latinos como *la oratio obliqua* o discurso libre indirecto o referido⁵¹. Con ello, se hace referencia al ejercicio de narrar que deriva del vocablo latino como *narratio* y que ejerce su función como una especie de relación o de relato que permite articular una sucesión de acontecimientos⁵². Asimismo, cuando hablamos de narratividad, se alude a la acción que otorga sentido a la articulación de, al menos, un acontecimiento. De acuerdo con Diana Luz Pessoa de Barros, el término narratividad surge de los ejercicios de la semiótica de Greimas de los años setenta, como un intento por comprender, mediante la influencia de las

⁴⁸ RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, Ed. Cit. p. 110.

⁴⁹ Cfr. ZAPATA Guillermo, *Ética Narrativa en Paul Ricoeur*, Signo y pensamiento 55, Eje temático 1 vol XXVIII. 2009 jul-dic. pp. 80-91. p. 81.

⁵⁰ Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, Ed. Cit. p. 113-115.

⁵¹ Cfr. BERINSTAIN Helena, *Diccionario de retórica y poética*. Séptima ed. Porrúa: México. 1995.p. 355. A la par de esta definición, en danés se conoce a esta acción como *Fortælle* y en su forma sustantivada se traduce en *Fortælling*. Tomado de: Den Danske Ordbog. <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=fort%C3%A6lle>

⁵² Cfr. BERINSTAIN Helena, *Diccionario de retórica y poética*. Séptima ed. Porrúa: México. 1995.p. 355

propuestas de Propp y Barthes, los niveles de descripción y significación de un acontecimiento, desde la unidad narrativa más simple, a la más compleja. Se define como “una sucesión de estados y transformaciones de estados, simula la acción del hombre en el mundo que transforma, en busca de valores⁵³”. Con esto en mente, es necesario pensar a la narratividad como una figura que excede y precede a la narrativa, pues estaría entendiéndose como una noción que antecede a toda relación.

Ricoeur, por su parte, retomará los intereses de Greimas⁵⁴ y trabajará tanto las aproximaciones que este último realizará en la óptica de la hermenéutica y de los niveles pre-discursivos que se presentan en función de señalar, articular y aclarar la experiencia temporal⁵⁵. Este concepto se va a relacionar más adelante con la idea de trama narrativa y observaremos su influencia en el ámbito significativo y pre narrativo. Por ahora, es importante mencionar que se sigue la noción de narratividad de Ricoeur para poder desarrollar la tesis de este trabajo de investigación y, por otro lado, sostener un diálogo con investigadores como John Davenport, quien genera la noción de narraviva para poder hablar de la propuesta en torno a la identidad narrativa de Kierkegaard.

Modo de citar.

La presente investigación ha buscado mantener una relación lo más directa posible con las fuentes originales y canónicas que ha seguido la tradición investigadora de este autor. Con este objetivo en mente, se han tomado como referencia las traducciones al inglés de las obras de Kierkegaard por Howard y Edna Hong. Éstas han sido consideradas canónicas para la investigación e interpretación de Kierkegaard en el mundo de habla inglesa. Estas traducciones se basan en la primera edición de las obras completas de Kierkegaard en danés: *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*, udg. Af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, 1. udg., bd. 1-14, Kbh. 1901-06. Ésta se abreviará como SV1.

⁵³ Cfr. PESSOA de Barros Luz, “La narratividad en semiótica” en El principio de narratividad. Homenaje a Greimas. en Tópicos del seminario, vol 1 núm 37. 2017 pp. 25-47. p.32

⁵⁴ Cfr. González, C. «A.J. Greimas/ J. Courtés, Semiótica. Diccionario Razonado De La Teoría Del Lenguaje, Madrid: Gredas, 198»2. *Lexis*, Vol. 8, n.º 1, Apr. 1984, pp. 131-7

⁵⁵ RICOEUR Paul, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica” en *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura*, Vol, 25, Año 2000. pp. 189-207. p. 191.

De igual forma, nos hemos acercado a los *Søren Kierkegaards Skrifter*. Esta edición se presentó en su totalidad en 2013 y ha sido la edición más reciente de los escritos de Kierkegaard. Esta edición incluye artículos, sus diarios, notas, cartas, documentos y comentarios. En esta investigación se ha tenido acceso tanto a su versión física, como a su versión electrónica, la cual ha sido asentada como parte de la bibliografía. Ésta se abreviará como SKS.

Para este trabajo, se ha seguido el modo de citar y abreviar las obras de Kierkegaard que utilizan los volúmenes y la investigación de Jon Stewart llamada Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources (KRSRR). Se anota la numeración de los *Skrifter*, la de la primera edición y la de los Hong separada por diagonales. Por ejemplo: SKS 7, 126// SV1 // Aquí se muestra una tabla donde se puede cotejar:

Fecha 1era publicación en danés.	SKS	SV1	Abreviatura	Traducción al español	Referencia completa.
Diciembre de 1834	14,9	XIII, 5	EPW	“Otra defensa a las grandes habilidades de una mujer. <i>Obra Polémica Temprana.</i>	<i>Early Polemical Writings</i> trad por Julia Watkin, Princeton: Princeton University Press 1990.
20 Febrero 1843	2	I	EO1	La Alternativa Vol. 1. O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I. O esto o lo Otro I.	<i>Either/Or 1</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1987.
20 Febrero 1843	3	II	EO2	La Alternativa Vol. 2. O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida II. O esto o lo Otro II.	<i>Either/Or 2</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1987.
16 Mayo 1843	5	III	EUD	Dos Discursos Edificantes.	<i>Eighteen Upbuilding Discourses</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990.

16 Octubre 1843	4	III	R	La Repetición	<i>Fear and Trembling; Repetition</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1983.
Fecha 1era publicación en danés.	SKS	SV1	Abreviatura	Traducción al español	Referencia completa.
16 Octubre 1843	4	III	FT	Temor y Temblor	<i>Fear and Trembling; Repetition</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1983.
(Póstuma). Fecha de Probable creación 1842-1844.	15	IV B	JC	Johannes Climacus ó De omnibus dubitandum est.	<i>Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1985.
6 Diciembre 1843	5	III	EUD	Cuatro Discursos Edificantes 4T43	<i>Eighteen Upbuilding Discourses</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990.
5 Marzo 1844	5	III	EUD	Dos Discursos Edificantes 2T44	<i>Eighteen Upbuilding Discourses</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990.
8 Junio 1844	5	IV	EUD	Tres Discursos Edificantes 3T44	<i>Eighteen Upbuilding Discourses</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990.
13 Junio 1844	4	IV	PF	Migajas Filosóficas	<i>Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est</i> , trad por Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1985.
17 Junio 1844	4	IV	CA	El concepto de la Angustia.	<i>The Concept of Anxiety</i> , trad por Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1980.

17 Junio 1844	4	V	P	Prefacios	<i>Prefaces</i> , trad por Todd W. Nichol, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998.
Fecha 1era publicación en danés.	SKS	SV1	Abreviatura	Traducción al español	Referencia completa.
31 Agosto 1844	5	V	EUD	Cuatro Discursos Edificantes 4T44	<i>Eighteen Upbuilding Discourses</i> , trad por Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990.
29 Abril 1845	5	V	TD	Tres discursos en ocasiones imaginarias TTL	<i>Three discourses on imagined occasions</i> . ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1993
30 Abril 1845	6	VI	SLW	Etapas en el camino de la vida	<i>Stages on Life's Way</i> , trad por Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1988.
27 Febrero 1846	7	VII	CUP	Postscriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas.	<i>Concluding Unscientific Postscript</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1992.
30 Marzo 1846	8	VIII	TA	Dos épocas: una reseña literaria para la época presente.	<i>Two Ages: The age of revolution and the present age</i> . ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1978.
Publicación Póstuma (Escrita y revisada: 1846 y 1847. Se publicará una parte como*)	15	VIII2	BA	El libro sobre Adler.	<i>The book on Adler: The religious confusion of the Present Age Illustrated by Magister Adler as a Phenomenon.</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998.
13 Marzo 1847	8	VIII	UD	Discursos edificantes en varios espíritus	<i>Upbuilding discourses in various spirits</i> . ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1993.
29 Septiembre 1847	9	IX	WL	Las obras del amor	<i>Works of Love</i> . ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New

					Jersey: Princeton University Press. 1995.
25 Abril 1848	10	X	CD	Discursos cristianos	<i>Christian discourses. The Crisis and a crisis in the life of an actress.</i> ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997.
Fecha 1era publicación en danés.	SKS	SV1	Abreviatura	Traducción al español	Referencia completa.
24 Junio 1848	14	X	C	La crisis y una risis en la vida de una actriz	<i>Christian discourses. The Crisis and a crisis in the life of an actress.</i> ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997.
(Publicación Póstuma en 1859.) Escrita en 1848.	16	XIII	PV	El punto de vista de mi obra como autor. SFV	<i>The Point of View</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998.
14 Mayo 1849	11	XI	WA	El lirio en el campo y el ave en el cielo	<i>Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the comunion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.</i> ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997.
19 Mayo 1849* (Parte del texto sobre Adler que se publicó)	11	XI	WA	Dos pequeños tratados ético-religiosos	<i>Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the comunion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.</i> ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997.
30 Julio de 1849	11	XI	SUD	La enfermedad mortal. Tratado de la desesperación.	<i>Sickness unto death</i> , Ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1983.
14 Noviembre 1849	11	XI	WA	El discurso sobre el sacerdote, el cobrador de	<i>Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three</i>

				impuestos y la pecadora	<i>discourses at the communion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.</i> ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997.
25 Septiembre 1850	12	XII	PC	Ejercitación en el cristianismo	<i>Practice in Christianity.</i> ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1991.
20 Diciembre 1850	12	XII	WA	Un discurso edificante	<i>Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the communion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.</i> ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997.
Fecha 1era publicación en danés.	SKS	SV1	Abreviatura	Traducción al español	Referencia completa.
6 Agosto 1851	12	XII	CD	Discursos edificantes para la comunión de los viernes	<i>Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the communion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.</i> ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997.
6 Agosto 1851	13	XIII	PV	Sobre mi obra como autor FV	<i>The Point of View</i> , trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998.
12 Septiembre 1851	13	XII	FSE	Para la auto-examinación.	<i>For self-examination.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1990.
23 Mayo 1855	13	XIV	M	Lo que debe decirse, así que será dicho	<i>The Moment and late writings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
24 Mayo 1855	13	XIV	M	Instante No. 1	<i>The Moment and late writings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna

					Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
4 Junio 1855	13	XIV	M	Instante No. 2	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
16 Junio 1855	13	XIV	M	Lo que Cristo juzga sobre el cristianismo como religión oficial	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
27 de Junio de 1855	13	XIV	M	Instante No. 3	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
7 de Julio 1855	13	XIV	M	Instante No. 4	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
27 Julio 1855	13	XIV	M	Instante No. 5	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
23 Agosto 1855	13	XIV	M	Instante No. 6	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
Fecha 1era publicación en danés.	SKS	SV1	Abreviatura	Traducción al español	Referencia completa.
30 Agosto 1855	13	XIV	M	Instante No. 7	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
1 Septiembre 1855	13	XIV	M	La inmutabilidad de Dios	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
11 Septiembre 1855	13	XIV	M	Instante No. 8	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
24 Septiembre 1855	13	XIV	M	Instante No. 9	<i>The Moment and late writtings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.

Noviembre 1855	13	XIV	M	Instante No. 10	<i>The Moment and late writings.</i> ed. y yrad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998.
(Publicación Póstuma) De 1833-1855	17-28 AA- KK NB- NB36	IA- XIII 2A	JP	Diarios y Papeles de Søren Kierkegaard	<i>Kierkegaard's Journals and Papers.</i> Ed. y Trad por Howard V. Hong y Edna Hong, ayudados por Gregor Malantschuk, Indiana: Indiana University Press. 1967-78.

Con esto en mente, se busca aportar claridad al modo de referir a la obra de Kierkegaard a lo largo de este trabajo de investigación. De esta forma, cuando sea necesario, se podrá recurrir a la obra en su primera o última edición danesa. O si se requiere, a la traducción inglesa también. Se han anotado las traducciones al español de las diferentes obras. Con todo, se ha hecho lo posible por recurrir a las fuentes originales y canónicas; también se han copiado los textos de la última edición danesa, para tener una lectura lo más directa posible de las fuentes.

1. Ricoeur: Breves consideraciones metodológicas y conceptuales para abordar el concepto de narratividad en función de la identidad narrativa.

A lo largo del presente capítulo se pretenden desarrollar diferentes coordenadas metodológicas en torno a la idea de narración, mimesis y de la concepción de identidad a la luz del pensamiento de Ricoeur. Se hace un rastreo de las nociones antes mencionadas en medio del pensamiento de Ricoeur y se trata de hacer un hilo que observa la evolución e interacción de estos conceptos gracias a las inquietudes durante el trayecto intelectual del filósofo, hasta llegar a *Sí mismo como otro*. En esta obra, no sólo se trabaja el tema de la identidad personal, sino que todas las nociones antes exploradas se unen armónicamente para dar cuenta de la noción de identidad personal, en términos narrativos. Todo esto se expone con el objetivo de establecer un mapa que permita aclarar el concepto de narratividad y utilizarlo como coordenada interpretativa de la obra y propuesta kierkegaardiana.

Cuando se le pide a Ricoeur que realice una autobiografía intelectual para la colección de *La Biblioteca de los filósofos vivos*⁵⁶, ésta parecería la ocasión ideal para sus lectores de conocer la clave interpretativa del autor. Con todo, al inicio de este texto, Ricoeur hace una advertencia de los márgenes que suponen un ejercicio de auto-comprensión como el que se presenta al lector:

El título dado a este ejercicio de auto-entendimiento subraya la limitación doble de esta empresa. Para empezar, el adjetivo intelectual señala que el énfasis principal será puesto en el desarrollo de mi trabajo filosófico y que únicamente los eventos de mi vida privada que den luz para el mismo serán mencionados. Hablando luego de autobiografía, estoy consciente de las dificultades y reveses relacionados con el género literario. Una autobiografía es, primero que nada, la narrativa de una vida; como cualquier obra narrativa es selectiva y, como tal, es inevitablemente sesgado. Además, una autobiografía es, en estricto sentido, un trabajo literario; en este aspecto descansa en el (algunas veces

⁵⁶ Cfr. RICOEUR Paul, "Intellectual autobiography" en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995.

benéfico, otras veces detrimental) abismo que existe entre el punto de vista retrospectivo de la escritura y el flujo de la vida cotidiana. Este espacio separa la autobiografía del diario. Una autobiografía, finalmente, descansa en la identidad, y por tanto, en la ausencia de distancia entre el personaje principal en la narrativa quien es uno mismo y el narrador que dice “yo” y escribe en la primera persona del singular⁵⁷

Más allá de entender los límites que Ricoeur presenta al inicio de este ejercicio en modo negativo, es necesario situar esta afirmación en las coordenadas de su pensamiento. Esta advertencia se redacta alrededor de 1994, donde ya habrían pasado textos como *La Metáfora viva*, los tres volúmenes de *Tiempo y Narración*, al igual que *Sí mismo como Otro*. Si bien se aconseja cautela por el tipo de texto que va a leerse, esta afirmación se levanta como una expresión significativa de su concepción de identidad narrativa.

La narrativa de una vida es considerada como la expresión retrospectiva y selectiva de la misma que, por ser autobiografía, descansa en la identidad. Al ser uno solo el que escribe en primera persona singular y, al mismo tiempo, el narrador de este evento literario; no es sólo una manera rica de aproximarse a la petición realizada, sino que a su vez, enuncia el culmen de diferentes inquietudes intelectuales que coronaron, hasta ese momento, parte de la vida intelectual de Ricoeur.

Dos preocupaciones fundamentales atraviesan toda la obra ricoeuriana. Por un lado, la ético-antropológica y por otro la política, inscritas tanto en sus estudios y labor filosófica, así como en sus creencias personales. Algunos autores tienden a separar sus estudios de los símbolos de sus estudios antropológicos. Con todo, dichos estudios se entrelazan con una inquietud en común que es: encontrar las experiencias fundamentales que nos dan y otorgan sentido, en tanto que personas y seres humanos. ¿Acaso es la experiencia de la voluntad lo que nos hace humanos? ¿O es nuestra vivencia del mal aquello que nos hace seres humanos? ¿Es posible que exista una disociación de la voluntad que nos haga patente la emergencia del mal como un evento? Las primeras búsquedas relacionadas a estas preguntas tendrán su resultado en las publicaciones que se engloban como la *Filosofía de la*

⁵⁷ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995.p.3

voluntad, la cual, estará compuesta por *Lo voluntario y lo involuntario*⁵⁸, así como por *Finitud y culpabilidad*⁵⁹.

De esta forma, comienzan a entrelazarse tanto los intereses propiamente antropológicos, como los hermenéuticos y específicamente narrativos de Ricoeur. Así, también hará uso de influencias suyas como Jaspers y Gabriel Marcel, para poder hacer frente a la búsqueda de sentido de aquella experiencia radical que podría hacernos humanos.

Parte del estudio de Ricoeur no sólo será una configuración de la voluntad, sino también aquello que irrumpe con ella: la caracterización del mal y lo que nos vuelve falibles. Así, por un lado tiene presente tanto a Edmund Husserl como a Martin Heidegger para poder hablar de la problemática de la intencionalidad de la conciencia, así como de su separación. Por otro lado, entonces, se realizará un análisis eidético y aún más, se tomará como punto de partida, un sujeto quien no sólo poseerá las características de libertad infinita, sino que será un sujeto encarnado, es decir, sujeto a la necesidad y sus diferentes expresiones concretas.

Es a partir de esta separación entre finitud y culpabilidad, o en otras palabras a partir de la disociación de la conciencia y autoconciencia; entre la separación del mal y la voluntad que existe en la misma; así como de la imposibilidad de reconciliar estos términos, que se hicieron exploraciones en torno a la falibilidad. Estos ejercicios se realizaron en el orden de lo epistémico y de lo ontológico, teniendo en mente la idea del mal en concreto. Dichos ejercicios lo dirigieron a la simbólica del mal expresada en los diferentes mitos pasados por diversas culturas. Gracias a estos ejercicios Ricoeur acuñó su primera definición de hermenéutica:

Hace tiempo, yo mismo esboqué una Simbólica del mal, basada enteramente en este papel mediador de ciertas expresiones con doble sentido, como la mancha, la caída, la desviación, la reflexión sobre la voluntad malvada. En esa época, había reducido incluso la hermenéutica a la

⁵⁸ Cfr. RICOEUR Paul, *Freedom and Nature: The voluntary and the Involuntary*. Trad por. Erazim V. Kohák. Northwestern University Press: Chicago: 1966.

⁵⁹ Cfr. RICOEUR Paul, *Finitud y culpabilidad*. Trad por Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Trotta: Madrid. 2004.

interpretación de los símbolos, es decir, a la explicitación del segundo sentido —a menudo escondido— de estas expresiones con doble sentido.⁶⁰

La definición de hermenéutica se encuentra estrechamente relacionada con develar el sentido del mal entendido desde sus expresiones más concretas. Este interés se encuentra contrapuesto al del análisis eidético. Si bien el análisis eidético se cifra en las cosas en sí mismas, los productos de dicha aproximación siempre serán mediados. Y esta mediación proviene de una separación radical entre la intencionalidad y la conciencia. Esta problemática será abordada por Ricoeur, con la que se inscribió en la tradición de la filosofía de la reflexión.

Por filosofía reflexiva entiendo, en líneas generales, el modo de pensamiento procedente del *Cogito* cartesiano, a través de Kant y de la filosofía postkantiana francesa... Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la *comprensión de uno mismo*, como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc. La reflexión es el acto de retorno a uno mismo mediante el que un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto⁶¹

La filosofía de la reflexión es quizás la manera más sencilla de identificar un grupo de pensadores modernos que inician su actividad con René Descartes y que realizarán una serie de exploraciones por la naturaleza de aquél que duda el mundo, aquél que lo percibe, quién busca tener una experiencia completa de sí mismo, así como quien busca tener una experiencia originaria y unificadora. Con este tipo de pretensiones, podemos pensar en Descartes, Hume, Kant y el mismo Hegel, cuyos hallazgos serán puntos de referencia para la reflexión en torno a la identidad.

⁶⁰ RICOEUR Paul, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en *Análisi: quaderns de comunicació i cultura*. Barcelona 2000. No. 25 p. 203. ISSN 0211-2175. Visitado el 14 de febrero de 2019:

<https://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/view/15057>

⁶¹ RICOEUR Paul, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en *Análisi: quaderns de comunicació i cultura*. Barcelona 2000. No. 25.p. 200 ISSN 0211-2175. Visitado el 14 de febrero de 2019:

<https://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/view/15057>

El hilo conductor de esta tradición filosófica será la pregunta por el “yo pienso” y su derrotero más grande, aquél que se problematiza desde el *Cogito*, la idea de unidad de apercepción trascendental con Kant (CRP)⁶² o el acompañamiento de las representaciones; éste será el mismo hilo que se enfocará en la problemática de la unidad de la experiencia de la consciencia, la idea del reconocimiento y la misma problemática de la identidad del Yo perteneciente a Hegel.

¿Cómo se conoce el *ego* del *cogito* o el *Yo* de la unidad trascendental de apercepción o el Yo de la autoconciencia de Hegel? Una concepción generalizada de estos autores, y de sus reflexiones en el marco de la modernidad, indica que no se encargan mas que marginalmente de estos problemas pues la problemática epistemológica será el centro de dichas reflexiones y propuestas. De esta manera, tanto las inquietudes como las problemáticas de los autores antes citados, así como del propio Ricoeur se instalan en un marco común: el de la búsqueda por dar cuenta en sí y por sí mismo de eventos como el bien, el mal, la legalidad y el sujeto de conocimiento, además del conocimiento por sí mismo⁶³.

Así, cuando Ricoeur continúa con la búsqueda por el mal concreto y su expresión en los seres humanos y en las diferentes tradiciones, éste debe concentrarse en eventos que son individuales per se y en las narrativas a las que pertenecen. Y Fue entonces que Ricoeur insertó la mediación de símbolos y de mitos para así incorporar la historia de la cultura al entendimiento de sí.⁶⁴ De esta forma, quedarán en suspenso las relaciones entre la hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta. ¿Cómo construyó Ricoeur estos puentes?

A lo largo de *Freud: una interpretación de la cultura*⁶⁵ se abrirán caminos para poder hablar de cómo es que se fundamenta la tarea de narrar. Sin embargo, la exploración de estos caminos fue a costa de los sentidos que nos proporciona el

⁶² HABERMAS Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Versión de Manuel Jiménez Redondo, Taurus: Madrid. 1993. pp. 30-31

⁶³ HABERMAS Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Versión de Manuel Jiménez Redondo, Taurus: Madrid. 1993. pp. 30-31

⁶⁴ HABERMAS Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Versión de Manuel Jiménez Redondo, Taurus: Madrid. 1993. p. 18

⁶⁵ RICOEUR Paul, *Freud: una interpretación de la cultura.*, trad. por Armando Suárez, con la colaboración de Miguel Olvera y Esteban Inciarte, Siglo XXI: México 2012.

psicoanálisis como un nuevo horizonte de sentido, que sólo se devela mediante símbolos. Si aquello que nos aparece al inconsciente está provisto de un nuevo significado, el cual se desentraña, mediante un ejercicio de hermenéutica; existen cualidades de la herramienta por excelencia (a saber, el lenguaje), que nos permiten crear un puente mediante el ámbito de lo inconsciente y lo consciente; así como del ámbito entre lo que existe y aquello que es señalado, mediante este discurso, que ya no es lo que el mundo consciente nos develará. ¿De qué tipo de relación se trata ésta?

La metáfora viva: la inquietud por la narratividad.

*La Metáfora viva*⁶⁶ nace de diferentes sesiones llevadas a cabo en un seminario que tomó lugar en la Universidad de Toronto en 1971. De acuerdo con Ricoeur, *La metáfora viva* será una amplificación de los problemas presentados a lo largo de *El conflicto de las interpretaciones*⁶⁷; especialmente de tres temáticas: una; la carga semántica de la metáfora; es decir la producción de nuevo sentido a partir de la metáfora, gracias a la creación ordenada (que se iniciara por un interés de develar el sentido del símbolo de lo inconsciente). Dos: el mundo al que refiere. Y, tres: el sujeto con el que se relaciona todo este evento⁶⁸. De esta forma, la noción de hermenéutica de Ricoeur se transformará gracias a estas nuevas investigaciones. Ya no sólo se definirá como el develamiento de un sentido doble que busca lo inconsciente, sino como la herramienta por la cual se podrán desvelar diferentes (y múltiples) modos de ser del mundo⁶⁹.

La metáfora viva está dividida en ocho estudios donde se hará un análisis sobre las diferentes versiones de la metáfora y sus relaciones con la poética, la retórica, la significación, el mundo y la verdad. Para ello, Ricoeur la definirá como “unidad de

⁶⁶ Cfr. RICOEUR Paul, *La Metáfora viva*. trad. por Agustín Neira. Trotta: Madrid. 2001.

⁶⁷ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p. 26.

⁶⁸ Cfr. RICOEUR Paul, *La Metáfora viva*. trad. por Agustín Neira. Trotta: Madrid. 2001.

⁶⁹ Vale la pena señalar que en una visión retrospectiva, en 1994, Ricoeur hace la precisión de que se aumentan los diferentes modos de ser del mundo del lector. Cfr. RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p. 30.

referencia. Por ese hecho, la metáfora se clasifica entre las figuras de discurso que consta de una sola palabra y se define como tropo por semejanza; en cuanto figura, consiste en un desplazamiento y en una ampliación del sentido de las palabras; su explicación atañe a una teoría de la sustitución”⁷⁰. Con base en la *Poética*⁷¹ y la *Retórica*⁷² de Aristóteles y, mediante ellos, Ricoeur buscará hablar del fenómeno que resulta en la metáfora, entendida como texto, en un sistema lingüístico concebido como estructura⁷³.

Mediante estos elementos, Ricoeur hizo un ejercicio donde se traspasaron los límites de las estructuras del sistema lingüístico, cuando se considera a la metáfora, no como un término, sino como una oración y como un texto⁷⁴. Uno de los elementos que se trabajaron más a lo largo de *La Metáfora viva*⁷⁵, fue el de semejanza y cómo es que ésta se enlaza con el sentido. Para ello, Ricoeur hará uso de la isotopía, término que se usa para poder hablar de la semejanza conservada en los diferentes enunciados y cuyo juego con las imágenes generadas que realizan una diferencia, abren el significado de la metáfora acuñada. De esta forma, se hablará de que la analogía entendida como encontrar la razón de similitud en lo diferente, una vez que éste ha sido generado por la imagen:

[...]Todo sentido metafórico es mediato, en el sentido de que la palabra es <<el *signo immediato* de su sentido literal y el signo *mediato* de su sentido figurativo>> Hablar por metáfora es decir algo de otro <<a través de>> (*through*) algún sentido literal: este rasgo dice más que *shift*, que también se podría interpretar en términos de desviación y de sustitución[...] ⁷⁶

Dicho de otra forma, uno de los caminos que sigue *La Metáfora viva* consiste en rastrear cómo la metáfora traspasa los límites de la lingüística entendida como un juego o como

⁷⁰ Cfr. RICOEUR Paul, *La Metáfora viva*. trad. por Agustín Neira. Trotta: Madrid. 2001. p.9.

⁷¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, versión directa, introducción y notas por Dr. David García Bacca. UNAM: México. 1946.

⁷² Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, Traducción, introducción y notas por Quintín Racionero, Gredos: Madrid. 2000

⁷³ Cfr. BENVENISTE Emile, *problemas de lingüística general I*, trad. por Juan Almela. México: S.XXI. 1997. p.7

⁷⁴ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p.27

⁷⁵ Cfr. RICOEUR Paul, *La Metáfora viva*. trad. por Agustín Neira. Trotta: Madrid. 2001. pp. 233-249

⁷⁶ RICOEUR Paul, *La Metáfora viva*. trad. por Agustín Neira. Trotta: Madrid. 2001. p. 252

conjunto de figuras producidas por relaciones intrínsecas a la lengua; i.e., de elementos constantes que sólo proveen significado, mientras se encuentren dentro de las fronteras de estos “juegos”⁷⁷. Si consideramos que el mundo se encuentra representado por el lenguaje y su determinación se da, al mismo tiempo, mediante esta serie de juegos que resultan ser limitados al proveernos de sentido, cuando se comprenden directa y literalmente; también es posible decir que el mundo aparece y es limitado por el lenguaje. Sin embargo, si se traspasan las fronteras de estos juegos, mediante la metáfora, entonces ella *hará más mundo: extenderá el mundo*. “Si la metáfora no añade nada a la descripción del mundo, al menos aumenta nuestros modos de sentir... al simbolizar una situación por medio de otra, la metáfora <<infunde>> en el corazón de la situación simbolizada los sentimientos vinculados a la situación que simboliza...”⁷⁸

Con lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que el lenguaje, particularmente aquél que pertenece al texto y sobre todo, que tiene las cualidades que permite abrir o extender el mundo a diversos significados, es objeto de la hermenéutica y pertenecerá, no ya al ámbito declarativo, sino al discursivo que se apegue o provenga de la metáfora.

En síntesis, La inquietud de Ricoeur por la narratividad, gira en torno a 3 preocupaciones fundamentales⁷⁹: a) La preocupación por preservar la amplitud, diversidad e irreductibilidad de los usos del lenguaje⁸⁰ b) tras completar la primera inquietud, Ricoeur buscó reunir las formas y modalidades dispersas del juego de narrar (pretensiones de verdad y de ficción en los textos) para esto, Ricoeur plantea una unidad funcional entre los múltiples modos de narrar y los géneros literarios. Este carácter común es el acto de narrar y su carácter temporal. c) Una última inquietud es la de poner a prueba la capacidad de selección y organización del lenguaje mismo, cuando éste se ordena en esas unidades de discurso que son más largas que la frase, a las que se llaman textos. ¿En qué medida esto será representativo del mundo? De ser representativo, ¿en qué medida la innovación

⁷⁷ Cfr. BENVENISTE Emile, *problemas de lingüística general 1*, trad. por Juan Almela. México: S.XXI. 1997. p.7

⁷⁸ RICOEUR Paul, *La Metáfora viva*. trad. por Agustín Neira. Trotta: Madrid. 2001. p.254.

⁷⁹ RICOEUR Paul, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en *Análisi: quaderns de comunicació i cultura*. Barcelona 2000. No. 25 pp. 189-207. ISSN 0211-2175. Visitado el 14 de febrero de 2019: <https://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/view/15057>

⁸⁰ Cfr. RICOEUR Paul, *Freud: una interpretación de la cultura.*, trad. por Armando Suárez, con la colaboración de Miguel Olvera y Esteban Inciarte, Siglo XXI: México 2012.

semántica de la metáfora es compatible con el relato? Para ello, abordaremos un texto de Ricoeur que servirá de introducción para tomar la temática de *Tiempo y Narración*: que todo proceso temporal sólo se reconoce como tal, en la medida en que puede ser narrado y que ello afirma la reciprocidad que existe entre narratividad y temporalidad.

El ejercicio de narrar: hacia Tiempo y Narración.

Del texto a la acción: una antesala a Tiempo y Narración

*Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*⁸¹ es una segunda serie de ensayos publicados en 1986, donde se recopilan las reflexiones de Ricoeur a lo largo de diez años sobre hermenéutica. En esta colección se busca hablar de temáticas que eran parte ya de la inquietud por el texto, la hermenéutica y la narratividad para Ricoeur. Bajo este tenor, tenemos ensayos que abordarán la naturaleza del texto y su estructuración, aludiendo al poder refigurativo del texto. Igualmente, tendremos ensayos que trabajarán el concepto de razón práctica y la temática de actuar en el tiempo bajo la figura de la iniciativa. Al inicio de esta colección, Ricoeur selecciona un ensayo llamado “Sobre la interpretación”⁸², donde desarrolla una especie de mapa conceptual para ubicar a sus lectores de habla inglesa, en su trayectoria e inquietudes respecto de estos temas. La tesis principal de Ricoeur consiste en lo siguiente:

Mi hipótesis esencial es la siguiente: la cualidad común de la experiencia humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas, es su carácter temporal. Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente y, a su vez, todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado.⁸³

⁸¹ Cfr. RICOEUR Paul, *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona, FCE: México. 2002.

⁸² Cfr. RICOEUR Paul, “Sobre la interpretación” en *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona, FCE: México. 2002. pp.15-37.

⁸³ RICOEUR Paul, “Sobre la interpretación” en *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona, FCE: México. 2002. p.16

La hipótesis que se presenta aquí es el cúlmen de una serie de reflexiones que se agrupan desde las primeras exploraciones de Ricoeur en torno al *cogito* y la falibilidad humana, su interés por la simbólica del mal, el tema de la hermenéutica, así como la manera que el lenguaje representa una naturaleza diversa, siempre que el mismo se traduzca en términos de texto narrado. Igualmente, se hace patente el interés por probar los límites de lo que se conocía como la significación del lenguaje, tanto consciente como inconsciente, y la extensión del mundo.

Con esto, Ricoeur se sitúa en un horizonte intelectual donde la intencionalidad de la conciencia husserliana y la ruptura del *cogito* cartesiano se ponen frente al *Lebenswelt* husserliano y al ser-en-el-mundo heideggeriano. Dicha experiencia originaria responde tanto a la problemática de la objetividad-precomprensión, como a la de intencionalidad de la conciencia. Con ello, la hermenéutica, entonces, ya no interpretará los textos o las intenciones detrás de ellos, sino que buscará hacer explícito al ser-en-el-mundo desplegado ante el texto.⁸⁴

Dicho de otra forma: “no hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”⁸⁵. De esta manera, Ricoeur afirma que la realidad por excelencia, que nos permite entendernos a nosotros mismos como eventos en el mundo, será el texto. Y en esta medida, la comprensión que tengamos sobre un texto de ficción, será la comprensión que tengamos tanto del mundo, como de nosotros mismos.

La comprensión de sí ante la obra.

Cuando Ricoeur aborda las características del texto de ficción, con ella busca mostrar cómo es que el texto es una mediación que nos permite comprendernos a nosotros mismos. Al alejarse de la realidad, el texto de ficción se aleja de sí mismo, en tanto que real y mediante el distanciamiento, nos reapropiaremos del mundo presentado por el texto, como una

⁸⁴ RICOEUR Paul, “La función hermenéutica del distanciamiento” en *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona, FCE: México. 2002. p. 107.

⁸⁵ RICOEUR Paul, “Sobre la interpretación” en *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona, FCE: México. 2002. p.31

posibilidad. Para ello, Ricoeur trabajará la categoría de *apropiación* que fue definida como comprensión a distancia⁸⁶. Es importante señalar que dicha comprensión es una comprensión de sí a distancia y es precisamente aquí donde la propuesta de Ricoeur se diferencia de propuestas hermenéuticas anteriores.

En el momento en que se habla de que la autocomprensión se da por medio del texto de ficción y gracias a la distancia, nosotros podemos hablar de la *via larga* que evita una intuición inmediata como la que se buscaba en Heidegger, Husserl o Descartes y se entiende, entonces, la función especular y develadora del texto de ficción para la subjetividad que busca entenderse como un Yo. En otras palabras, “sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales”⁸⁷ haciendo camino con la *via expuesta* por la ficción, al ser la que permite redescubrir a la realidad. Con todo, ¿cómo se compondrá la ficción para poder hablar de dicha redescubrimiento de la realidad y de nosotros mismos? Este proyecto fue trabajado a lo largo de *Tiempo y Narración*.

Si recapitulamos, se ha realizado un tránsito de la hermenéutica bíblica como una disciplina que permitiría hablar de la simbología del mal, para después hacer un tránsito hacia los textos y con mayor especificidad hacia los textos de ficción, para poder hacer evidente la inquietud ricoeuriana de la búsqueda por la relación entre nosotros como humanos y el lenguaje como tal. De esta misma inquietud, no sólo sale una experiencia constitutiva, sino diferentes vertientes que decantarán, cada una, en distintas maneras, a la autocomprensión: ya sea mediante el ejercicio del psicoanálisis, o bien, mediante la función develadora de la ficción. Gracias al carácter mediador del símbolo y de las producciones del inconsciente, se hace un ejercicio de la metáfora para observar la dinámica que expresa y que nos permite equipararla con la ficción: se abre un mundo para dotarlo de un nuevo referente; en caso de la metáfora y se abre el mundo, para dotarlo de más mundo o de otro mundo, gracias al relato de ficción que imita acciones y nos otorga posibilidades, a partir de ellas. Con esta idea, se transita de una hermenéutica del texto, hacia una hermenéutica de

⁸⁶ RICOEUR Paul, “Sobre la interpretación” en *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona, FCE: México. 2002. P. 109.

⁸⁷ RICOEUR Paul, “Sobre la interpretación” en *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona, FCE: México. 2002. P. 109.

las acciones que se basa en la inquietud fundamental de dar cuenta de aquello que nos hace humanos. En otras palabras, se dará cuenta de la experiencia fundante de ser-en-el-mundo y de habitar el mundo, mediante el lenguaje. ¿Cómo se articulará?

Tiempo y Narración

Los tres volúmenes de *Tiempo y narración* darán cuenta de esta experiencia de articular nuestro habitar más fundamental, gracias al lenguaje, desde la vivencia más propia: la de nuestra temporalidad. Con ello, el tema de la narratividad es atravesado por el de la temporalidad. En otras palabras, la estructura narrativa se dirige a la idea de que narrar es un acto del habla que trasciende a sí mismo para reconfigurar el ámbito práctico de quien lo recibe; es decir, la dimensión temporal de dicho ámbito⁸⁸. Cuando esta inquietud se presenta en el horizonte intelectual de Ricoeur, se traduce como la síntesis de su trayectoria tanto en la Universidad de Chicago, Sorbona y Nanterre⁸⁹ y con ello, las reflexiones en torno a la idea tanto de agencia y causalidad en el ámbito práctico, así como la noción de narratividad y de temporalidad respecto de estos mismos.

Así, uno de los puntos de partida de Ricoeur era la aporía de la irreductibilidad del tiempo físico, acompañado de su apreciación cosmológica; así como del tiempo psicológico, acompañado de su aproximación fenomenológica⁹⁰. De esta forma, las consideraciones de Ricoeur sobre el tiempo, en primer lugar, se dividirán en dos: las subjetivas y aquellas que se refieren a la ontología del tiempo.

Kant define y caracteriza al tiempo como “la forma del sentido interno, es decir, del intuir a nosotros mismos y a nuestro estado interior... y en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. Y, precisamente porque esta intuición no

⁸⁸ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p.41

⁸⁹ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p.39

⁹⁰ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p.41

representa ninguna figura...representamos la sucesión temporal por medio de una línea que se prolonga hasta el infinito...[y] las partes de ella son siempre sucesivas”⁹¹. Esta misma relación de representaciones será considerada por Ricoeur como la facultad de la imaginación trascendental y del mismo esquematismo trascendental que nos permitirá tener una concepción unitaria de la idea del Yo y de la idea de diferencia en la línea de temporalidad sucesiva de la propuesta kantiana. De esta misma forma, la sucesión de *ahoras* representada por Kant será unificada gracias a la idea de temporalidad que permitirá hacerlos presentes para permitirles la elasticidad que dará lugar al pasado y al futuro también.

Bajo este mismo tenor, la idea de Husserl respecto del tiempo se desarrolla como “una apariencia de subjetividad y como el fluir de la conciencia; será el tiempo de ésta última, o también llamado tiempo inmanente, cuyo análisis deviene de la abstracción y que resulta en una visión doble: continua multiplicidad”⁹² Esta misma idea de unidad dentro de la multiplicidad hace las veces de conexión con la idea de metáfora y de *mythós* de la que Ricoeur echó mano para poder dar solución a su análisis del tiempo.

Por su parte, Bergson trabajará con la fenomenología del tiempo y continuará con la idea de unidad en la multiplicidad. Para ello, Bergson desarrollará dos distinciones respecto de la idea de tiempo: la primera, que está relacionada con la cuenta de simultaneidades, la cual se separa de la duración y de la sucesión. Esta cuenta es la que permite homogeneizar al tiempo y su experiencia de forma objetivable⁹³. La segunda, será, entonces, la que se encuentra caracterizada por la duración y sucesión de heterogeneidades no homologables. En otras palabras, existe una multiplicidad de momentos que se suceden, los cuales no pueden aprehenderse en su carácter heterogéneo, más que en multiplicidad⁹⁴. La disyuntiva entre la unidad entendida sólo de modo cuantitativo y la multiplicidad cualitativa

⁹¹ KANT Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. por Mario Caimi, FCE UNAM UAM: México. 2009 p. 82.

⁹² HUSSERL Edmund, *The Phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*. trans by John Barnet Brough. Kluwer Academic Publishers: London. 1991. pp. 4-5

⁹³ BERGSON Henri, *Time and free will an essay on the immediate data of consciousness*, trad por F. L. Pogson. Nabu Press: Charleston, Carolina. 2010. pp.99-100.

⁹⁴ BERGSON Henri, *Time and free will an essay on the immediate data of consciousness*, trad por F. L. Pogson. Nabu Press: Charleston, Carolina. 2010. pp.100-101.

heterogénea serán los puntos por los cuales Ricoeur hará una mediación frente a estas dos posturas.

Por último, la consideración de Heidegger en torno al tiempo será una de las mayores contrapartes para el diálogo y pensar ricoeuriano respecto al tiempo. A lo largo de *Ser y Tiempo*, las reflexiones de Heidegger respecto de este concepto se establecen como condiciones *a priori* de nuestra experiencia en y de el mundo. Para poder llegar a dichas reflexiones, en primer lugar, Heidegger realizará un análisis del cuidado como resultado del análisis de la apertura constitutiva del ser del “Ahí” y de la interpretación de la constitución fundamental del Dasein como “estar-en-el-mundo”⁹⁵.

De esta forma, se puede decir, en principio que, para Heidegger: “El tiempo es primordial como la temporalización de la temporalidad y hace posible la constitución de la estructura de cuidado. La temporalidad es esencialmente extática. El tiempo primordial es finito.”⁹⁶

Estas afirmaciones caracterizan la formulación más radical y primera del tiempo, cuya constitución estructura al cuidado y traspasa las estructuras fundamentales del *Dasein*. Al temporalizar la temporalidad misma, se habla, entonces, de cómo se despliega el tiempo, en términos de posibilidades que atienden a la estructura del cuidado del *Dasein*.

Por otro lado, existirá un tiempo vulgar o también llamado “derivativo”, que corresponderá a la existencia inauténtica y al que se le atribuye la noción común y corriente de la temporalidad desde los diferentes tiempos: presente, pasado y futuro. Este tipo de tiempo se encuentra cuando el Dasein se pone en contacto con los seres en el mundo. Las cosas están en el tiempo, como si éste último fuese un escenario⁹⁷. Con esta noción y con esta visión, el *Dasein* estaría involucrado en una especie de “presentismo” cuyo punto de referencia problematiza tanto el pasado, como el futuro, en tanto que considerado como infinito.

Por el contrario, cuando se habla de la noción radical y primigenia del tiempo, tanto la concepción de la constitución del tiempo del *Dasein* en autenticidad se convierte en

⁹⁵ Cfr. HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996.

⁹⁶ HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p. 304.

⁹⁷ HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p. 306.

eternalismo y la forma en que se modifican categorías como la del pasado (en una forma de presente perfecto), así como el futuro, en tanto que finito, cambiará radicalmente, la experiencia del mundo que el *Dasein* tiene a la mano.

Después de haber sentado esta distinción, se realizó una interpretación tempórea del *Dasein*, mediante sus estructuras de apertura; a saber, mediante: la comprensión, la disposición afectiva, la caída y el discurso.⁹⁸ De esta manera, el sentido tempóreo del cuidado se articulará de la siguiente manera:

Mostrar la constitución tempórea concreta del cuidado, significa interpretar tempóreamente cada uno de sus momentos estructurales, es decir, interpretar el comprender, la disposición afectiva, la caída, y el discurso. Todo comprender tiene su estado de ánimo. Toda disposición afectiva es comprensora. El comprender afectivamente dispuesto tiene el carácter de la caída. La comprensión⁹⁹ cadente¹⁰⁰ y anímicamente templada¹⁰¹ articula su comprensibilidad en el discurso¹⁰².

Cuando Heidegger habla de la comprensibilidad del cuidado en el discurso se abordará como una función constitutiva preferencial del presente y de la temporalidad que posee en sí mismo. Como el discurso se conoce como lenguaje hablado e inicialmente se refiere al mundo circundante, dicha articulación del cuidado será originaria respecto de su parte constitutiva; a saber, el lenguaje. Es únicamente mediante el lenguaje y el discurso que se podrá aclarar el sentido de la temporeidad del *Dasein*¹⁰³.

⁹⁸ HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p. 308.

⁹⁹ “El comprender –en cuanto existir en el poder-ser y cualquiera que sea la forma como éste se proyecte- es primariamente venidero. Pero no se temporizaría si no fuese tempóreo; es decir, si no estuviese cooriginariamente determinado por el presente y el haber-sido”. Cfr. HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p. 309.

¹⁰⁰ “Los caracteres de la caída que fueron mostrados más arriba –tentación, tranquilización, alienación y enredarse en sí mismo—significan que la presentación que salta fuera trata por su propia tendencia extática de temporizarse desde ella misma” HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. pp. 315-319

¹⁰¹ “El comprender no flota jamás en el vacío, sino que está siempre afectivamente dispuesto. El temple anímico lleva al *Dasein* ante su condición de arrojado... La disposición afectiva se temporiza primariamente en el haber-sido”. Cfr. HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p. 310.

¹⁰² HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p. 309.

¹⁰³ HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p. 321.

Precisamente, es mediante esta reflexión en torno al lenguaje donde Ricoeur hablará del *mythós* como elemento unificador de las concepciones del tiempo establecidas por Heidegger. Cuando Ricoeur propone el *mythós* o la idea de una trama para poder hacer frente a las aporías del tiempo que propuso en su momento siguiendo a San Agustín, Ricoeur hará énfasis en el presente más allá del futuro en el que Heidegger pone un acento importante.

Ricoeur hablará de una forma en donde estas mismas dinámicas de la temporalidad realizadas por Heidegger, tienen su fuente y unidad en el presente que se empata con la *distentio animi* y con los momentos que proceden de la creación del *mythós*. A saber, de la mimesis. Para ello, se contará con tres diferentes momentos: “prefiguración”, “configuración”, y “refiguración”. Este tipo de imitación ordenada, que se crea exaltando las acciones tiene una prefiguración que se entenderá como las acciones vividas, dispuestas a ser imitadas (y exaltadas) en la construcción de la trama. La configuración, por su parte, dará cuenta de la narración de dicha acción en un espacio discursivo propio y por sí mismo que posee un carácter poético, en tanto que abre nuevos sentidos y espacios vivenciales. Por último, la refiguración se hace patente en el mundo del lector, donde esta experiencia alimentará el mundo del lector, traspasando los límites de su primera vivencia¹⁰⁴.

La tarea de narrar(se): Sí mismo como Otro.

Sí mismo como Otro se constituye como una secuela a *Tiempo y Narración* y como la articulación de las diferentes Lecturas en Glifford y a las invitaciones a las que Ricoeur había sido invitado para trabajar en su investigación sobre el sujeto¹⁰⁵. Se retomaron las reflexiones en torno al *cogito* cartesiano, al sujeto kantiano, así como los resultados de sus investigaciones en torno al tiempo y la narratividad. Con ello, se buscaba tender un puente entre el *mythos* aristotélico; es decir, los tres tipos de imitación y la noción de temporalidad explorada a lo largo de *Tiempo y Narración*. Si bien se ha mencionado que mediante la

¹⁰⁴ Cfr. GOMES de Oliveira R. “La triple mimesis en la narrativa transmedia de la performance Esfuerzo” en la *Revista Comunicación*, N°10, Vol.1, 2012, pp. 115-130.

¹⁰⁵ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p.47

refiguración traspasa los límites de la primera vivencia del lector, entonces, ¿qué tipo de vivencia de sí ocurre en la lectura de sí mismo?¹⁰⁶

De acuerdo con la refiguración, la vivencia de sí se reformula en la medida en que ésta se enlaza con la ficción. Dicho de otra forma, la historia de lo real en torno a sí misma, se configura en la medida en que es enriquecida y explorada por la ficción. O, en otros términos, “¿Acaso no es lo que llamamos identidad narrativa de las personas y los pueblos a aquel producto inestable de la conjugación entre historia y ficción?”¹⁰⁷ Bajo estas inquietudes y a partir de esta pregunta, la investigación de *Sí mismo como otro*, buscará una respuesta, en diálogo con la tradición analítica, donde se han gestado preguntas a la agencia y a la atestación, por medio del lenguaje común y de las preguntas por la ética prescriptiva.

Por otro lado, Ricoeur abordará la problemática de la identidad personal, al trabajar primeramente, en la distinción entre el *ídem* e *ipse*. La primera se atiende a comprender como la mismidad, mientras que la segunda es identidad y permanencia en el tiempo, entendida como constancia de sí mismo¹⁰⁸. Bajo este criterio, la noción de identidad como tal es una dinámica que se mueve entre la identidad expresada objetivamente como mismidad, donde podemos encontrar diferentes características que nos permitan reconocer al sujeto del análisis como el mismo; mientras que, la segunda noción de identidad habla sobre las capacidades de permanencia frente a sí mismo, en un entorno diverso, capaz de permanecer ante la pluralidad, dando fe de sus propias acciones y palabras; o dicho de otra forma, teniendo constancia de sí mismo¹⁰⁹.

Con esta distinción en mente, Ricoeur trabajará con diferentes propuestas sobre la identidad personal y ello le permitirá clasificarlas, de acuerdo con la dinámica que presentan estos términos en cada una de ellas. Así, cuando Ricoeur trabaja a Locke, por ejemplo, trabajará con las ideas de semejanza y diferencia; así como con el binomio de

¹⁰⁶ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p.47

¹⁰⁷ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p.48.

¹⁰⁸ Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p. 109.

¹⁰⁹ RICOEUR Paul, “Intellectual autobiography” en AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995. p.49.

identidad y diversidad: “Cuando vemos una cosa en un lugar determinado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza, sea la cosa que fuere, de que es la misma cosa que vemos y no otra, que al mismo tiempo exista en otro lugar por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás aspectos. En esto, precisamente consiste la identidad”¹¹⁰ De esta forma, la definición propuesta se enmarca en términos de semejanza e identidad, dejando por fuera la pluralidad y la diferencia, para caracterizar a la identidad personal. Por ello, cuando se plantea el caso de Sócrates y el alcalde de Queindorouth, podemos hablar de la misma persona, mientras entendamos la misma conciencia, como elemento fundante de la misma identidad¹¹¹.

Ricoeur también dialogará con la propuesta de Hume; de acuerdo con *Un tratado sobre la naturaleza humana*, “cada impresión o idea de cualquier tipo, en la consciencia y en la memoria, es concebida como existente, y obviamente la idea más perfecta.... De ser se deriva de dicha consciencia”¹¹². Si la existencia sólo puede tomarse mediante la impresión que tenemos de ella o de lo que se deriva de la consciencia, es imposible que pueda conservarse la noción de identidad a través del tiempo pues es imposible confrontar la idea de mismidad que involucra la invariabilidad ininterrumpida. Por el contrario, la experiencia que tengo de mí será interrumpida¹¹³ y variable, desde diferentes ámbitos y aspectos¹¹⁴. Con ello, se vuelve imposible dar cuenta de mí, en términos de un Yo, como la totalidad de mis percepciones y experiencias, tanto físicas, como psíquicas y con ello,

¹¹⁰ LOCKE John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad por Edmundo O’Gorman. FCE: México. 2005. p. 311

¹¹¹ LOCKE John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Op. cit. p.327

¹¹² HUME David, *A treatise of Human Nature*. Editado por L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press: Oxford 1960. .p. 265-266: “Every impression or idea of every kind, in consciousness and in memory, is conceived as existent; and obviously the most perfect idea... of *being* is derived from this consciousness”

¹¹³ No sólo es necesario hacer hincapié en la imposibilidad de hablar en torno a la idea de identidad, sino que también es importante observar cómo la noción de pluralidad en sentido cualitativo acaece como parte de la misma y que, reformulada desde Merleau-Ponty, hace imposible dar cuenta de esta misma experiencia como tal.

¹¹⁴ En Kant, dicho problema se solucionará mediante la Unidad Trascendental de Apercepción. Siempre y cuando, ésta se entienda como una síntesis y unidad bajo los principios de una determinación realizada por medio de la imaginación. Cfr.: “Soy, pues consciente del yo idéntico con respecto a lo múltiple de las representaciones que me son dadas e una intuición, porque las llamo a todas ellas, mis representaciones, que constituyen una. Esto es lo mismo que decir que soy consciente de una síntesis a priori necesaria de ellas, que se llama unidad sintética originaria de la apercepción, ... cuya síntesis es condición objetiva de todo conocimiento” KANT Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad por Mario Caimi, FCE: México.2009. pp. 166-167.

también existe la imposibilidad de saber algo de mi con fidelidad, que vaya más allá de las percepciones momentáneas en lo psicológico o lo sensorial.

Por otro lado, cuando Ricoeur recurre a Parfit para hacerlo su adversario, hace un movimiento para poder involucrar la noción de lenguaje y objetar la conclusión de Parfit en torno a una noción e identidad vacía de sentido¹¹⁵. A lo largo de *Reasons and Persons*¹¹⁶, se realiza el estudio de tres diferentes temas: las acciones, la racionalidad y las personas. De ellas, devendrá la idea de temporalidad y la moralidad de las mismas.

Aunque podemos hablar de diferentes experiencias, dice Parfit, nosotros no podemos inferir por el contenido de éstas, si estamos conscientes de la existencia continuada y separada de un sujeto de experiencias¹¹⁷. Bajo esta misma naturaleza, tampoco podemos deducir de este tipo de experiencias psicológicas que exista un sujeto pensante¹¹⁸. Con ello, se puede asignar a la tesis reduccionista que concibe a la identidad de la siguiente manera: “la identidad a través del tiempo se reduce al hecho de cierto encadenamiento (connectedness) entre acontecimientos, sean de naturaleza física o psíquicos”¹¹⁹ Esta tesis supone que la existencia se puede dar separada de un núcleo de permanencia, que semejante permanencia es inteligible, cuyas consecuencias modificarían al sujeto moral en cuestión.

Con esto en mente, Ricoeur refutará esta tesis, a partir de la noción de cuerpo y de nuestra experiencia de un cuerpo. Es decir, cuando se comprende que el cuerpo y la experiencia psíquica que tengo de él va más allá del *cogito* cartesiano y de la experiencia del sujeto como la plantea Parfit, entonces es posible observar que la experiencia es mía, en tanto que posea un cuerpo, asumido como mío y como cuerpo entre los cuerpos¹²⁰.

Por otro lado, Parfit propone la falta de relevancia y consistencia al hablar de la identidad personal, como tal. El ejemplo que Parfit propone es el de una réplica suya lanzada hacia Marte, mientras que él permanece en la Tierra. Cada uno de ellos posee los mismos pensamientos y, sin embargo, el origen de ellos, , según el ejemplo de Parfit, sólo

¹¹⁵ Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p. 126.

¹¹⁶ Cfr. PARFIT Derek, *Reasons and persons*. Clarendon Press: Oxford. 1984.

¹¹⁷ PARFIT Derek, *Reasons and persons*. Clarendon Press: Oxford. 1984. p. 200.

¹¹⁸ PARFIT Derek, *Reasons and persons*. Clarendon Press: Oxford. 1984. p. 200.

¹¹⁹ RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p. 127.

¹²⁰ Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p.129.

correspondería de la siguiente manera: el primero a Parfit y el segundo a su réplica¹²¹. Bajo esta consideración, ¿Parfit seguiría siendo Parfit o sería ambos cuerpos? Parfit aprovecha la *indecibilidad* de este caso para poder insistir sobre la falta de relevancia de la noción de identidad, desde la perspectiva de la mismidad, que da pie a la *ipseidad*. Parece ser que como resultado de ello, podría hablarse de la impersonalidad. Con estas objeciones propuestas, Ricoeur aprovechará para desarrollar su tesis de la identidad narrativa, mediante una pregunta que subyace a todo el planteamiento de Parfit: A partir de estas experiencias, ¿quién soy yo en verdad?¹²²

De acuerdo con Ricoeur, la originalidad del planteamiento de la identidad narrativa da respuesta a la idea de relación entre la pregunta antes planteada y la concepción de acontecimiento. Tanto el sujeto como el acontecimiento: “participan de la concordancia discordante característica de la trama”¹²³ narrativa y con ello, se reestablece una caracterización diversa a las propuestas ya planteadas en torno a la identidad y a la diversidad, así como al conjunto armónico entre las acciones y sus agentes.

Con esta práctica y relación entre las acciones, los agentes, sus movimientos de semejanza y diferencia, se expresa también una relación de sentido constitutiva. Corresponde a la propia organización, del individuo y sus acciones, al interior y esencia de la trama. En este caso, pensar en la vida de un individuo como acontecimiento y su expresión como una trama, permite establecer una relación al interior de la expresión de su vida, en términos narrativos, que mantiene una ligazón respecto de las diferentes prácticas o acciones que el individuo tenga, incluso aquellas que se llamarían actos del discurso¹²⁴. En cuanto a las acciones, éstas se colocarán bajo el término de prefiguración narrativa; es decir serán el mundo por el cual se imitará (a modo mimético¹²⁵) la acción en términos narrativos¹²⁶. Con todo, como bien sabemos, la imitación no sólo se encarga de representar los hechos, sino aquello que es posible. El abanico de acciones a representar en el relato de ficción y a analizar como parte de la narrativa, será mucho más amplio y diverso, con lo

¹²¹ Cfr. PARFIT Derek, *Reasons and persons*. Clarendon Press: Oxford. 1984. p. 199.

¹²² Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. pp.134-136.

¹²³ RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p.140

¹²⁴ Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p.155.

¹²⁵ De mimesis 1

¹²⁶ Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p. 158.

que es posible considerar otras tantas deliberaciones y desenvolvimientos narrativos, como éticos. Si se tiene esto último en mente, ¿qué sucede con la relación entre el autor, el narrador y el personaje, cuyas funciones y discursos son distintos en la ficción? Es necesario aclarar que en el caso de Ricoeur y en su autobiografía intelectual¹²⁷, la identificación entre el personaje y el narrador serían la misma. Esto no siempre será el caso y dependerá en todo momento de los diferentes géneros literarios¹²⁸.

Tanto para Ricoeur como para Kierkegaard, en estos casos, seremos a lo más, coautores respecto de las narrativas instaladas, por diversas razones, y aunque ellas sean diversas, para cada autor, respecto de sus orígenes, ambos confluyen en la parcialidad de “nuestra autoría” respecto de la narrativa que configura nuestra identidad. Al responder a la pregunta de ¿quién soy?, no sólo se alude a a un tema de auto conocimiento, sino a los alcances prácticos y, en última instancia, éticos de nuestras acciones en relación con los demás.

Así, la identidad narrativa, planteada en estos términos, no sólo hace una auto exploración en términos de conocimiento de sí, sino también en términos de las posibilidades atinentes a la narrativa del personaje que se haya configurado, con quienes se rodea y a las circunstancias presentadas en la trama. Finalmente, esta reconfiguración como parte de un texto, habrá de reconocerse en la comunidad que presenta el lenguaje y la soledad que se mantiene en tanto lector, conservando la dinámica de la propuesta ricoeuriana sobre la identidad narrativa. De esta forma, ahora es necesario abordar a los principales estudiosos de Kierkegaard que han abordado la propuesta de la narratividad y confrontar sus propuestas con lo que se ha establecido hasta aquí.

¹²⁷ De la cual se parte al inicio de esta reflexión.

¹²⁸ RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p.161.

John Davenport frente a la noción de identidad narrativa.

John Davenport sostiene a lo largo de *Narrative Identity, Autonomy and Morality, From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard* que Kierkegaard no sólo está caracterizado de una manera incorrecta por MacIntyre. Además, el planteamiento de Kierkegaard se puede acercar mucho a la postura de MacIntyre, respecto al carácter de la decisión frente a la esfera ética de existencia¹²⁹. Esta inquietud se traducirá en un esfuerzo y contribución notables para la investigación en torno a la identidad y para la investigación en torno a Kierkegaard.

Por todo esto, es necesario notar que si bien el texto se encarga de sentar las bases metodológicas y conceptuales para establecer la legitimidad de una aproximación narrativa en torno a la identidad tomando en cuenta, entre otros filósofos a Kierkegaard¹³⁰, el tratamiento de la obra de Kierkegaard resulta poco profundo y, en algunos casos marginal, en función de la argumentación que se presenta. En lo que toca a temas específicos, quizás el primer punto que necesita ser tratado es el de la noción de *narrativa*.

Sobre la noción de narrativa.

Cuando Davenport se aproxima a la propuesta de Ricoeur para dar luz a su teoría de la identidad narrativa, éste junto con David Carr, habla sobre una falta de claridad respecto de la terminología que usa Ricoeur como es el caso de: “narrativa incohada”, “norma pre narrativa” que además, involucra “quasi-trama”, “quasi-personajes” y “quasi-eventos” antes de ser contada¹³¹. La confusión que se expresa aquí tiene lugar en la división entre el contar que acontece en una narrativa y aquello que se cuenta, como tiene lugar en el mundo de la vida. De acuerdo con Davenport, éstas son deficiencias que tiene la propuesta de Ricoeur y por ello, resulta problemático apostar por su idea de narratividad que satisfaga las preguntas

¹²⁹ DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Routledge: Nueva York. 2012. p.122.

¹³⁰ Cfr. DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Ed. Cit. p.167.

¹³¹ Cfr. DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Ed. Cit. p. 71.

por la identidad. A partir de estas coordenadas nace la noción *narraviva*¹³² acuñada por Davenport que se define de la siguiente manera:

El término *narraviva* señala que nosotros no nos estamos refiriendo a una narrativa contada o escrita en el sentido familiar, dado que la vida de un agente responsable no es (en su nivel primario) un artefacto artístico. Pero tampoco es su relación con la narrativa literaria, meramente metafórica: una *narraviva* es *análoga* a una narrativa, y a pesar de que la biografía siempre omitirá mucho del detalle de la vida real, una historia puede capturar parcialmente la dinámica de múltiples capas y de una *narraviva* infinitamente compleja realmente. A diferencia de las narrativas escritas o habladas, la *narraviva* es un existenciarío en el sentido heideggeriano, no una cosa (substancialmente hablando), sino un modo fundamental en que somos – es un modo básico de la existencia personal, definitorio para el tipo de ser que forma una identidad práctica en el tiempo¹³³

La noción de *narraviva*, aquí presentada, está obviando el contexto intelectual donde se desarrolla la filosofía de Ricoeur y, por esta misma razón también elude factores imprescindibles de su propuesta. En primer lugar, la postura de Ricoeur respecto a la problemática de la identidad, puede encontrarse en dos textos: los tres volúmenes de *Tiempo y Narración*, así como en *Sí mismo como otro*. Cuando Ricoeur habla del proyecto de *Tiempo y Narración* enfatiza la condición de éste como una respuesta a la investigación por el tiempo como una categoría existencial que atraviesa la existencia humana¹³⁴. En otras palabras, el escenario en el que se desarrolla la filosofía de Ricoeur es uno que pretende dar cuenta de un acontecimiento propio de un ser cuyo estado es el de preguntarse por la naturaleza de sí mismo y del mundo, bajo una constitución ontológica que es lenguaje y temporalidad.

Ciertamente, esta noción se separa de la idea de temporalidad que presupone la noción de *narraviva* de Davenport: “el tipo de visión temporal llamado el bloque creciente, de acuerdo con el cual ‘el pasado es real, el futuro no lo es y el presente es el hiper-plano

¹³² Cfr. DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Ed. Cit. p. 71.

¹³³ DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Ed. Cit. p. 71.

¹³⁴ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración III: El tiempo narrado*, trad por Agustín Neira, S. XXI: Ciudad de México. 2009. p. 641.

del espacio que es el borde rector del bloque tetradimensional que es nuestro universo”¹³⁵. Esta noción de temporalidad se separa de la de Ricoeur, al menos, en tres aspectos distintos:

Primeramente, Ricoeur no otorgará peso a una noción de *continuidad psicológica* que presupone la idea de temporalidad, sino que ésta deviene de la confusión entre las categorías de *ídem* e *ipse*. Si nos quedamos con la idea de que debe existir lo mismo, en términos de lo idéntico; a saber, *ídem*, parecería entonces, que no hay tal cosa como la continuidad y la continuidad psicológica, se torna una categoría artificiosa, casi arbitraria. En segundo lugar, aunque la noción de pasado coincida con la de Davenport, Ricoeur conecta necesariamente esta visión con la idea de presente que hereda de la postura de San Agustín. En tercer lugar, esta noción de temporalidad se abre espacio en el tiempo narrado y no, en el tiempo del mundo; esta distinción genera una escisión que Davenport pretende ignorar, que tiene como superada, mediante su noción de *analogía* y que, Ricoeur, por el contrario, busca afirmar ya que el mundo y el mundo del texto son complementarios para éste y se enriquecen gracias a la refiguración.

Unidad Narrativa e identidad práctica.

En otros temas, como la idea de unidad narrativa, Davenport no sólo sigue a MacIntyre, sino también a Rudd. Sin embargo, no parece quedar muy clara cuál es la distinción entre las tres posturas¹³⁶. Por otro lado, si Davenport concede que sigue la idea de una cierta unidad narrativa mediante la teleología, a modo en que MacIntyre la plantea, existen varias limitaciones respecto de esta visión. Davenport habla de una idea de unidad narrativa parcial, la cual se desarrolla en el tiempo, entendido como bloque: “Tu identidad práctica *completa*, como me referiré a ella, siempre está constituida por tu narrativa, hasta el momento”¹³⁷. El hecho de pensar una vida como una cierta unidad total es susceptible de caer en el auto engaño, pensando que un suceso tan rico como la vivencia humana se puede

¹³⁵ Cfr. DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Ed. Cit. p. 154

¹³⁶ Esto, especialmente cuando se aborda el término de *narrativa* (*narrative*) frente a la idea del *yo-sustancia* (*self-substance*).

¹³⁷ DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Ed. Cit. p. 71

constreñir a una línea de una narración homogénea, la cual no concedería cortes, particularmente un corte como el de Kierkegaard y el de su idea de la decisión apasionada por la fe.

De igual modo, el hecho de considerar una narrativa total parecería eliminar una jerarquización entre las diferentes esferas existenciales y no existe una razón, en términos descriptivos, por qué valorar una esfera existencial, mejor que la otra o inclusive, distinta de la otra, lo cual afectaría a la idea de motivación volicional por la cual se decide hacer un cambio en la serie de prioridades que rigen a un individuo o, en otras palabras, en la esfera existencial de algún individuo.

Por último, Ricoeur busca separarse de la lectura de MacIntyre, y por ende de la de Davenport, al hacer énfasis en la idea de inicio y fin de una narrativa como algo que corresponde al mundo de ficción y que resulta inaccesible en el mundo de la vida, pues ésta se situaría en estados limítrofes de la vida como son el nacimiento y la muerte, eventos ininteligibles e inexpressables en términos narrativos.

Y, sin embargo, hay una última página que equivale a fin narrativo. Es esta clausura, esta clausura literaria, si se quiere, la que falta a lo que MacIntyre, en *After Virtue*, llama unidad narrativa de la vida y de la que hace una condición de la proyección de la <<vida buena>>. Ahora bien, nada en la vida real tiene valor de comienzo narrativo [...]. Y la muerte, sólo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan¹³⁸

Davenport responde al problema de la muerte acercándose a los *Discursos edificantes* de Kierkegaard. Por un lado, Davenport utiliza el concepto de “totalidad del corazón” que se hace presente en *Un discurso ocasional: La pureza del corazón es desear una sola cosa*. Por otro, hace patente también la idea de *Junto a la tumba* que forma parte de *Discursos edificantes en ocasiones supuestas*. De acuerdo con Davenport, Kierkegaard genera la idea de totalidad de una narrativa, inspirándose en el modelo de “totalidad del corazón” que resultará en la pureza del corazón, a partir de la noción de eternidad. Finalmente, parece incapaz de resolver la problemática de la infabilidad de la muerte como límite “impuesto” a la narrativa que constituye la identidad y apuesta únicamente por la esperanza de unidad. Es necesario señalar que, según Davenport, por medio de la experiencia metafórica de la

¹³⁸ RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p. 162.

propia muerte, como sucede en *Discursos edificantes en varios espíritus*, experimentaríamos el límite de un proyecto inacabado y de esta manera entenderíamos la decisividad de la muerte¹³⁹. De esta forma, Davenport se acercaría más a un discurso heideggeriano¹⁴⁰ dejando de lado la libertad, particularmente entendida como autonomía, como algunos temas sin resolver¹⁴¹, y además de problemáticos desde los límites de su argumentación.

La clave exegética que presenta Davenport para poder hablar de la idea de identidad narrativa en Kierkegaard puede ser válida pero aparece corta en dos aspectos fundamentales, uno: al establecer la noción de identidad narrativa kierkegaardiana a partir de un marco interpretativo como es el del ser-para-la-muerte heideggeriano, pensando que dicho marco haría las veces de límite natural; dos: al poner énfasis en el carácter finito del individuo y a la noción de muerte. Este ejercicio, deja de lado el carácter trascendente de la propuesta del danés, así como el interés que tiene Kierkegaard sobre conceptos como la libertad, la posibilidad, la ética, la eternidad, la concepción del ser humano como una relación de lo eterno y lo temporal, al mismo tiempo que elimina la relación con el otro, abordada ampliamente en *Las obras del amor y Ejercitación en el cristianismo*, y que forjan una parte fundamental del pensamiento de Kierkegaard. Cada una de estas categorías, no sólo hace justicia a la propuesta de Kierkegaard, asimismo se adaptan mejor a la propuesta de Ricoeur en la que se hace un énfasis en la afirmación del ser frente a la vida, la comunidad y la otredad que respecto a la idea de la muerte. La apuesta de Ricoeur permite, mediante reflexiones como las del *poder ser*, el poder-ser auténtico¹⁴², así como el testimonio de la conciencia moral, posibilitan un análisis de la filosofía de Kierkegaard, mucho más cercano a la estructura y preocupaciones de su propuesta filosófica. A lo largo de *Sí mismo como otro*, Ricoeur abordará la problemática de la identidad narrativa como parte de la temática pendiente a desarrollar después de los tres volúmenes que constituyen *Tiempo y Narración*. Si bien Ricoeur pretende dar cuenta de la narratividad como un modo originario del ser humano, a su vez, éste pretende llevar este existenciario a

¹³⁹ DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Ed. Cit. p. 161

¹⁴⁰ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración III*, trad Agustín Neira, XXI: Madrid 2009. pp. 724-725.

¹⁴¹ Cfr. DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Ed. Cit. p. 167.

¹⁴² Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración III*, trad Agustín Neira, XXI: Madrid 2009. p. 726.

sus últimas consecuencias, dando noticias de cómo este modo de aproximarse a la existencia personal responde a la pregunta por la identidad a través del cambio; en otras palabras, cómo es que se expresa aquello que se entiende como la unidad de lo que se conoce como la persona, a partir de la pluralidad de experiencias¹⁴³.

El carácter de la narración permite dar noticia de la dinámica del actuar humano que oscila entre determinaciones concretas, definidas e ideales, vagas y móviles; es decir, entre posibilidades. La identidad narrativa, entonces, se constituye como elemento unificador de estas posibilidades así como de las acciones realizadas a lo largo de una vida.

Si bien se entiende que la identidad narrativa es una imagen de una concepción de vida específica y particular, también es posible aludir a diferentes elementos constitutivos de la identidad narrativa como reflejos de las imágenes provistas en las obras kierkegaardianas; esto hablará de la complejidad de formas que adopta cada uno de los personajes del opus kierkegaardiano, para conformarse como identidades y comprenderse desde un marco específico y concreto; es decir, desde un Yo cuyas características están determinadas por una concepción de vida personal, elegida apasionadamente. Esta lectura no sólo proporcionará ideas diferentes frente a la concepción tradicional de la noción del Yo en Kierkegaard, sino que a su vez, redimensionará categorías como las de tiempo, libertad y decisión en este autor.

La idea que se plantea como unidad de la identidad narrativa en términos de *idem-ipse*, toma distancia de la idea de unidad planteada con Davenport, siguiendo a Heidegger, pues permite hablar de la identidad narrativa como un proyecto cuyos límites se ponen de manera ficcional y es posible pensar en ésta en términos de perdurabilidad o permanencia. Al estar articulada desde la dimensión temporal y presente de la existencia humana, donde ésta se afirma como infinita en su carácter de posibilidad, la noción de identidad narrativa adquiere la riqueza que plantean las diferentes observaciones de Kierkegaard a lo largo de su obra, tanto la pseudónima, como la firmada con su nombre.

A lo largo de este capítulo se han revisado las diferentes nociones interpretativas bajo las que se circunscribirá el presente trabajo de investigación. De la misma forma, se ha comenzado a esbozar una postura que desde estas bases dialoga con propuestas interpretativas como la de Jon Davenport. Con ello, se pretende desarrollar un cambio en

¹⁴³ Cfr. RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, Ed. Cit. p. 138.

las diferentes nociones que pretenden ser las coordenadas para entender la obra de Kierkegaard como una propuesta en torno a la identidad narrativa. Así, se pretende que las nociones de temporalidad, individualidad, estado de ánimo concepción de vida y decisiones se estructuren de tal forma que permitan dar cuenta de una concepción del yo, a sabiendas y reconociendo que existe ya una forma de dar cuenta, habiendo explorado las cualidades de la narración, la trama y la mimesis que podremos observar a lo largo de los textos del opus kierkegaardiano propuesto.

2. Søren Kierkegaard: una vida atravesada por una autoría y una autoría atravesada por una vida.

“El siguiente precepto es muy citado por Platón:

«Cumple con tu deber y concóctete.»

Cada uno de los dos miembros de esta máxima envuelve en general todo nuestro deber, y el uno equivale al otro.

El que hubiera de realizar su deber, vería que su primer cuidado es conocer

lo que realmente se es y lo que mejor se acomoda a cada uno”.

Michel de Montaigne *Ensayos*¹⁴⁴.

La pregunta por la identidad, explícita o implícitamente, se ha encontrado a lo largo de la historia de la filosofía. Este tema ha cambiado enormemente a través del tiempo. Si bien su nacimiento se puede entender desde el punto de vista ético y más en el tono de un mandato, la apropiación de Montaigne es antecedente de cómo la modernidad se habría aproximado a este fenómeno.

La filosofía de la identidad personal arranca una etapa en los caminos de sus exploraciones, quizás desde el mismo nacimiento de la filosofía del sujeto. De un trato ético, característico de algunos autores en la Antigüedad, los estudios sobre esta cuestión se tornan en reflexiones de tono epistemológico. Tanto la reflexión, la representación y la objetivación tienen cierta injerencia en la caracterización de un individuo. Sin embargo, cada una de éstas se ve limitada al suponer que el individuo sería capaz de conocerse totalmente desde una esfera exclusivamente objetiva. Esta aspiración se hace presente en diferentes sistemas filosóficos, incluida la filosofía hegeliana: “En numerosos textos de Hegel, <<sujeto>> significa un universal; por ejemplo, en la expresión <<espíritu absoluto>>”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ MONTAIGNE Michel, *The Essays of Michel Eyquem de Montaigne*, trad. por Charles Cotton, Encyclopædia Britannica: Londres 1952. p. 13.

¹⁴⁵ FRANK Manfred, *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre el sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, trad. por Claudio Gancho, Herder: Barcelona 1995 p. 31

La pretensión de objetividad es una temática que también será abordada por los contemporáneos de Kierkegaard. Tal es el caso de Johann Ludvig Heiberg¹⁴⁶, o de Hans Lassen Martensen¹⁴⁷. Cada uno de estos autores, en su propia medida se encargará de propagar el afán de objetividad, tanto en la filosofía danesa del siglo XIX, así como en diferentes ramas de conocimiento; a saber, teología, y poesía. Estos esfuerzos se hacen con el objetivo de impulsar a Dinamarca culturalmente, mientras atravesaba momentos adversos económica y políticamente. Kierkegaard, a pesar de desear integrarse a esta intelectualidad posee ideas muy diferentes que le dificultan el acceso a la intelectualidad danesa de la época: la búsqueda de comunidad, de la democratización y estabilización de una sociedad como conjunto y como un todo orgánico se enfrenta a la búsqueda vocacional y artística de un individuo, ¿cómo poder dar cuenta de la concreción de la individualidad a partir de estas coordenadas?

1834-1843: La búsqueda de sí como preparación para la autoría.

El presente apartado de investigación busca hacer una breve exposición y rastreo de las diferentes líneas y problemáticas que servirán de antecedentes a uno de los intereses fundamentales de Kierkegaard: el Yo. Esta temática será analizada desde la perspectiva de la construcción de la identidad, mediante los diferentes ejercicios narrativos elaborados por Kierkegaard. Así, estos esbozos permitirán abrir un diálogo con las diferentes cuestiones filosóficas que se desarrollan a la par que estos ensayos, en vistas de observar su posible relación, así como influencia en la formación de este concepto. Si bien el ejercicio de Kierkegaard resulta muy particular, es necesario generar coordenadas específicas para poder ir abriendo el marco de discusión de nuestra investigación. De esta forma, se hará un breve recuento del contexto de Kierkegaard que abarcará alrededor de nueve años. Es decir, de 1834 a 1843.

¹⁴⁶ Johan Ludvig Heiberg (1791-1860). Poeta, crítico, dramaturgo y filósofo. Se le atribuye la introducción del hegelianismo a Dinamarca durante la década de 1830.

¹⁴⁷ Hans Lassen Martensen. (1808-1884). Teólogo, filósofo y crítico social.

El 17 de diciembre de 1834 Kierkegaard escribe, bajo el pseudónimo A, “Una nueva defensa de la condición superior de la mujer”¹⁴⁸. Ésta sería la primera de una serie de publicaciones que se extendería hasta el año de su muerte, en 1855. Hacia 1834 Kierkegaard contaría con 21 años. El más joven de los siete hijos de Michael Pedersen y de Anne Lund habría pasado ya cuatro años en la Universidad de Copenhague estudiando teología. Esta pequeña defensa sería su primer intento por incorporarse a la élite cultural de su país, conocida como la *Dinamarca de la época dorada*.

“Una nueva defensa de la condición superior de la mujer” fue publicado en *Correo volador de Copenhague*¹⁴⁹, cuyo editor era Johan Ludvig Heiberg, figura de gran importancia en la Dinamarca cultural del siglo XIX. El artículo no consta de más de cuatro páginas y pone énfasis en responder a una reflexión acerca de las habilidades especulativas de las mujeres, hecha por Peter Engel Lind en un número anterior del *Correo* antes citado¹⁵⁰.

El trabajo se distingue por ser enérgico e incisivo, muestra muy bien que además de temáticas como la fe y la predestinación; la música, el teatro, la literatura y la estética eran tópicos que también interesaban mucho a Kierkegaard. Al citar las aportaciones de autoras contemporáneas a él, escribe: “Debemos a las damas múltiples trabajos teatrales, uno de los cuales, al enriquecer la casuística con nuevas instancias de coalición, está haciendo revuelo”¹⁵¹, aludiendo a la madre de Heiberg, quien habría publicado varias de sus obras en el *Correo volador de Copenhague*¹⁵². Este artículo no es la única muestra de las inclinaciones del joven Kierkegaard; en una entrada de su diario del 11 de septiembre de 1834, escribe:

[...]La razón por la cual no puedo decir que yo disfrute de la naturaleza es que mi reflexión no comprende qué es lo que disfruto. En el caso de una obra de arte, en cambio, puedo comprenderla, puedo –por así decir– encontrar aquel arquimédico punto que, una vez hallado, me aclara con facilidad todas las cosas. Yo puedo perseguir ese único gran pensamiento y ver cómo todas las

¹⁴⁸ KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios, volumen I*, trad. por María Binetti. UIA: México 2011. p.30// SKS 14,09: Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg

¹⁴⁹ *Kjøbenhavns Flyvende Post*. Cfr. WATKIN Julia, “Historical Introduction” en *Early Polemical Writings* trad por Julia Watkin, Princeton: Princeton University Press 1990. p. xvi. De ahora en adelante, abreviado como EPW.

¹⁵⁰ Cfr. *Early Polemical Writings* EPW p.229 Notas al texto.

¹⁵¹ EPW 4 // SV1 XIII 7// SKS 14,9: “Vi skyldte Damer flere theatralske Arbeider, hvoraf eet, som beriger Casuistiken med nye Collisions-Tilfælde, gjør megen Opsigt”.

¹⁵² Thomasine Gyllemborug’s EPW p. 230. Notas al texto.

particularidades contribuyen a iluminarlo. Veo incluso la individualidad del autor como ese mar en el cual se refleja todo lo particular. El espíritu del autor me resulta afín, y aunque quizás sea muy superior a mi es, sin embargo, tan limitado como yo. Pero las obras de la divinidad me resultan demasiado grandes, me pierdo en sus particularidades. De aquí que las expresiones de la gente cuando contempla la naturaleza: <<es magnífica>>, <<grandiosa>>, etc.—sean tan insulsas, pues resultan demasiado antropomórficas. Ellos reparan en lo exterior y no pueden expresar lo más profundo. [...] ¹⁵³

Kierkegaard pone especial atención en la separación entre aquello que pertenece al hombre y a la divinidad; lo que le resulta comprensible bajo ciertos esquemas conceptuales y lo que le rebasa; la oposición entre la razón y la fe; etc. Los fuertes contrastes no sólo resonaron en las inclinaciones intelectuales de Kierkegaard, también se hicieron patentes en su vida.

Alrededor de estos mismos años, Kierkegaard llevaría a cuestras la muerte de su madre, de dos de sus hermanos y tres de sus hermanas. También se cuenta entre sus vivencias un viaje a Gilleleje ¹⁵⁴ realizado quizás un año más tarde de la publicación de la *Defensa*, en el cual se hacía presente una de las inquietudes más persistentes a lo largo de la vida de Kierkegaard. En una entrada de su diario, leemos:

Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Lo que importa es encontrar una verdad que sea verdad para mi, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir ¹⁵⁵.

¹⁵³ KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios, volumen I*, trad. por María Binetti. UIA: México 2011. p.30 De ahora en adelante se citará como: Pap I A 8// SKS 27,117: “Grunden, hvorfor jeg egentlig ikke kan sige, at jeg bestemt nyder *Naturen*, er fordi det ikke ret vil gaae op for min Reflexion, *hvad* jeg nyder. Et Kunststykke derimod kan jeg fatte; jeg kan – om jeg saa maa sige – finde hiint archimediske Punct, og naar jeg først har fundet det, da klarer Alt sig let for mig. Jeg kan nu forfølge denne ene store Tanke og see, hvorledes alle Enkeltheder tjene til at oplyse den. Jeg seer ligesom Forfatterens hele Individualitet som det Hav, hvori alt Enkelt reflecterer sig...Deraf kommer det ogsaa, at Folks Yttringer ved Betragtningen af *Naturen*: Det er herligt, stort, osv. – ere saa flaae, thi de ere altfor anthropomorphistiske; de blive staaende ved det Ydre; det Indre, Dybe kunne de ei udtale”.

¹⁵⁴ KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios, volumen I*, trad por María Binetti. México: UIA 2011. p.30.

¹⁵⁵ Pap I A 75// SKS 17, 24: “Det, der egentlig mangler mig, er at komme paa det Rene med mig selv om, *hvad jeg skal gjøre*, ikke om hvad jeg skal erkjende, uden forsaavidt en Erkjenden maa gaae forud for enhver Handlen. at *jeg skal gjøre*; det gjælder om at finde en Sandhed, som er Sandhed *for mig*, at finde *den Idee, for hvilken jeg vil leve og døe*”.

Hasta sus 25 años, entre las experiencias de Kierkegaard se sumaron: la salida de la casa paterna, una breve incursión en la docencia y ocho años de educación universitaria en los que cultivó una vida social muy activa, así como fuertes aficiones a la comida, la ropa fina, el tabaco y el teatro. Igualmente, fue uno de los fundadores de la sociedad de alumnos en la escuela de música.¹⁵⁶

Otro evento que también forma parte de las experiencias de Kierkegaard es el que llama “El terremoto”¹⁵⁷. En 1838, Michael Pedersen confesó a su hijo Søren que creía que su familia estaba maldita, por haber ofendido a Dios cuando niño. A esta falta, se sumaba haberse casado, apenas muerta su primera esposa, con Anne Lund, madre de Kierkegaard, ya embarazada.¹⁵⁸ Ésta, según Michael Pedersen era la explicación a la pérdida de la mayoría de los miembros de la familia Kierkegaard entre 1830 y 1838.¹⁵⁹ Se suma a esta cadena de decesos que, tiempo después de esta confesión, el padre de Kierkegaard muera haciendo depositario a éste de una preocupación por la fe y la religiosidad sin sosiego.

Fue entonces que se produjo el gran terremoto, la terrible revolución que, repentinamente, me impuso un nuevo e infalible criterio de interpretación para la totalidad de los fenómenos. Sospeché entonces que la avanzada edad de mi padre no era una bendición divina, sino más bien una maldición, que los sobresalientes dones intelectuales de nuestra familia no tenían otro fin que el de hacer que nos desgarráramos mutuamente. Entonces sentí cómo crecía el silencio de la muerte alrededor de mí cuando en mi padre descubrí a un desdichado que nos sobreviviría a todos, una cruz funeraria sobre el sepulcro de todas sus esperanzas¹⁶⁰.

¹⁵⁶ KIERKEGAARD Søren, *Early Polemical Writings* trad. por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press EPW p. xvi

¹⁵⁷ Pap II A 804-806// SKS 27, 291-292: “Da var det, at den store Jordrystelse indtraf, den frygtelige Omveltning, der pludselig paanødte mig en ny ufeilbarlig Fortolkningslov af samtlige Phænomener. Da anede jeg, at min Faders høie Alder ikke var en guddommelig Velsignelse men snarere en Forbandelse; at vor Families udmærkede Aands-Evner kun vare til for gjensidig at oprive hinanden; da følte jeg Dødens Stilhed tiltage om mig, naar jeg i min Fader saae en Ulykkelig, der skulde overleve os alle, et Gravkors paa alle sine egne Forhaabningers Grav”.

¹⁵⁸ Cfr. HANNAY Alastair, *Kierkegaard a biography*. Cambridge University Press: Cambridge 2001. p.31.

¹⁵⁹ Søren Michael falleció en 1819 y Maren Kirstine en 1822. Nicoline Christine murió en 1832, Niels Andreas en 1833, su madre Anne Lund en 1834 y el mismo año, su hermana Petrea Severine. En 1838 fallecería su padre Michael Pedersen.

¹⁶⁰ Pap II A 805 n.d., 1838// SKS 27, 292:

Cfr. también. KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios*, trad., por Federico Nassim Bravo Jordán. UIA: 2013.

Así, entre los contrastes de la vida cultural, familiar y académica de Kierkegaard, autores como Goethe, Schlegel o Schiller¹⁶¹ convivieron con él, igual que lo hará la influencia de la corriente racionalista que imperaba en el ámbito cultural universitario de Dinamarca¹⁶², de la cual Kierkegaard se quejaría mucho, por sus infructuosos intentos de conciliar a Dios y al hombre¹⁶³. Estos factores, entonces serán parte de las motivaciones y los medios para poder dar expresión a aquella inquietud que busca dar unidad a toda la diversidad de elementos que se presentan a lo largo de una vida.

De esta forma, se han presentado algunas coordenadas bajo las que se estudiarán las siguientes obras que, de suyo, por haber sido creadas en una etapa temprana del pensamiento kierkegaardiano, representarán esbozos y prefiguraciones de problemáticas, de nociones como la identidad, la concepción de vida y de posturas que Kierkegaard sostiene en torno a diferentes cuestiones.

La disputa entre la nueva y la vieja jabonería.

A lo largo de 1838, Kierkegaard ensayó diferentes modos de expresión. Uno de ellos es una obra de teatro llamada: “La disputa entre la nueva y la vieja jabonería”. Este texto consiste en la relación más o menos inconexa de diferentes sucesos y peripecias que le acontecen a Williband, un joven melancólico cuyo mayor deseo era deshacerse de su subjetividad para poder reflexionar en torno a temas de la mayor talla especulativa, sin dificultad. El segundo título que Kierkegaard le da a esta obra es bastante sugerente: “El debate omniabarcante de todo contra todo o, cuanto más loco mejor. De los papeles de alguien que todavía vive. Publicado contra su voluntad. Por S. Kierkegaard”¹⁶⁴. El debate que se presenta, entonces, alude al conflicto entre la ortodoxia y los racionalistas respecto a la cultura y la religión de

¹⁶¹ Cfr. Pap I A 129 //SKS 27,161.

Schiller ha trazado muy bien el límite entre lo ingenuo y lo sentimental cuando dice: lo ingenuo nos conmueve o actúa sobre nosotros por su naturalidad, su verdad sensible, objetiva, su viva proximidad. En cambio, lo sentimental, que surge de una reflexión sobre la impresión que el propio poeta tiene de su objeto, actúa sólo por la reproducción de esa misma reflexión en los otros.

¹⁶² 1834 y 1836 Filosofía Cristiana y lecciones del Nuevo Testamento. Impartidas por Henri Nikolai Clausen quien era partidario del racionalismo y Georg Sibbern cuyo pensamiento fue influenciado por Fichte.

¹⁶³ Cfr. Pap I A 98// SKS, 17,34.

¹⁶⁴ KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios, volumen II*, trad por María Binetti. México: UIA 2012. De ahora en adelante, se citará como SK, Pap II B 3 y como SKS 17, 280 DD:208

la Dinamarca de la época dorada, haciendo referencia a otro conflicto entre las jabonerías de Dinamarca¹⁶⁵.

La obra está dividida en tres actos y cada uno de ellos contiene una narración que si bien no está terminada, expone bien las temáticas y preocupaciones que rondaban al joven Kierkegaard a lo largo de estos años. Con todo, estas concepciones ya esbozan una cierta postura frente a diferentes temáticas y también es posible observar cómo ciertas cuestiones simplemente se abren en un espacio de reflexión.

Este texto contiene un personaje principal y once personajes secundarios¹⁶⁶, incluido lo que podría entenderse como un coro. Entre ellos se encuentran: el protagonista “Williband: un joven; Eco su amigo; Sr. von Ganso-saltarín, un filósofo; Sr. Apuresen, un genio provisional; Sr. Frase, un aventurero, miembro de varias sociedades y colaborador de múltiples periódicos; Sr. Ole Wadt, actual consejero de guerra y antes maestro de escritura”¹⁶⁷. Éstos son los personajes más importantes de la obra y alrededor de quienes, se construye toda la acción. Entre el resto se encuentran: una mosca quien tuvo a Hegel frente a sí; su sobrina otra mosca hegeliana; un cuerno, un ventrílocuo, un caminante y varios estudiantes, conocidos en ese entonces como, politécnicos¹⁶⁸.

Cada uno de ellos, alude a diferentes personalidades de la *Dinamarca de la época Dorada*. Por ejemplo, el señor von Ganso-saltarín está descrito como un filósofo y como un “hombre pequeño e insignificante, una de cuyas piernas era un buen cuarto más corta que la otra y quien para explicar sus ideas filosóficas, después de haberse parado sobre la pierna más larga, solía abandonar ese ilusorio punto de vista, como acostumbraba a decir, para

¹⁶⁵ KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios, volumen II*, trad por María Binetti. México: UIA 2012. Comentario de María Binetti en las notas al pie.

¹⁶⁶ Cfr. Pap II B 1// SKS 17, 281 DD:208

¹⁶⁷ Pap II B 1// SKS 17, 281 DD:208: “*Personer*: Willibald et ungt Msk. Eccho hans Ven Hr v. Springgaasen en Philosoph, Hr Hastværksen et foreløbigt Genie. Hr. Phrase, en Avanturier, Medlem af flere lærde Selskaber og Medarbejder i mangfoldige Journaler. Hr. Ole Wadt vrk. Krigsassessor forh. Skrivelærer. En Flue, der flere Aar har vidst at overvintre hos salig Hegel, og som har været saa heldig under Affattelsen af hans Værk: Phænomenologie des Geistes flere Gange at have siddet paa hans udødelige Næse. En D^o den Omskrevnes Sødskendebarn en Hegelianer. Et Horn, Organ for Folke-Meningen, som man snart drikker patriotisk af, snart blæser patriotisk i, som Enhver, naar han seer sit. Snit, blæser et Stykke paa. En Bugtaler. En Kjemper for Orthographien. En Fodgjænger. Polyteknikere.Grosserere”.

¹⁶⁸ Cfr. Pap II B 1// SKS 17, 281 DD:208

alcanzar la más profunda realidad”¹⁶⁹. Esta descripción no sólo alude a la apariencia de un hombre, sino también a cómo éste desarrolla su oficio. El señor ganso es un filósofo cuyo actuar, se asemeja mucho al tránsito dialéctico entre lo abstracto y lo concreto. Por sus actitudes, podría referirnos a Johan Ludvig Heiberg. Heiberg fue conocido como el introductor del hegelianismo en Dinamarca.

Hacia 1824, Heiberg visitó Berlín y tuvo la oportunidad de asistir tanto a las clases como a la casa de Hegel¹⁷⁰. En aquella época y con motivo de su viaje, Heiberg estudió *la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*¹⁷¹ y con estas experiencias detrás, en 1833 publicó *Sobre el significado de la filosofía para la época presente*¹⁷².

Para 1838, Kierkegaard ya habría conocido este texto, habría tenido contacto con Heiberg y ciertamente, habría comenzado a desarrollar observaciones sobre su postura filosófica; especialmente en lo que toca a la estética. Aunque Hegel no publicó sus lecciones sobre estética, Heiberg, en *Sobre el significado de la filosofía para la época presente*, orientó las categorías de arte y de la historia del arte al sistema hegeliano, sirviéndose de lo que conocía de *La Enciclopedia*.

Arte, poesía religión, filosofía, estas formas del pensamiento humano más alto, no nos regalan nada realmente nuevo, pues esto presupondría una relación de un individuo a otro pero no de la humanidad hacia sí misma. [...]Sin embargo, la humanidad también tiene sus elementos representativos, aquellos individuos entre los cuales la consciencia de la humanidad está despierta en una claridad mayor, mientras que permanece más o menos dormida entre las masas. Estos representativos los llamamos, artistas, poetas, profesores de religión, y filósofos. También los llamamos maestros de la humanidad y educadores¹⁷³.

¹⁶⁹ Pap II B 16// SKS 17, 286 DD: 208: “Hr. v. Springgaasen en lille uanseelig Mand, hvis ene Been var et godt qvarteer mindre end det andet, og for at anskueliggjøre hans philosophiske Ideer, pleiede han, efter først at have hævet sig paa det længste Been, at forlade dette ilusoriske Standpunkt som han pleiede, at udtrykke sig, for at vinde den dybere Realitæt”.

¹⁷⁰ Cfr. Heiberg J.L., *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, Ed y trad por Jon Stewart. C. A. Reitzel's Publishers: Copenhagen 2005. p.11.

¹⁷¹ Cfr. Heiberg J.L., *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, Ed y trad por Jon Stewart. C. A. Reitzel's Publishers: Copenhagen 2005. p. 65.

¹⁷² Cfr. Heiberg J.L., *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, Ed y trad por Jon Stewart. C. A. Reitzel's Publishers: Copenhagen 2005. pp. 85-120.

¹⁷³ Heiberg J.L., *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, Ed y trad por Jon Stewart. C. A. Reitzel's Publishers: Copenhagen 2005. pp. 91-92.

De esta forma, Kierkegaard adopta, a su muy particular modo, parte de la terminología propuesta en este texto para poder dar forma a su “Drama heroico-patriótico-cosmopolita-filantropico-fatalista”¹⁷⁴. Esta obra se entiende como dentro del género que representa, según Heiberg, el cúlmen de la idea y de su proceso en la historia del arte. Tanto para Heiberg, como para Hegel, el contenido del arte debe representar la idea en su totalidad; es decir su infinitud. Sin embargo, esta pretensión se frustra debido al contenido esencial del arte; es decir: ideal y empírico; su contenido debería representar la idea en su totalidad.

De ahí que la poesía o la obra de arte sean consideradas bajo la categoría de infinita cercanía a un ideal; y esto es; arte y poesía son diferentes de la filosofía en la que la materia y la forma, pensamiento y su organización no pueden distinguirse porque son uno, y el ideal, por tanto es realizado, en vez de ser únicamente buscado¹⁷⁵.

Ello significa que la trama se concentra, no sólo en la presentación de diferentes sucesos que acaecen a una determinada individualidad, sino que además, ésta, esencialmente representa el tránsito del concepto hasta llegar a su propia definición. La experiencia del concepto es necesaria para afirmar su definición en términos verdaderos

En cuanto a los actos y al desarrollo de la obra, estos se presentan de la siguiente manera: el primer acto se concentra en presentar a Williband y en hacer una descripción detallada sobre su personalidad y sobre diferentes cuestiones que le aquejan. La obra abre y se presenta a Willibald sentado leyendo a Peter Schlemihl; y Williband indica: “¡Qué obra tan extraña esta!.... Pero, ¿es la obra?.... ¿no seré yo mismo?....”¹⁷⁶.

Si bien Kierkegaard aquí desarrolla una breve digresión en torno a su encarnación del personaje de Chamisso, se apropia de éste mediante la pasión. Sin embargo, al tiempo está hablando sobre sí mismo se anuncia y describe a Eco: “Pero ¿qué veo? ¿Este no es mi tormento — mi otro yo.... sino que soy yo mismo?”¹⁷⁷. La disparidad a la que hace

¹⁷⁴ Pap II B 1// SKS 17, 281 DD:208: “heroisk-patriotisk-cosmopolitisk-philantropisk-fatalistisk Drama”.

¹⁷⁵ Heiberg J.L., *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, Ed y trad por Jon Stewart. C. A. Reitzel's Publishers: Copenhagen 2005. P.106

¹⁷⁶ Pap II B 10// SKS 17, 282 DD:208: “Hvad det dog er for et besynderligt Værk den Schlemihl ... eller er det et Værk ... er det ikke mig selv”

¹⁷⁷ Pap II B 10// SKS 17, 282 DD:208 ” en af Chamissos Phantasier er jeg ... en Skygge selv der derfor ikke kan kaste nogen Skygge ... jeg synker sammen som Auroras Mand og kan snart gjøre mig Haab om som en

referencia Williband como parte de sí mismo, nombra a la conciencia, entendida desde la racionalidad; como falta de identidad de la conciencia desde sí misma; como yo-reflexión frente a sus vivencias.

Eco: [...]¿Por qué abandonaste tan temprano la reunión?... Todos se precipitaron sobre mi y me preguntaron la razón; ¿qué debía yo responder? Williband: No sé... lo que quisieran...Eco: Abre tu corazón conmigo...conmigo, con quien tú has ido a la escuela, a quien has iniciado tantas veces en tus planes. Williband [lo interrumpe]: Sí, tú, tú que has recibido las palizas del rector junto conmigo...Tú, mi mejor, mi único amigo. Eco [continúa] Yo, a quién tú estás unido por una simpatía tan profunda, yo siento lo mismo que tú...Tú te aburres en las reuniones y yo también lo hago. Williband: ¡Ah no! A mi me parecen divertidas. Eco: Muchas de ellas lo son... Tú buscas la soledad. Williband: Tú también. Eco: ¡Ay, qué triste es ser malentendido, no animarse a abrir el corazón completamente. Sí, el malentendido, sí el malentendido!¹⁷⁸

Así, tanto Eco como Williband comparten una misma entidad. Sin embargo, cada una de ellas, desde escenarios distintos. En otras palabras, tanto uno como otro son aspectos diferentes del Yo. Por un lado la voluntad (que requiere pasión como su virtud máxima y cuya tentación es deshacerse de sí) y por otro, la racionalidad (que busca afirmarse desde la memoria). Si bien estamos hablando de una relación dialéctica, las características de uno y otro se afirman y niegan de diferentes maneras a lo largo de la obra. En otras palabras, la síntesis de racionalidad y voluntad se afirmarán una y otra en distintos momentos de la obra hasta que una de las dos desaparezca. Así, la descripción de la actividad de la racionalidad, en lo que toca a la construcción del Yo, se viene a dar por la caracterización que Eco hace de Williband cuando éste regresa con un médico que Williband le solicita por un supuesto ataque de tos¹⁷⁹:

Naturmærkværdighed under en Glasklokke at pryde et Naturalie-Cabinet O da skal jeg engang under en høi”

¹⁷⁸ Pap II B 10// SKS 17, 282 DD:208: “... hvorfor forlod Du Selskabet saa tidligt ... alle stormede ind paa mig og spurgte mig om Grunden – hvad skulde jeg svaret. W. .. det veed jeg ikke ... hvad de ønskede.E: O let Dit Hjerte for mig ... mig, Du har gaaet i Skole med; mig som har været indviet i saa mange af dine Planer. W. [(Iafbryder ham)] ja Dig, Du som har faaet Prygl tillige med mig af Rector .. Dig min bedste min eneste Ven. E. (vedbliver) mig, til hvem du ved en saa dyb Sympathie er knyttet, jeg føler det Samme ... Du kjeder Dig i Selskaber det gjør jeg ogsaa. W. Oh nei jeg synes de ere moersomme.E. det forstaaer sig mange af dem Du søger Eensomhed”.

¹⁷⁹ Cfr. Pap II B 13// SKS 17, 285 DD:208

Yo tengo una entrañable relación con él, un hombre muy extraño, un original, lleno de las más curiosas ocurrencias que revolotean cuando escribe. [...]. Él es un hombre a quien yo vigilo como la policía vigila a las personas sospechosas, cosa que expresé en una novela, y en la doble contabilidad de ocurrencias que llevo, hay un libro entero dedicado a él. [...] Quién sabe si no fue una feliz providencia la que me detuvo cuando estaba a punto de traicionar mi secreto por primera vez, aunque no voy a negar que me gustaría que uno u otro pudiera hablarle a la gente del gran secreto del cual soy poseedor.¹⁸⁰

Cuando la pregunta por la identidad se esboza en el contexto de la filosofía del sujeto, de alguna forma ésta se ve problemática desde su nacimiento. Cada una de estas reflexiones, se dio primero en un contexto epistemológico.

Descartes, después de haber abandonado el vicio del argumento de autoridad, así como los presupuestos de la filosofía antigua, emprende una búsqueda por el carácter de validez del conocimiento. ¿Cómo conocer un mundo cuyos datos únicamente se arrojan desde lo que se comprende como la objetividad? A través de la representación, nos encontramos con un mundo cuyas cualidades y predicados eran un sujeto de investigación y permitían hablar de certeza y progreso en el conocimiento. Sin embargo, en lo que toca a la subjetividad como parte del proceso de conocimiento, la situación comenzaba a ser distinta. ¿Qué carácter tiene la reflexión y qué papel ocupa en la descripción y en la caracterización de un individuo? ¿Cómo se conoce el Yo a través de la búsqueda cartesiana?

Si bien para la filosofía cartesiana el Yo es sujeto que reflexiona sobre sí mismo, la reflexión, la representación son objetivas y bajo este mismo tenor, ellas tienen injerencia sobre la caracterización de un individuo, respecto de sí mismo. Sin embargo, cada una de estas se ve limitada al suponer que el individuo sería capaz de conocerse desde una esfera totalmente objetiva e inmutable. Si el Yo se comprende como una entidad que no puede medirse, que está más allá de la *res extensa*, cuya dinámica no sólo abarca sus operaciones

¹⁸⁰ Pap II B 13// SKS 17, 285 DD:208: “Hvo veed, om det dog ikke var en lykkelig Styrelse, der standsede mig første Gang jeg var ifærd med at forraade min Hemmelighed, ihvorvel jeg dog ikke skal nægte at jeg nok vilde ønske, at Een ell. Anden kunde tale til Folk om den store Hemmelighed, jeg er i Besiddelse af”.

mentales, así como sus diferentes expresiones, esto genera una dificultad tanto de aproximación como de transmisión del conocimiento.

De ahí, que Eco sea incapaz de hablar sobre su contraparte; sobre aquél que ha desaparecido y cuyas anotaciones quizás se asemejan más a la idea Humeana de un manojó de cualidades y acciones frente a las que se dispersa la idea de intencionalidad, a través del cambio. La aporía sobre la identidad hasta aquí se ha planteado como: “Nos encontramos ante unos episodios de conciencia aislados, todos ellos con la propiedad común de referirse de una manera prerreflexiva a ellos mismos, pero no a alguien o algo, a lo que pertenezcan todas esas conciencias particulares y que sea consciente de las mismas como una totalidad unitaria”¹⁸¹.

Sin embargo, la problemática aquí no se resuelve y tampoco Kierkegaard mostrará una postura en torno a esta cuestión en este texto. La obra continúa. Williband ha desaparecido y ello significa que uno de los contrarios, dentro de esta relación dialéctica ha prevalecido frente al otro. En otras palabras: Williband “se hace desaparecer” para poder deshacerse de las distintas banalidades mundanas, eliminándose y dejando a Eco en lugar de sí mismo en vistas de poder ingresar al segundo acto y al escenario donde se discutirán temas filosóficos contemporáneos a Kierkegaard.

Así entramos al segundo acto donde Williband, o mejor dicho, su versión objetiva, en completa soledad, sin molestias vitales que le estorben, se abre paso en una región mística de forma triangular¹⁸² conocida como el Prytaneum donde se encuentran, en primer lugar, Holla Apuresen y Ole Wadt hablando sobre la última publicación del primero. La discusión versa sobre el tono de su investigación, y poco a poco comienza a desarrollarse hasta llegar a la segunda escena donde se tocan temáticas como la de la finalidad de la divulgación del conocimiento. Estos temas eran parte de la agenda cotidiana de la élite cultural en Copenhague y Dinamarca. En este contexto, von Ganso-saltarín cambia abruptamente de tema y pone en la mesa la cuestión sobre la metodología científica que debe emplearse en la nueva filosofía:

¹⁸¹ Cfr. FRANK Mapfred, *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre el sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, trad. por Claudio Gancho, Herder: Barcelona 1995 p. 61.

¹⁸² Posible alusión a la triada dialéctica hegeliana.

Von Ganso-saltarín. Sí, lo de lo popular está muy bien, pero mi duda no es de ningún modo popular. No es una duda sobre una cosa u otra, sobre esto o aquello, no, es una duda infinita; a veces me angustia una verdadera duda científica, la de saber si he dudado lo suficiente. Pues la duda es lo específico de la nueva filosofía que, dicho entre paréntesis, comenzó con Descartes, quien dijo *de omnibus disputandum est*, con lo cual destruyó por completo la afirmación que antes valía como principio fundamental: *de gustibus non est disputandum*. Vean entonces cuán imposible resulta comunicar tan grandes problemas científicos al hombre común.¹⁸³

Es comúnmente aceptado que la Modernidad se abre con la gestación de la filosofía cartesiana y que gracias a la metodología propuesta en *Las Meditaciones* se da lugar a una nueva época donde la filosofía del sujeto se instala como nuevo paradigma de pensamiento. A partir de esta idea de una nueva filosofía, el método para cualquier investigación rigurosa deberá seguir los principios cartesianos. En otras palabras, se busca posesionar al pensamiento en la objetividad, de tal forma que éste, mediante demostración y evidencia, sea capaz de construir conocimiento.

Si bien estas bases se siguieron a lo largo de la *Dinamarca de la Época Dorada*, para Kierkegaard estos principios se excedieron y fue por las pretensiones propuestas por todos los intelectuales citados a lo largo de esta obra¹⁸⁴ que se tergiversó el sentido de cada una de ellas. Dicha situación conflictúa a Kierkegaard a tal grado que satiriza el principio *de omnibus dubitandum est*, y lo cambia por *de omnibus disputandum est*, haciendo énfasis que incluso este mismo principio había arrasado con cuestiones subjetivas como aquella del gusto y que la idea de la duda respecto de todas las cuestiones se había vuelto una moneda de uso común, a tal grado que ésta habría dejado de tener sentido para Kierkegaard.

Más adelante en la obra, después del discurso anteriormente citado de von Ganso-saltarín, Williband entra en escena y habla de su desaparición en el mundo; este personaje

¹⁸³ Pap II B 16// SKS 17, 288 DD:208: “Ja det er godt nok med det populære; men min Tvivl er ingenlunde populair; det er ikke en Tvivlen om Dit og Dat, om dette ell. hiint, nei det er en uendelig Tvivl, ja jeg ængstedes undertiden af en sand videnskabelig Tvivl om jeg dog ogsaa har tvivlet nok; thi Tvivl er det Specifique i den nyere Philosophie, der in parenthesi sagt, begyndte med Cartesius, der sagde de omnibus disputandum est, hvorved han aldeles tilintetgjorde den Sætning, der tilforn gjaldt for en Grundsætning: de gustibus non est disputandum. See Slige store videnskabelige Problemer vilde umulig kunne meddeles Menig-Mand”.

¹⁸⁴ Es decir, Johan Ludvig Heiberg, Hans Larsen Martensen, Orla Lehmann y Henrik Hertz. Cfr. KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios, volumen II*, trad por María Binetti. UIA: México 2013.

relata el alivio que sentía al haberse deshecho al fin, de la vida que tanto le estorbaba para poder dedicarse a cuestiones de suma importancia como a la que recién hizo referencia von Ganso-saltarín. A lo que von-Ganso saltarín contestó:

Von Ganso-saltarín. ¡Mi querido amigo! Comprendo perfectamente lo que te aflige. Se trata de lo fáustico, de eso que la nueva filosofía, que dicho entre paréntesis comenzó con Descartes, ha sufrido en sumo grado. (Con esta réplica, el resto de los miembros del Prytaneum entran conversando en la escena). (Von Ganso-saltarín se dirige a los otros miembros) [...] Ya que estoy justo a punto de hacer una brevísima descripción de la filosofía a partir de Descartes, quizá pueda servir al resto de los presentes hablando en público sobre esta cuestión, de manera que todos puedan escuchar¹⁸⁵.

Von Ganso-saltarín hace referencia a la aniquilación de la subjetividad en pos de la objetividad. El peso de la subjetividad, como parte constitutiva del ser humano, es lo que se constituye como lo fáustico y esto, en efecto, tiene una connotación negativa para todos los miembros de la discusión en turno en el *Prytaneum*¹⁸⁶. Sin embargo, ¿qué es lo fáustico?

Alrededor de la misma época en la que Kierkegaard redactó *La disputa entre la nueva y la vieja jabonería*, encontramos a lo largo de su *Diario* la definición de lo fáustico:

Aparece una clase de hombres que debemos observar, a saber, la de quienes intentan comprender la infinita multiplicidad de la naturaleza, la vida, la historia en la totalidad de la intuición. Sin embargo, esto también es lamentable, porque muchas cosas ya han pasado por su vista y muchas otras pasan día a día, pero bajo todo ese conocimiento palpita el sentimiento de su infinita nimiedad, y ese sentimiento paraliza su actividad. Entonces se presenta lo fáustico como la

¹⁸⁵ Pap II B 1// SKS 17, 289 DD:208: “Kjære! Hvad der fattes dem indseer jeg tilfulde. Det er det Faustiske, det er det, som den nyere Philosophie der in parenthesi sagt begyndte med Cartesius, i høi Grad har lidt af. (under denne Replique ere de øvrige Medlemmer af Prytaneum i Samtale traadte ind paa Scenen) (idet Sp. henvender sig til de øvrige Medlemmer) ... da jeg just er ifærd med at give en ganske kort Fremstilling af den nyere Philosophie siden Cartesius, saa kan jeg maaskee tjene de øvrige Tilstædeværende ved at tale offentligt om det, saa Alle kunne høre det”.

¹⁸⁶ Cfr. Pap II B 1// SKS 17, 281 DD:208

desesperación por no poder abarcar el desarrollo completo con una sola mirada totalizadora y omnicomprendiva, que reconociera cada matiz en su pleno valor, es decir, en su valor absoluto¹⁸⁷.

Lo fáustico entonces, expresa claramente la problemática de la búsqueda por la unidad de la vida¹⁸⁸, del mundo, a través de medios no racionales, como la intuición. Frente al encuentro con la multiplicidad del mundo y de la serie de experiencias que refieren al individuo a él, existe la necesidad de dar cohesión a los diferentes eventos que de los que éste se constituye como actor o espectador. De esta manera, la definición de Kierkegaard, también alude directamente a la problemática limítrofe en nuestro encuentro con el mundo.

Kant al hablar de la unidad de los conceptos en su totalidad alude a la función de síntesis que se forma a partir del libre juego de las facultades¹⁸⁹. La enunciación de este tipo de cohesión, así como de las funciones a partir de las cuales se gesta, forjan el punto de partida para poder hablar de la problemática de la identidad desde una dimensión que va más allá del corte epistemológico. Si bien a partir de la idea de la razón, así como con la categoría de entendimiento nosotros podemos acceder a una parte del mundo cuyo conocimiento puede ser universal y necesario; esto no significa que nosotros podamos, mediante los mismos medios, acceder a una consciencia de nosotros mismos de manera detallada y precisa, como sucede con los fenómenos del mundo. En todo caso, cada una de las experiencias de conocimiento que tenemos, así como la manera en la cada una de ellas se organiza y adquiere unidad, están muy lejos de estructurarse mediante categorías racionales y objetivas.

Para Románticos como Schiller, por ejemplo, la cohesión que se da, se hace por medio de lo artístico. “se procede al desarrollar la inclinación y el impulso y la sensualidad y el

¹⁸⁷ Pap II A 29// SKS 17, 139 BB:49: “det er nemlig dem, der ved Anskuelsen søge at opfatte det uendelig Mangfoldige i Naturen, i Livet, i Historien, i Anskuelsens Totalitet. Men her er ogsaa Ulykken, thi Meget er allerede oprullet for deres Blik, Meget kommer der hver Dag til; men under al denne Viden af Meget slumrer Følelsen af, hvor uendelig Lidet det er, og denne Følelse er det, der netop lammer deres Virksomhed, og nu indtræder det Faustiske som Fortvivlen over ikke at kunne omfatte hele Udviklingen i et altomfattende Totalblik, hvor tillige hver enkelt Nuance blev anerkjendt i sin fulde Værdi ∴ sin absolute Værdi.”

¹⁸⁸ Ricoeur también se plantea la cuestión de la unidad a través de su pregunta por el tiempo y por la unión de las distintas temporalidades. Es importante señalar que, aunque las motivaciones parecieran distintas, la unidad frente que busca el romántico o el individuo fáustico, es aquella que le constituye, de la misma forma en que el tiempo, para Ricoeur, constituye parte de la ontología del ser humano. Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración*, vol 1, trad. por Kathleen McLaughlin y David Pellauer, Chicago University Press: Chicago. 1984 pp. 18-19.

¹⁸⁹ Imaginación y Entendimiento.

corazón, de tal forma que se vuelvan racionales en ellos mismos; y bajo este mismo tenor, que la libertad y la espiritualidad emerjan de su abstracción y, unidas con el elemento natural, ahora racionalizado, adquieran carne y hueso”¹⁹⁰. Así, cada una de las cualidades que son características de las diferentes facultades, podrán adquirir la unidad buscada. Estas exploraciones abrirán una nueva senda para poder hablar de la problemática de la identidad desde una dimensión más allá del corte epistemológico.

La influencia del movimiento romántico tanto en Kierkegaard como en el pensamiento de sus contemporáneos es innegable. Si bien existe por un lado la herencia de la recepción de Hegel y su diálogo con los románticos, también se hizo explícito un diálogo propio gracias a figuras como Heiberg y Oehlenschläger.

Una de las influencias más notables a lo largo de la producción kierkegaardiana es la de Goethe. Este autor no sólo fue fundamental para la formación de Kierkegaard a lo largo de estos años, también formó parte de la discusión cultural de la *Dinamarca de la Época Dorada*¹⁹¹.

La figura de *Fausto* estará presente a lo largo de la etapa más temprana de la autoría kierkegaardiana y esta concepción será un crisol de los diálogos gestados por sus contemporáneos, en torno a la misma figura. Tal es el caso de la idea de *Fausto* de Heiberg que no sólo presenta a éste como una personalidad representativa del movimiento de la Idea absoluta, sino que además, habla de Goethe como el espíritu más grande de su tiempo, además de Hegel.

Lo que distingue a Goethe de todos los poetas contemporáneos es lo mismo que distingue a Dante y Calderón de sus contemporáneos: propiamente, que ellos presentan la filosofía de su época, en la medida en que la poesía puede hacerlo, sin sacrificar su propia naturaleza característica.¹⁹²

¹⁹⁰ HEGEL G.W. Friedrich, *Lecciones sobre estética o filosofía del arte*, vol. 1., trad. por T.M. Knox, Oxford University Press: Oxford 1975. p.62.

¹⁹¹ Cfr. STEWART Jon, “Goethe a German Classic through the filter of the danish golden age” en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol 6: Kierkegaard and his german contemporaries. Tomo III: Literature and Aesthetics. ed. por Jon Stewart. Ashgate:Londres 2007. p.63

¹⁹² Heiberg J.L., *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, Ed y trad por Jon Stewart. C. A. Reitzel's Publishers: Copenhagen 2005. p.108.

La manera en la que *Fausto* puede presentar la filosofía de su época es al hacer una lectura donde *Fausto* se entienda como el deseo por alcanzar un resultado final especulativo y cuyos inicios serán tomados casi como el tránsito de la conciencia sobre sí misma, en su proceso de autoconocimiento¹⁹³. Sin embargo, Kierkegaard se cuestiona constantemente, a lo largo de distintos pasajes en su *Diario* sobre esta misma relación y sobre cómo esta concepción del Fausto es una expresión de lo hegeliano.

¿En qué medida el Fausto es un drama de la inmediatez como J.L. Heiberg dice? (¿Acaso existe tal cosa?)[...]¿En qué medida es propio dejar que Fausto, en su encuentro con Mephisto, se construya como humorístico? [...]Ésta es la primera vez que Mephisto aparece. Es quizás la intención de Goethe de distinguir entre el Espíritu y Mephisto. [...] ¿Cuál es la naturaleza de la ironía y el humor de Goethe? Es como el trueno y el rayo vistos por alguien quien está en una montaña y se eleva por encima de ella .. los ha sobrevivido, a tal grado es más que clásico (romántico-clásico). Fausto está en casa en el vaivén y fluir de la ironía. Ésta es la razón por la que, en la primera escena él se encuentra con todo el climax. Él quiere abrazar el macrocosmos, está repelido, luego va con el microcosmos y es repelido también, cae en los brazos de Wagner (ironía), pero esta ironía debe dar lugar a su humor [...] ¹⁹⁴

Lo fáustico, entonces, se ha entendido de esta manera y a lo largo de *la disputa entre la nueva y la vieja jabonería* la concepción de Heiberg se pone en polémica con el resto de las instancias de la historia de la filosofía. A partir de estas coordenadas, von Ganso-saltarán repasa la breve historia de la filosofía moderna, siguiendo el texto de Heiberg, y a su vez, a Hegel en su *Enciclopedia*.

¹⁹³ Cfr. STEWART Jon, “Goethe a German Classic through the filter of the danish golden age” en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol 6: Kierkegaard and his german contemporaries. Tomo III: Literature and Aesthetics. ed. por Jon Stewart. Ashgate:Londres 2007. p. 57

¹⁹⁴ SK, Pap IC 102// SKS 27, 146-147: “Hvorvidt er *Faust* et umiddelbart Drama? som J. L. Heiberg siger; (...).Hvorvidt er det rigtigt at lade *F*: opfatte Mephisto ved hans første Fremtræden humoristisk a:). Dette har imidlertid Goethe først gjort paa det andet Her er det imidlertid første Gang Mephisto optræder. Er det maaskee Goethes Villie, at distinguere mell: der Geist og Mephisto *Hvorledes staaer det til med Goethes Ironie og Humor*, det er ligesom Lynild og Torden betragtet af Een, der paa et Bjerg er hævet derover – han har overlevet dem, forsaavidt mere end classisk. (romantisk-classisk.). *F. hører hjemme i Ironiens Ebbe og Flod*. Derfor gjenemløber han ogsaa strax i 1^{ste} Scene den hele Climax. Han vil favne Makrokosmos, bliver afviist, stormer nu løs paa mikrokosmos ogsaa afviist falder han i Armene paa Wagner (Ironie); men denne Ironie maatte som saadan afføde sin Humor”.

Von Ganso-saltarín: Fue Descartes quien dijo *cogito ergo sum y de omnibus disputandum est*. [...] Entonces Spinoza realizó este punto de vista puramente objetivo, de manera tal que toda existencia se convirtió en ondulaciones de lo absoluto. [...] Dicha objetividad cristalizó por entero en el desarrollo crítico, y mientras que Kant sólo hasta un cierto punto llevó a cabo el escepticismo, Fichte se reservó para mirar a la Medusa bajo el ojo de la crítica y la noche de la abstracción. (...) Como veo que se quiere usar la fuerza, no puedo exponer lo concerniente a Schleiermacher, pero fue Hegel quien concentró especulativamente los sistemas anteriores y por eso el conocimiento alcanzó con él su más elevado punto de vista propiamente dogmático. (...) Ya termino y con Hegel termina la historia universal, justo me llevan. Pues ahora no queda nada más que mitología y yo mismo me convierto en un personaje mitológico.¹⁹⁵

En pos de encontrar la unidad que permita aprehender en su totalidad a las cosas, así como su diversidad y matices, la existencia se objetiva. Cada uno de estos autores, a lo largo de la historia de la filosofía, develaron propiedades del concepto puro. ¿Qué propiedades podría tener esta existencia frente a una existencia no objetivable por completo? Esta respuesta se esboza únicamente mediante la afirmación: “Pues ahora no queda nada más que mitología y yo mismo me convierto en un personaje mitológico”.¹⁹⁶ La pérdida de concreción al buscar el concepto puro, se hace audible a lo largo de todo este texto.

Así, la obra sigue y Williband, después de escuchar estas digresiones, va a *La Escuela Superior de Historia Universal*, pregunta por la razón de que en “el *Prytaneum* el sol nunca cambiara de posición y en consecuencia la luz siempre fuera la misma”¹⁹⁷. Dicha pregunta causa revuelo y se convoca, nuevamente, a una reunión donde se encuentran: “El Presidente.

¹⁹⁵ Pap II B 19/ SKS 17, 291-292 DD:208: “Det var da Cartesius, der udtalte de mærkværdige, evig uforglemmelige Ord: cogito ergo sum og de omnibus disputandum est – ... Spinoza gennemførte nu dette Standpunkt reent objektivt, saaledes at al Tilværelse blev det Absolute Undulationer. ... denne Objektivitet bortdestilleredes imidlertid ganske i den kritiske Udvikling, og medens Kant kun til en vis Grad gennemførte denne Skepsis, var det Fichte forbeholdt at skue denne Medusa under Øie i Criticismen og Abstraktionens Nat...bruge Magt, kan jeg ikke faae udført det om Sleiermacher, men Hegel var det, der speculativt concentrerede de forhenværende Systemer og med ham har derfor Erkjendelsen naaet sit egl. dogmatiske Høidepunkt...Nu er jeg færdig og med Hegel er Verdenshistorien forbi, bortfører mig kun; thi nu er der intet andet end Mythologie tilbage og jeg bliver selv en mythologisk Person”.

¹⁹⁶ Pap II B 19/ SKS 17, 292 DD:208: “thi nu er der intet andet end Mythologie tilbage og jeg bliver selv en mythologisk Person”.

¹⁹⁷ Pap II B 19/ SKS 17, 287 DD:208: “hvoraf det kom, at Solen i Prytaneet slet ikke forandrede sin og som en Følge deraf Belysningen bestandig blev den samme, et Spørgsmaal, som nu i høj Grad foruroligede Prytanæet, og gav Anledning til den Generalforsamling, der nu skulde afholdes”.

Von Ganso-saltarín. Frase. Ole Wadt. Holla Apuresen. Politécnicos. Filólogos, etc”¹⁹⁸. Esta reunión se desarrolla de tal modo que termina en un debate entre Von Ganso-saltarín y Ole Wadt¹⁹⁹, donde se hacen explícitos los dos puntos que se discutían en el debate de la Dinamarca contemporánea a Kierkegaard: tanto el de la ortodoxia como el de la heterodoxia frente a cuestiones sobre la religión, la filosofía y la cultura de una nación.

Sr. Ganso-saltarín: (...) Más bien, en el ámbito especulativo debería hablarse de intuiciones internas, sobre las cuales, como una serpiente que se muerde su propia cola (imagen inagotable de la especulación), no se puede decir que miren afuera sino adentro, de manera que en última instancia tales intuiciones ven desde atrás su propio ojo, ven, por así decirlo, afuera y adentro de su propio ojo, y por su propio ojo a la vez *Sr. Apuresen*: Ya he escuchado bastante las explicaciones del Sr. Ganso-saltarín, que no son otra cosa más que el famoso *perpetuum-mobile* del pensamiento de Hegel. Pero nosotros quienes trabajamos a favor de la vida, nosotros quienes nos hemos graduado en la escuela para la vida, en verdad no podemos permitirnos quedar satisfechos con hacer algún que otro viaje a caballo sin avanzar en el camino de la vida²⁰⁰.

Finalmete, Williband retira la pregunta que dio lugar a toda la discusión y explica que su interés era el de hacer referencia a lo eterno. Después de reconocerse como hegeliano y que al fin ha comprendido las minucias del sistema, declara a von Ganso-saltarín su maestro²⁰¹.

En el tercer acto, Ole Wadt entra a pedir que Williband reconcilie las partes que quedaron tensas después de la discusión generada por su pregunta. Williband acepta gustoso y propone una reunión donde logra conciliar las partes y como forma de celebrar dicha reconciliación, pide “comenzar un nuevo calendario y para tal fin incluso dar a nuestra

¹⁹⁸ Pap II B 19/ SKS 17, 287 DD:208

¹⁹⁹ Quien probablemente representaría a Orla Lehmann. Jurista y político danés. Cfr. KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios, volumen II*, trad por María Binetti. UIA: México 2013.

²⁰⁰ Pap II B 21// SKS 17, 295 DD:208: “fortryllende Udskuelser, snarere maatte man kalde det der bliver for den speculative Betragtning Indsigter, ligesom en Slange, der bider sig selv Halen (dette uudtømmelige Billede paa Speculationen) jo ikke kan siges at see ud men at see ind, saaledes at den tilsidst seer bagfra ind i sit eget Øie, seer saa at sige ud og ind i sit eget Øie og af sit eget Øie paa eengang.

Hastv: Længe nok har jeg hørt paa Hr. v. S: Vidtløftigheder, der dog ikke ere andet end Hegels berømte Tanke-perpetuum-mobile. Men vi der arbeide for Livet vi der ere dimitterede fra Skolen for Livet kunne i Sandhed ikke lade os nøie med at kjøre den ene Tour efter den anden om Hesten uden at komme videre paa Livets Vei”.

²⁰¹ Cfr. Pap II B 21// SKS 17, 295 DD:208

sociedad un nuevo nombre, bajo el cual sin embargo ella siguiera siendo la misma [...] propongo que [...] la llamemos: «el Nuevo- y el Viejo-*Prytaneum*», escrito, nótese bien, en una sola palabra con guiones”²⁰².

Finalmente, lo hegeliano se impone en la obra como se impuso alrededor de 30 años en la *Dinamarca de la Época Dorada*. Sin embargo, es importante señalar que así como *La disputa entre la nueva y la vieja jabonería* es el crisol de las influencias intelectuales de Kierkegaard, también es un reflejo de las influencias intelectuales de sus contemporáneos.

Así como se ha visto que la personalidad mítica se ha relacionado más en torno a lo hegeliano, también es posible comparar cómo la personalidad de lo fáustico en Kierkegaard está relacionada con un Descartes que duda y con un poeta romántico cuya incapacidad por aprehender lo absoluto, le permiten transgredir el orden establecido para perderse y más tarde recuperarse.

De esta manera, se han enmarcado brevemente diferentes categorías y reflexiones que harán de influencias para el desenvolvimiento posterior de la filosofía de Kierkegaard. Por un lado, hablamos de la duda y de su carácter epistémico; de su relación con lo fáustico y de las diferentes corrientes de pensamiento que concurrirían en la época de juventud de Kierkegaard.

De la misma manera, estas categorías coinciden con aquellas que servirán de ocasión para dar pie a la filosofía de la reflexión establecida por Ricoeur. Con todo, estas reflexiones llevarán a diferentes derroteros donde se hablará de inquietudes contrarias. Pues si bien Williband habla de una separación de la razón y la voluntad, al modo en que Eco refiere, suponiendo cierta unidad. Ricoeur buscará el origen de la disgregación de la mediante el análisis de las acciones consideradas como malas. Con ello, es posible observar que, si bien existen concordancias, los objetivos de ambos autores no se encuentran, sobre todo, en razón de la madurez del pensamiento de Kierkegaard.

A continuación, se estudiará la tesis doctoral de Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía con constante referencia a Sócrates* para poder observar la cristalización de muchas

²⁰² Pap II B 21// SKS 17, 295 DD:208: “Vi bør begynde en ny Tidsregning og til den Ende ogsaa give vort Selskab et nyt Navn, under hvilket det dog iøvrigt forbliver det samme. Jeg foreslaaer derfor at vi for Fremtiden kalde det: det Ny- og det Gl.-Prytaneum, skrevet NB med Hyphen”.

de estas inquietudes, especialmente aquellas que escapan a un discurso objetivo y racional, y que, a su vez, se ponen en diálogo con la filosofía de Hegel.

Sobre el concepto de ironía

Después de la muerte de su padre, Kierkegaard se daría a la tarea de terminar con sus estudios y convertirse en parte de la sociedad a la que pertenecía. Entre 1840 y 1841 sostuvo una relación con Regina Olsen, como parte de un plan de vida que incluía no sólo su matrimonio con ella, sino también su ordenación como pastor. Durante este periodo, a mediados de enero de 1841, Kierkegaard presentó su primer sermón como parte de los ejercicios obligados para poder ordenarse²⁰³. Sin embargo, el 11 de agosto de 1841, Kierkegaard rompe su compromiso con Regina Olsen y abandona la idea de ser pastor. A pesar de ello, la presentación de *Sobre el concepto de ironía* siguió en pie y después de varias horas de defensa, Kierkegaard obtuvo el grado de Magister, el 29 de septiembre de 1841. Años más adelante, Kierkegaard reflexiona en torno a estos eventos de la siguiente manera:

Cuando mi padre murió, Sibbern me dijo “Ahora nunca tendrás tu grado de teología” y entonces lo obtuve. Si mi padre hubiera sobrevivido, jamás lo hubiera obtenido. ---Cuando rompí mi compromiso, Peter me dijo “ahora estás perdido”. Y sin embargo, es claro que si no hubiera tomado ese paso, jamás habría logrado nada.²⁰⁴

Kierkegaard defendió públicamente su tesis *Sobre el concepto de ironía con continua referencia a Sócrates*²⁰⁵, la cual fue redactada en danés²⁰⁶, en vez de escribirse en latín como regularmente se estilaba en esos días. Algunos de sus lectores fueron Johan Nikolai

²⁰³ HANNAY Alastair, *Kierkegaard: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001. p.138.

²⁰⁴ Pap VI A 8// SKS 18, 149. JJ: 297: ”Da Fader var død, sagde Sibbern til mig: »Nu faaer De da aldrig theologisk Attestats«, og saa fik jeg den netop; havde Fader vedblevet at leve, havde jeg aldrig faaet den. – Da jeg ophævede Forlovelsen, sagde Peter til mig: »Nu er Du fortabt«. Og dog er det aabenbart, at dersom jeg ellers er bleven til Noget, saa er jeg blevet det ved dette Skridt”.

²⁰⁵ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. De ahora en adelante CI //SV1// SKS

²⁰⁶ HANNAY Alastair, *Kierkegaard: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001. pp.154-155.

Madvig²⁰⁷, Peter Oluf Brøndsted²⁰⁸, Frederich Christian Petersen²⁰⁹, Hans Christian Ørsted²¹⁰ y Hans Lassen Martensen²¹¹, todos ellos fueron catedráticos de la Universidad de Copenhague y parte de la élite cultural de la Dinamarca contemporánea a Kierkegaard. De acuerdo con varios de ellos, la tesis tenía problemas de estilo, pues ésta carecía de precisiones conceptuales y se excedía en giros literarios de tono sarcástico y burlón.

Con la defensa de *Sobre el Concepto de ironía*, Kierkegaard da fin a diez años de estudios universitarios²¹², su relación con Regina Olsen²¹³; y anticipa tanto un viaje a Berlín²¹⁴, como el periodo de preparación de la escritura de *La Alternativa*. A su vez, este texto materializa las inquietudes de años anteriores que, de acuerdo con investigadores como Hannay, pueden considerarse como la génesis del pensamiento de Kierkegaard:

Sería interesante seguir el desarrollo de la naturaleza humana (en los individuos particulares, es decir, incluyendo sus edades particulares), para mostrar lo que causa risa en las diferentes edades, experimentando, por un lado, con un mismo autor, por ejemplo, con nuestro original Holberg, y por el otro lado, con diferentes tipos de comedias²¹⁵.

Sobre el Concepto de Ironía no sólo es la síntesis de las inquietudes de Kierkegaard respecto a estas temáticas. Al mismo tiempo, este texto recoge diferentes acontecimientos intelectuales que fueron imprescindibles para la maduración de la propuesta kierkegaardiana. Tal es el caso de la polémica suscitada entre los poetas daneses Adam Oehlenschläger y

²⁰⁷ Cfr. STEWART Jon, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003. p. 133

²⁰⁸ Cfr. STEWART Jon, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003. p. 133

²⁰⁹ Cfr. STEWART Jon, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003. p. 133

²¹⁰ Cfr. STEWART Jon, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003. p. 133

²¹¹ Cfr. STEWART Jon, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003. p. 133

²¹² HANNAY Alastair, *Kierkegaard: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001. p.46

²¹³ HANNAY Alastair, *Kierkegaard: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001. P. 155.

²¹⁴ HANNAY Alastair, *Kierkegaard: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001. P. 154.

²¹⁵ Pap II A 163// SKS 17, 240 DD:55: "Det vilde være interessant at forfølge Msk. Naturens Udvikling (i de enkelte Msk o: altsaa de enkelte Aldere) ved at vise, hvad man i de forskjellige Aldere leer af, deels ved at anstille disse Experimenter med en og samme Forfatter fE vor Kilde-Skribent Holberg, deels ved de forskjellige Arter af det Comiske".

Johan Ludvig Heiberg. Hacia 1813 Oehlenschläger se posicionó como el poeta más importante de Dinamarca. Sin embargo, en 1828, Heiberg buscaría ocupar su lugar como intelectual líder del momento, generando una polémica, mediante la crítica de sus escritos. Cada una de estas personalidades era representante de diferentes movimientos filosóficos. Oehlenschläger fue conocido por ser el mayor exponente del romanticismo en Dinamarca, mientras que Heiberg será el principal exponente del hegelianismo en Dinamarca.

La polémica se desarrolla a lo largo del *Flyvende Post*²¹⁶, editado por Heiberg. Esta controversia se suscita por causa de una reseña sobre la obra Oehlenschläger llamada *Varegos en Constantinopla*²¹⁷. Si bien primeramente, un estudiante habría reseñado y criticado negativamente el texto, más adelante, Heiberg aprovecharía la respuesta de Oehlenschläger para intervenir en esta discusión y señalar los defectos de este último como poeta lírico-épico²¹⁸. De acuerdo con Heiberg, el trabajo de Oehlenschläger carecía de un espíritu irónico, y por ello, también de un espíritu racional que le permitiera llevar a plenitud la idea que se constituía entre lo lírico y lo épico. Al mismo tiempo, este señalamiento era una oportunidad para poder presentar lo que él consideraría como su postura en torno a la estética en general y especialmente en lo que toca a la poesía, en contraste con la postura de Oehlenschläger.

Los idealistas o poetas especulativos son ellos mismos filósofos y producen filosofía de la misma manera que los filósofos reales, con la única diferencia que la forma contingente de la poesía estipula. Sin embargo, la forma contingente desaparece en la filosofía en sí, mientras que está presente en la poesía, no es esencial aquí, como sucede con todo el arte en general, mientras que sí es esencial a la religión.²¹⁹

Sobre el concepto de ironía es un texto particular. El texto presenta una investigación en torno a la ironía, que, de acuerdo con las tesis sentadas en el documento, busca demostrar cómo había sido el desarrollo del concepto de ironía a lo largo del tiempo. También se

²¹⁶ STEWART Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*. Tomo I: The Heiberg Period: 1824-1836. Vol. 3 Reitzel: Copenhagen. 2007. p. 296.

²¹⁷ STEWART Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*. Tomo I: The Heiberg Period: 1824-1836. Vol. 3 Reitzel: Copenhagen. 2007. p. 291.

²¹⁸ STEWART Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*. Tomo I: The Heiberg Period: 1824-1836. Vol. 3 Reitzel: Copenhagen. 2007. p. 292.

²¹⁹ Heiberg J.L., *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, Ed y trad por Jon Stewart. C. A. Reitzel's Publishers: Copenhagen 2005. p. 109

referiría a la caracterización y análisis de Sócrates como ironista, así como a la relación que mantendrá este personaje con el concepto de la ironía como tal. En lo que toca a la relación entre Sócrates y el concepto de ironía, Kierkegaard se enfocará especialmente a sus orígenes temporales. A partir de esta relación, Kierkegaard tomará la figura de Cristo para realizar comparaciones entre ésta y Sócrates. Aunque éste es un objetivo secundario de la investigación, expresa la diversidad de características e interpretaciones que resultan de la investigación kierkegaardiana en torno a la figura socrática, al concepto de ironía y su uso.

El texto está dividido en dos, una primera parte que se llama la posición de Sócrates vista como ironía²²⁰. La cual se desarrolla con los siguientes subtemas: “La posición de Sócrates vista como ironía, Introducción, I. La concepción se hace posible; II La actualización de la concepción; III. La concepción se hace necesaria. La concepción hegeliana de Sócrates.”²²¹. La segunda parte se titula El concepto de la ironía²²². Ésta se divide en: “La validez histórica de la ironía de Sócrates, Ironía después de Fichte y la ironía como un elemento controlado” los siguientes subtemas²²³.

A lo largo de este texto Kierkegaard va a exponer el concepto de ironía y la concepción de Sócrates, mediante las aproximaciones de diferentes autores. Recurrirá a Platón, Jenofonte, Aristófanes y Hegel para poder describir las diferentes características de la personalidad Socrática. Y, con el objetivo de hacer una descripción precisa del concepto de ironía, Kierkegaard seguirá la caracterización de Fichte, Schlegel, Tieck y Solger.

Este programa de investigación dará como resultado, por un lado una noción de la ironía como concepto²²⁴, como recurso retórico²²⁵ y finalmente, como condición existencial²²⁶. Por otro, también resultará en un análisis de la personalidad socrática, así como de sus características, a partir de aquellas que son criticadas.

Si bien este texto resulta fundamental para poder abordar diferentes cuestiones del pensamiento kierkegaardiano, a lo largo del presente apartado de investigación únicamente

²²⁰ Cfr. CI 7//SV1 XIII 99// SKS 1, 65

²²¹ Cfr. CI 7//SV1 XIII 99 // SKS 1, 65

²²² Cfr. CI 241-242// SV1 XIII 317 // SKS 1, 282.

²²³ Cfr. CI 241-242// SV1 XIII 317 // SKS 1, 282.

²²⁴ Cfr. CI 247//SV1 XIII 322// SKS 1, 286.

²²⁵ Cfr. CI 248//SV1 XIII 323// SKS 1, 286.

²²⁶ Cfr. CI 251-252// SV1 XIII 326-327// SKS 1, 291.

se tocarán las diferentes cuestiones que estén relacionadas con la construcción de la identidad. Ello resulta, entonces, en un estudio de tres aspectos específicos: en primer lugar, el análisis de la descripción de la personalidad socrática; en segundo, la relación entre la ironía y el sujeto irónico; a saber, la personalidad socrática. Y, en tercer y último lugar el elemento que Kierkegaard menciona como la ironía controlada.

Con todo, es necesario señalar que se hará una breve reflexión en torno a la metodología que utiliza Kierkegaard a lo largo de su tesis, especialmente en lo que toca a la primera parte de la disertación. Pues resulta de gran importancia cómo es que nuestro autor pretende desarrollar estas tres vías.

La vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía.

Uno de los elementos más importantes de la personalidad irónica hasta aquí señalados es el aislamiento. El aislamiento que provee la conciencia de uno como distinto de lo exterior a sí; es decir, la conciencia de ser individuo como negatividad, enfrentado a la positividad de una época o de una sociedad. Este estado de recogimiento cultiva al individuo de tal modo que existe no sólo una producción y un cuidado de sí, sino también una producción y un cuidado de la actualidad en la cual se mueve. “La ironía resulta importante para Kierkegaard pues ella elimina las concepciones y los equívocos mediados por la historia, sobre el mundo [...] El movimiento de aislamiento de la ironía abre un espacio de posibilidad para la interioridad y para un exaltado sentido de la subjetividad, necesarios para el desarrollo de un Yo saludable”²²⁷.

Como parte de su naturaleza esencial, el ironista busca liberarse de obligaciones y restricciones que conllevan el tomar en serio alguna postura de las que se ofrecen en el orden social en el que el ironista se encuentra instalado²²⁸. Al alejarse del orden social en el que se encuentra, el ironista entonces se contrapone a su contexto de tal modo que se vuelve un

²²⁷ SÖDERQUIST K. Brian, “Friedrich Schlegel: On ironic Communication, Subjectivity and Selfhood”, en AA.VV. *Kierkegaard and his german contemporaries. Tome III: Literature and Aesthetics*. ed por. Jon Stewart. Ashgate: Great Britain 2008. P. 208

²²⁸ FRAIZER Brad, *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment: Philosophical and Theological Connections*, Palgrave Macmillan: New York. 2006. p. 109.

enfrentamiento entre sí mismo y la época en la que se encuentra, no por una afirmación de sí, sino por una afirmación de su cualidad negativa. “El ironista no logra realizar la libertad que proviene de la aceptación de las normas sociales²²⁹. Esta incapacidad se ve expresada en la limitación que tiene este individuo para establecer relaciones que, de acuerdo con Söderquist, “le integran al mundo de otros seres humanos”.²³⁰ La idealidad a la que aspira el ironista anula la realidad así como su propia identidad, al cifrarse ésta última en términos de continuidad o discontinuidad temporal. En otras palabras, el poeta “sólo vive de manera poética cuando él mismo está orientado y situado en relación con la época en la que vive, cuando es positivamente libre en relación con la realidad a la que pertenece”²³¹. El yo se libera de una realidad a la que pertenece y, al mismo tiempo, se aísla de las formas sociales que corresponden a ella. De acuerdo con Kierkegaard, los poetas románticos ejemplifican bien esta relación, a tal grado, que ellos son incapaces de poder manejar el modo en que la ironía les presenta ante el mundo. Esta etapa de la ironía será estudiada en la sección de la tesis conocida como “La ironía después de Fichte” y “La ironía como elemento dominado”.²³²

A lo largo de “La ironía después de Fichte” Kierkegaard se encarga de presentar la ironía de los románticos y critica la forma en que éstos asumieron el carácter del Yo que Fichte postula. El ironista es capaz de manejar la ironía como un elemento por el cual forjará su personalidad, así como la realidad que le rodea, mediante la poetización de ambas cosas. Sin embargo, el romántico no puede escapar a la ironía como una condición. En otras palabras, no es que la ironía se encuentre dominada por éste, sino que, por el contrario, la ironía impregna todos los ámbitos de la vida del poeta: tanto en su vida, como en sus creaciones. Con todo, existen otros poetas, como Goethe o Shakespeare, quienes han podido liberarse de la ironía en lo que corresponde a sus creaciones; a saber, éstos han podido separarse de lo que consiste la producción poética, mediante la reflexión. Este elemento de

²²⁹ FRAIZER Brad, *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment: Philosophical and Theological Connections*, Palgrave Macmillan: New York. 2006. p. 112.

²³⁰ SÖDERQUIST K. Brian, “Friedrich Schlegel: On ironic Communication, Subjectivity and Selfhood”, en AA.VV. *Kierkegaard and his german contemporaries. Tome III: Literature and Aesthetics*. ed por. Jon Stewart. Ashgate: Great Britain 2008. p. 215.

²³¹ CI 255//SV1 XIII 329-330// SKS 1, 194: “men han lever først poetisk, idet han selv er orienteret og saaledes indordnet i den Tid, i hvilken han lever, er positiv fri i den Virkelighed, han tilhører”.

²³² La ironía después de Fichte CI 272// SV1 XIII 345// SKS 1, 308

Como elemento dominado CI 318// SV1 XIII 384 (388)// SKS 1, 349

distanciamiento es lo que diferenciaría al poeta que domina la ironía, de aquél que es dominado por ella.

Uno de los ejemplos que Kierkegaard cita es el del prof. Heiberg, dramaturgo y poeta danés. De acuerdo con Kierkegaard, el desarrollo de Heiberg como artista, muestra el camino que sigue un poeta el cual se relaciona con la ironía como elemento controlado.

El profesor Heiberg adopta la misma posición como poeta; en tanto que cada uno de sus parlamentos podría casi tomarse como un ejemplo de la interna economía irónica de la pieza, todas sus piezas evidencian el consciente esfuerzo de acordar a cada uno su sitio en el conjunto. En este caso, por tanto, la ironía es dominada, reducida a momento.²³³

De acuerdo con Kierkegaard, el profesor Heiberg posee la ironía como un elemento controlado en su creación poética pues éste reduce la ironía a un momento sin que ésta se convierta en un elemento totalizador. Por el contrario, los románticos utilizaron la poetización para poder reformular tanto la realidad que les rodeaba como sus condiciones, con el objetivo de poder permanecer libres respecto de ella. Sin embargo, el yo construido a través de la narrativa plástica utilizada por los románticos deriva en una aproximación inauténtica de la propia existencia en distintos sentidos: ya sea que se observe desde la creación del yo, de su mundo, y de la relación que guarda respecto del tiempo.

La personalidad que se ha construido mediante la plástica de lo poético, abre una brecha entre lo eterno y lo temporal, separando al individuo de una relación con lo real, donde la continuidad en el tiempo depende de lo temporal: “Para la ironía no había propiamente ningún pasado. Esto se debe a que la ironía había surgido de indagaciones metafísicas. Había confundido el Yo eterno con el Yo temporal. Y puesto que el Yo eterno no tiene pasado alguno, tampoco lo tiene el Yo temporal”²³⁴. Esta relación resulta poco afortunada pues, el Yo, al eludir una relación con lo temporal y con todo lo que le corresponde, se elude a sí

²³³ CI 325// SV1 XIII 389// SKS 1, 354: “Professor **Heiberg** staaer som Digter paa samme Standpunkt, og medens næsten enhver Replik, han har skrevet, kan afgive et Exempel paa Ironiens indre Oekonomi i Stykket, saa viser der sig tillige gennem alle hans Stykker en sig bevidst Stræben, der indordner hvert enkelt sin Plads i det Totale. Her er altsaa Ironien behersket, nedsat til Moment”.

²³⁴ Cfr. CI 277 //SV1 XIII 350// SKS 1, 313: “For Ironien derimod blev der egentlig *ingen Fortid*. Dette kom deraf, at den var sprungen af fra metaphysiske Undersøgelser. Den havde med det evige Jeg forvexlet det timelige Jeg. Men det evige Jeg har ingen Fortid, og altsaa har det timelige det heller ikke”.

mismo. En otras palabras, al anular su relación con la temporalidad, el Yo se anula a sí mismo y es mediante la creación artística; a saber, la recreación poética del Yo, que éste puede recuperarse. Aunque también es posible para el individuo abrirse a las relaciones y condiciones finitas el mundo que le rodea, ello no significa que el individuo pueda reconectarse con el mundo completamente²³⁵. Existe una brecha entre la realidad y la idealidad de la personalidad que es insoslayable y que se desvanece frente a las distintas determinaciones del sí mismo, así como las determinaciones positivas de la libertad.

Aunque *Sobre el Concepto de ironía* ha podido concretar muchos de los rasgos en torno a la personalidad presentados a lo largo de textos como *La disputa entre la nueva y la vieja jabonería*, es necesario señalar que el tipo de personalidad que se ha caracterizado a través de estos textos no se encuentra completamente definida. Al mismo tiempo, ésta se presenta, tanto en el *Concepto de ironía* como una respuesta a la problemática moderna por la búsqueda de un Yo, que elude los límites del pensamiento positivo.

Si bien el *Sobre el Concepto de ironía* es una investigación sobre la negatividad infinita que se expresa mediante una individualidad, este texto también es el inicio de una reflexión en torno a los recursos que ofrecen propuestas como la platónica, para poder abordar y caracterizar entidades tan lábiles como son la personalidad socrática, así como su tipificación, en tanto que irónica.

Así, en este apartado de investigación se ha podido observar de qué manera se presenta la ironía como negatividad absoluta en la personalidad. Esto no sólo ha permitido describir a un individuo que se aísla del mundo, pues una vez que ha confrontado la realidad con la idealidad que posee, deja de cumplir sus expectativas. También se ha permitido observar que debido a la falta de coincidencia entre estos dos escenarios, se genera una crítica y el cuestionamiento de los valores que la sociedad y el tiempo han cultivado, los cuales, a su vez forman parte de la personalidad irónica.

De esta forma, siguiendo también la propuesta de Ricoeur, un discurso como el de la poetización, a partir del mito, que no es estrictamente demostrativo y que por el contrario, es esencialmente mimético y descriptivo, nos permite no sólo acceder a una idea de identidad,

²³⁵ SÖDERQUIST K. Brian, *The isolated self: truth and untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Reitzel: Copenhague. 2007. p. 3.

sino que también nos permite observar la construcción de la misma mediante la narración. Es muy importante también observar que siguen existiendo estas mismas relaciones bajo el discurso ricoeuriano; sin embargo, tanto la problemática de la libertad como de la temporalidad, coordenadas fundamentales para la construcción de la identidad, no alcanzarán a enlazarse, al momento de entender a la ironía como un elemento poético fundacional o creador, tal como se analiza la ironía después de Fichte, concretamente: como elemento controlado, en el caso del profesor Heiberg.

En caso de Kierkegaard y de los siguientes momentos pertenecientes a su propuesta, ¿cómo se construirán las diferentes identidades mediante la narración? A lo largo de la siguiente etapa que corresponde más formalmente a los años en que Kierkegaard se dedicará a publicar, se buscará contestar a la cuestión anterior.

1843-1846: Los años de la primera autoría.

Hacia marzo de 1842, Kierkegaard regresa de Berlín, donde pasó cuatro meses aproximadamente. Este viaje, como el de otros de sus contemporáneos, constituía parte de su formación como intelectuales y se realizaba para conocer a los pensadores más influyentes en la filosofía de su época. Era común viajar a Berlín para conocer a personalidades como Hegel o Schleiermacher. Kierkegaard, por su parte, tuvo oportunidad de entrar a las lecciones de Schelling de quien salió profundamente decepcionado, en un primer momento. Con todo, a lo largo de esta estancia también se dedica a escribir *La Alternativa*²³⁶. Es necesario considerar que ya para finales 1841, Kierkegaard ya poseía su grado de *magister*, había roto su compromiso con Regine y había partido para Berlín. De igual modo, Kierkegaard ya tenía presente la maldición que azotaba a su familia y de la cual habla en la entrada de su *Diario* titulada “el terremoto”: es decir, no viviría más allá de los treinta y tres años²³⁷. A mediados de 1842, Kierkegaard contaba ya con 29 años y con la premura por terminar de escribir *La Alternativa*. De acuerdo con Joakim Garff, hacia

²³⁶ KIERKEGAARD Søren. *Either/Or 1*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1987. De ahora en adelante se citará como **SKS 2// SV1 I// EO1** para la primera parte. Para la segunda parte: **SKS 3// SV1 II// EO2**

²³⁷ Cfr. Pap II A 805 n.d., 1838. Cfr también. KIERKEGAARD Søren, *Los primeros diarios*, trad., por Federico Nassim Bravo Jordán. UIA: 2013.

noviembre de 1842 estaba escrito el prólogo de Victor Eremita y el 20 de febrero de 1843 salió a la venta el volumen completo de *La Alternativa* en las librerías de Reitzel²³⁸, inaugurando con esto la etapa que se conoce como su primera autoría.

A lo largo de este apartado de investigación se pretende hacer un rastreo de la primera autoría y la biografía kierkegaardianas. Al mismo tiempo, se pretenden destacar elementos que sirvan para el análisis posterior de diferentes categorías que presenten no sólo la idea de narratividad, sino también las de individualidad, de temporalidad, libertad, estado de ánimo, elección, repetición, etc. Con este análisis, se pretende tener una variedad de categorías filosóficas representativas y fundantes del pensamiento kierkegaardiano para poder relacionarlas con la concepción de la identidad que se rescatado de Ricoeur.

De acuerdo con Hannay²³⁹ y con la mayor parte de la tradición investigadora, la producción intelectual de Kierkegaard se divide en dos etapas: la primera engloba las publicaciones realizadas hasta que cumpliera los 33 años que culminan con el *Postscriptum no-científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*. Afortunada o desafortunadamente, Kierkegaard sobrevive a 1846 y volverá a escribir. Esta etapa comenzará a partir de 1847 con la impresión de una pequeña reseña que representaba la intención de Kierkegaard para futuras publicaciones. A esta vuelta se le denomina segunda autoría.

El periodo que comprende entre 1843 y 1846 es donde se concentra el mayor número de publicaciones más populares en habla hispana de la obra kierkegaardiana²⁴⁰. Entre los títulos publicados encontramos: *La Alternativa* (primera y segunda parte) publicada el 20 de febrero de 1843, *La Repetición*²⁴¹ el 16 octubre de 1843, *Temor y*

²³⁸ GARFF Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. trad por Bruce H. Kirmmse. Princeton University Press: New Jersey. 2005. p. 212.

²³⁹ HANNAY Alastair, *Kierkegaard: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001. p.166

²⁴⁰ De igual forma, será este periodo al que más obras se pueden atribuir al estudio realizado por Ricoeur. De acuerdo con Joel Rasmussen y Ibn Damgaard, la lectura de Ricoeur no se rastrea explícitamente, mas que en la obra temprana de Ricoeur. De ahí, Damgaard ha partido para afirmar que leyó, al menos, *El concepto de la Angustia, La enfermedad mortal* y los discursos de *Los Lirios del Campo y las Aves del cielo*. Cfr. RASMUSSEN Joel. "Ricoeur: Kierkegaard, The Limits of Philosophy and The Consolation of Hope" en AA. VV. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Ed. por Jon Stewart. Vol 11: Kierkegaard's Influence on Philosophy: tome 2: Francophone Philosophy. Routledge: Nueva York. 2016.

²⁴¹ KIERKEGAARD Søren, *Fear and Trembling; Repetition*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1983. **R // SV1 III// SKS 4**

*Temblores*²⁴² 16 de octubre de 1843, *Migajas Filosóficas*²⁴³ 13 de junio de 1844, *El concepto de la Angustia*²⁴⁴ 17 de junio de 1844, *Prefacios*²⁴⁵ 17 de junio de 1844. También se publicaron: *Dos discursos edificantes*²⁴⁶ el 16 de mayo de 1843, *Cuatro discursos edificantes*²⁴⁷ el 6 de diciembre de 1843, *Dos discursos edificantes*²⁴⁸ 5 de marzo de 1844, *Tres discursos edificantes*²⁴⁹ 8 de junio de 1844, *Cuatro discursos edificantes*²⁵⁰ el 31 de agosto de 1844, *Tres discursos en ocasiones imaginarias*²⁵¹ el 28 de abril de 1845, *Etapas en el camino de la vida*²⁵² 30 de abril de 1845 y finalmente, el 30 de marzo de 1846 se publica el *Postscriptum no-científico y definitivo a Las Migajas filosóficas*²⁵³. Cada una de estas obras tendrá diferentes aproximaciones a cuestiones que estarán directamente conectadas con el individuo y las decisiones que éste lleva a cabo, así como quién resulta de ellas. Ya sea que se hable del amor, la amistad, el matrimonio, la decisión por una vocación o por la otra, ya sea que existan diferentes reflexiones en torno a distintos conceptos, como la angustia o la repetición, cada uno de ellos será expresado de acuerdo con un estado de ánimo determinado, así como con voces y perspectivas específicas, también. Con todo, más adelante será necesario analizar diferentes conceptos que ayudarán a la conformación de la antropología kierkegaardiana, como fruto de estas reflexiones.

²⁴² KIERKEGAARD Søren, *Fear and Trembling; Repetition*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1983. **FT // SV1 III// SKS 4**

²⁴³ KIERKEGAARD Søren, *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, trad por Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1985. **PF // SV1 IV// SKS 4//**

²⁴⁴ KIERKEGAARD Søren, *The Concept of Anxiety*, trad por Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1980. **CA// SV1 IV //SKS 4**

²⁴⁵ KIERKEGAARD Søren, *Prefaces*, trad por Todd W. Nichol, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998. **P// SV1 V//SKS 4**

²⁴⁶ KIERKEGAARD Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University. Press 1990. **EUD// SV1 III// SKS 5**

²⁴⁷ KIERKEGAARD Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University. Press 1990. **EUD// SV1 III// SKS 5**

²⁴⁸ KIERKEGAARD Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University. Press 1990. **EUD// SV1 III// SKS 5**

²⁴⁹ KIERKEGAARD Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University. Press 1990. **EUD// SV1 III// SKS 5**

²⁵⁰ KIERKEGAARD Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University. Press 1990. **EUD// SV1 III// SKS 5**

²⁵¹ KIERKEGAARD Søren, *Three discourses on imagined occasions*. ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1993 **TD// SV1 V// SKS 5**

²⁵² KIERKEGAARD Søren, *Stages on Life's Way*, trad por Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1988. **SLW// SV1 VI // SKS 6//**

²⁵³ KIERKEGAARD Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1992. **CUP// SV1 VII// SKS 7**

La Alternativa

Kierkegaard publicó *La Alternativa*²⁵⁴ por primera vez el 20 de febrero de 1843. Esta obra marcó el inicio público de su carrera como autor y le permitió darse a conocer en el mundo literario danés de su época. A pesar de haber cobrado gran popularidad durante el tiempo de su publicación, *La Alternativa* fue conocida, fragmentariamente y a través de su reseña hecha por Heiberg²⁵⁵. Por ejemplo, el pastor Frederik Benedikt Møller²⁵⁶, escribe en su diario: “Lo que me ocupó intelectualmente la mayor parte del año fue Søren Kierkegaard. Me enganché con *La Alternativa*. Su pluma lo ha colocado en el primer puesto entre los jinetes de la literatura. Fue especialmente “El diario de un seductor” lo que me fascinó. No tenía entendimiento del resto de la obra”.²⁵⁷ Apreciaciones un poco más detalladas hablaban sobre dos caracterizaciones generales del texto; como por ejemplo, la de Henriette Wulff, amiga y admiradora de Hans Christian Andersen, quien escribe en una carta para Andersen en 1843 lo siguiente:

¡Recientemente un libro se ha publicado acá con el título de *La Alternativa*! Se supone que es bastante extraño, la primera parte llena de Don Juanismo, escepticismo, etc., y la segunda parte, atenuada y conciliadora, finalizando con un sermón que, se dice, es excelente. Toda la obra ha llamado mucho la atención. No ha sido discutida públicamente por nadie pero seguro lo será. De hecho, se supone que está escrita por Kierkegaard quien adoptó un pseudónimo, ¿lo conoces?²⁵⁸

²⁵⁴ KIERKEGAARD Søren, *Either/Or I*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1987. De ahora en adelante EO1, SV1 I y SKS 2, con su página correspondiente.

²⁵⁵ Cfr. Kirmmse, *Encounters*. 285

²⁵⁶ KIRMMSE Bruce H., *Encounters with Kierkegaard. A life as seen by his contemporaries*. Colectado, Editado y Anotado por Bruce H. Kirmmse. Trad por Virginia R. Laursen. Princeton University Press: New Jersey.1996. p. 284.

²⁵⁷ KIRMMSE Bruce H., *Encounters with Kierkegaard. A life as seen by his contemporaries*. Colectado, Editado y Anotado por Bruce H. Kirmmse. Trad por Virginia R. Laursen. Princeton University Press: New Jersey p. 59. What occupied me intellectually most of all during that year was Søren Kierkegaard. I had got hold of *Either/Or*. His pen had placed him in the first class among the knights of literature. It was especially “*The Diary of the Seducer*” that fascinated me; I had no understanding of the rest –the aesthetic and the ethical views of life; nor did I understand the structure and meaning of the whole work. But what the seducer sketched –was it something actually experienced, or just something thought?

²⁵⁸ Kirmmse, *Encounters*. p. 59

Originalmente, *La Alternativa* se publicó en 864 páginas de octavo. Este texto fue presentado por su editor Victor Eremita²⁵⁹ quién habría encontrado este legajo de papeles en un secreter. Eremita decidió ordenarlos, darles una división y asignó un autor a cada segmento: A y B. La primera mitad, responsabilidad de A, es una serie de reflexiones que sobresale por su diversidad en estilo y contenido. La segunda parte, autoría de B, cuenta con una serie de cartas y un sermón. La primera parte de la obra se divide en apartados, como los siguientes: *Diapsálmata*.: Este apartado se compone por una serie de aforismos de temas variados que van desde la estética, la existencia, la poesía, hasta reflexiones en torno a la risa. *Los Estadios Eróticos inmediatos o el erotismo musical*. A lo largo de los *Estadios Eróticos inmediatos* se desarrolla pregunta por el arte dentro del contexto de la música y sus repercusiones existenciales como la *determinación del espíritu*, la *musicalidad*, lo *interesante* y la *seducción*. La figura representativa de este apartado es el Don Juan de Mozart. *El Reflejo de lo Trágico Antiguo en lo Trágico Moderno* Este texto es un ensayo donde se explora la relación entre la tragedia antigua y la tragedia moderna. *Siluetas* A lo largo de este texto se presentan diferentes personalidades femeninas generadas a partir de producciones artísticas como son *María de Beumarchais* del *Clavijo* de Goethe; *Doña Elvira* del *Don Juan* de Mozart; y, por último, *Margarita* del *Fausto* de Goethe. *El más desdichado* Éste es un estudio donde se analizan las determinaciones del espíritu y del sufrimiento, de la misma manera que se gestan digresiones sobre el tiempo. *El primer amor, comedia en un acto de Scribe, traducida por J.L.Heiberg*. A lo largo de este texto se busca hacer la caracterización sobre el enamoramiento y la conquista amorosa; tanto en fondo como en forma. *La rotación de los cultivos* Este texto desarrolla diferentes digresiones en torno a las diferentes experiencias subjetivas que están relacionadas con el aburrimiento, con el cambio, lo casual y el tiempo. *El Diario del seductor*. *El Diario del seductor* es la relación una serie de experiencias donde se observa la conquista de un seductor. La seducción aquí será entendida como un modo de presentar la inmediatez afectando a individuos particulares. Si bien este texto caracteriza los diferentes elementos de la inmediatez, al mismo tiempo, se observa cómo es que se presenta una personalidad entendida como estética que hace uso de lo reflexivo como parte esencial de su personalidad.

²⁵⁹ EO1, SV1 I y SKS 2

La segunda parte de esta obra²⁶⁰ posee menos divisiones que la primera. Las dos primeras partes están escritas en un formato de carta y el autor, nombrado por Victor Eremita, B, habla sobre una serie de reflexiones que tienen por objetivo; entre otras cosas, el exponer las diferentes características de dos diferentes estilos de vida. B lo hará nombrando sus componentes esenciales; a saber, la concepción de vida que guarda cada estilo, el tipo de decisiones que participa cada personalidad; el tipo de temporalidad que abraza cada estilo de vida y, sobre todo, cómo se construye cada una de estas identidades. Con estos objetivos, nos encontraremos con tres divisiones de la obra:

La validez estética del matrimonio. Esta carta, entre otras cosas, se encuentra dirigida al esteta y tiene el objetivo de exhortar a un buen amigo de abandonar el estilo de vida que tiene. De esta forma, B, caracteriza tanto una personalidad como la otra, desde distintos ángulos: ya sea desde la noción de decisión, de libertad o mediante el ejemplo del matrimonio, como conmemoración del primer amor. Todos estos elementos darán pie, entonces, para abstraerse un poco y dar lugar al siguiente título entendido como: *El balance entre lo ético y lo estético en el desarrollo de la personalidad.* Esta carta, como se ha mencionado, buscará poner en modo poco más abstracto aquellas caracterizaciones que se enunciaron en la primera carta, haciendo una reflexión poco más profunda en torno a la personalidad, al yo y a su construcción desde categorías como la decisión y la concepción de vida. *Ultimátum. Una palabra final. Lo edificante que yace en que, con relación a Dios, siempre estamos en el error.* Por último, B realiza una reflexión particular sobre las limitaciones del entendimiento humano frente a la omnisciencia divina. Si bien algunos investigadores pueden entender este texto como un paso a lo religioso, también se puede observar como una crítica hacia la omnisciencia de corte racional que buscaría limitar los alcances de la razón respecto al terreno ético.

Como puede observarse, *La Alternativa* es un texto rico en referencias y material que permite analizar las reflexiones de Kierkegaard en muchos y muy diversos sentidos. Así como podemos estudiar su relación con un autor como Hegel desde estas páginas, también es posible rastrear las influencias que esta obra recibe de su contexto, tanto intelectual, como biográfico. En otras palabras, este texto puede ser analizado a la luz de la herencia romántica de Kierkegaard, como la de Schlegel y su *Lucinde*. De igual forma, el texto puede leerse

²⁶⁰ EO2, SV1 II y SKS 3

siguiendo el paso del trayecto que este autor siguió al romper su compromiso con Regine Olsen.

La Alternativa no sólo es muestra de la multiplicidad del pensamiento de Kierkegaard, también es heredera de una tradición investigadora de casi un siglo. Dentro de la investigación contemporánea, este texto ha sido calificado por autores como MacIntyre como expresión de la decadencia de la modernidad, así como realista y antirealista, por citar sólo algunos ejemplos.

La Repetición

*La Repetición*²⁶¹, por su parte, se trata de la relación de un experimento psicológico realizado por Constantin Constantius, autor del texto, quien funge como confesor de un joven enamorado quien ha caído presa de la melancolía y por ello, ha idealizado a su amor. A lo largo de este reporte, Constantius habla de la transformación del joven, así como del objeto de su amor, dentro del joven. De acuerdo con algunos autores, es precisamente la evolución de este amor en melancolía que, más adelante desembocará en desesperación, una de las muestras por las cuales se posa la pregunta por la identidad personal. ¿Es posible la identidad personal y la repetición? De acuerdo con Constantin Constantius, la consistencia de la persona y la conservación de la identidad, sólo es posible mediante la repetición: “Si uno no tiene la categoría de recuerdo o de repetición, toda la vida se disuelve en un ruido blanco y sin sentido.”²⁶² De esta forma, se entiende que la perdurabilidad no se da por permanecer incólume respecto de lo que uno desea. Si aquello que consideramos como el mayor bien es algo mundano o mudable, el tiempo, todo aquello que nos rodea e inclusive otros, pueden provocar un cambio en aquello que consideramos nuestro mayor bien y por esta misma razón, desear un bien mundano resulta una tarea

²⁶¹SKS 4// SVI III// R

Al parecer, existen diversas consideraciones en cuanto a la lectura de Ricoeur de esta obra y sobre todo, si existe una influencia de este autor sobre sus reflexiones en torno a la categoría de tiempo. Cfr. RASMUSSEN Joel. “Ricoeur: Kierkegaard, The Limits of Philosophy and The Consolation of Hope” en AA. VV. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Ed. por Jon Stewart. Vol 11: Kierkegaard’s Influence on Philosophy: tome 2: Francophone Philosophy. Routledge: Nueva York. 2016.

²⁶² R 149 // SVI III, 188// SKS 4,25: “Naar man ikke har Erindringens eller Gjentaelsens Kategori, saa opløser hele Livet sig i en tom og indholdsløs Larmen”.

perdida desde el principio, al saber que cambiará nuestra relación con ella, a lo largo de una vida. Con ello, esperar la repetición de lo religioso y de lo eterno, como parte de aquello que es el mayor bien que podemos desear, sería lo correcto, considerado desde la categoría de la repetición²⁶³.

Algunos autores como Arbaugh²⁶⁴, consideran que parte de las diferentes narraciones que se llevan a cabo dentro de *La Repetición*, están estrechamente relacionadas con Kierkegaard y con su estancia en Berlín. De la misma forma en que se narra que habría asistido al teatro a presenciar una obra, bajo determinado estado de ánimo, como bien lo hizo en la vida real, de acuerdo con sus *Diarios*, Kierkegaard hace uso de estas experiencias para poder hablar sobre este momento de “retiro” donde se haría patente la elección que tomara en aras de su compromiso. De esta forma, no sólo se habla de Kierkegaard como Constantin Constantius, sino también como el joven poeta que es el otro protagonista de la obra. Bajo este esquema, el joven cuya melancolía parece ser incurable, no puede enamorar a una chica, sin haberla convertido en un ideal poético. Con ello, sabe que debería abandonarla para poder afirmarse mediante un ideal superior y esperar su vuelta. Así, podría pensarse, con Arbaugh que la narrativa de la ruptura con Regine, se encuentra fincada en la idea de reconciliarse con ella de forma espiritual, por gracia divina.

Temor y Temblor.

*Temor y Temblor*²⁶⁵ se publica el 16 de octubre de 1843, bajo el pseudónimo de Johannes de Silentio. Cuenta con el subtítulo de: *Lírica dialéctica*. La cual, se habla de una intención tanto por expresar sentimientos profundos, como por comunicarlos o contagiarlos al lector. De esta forma, quien escribe este tratado sobre la fe es un poeta que es incapaz de abrazar la fe de la que habla, pero sí es capaz de exponerla en sus matices poéticos más profundos. Así, primero se hace una narrativa, de Johannes de Silentio y de su empresa: “Por mi parte, yo, presumiblemente, puedo describir los movimientos de la fe, pero no puedo hacerlos.

²⁶³ Cfr. R 185 // SV1 III, 221 // SKS 4,57//

²⁶⁴ ARBAUGH George, *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Rock Island: Augustana College Library. 1967. pp. 98-99.

²⁶⁵ KIERKEGAARD Søren, *Fear and Trembling; Repetition*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1983. FT// SV1 III// SKS 4

Cuando se trata de aprender a nadar, uno puede estar suspendido del techo en un arnés y luego, presumiblemente describir los movimientos, pero uno no está nadando. De esa misma manera, puedo yo describir los movimientos de la fe.”²⁶⁶ Como se había mencionado anteriormente, se había hecho referencia a un joven poeta, quien podría tener conexión con Johannes de Silentio. Por otro lado, al seguir la narrativa de estudios como el de Arbaugh, el sacrificio de Abraham sólo es una metáfora para poder hablar nuevamente de la tragedia personal de Kierkegaard. De esta forma, Isaac es Regine a quien había sacrificado en amor y a quien esperaba le fuera devuelta, de tal forma como Isaac fue devuelto a Abraham²⁶⁷. Habrá algunos otros autores que pensarán que este texto ya será una polémica directa con los hegelianos de su época, especialmente por las diferentes referencias que se asientan a lo largo del texto²⁶⁸.

Dos discursos edificantes y cuatro discursos edificantes

A la par que se presentan estos textos, aparecen *Dos discursos edificantes*, *Cuatro discursos edificantes*²⁶⁹. El primero se presenta el 16 de octubre de 1843 y el segundo se presenta el 6 de diciembre de 1843. Ambos textos están firmados por Kierkegaard. A lo largo de cada uno de estos textos, se abordan temas explotados en los textos pseudónimos. Es importante señalar que se llaman discursos edificantes y no sermones porque no se está dirigiendo a un público cristiano y tampoco se encuentra en posición de autoridad. Con ello, en vez de hablar de sermones que serían propios de un teólogo o sacerdote, Kierkegaard trabajará con discursos edificantes. Los siete discursos edificantes continúan con los temas trabajados a lo largo de *la Repetición* y de *Temor y Temblor*. De esta forma, se presenta el tema sobre el arrepentimiento respecto de las acciones realizadas por mor de aquel bien que es deseado absolutamente. Por otro lado, también se tocarán temáticas como

²⁶⁶FT 37-38 // SV1 III,88 // SKS 4,132: “Jeg for mit Vedkommende kan vel beskrive Troens Bevægelser, men jeg kan ikke gjøre dem. Naar man vil lære at gjøre Svømmebevægelserne, da kan man lade sig hænge i Seler under Loftet, man beskriver vel Bevægelserne, men man svømmer ikke; saaledes kan jeg beskrive Troens Bevægelser”.

²⁶⁷ ARBAUGH George, *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Rock Island: Augustana College Library. 1967. p. 107.

²⁶⁸ STEWART Jon, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003. p.307.

²⁶⁹ Cfr. KIERKEGAARD Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University. Press 1990. **SKS 5// SV1 III// EUD**

apropiarse de sí mismo o convertirse en amo de sí mismo y con ello, se sugiere la paciencia como medio para poder acceder a este dominio de sí.

Tres discursos edificantes

Tres discursos edificantes se publicaron el 8 de junio de 1844²⁷⁰. Estos discursos fueron firmados por Kierkegaard y cada uno de ellos expresa diferentes inquietudes intelectuales. Por ejemplo, se habla de la pretensión de algunos filósofos por demostrar la existencia de Dios y en este sentido, apelará a autores como Descartes o Hegel en gran medida. Por otro lado, también se trabaja con la expectativa de la felicidad eterna y de cómo esta expectativa no habla de una posesión presente de la salvación. Por último, también se analiza la idea de un pensamiento cristocéntrico, donde se harán reflexiones en torno a cómo habría de surgir esta imagen en la vida de un individuo que se relaciona apasionadamente con esta figura.

Si bien estos temas son inquietudes intelectuales y teológicas constantes en este periodo de escritura kierkegaardiano, cada uno de ellos será una pieza importante para pensar el estudio de la filosofía de la existencia de Ricoeur, donde éste tendrá, entre algunos puntos de la misma a Kierkegaard y esta relación apasionada entre Dios y el hombre²⁷¹ tal y como ha sido planteada por Johannes Climacus y el *Postscriptum*.

²⁷⁰ Cfr. KIERKEGAARD Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, Op. Cit **SKS 5// SV1 III// EUD**

²⁷¹ De esta forma podemos observar que estas temáticas serán replicadas, de cierta forma, como parte de la experiencia intelectual y existencial de haber leído a Jaspers entre 1940 y 1945. A lo largo de la obra *Razón y Existencia* de Jaspers, Dufrenne y Ricoeur harán una caracterización de la filosofía de la existencia, poniendo especial atención a las temáticas antes mencionadas. Cfr. RASMUSSEN Joel. “Ricoeur: Kierkegaard, The Limits of Philosophy and The Consolation of Hope” en AA. VV. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Ed. por Jon Stewart. Vol 11: Kierkegaard’s Influence on Philosophy: tome 2: Francophone Philosophy. Routledge: Nueva York. 2016. p.237

Las Migajas Filosóficas

Las *Migajas Filosóficas*²⁷², por otro lado, son “breves y desordenadas” reflexiones en torno a la fe. Fueron publicadas en 1844 por Johannes Climacus. Sin embargo, la forma en que Johannes Climacus las presenta hace mucho por la objetivación del trabajo y no nos lleva a considerarlo como una pieza artística. Con todo, Johannes Climacus es un filósofo humorista quien ha madurado a lo largo de los *Diarios* kierkegaardianos, donde se construyó *De omnibus dubitandum est* y pareciera, entonces, que este personaje se presenta como un hombre cuya finalidad es trabajar sobre la relación del ser humano con un bien absoluto, a la sobra y con referencias como Platón o Kant. Es a partir de la aparición de este pseudónimo y la distancia temporal, que existen diversas líneas de interpretación del autor pseudónimo. Ya sea que se considere a Johannes Climacus como el joven Kierkegaard haciendo las veces de filósofo y expresando la experiencia que ha tenido al enfrentarse con estas cuestiones dentro de un círculo de intelectuales como el de Dinamarca de la Época Dorada. Por otro lado, la segunda línea de interpretación sobre Johannes Climacus, atiende a pensar que Kierkegaard se refiere a Climacus como un Hegel o un hegeliano quien se ha apropiado existencialmente de la tarea de dudar y con ello, de la inquietud por hacer cuestiones más difíciles de lo que aparecen a su época.

El concepto de la Angustia.

El siguiente texto por comentar es *El concepto de la Angustia*²⁷³. Este trabajo fue publicado el 17 de junio de 1844. El texto se encuentra firmado por Vigilus Haufniensis o el vigía de Copenhague. De acuerdo con Garff, el texto fue escrito de manera muy rápida: “abiertamente reconoce que el presente texto se ha compuesto sumamente rápido”²⁷⁴ A diferencia de otros textos, esta simple deliberación en las líneas psicológicas que llevan al problema de la dogmática del pecado original se abre paso como una compilación de

²⁷² KIERKEGAARD Søren, *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, trad por Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1985. **PF // SV1 IV// SKS 4//**

²⁷³ KIERKEGAARD Søren, *The Concept of Anxiety*, Op. Cit 1980. **CA // SV1 IV// SKS 4**

²⁷⁴ GARFF Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. pp. 267.

diferentes textos que resulta difícil al lector. Algunos comentadores consideran que es una burla irónica a sus contemporáneos²⁷⁵. Su autor, Vigilius Haufniensis, es un psicólogo y gracias a sus observaciones, será posible tener una mayor precisión respecto de los fenómenos que retrata y su relación con la angustia, tanto en sentido psicológico, como en sentido dogmático. Las exploraciones y reflexiones que se relatan a lo largo del texto están, por un lado, enlazadas con la inquietud de Kierkegaard respecto de la relación entre diferentes acciones en contexto religioso, como el hecho de que Eva fuera seducida por una serpiente²⁷⁶; además de que, estas anotaciones también se refieren a auto-exploraciones donde se busca la causa de la melancolía, la ansiedad y la culpa de Kierkegaard entre otras. Con estos dos hallazgos, también se le dará pie a diferentes reflexiones que fluyen en dirección de la psicología antes de Freud²⁷⁷. Si bien la ansiedad puede ser por desconocimiento de sí mismo, también existe ansiedad por el conocimiento de sí, de las acciones de las que somos capaces y que, al mismo tiempo, tememos. En esta dialéctica, existe un deseo y al mismo tiempo miedo que se hacen presentes al individuo, cuando se encuentra impotente²⁷⁸.

Los Prefacios

Teniendo en mente a sus contemporáneos, *Los Prefacios*²⁷⁹ serán de los textos que estén volcados hacia el público de su época. Escrito por Nicholaus Notabene, un joven recién casado quien sólo escribe prefacios para no engañar a su mujer, este texto fue publicado el 17 de junio de 1844. A lo largo de los siete prefacios presentados se puede observar a una personalidad sumamente burlona, cuyas observaciones hablan del mundo editorial y de las reseñas, así como de las diferentes situaciones experimentadas por lectores, escritores, críticos literarios y público que se suma a una élite intelectual y cultural danesa. Arbaugh sostiene que la inspiración del libro es el profesor Heiberg, quien al haber realizado una

²⁷⁵ ARBAUGH George, *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Op. Cit. p. 159.

²⁷⁶ GARFF Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op.Cit. pp. 270-271.

²⁷⁷ GARFF Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op.Cit. p. 269.

²⁷⁸ Es decir, sin tomar determinación alguna y a merced de la nada.

²⁷⁹ Cfr. KIERKEGAARD Søren, *Prefaces*, trad por Todd W. Nichol, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998. **P // SV1 V // SKS 4**

reseña en torno a la Repetición expresa en ella haber perdido el punto de la obra, como tal²⁸⁰.

Cuatro discursos edificantes

A lo largo de los cuatro discursos edificantes presentados el 31 de Agosto de 1844, Kierkegaard hará una reflexión general sobre el carácter contradictorio y caótico de la naturaleza humana. Si bien existe un individuo, su naturaleza, de acuerdo con Kierkegaard, se encuentra dividida entre lo eterno y lo terrestre. Dicha tensión se vuelve sumamente importante, cuando se busca entender qué es el ser humano como tal. De esta forma, nos concentraremos en las reflexiones del primer discurso que retomará el tema de *La Repetición* y de cómo elegir un ideal que esté dentro del mundo es una tarea poco afortunada, mientras que elegir un ideal eterno, como Dios, para poder relacionarse con él apasionadamente, sería lo más sensato gracias a la constitución propia del ser humano y del mundo que le rodea:

Cuando una persona voltea y se enfrenta a sí misma para poder entenderse, él cruza, por así decirlo, en el camino de aquél primer sí mismo; detiene aquello por lo que se había volcado hacia fuera persiguiendo y buscando su objeto: a saber, el mundo circundante... Esto, efectivamente es de la forma en que tiene que ser; el mundo a nuestro alrededor es inconstante y puede ser cambiado a su opuesto en cualquier momento, y no hay una sola persona que pueda generar este cambio por fuerza o por el conjuro de su deseo... Querer predicar constancia de algo que cambia continuamente, efectivamente es una contradicción y en cuanto uno confiesa que cambia, puede, claro, cambiar en el mismo momento²⁸¹

De esta forma, se demarcan las limitaciones de cifrarse frente a un ideal mundano y cuya pertenencia al mundo ignora su pertenencia a Dios, como su creador y lo que de ello se deriva; a saber, que la dependencia más perfecta debe cifrarse en esta fuente de existencia y

²⁸⁰ ARBAUGH, *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Op. Cit. p.172

²⁸¹ EUD 314// V 95-96// SKS 5, 306: "Naar da Mennesket vender sig mod sig selv for at forstaae sig selv, træder han ligesom hiint første Selv iveien, standser det, der jo var vendt ud ad, i at hige og tragte efter den Omverden, der er dets Gjenstand, kalder det tilbage fra det Udvortes. For at bevæge det første Selv til denne Tilbagekaldelse lader det dybere Selv Omverdenen blive, hvad den er, blive tvivlsom. Saaledes er det jo ogsaa, at Verdenen om os er Ustadighed og ethvert Øieblik kan forandres til det Modsatte; og der er ikke fundet det Menneske, der ved sin Magt eller ved sit Ønskes Besværgelse kan tvinge denne Vexel., thi at ville udsige Bestandighed om Det, som bestandig vexler, er jo en Modsigelse; og saasnaart man bekjender, at det vexler, kan det jo vexle i samme Øieblik".

que, al mismo tiempo, relacionarse con el ideal religioso, cuyas características son eternas, harán posible hablar de una consistencia por toda una vida. Así, se entiende que existen tres formas de comprenderse a sí mismo, dos que están orientadas a relacionarse con concepciones de vida terrenas o mundanas que, corren el riesgo de cambiar y cuyos intentos deben ser limitados; mientras que si el individuo se relaciona con la fuente de su existencia, ello le permitirá acercarse a una concepción de vida ilimitada en una vida. Con ello, es importante hablar sobre el papel que juegan tanto el tiempo como las diferentes concepciones de vida en el conocimiento de sí y las esferas existenciales, para poder comprender con detalle, en qué situación se encuentra el individuo que hace un alto y busca el conocimiento de sí.²⁸²

Tres discursos en ocasiones imaginarias

El texto de Tres discursos en ocasiones imaginarias fue publicado el 28 de abril de 1845. También estos discursos fueron firmados por Kierkegaard y se tratará de reflexiones atinentes a momentos importantes en la vida de un individuo. Si bien se puede pensar en un cristiano, es necesario recordar que incluso aquí, se hace hincapié en la falta de autoridad que Kierkegaard posee frente a los cristianos. Los títulos de estos tres discursos son: “En ocasión de una confesión”²⁸³, “En ocasión de una boda”²⁸⁴ y por último “Junto a una tumba”²⁸⁵. Si bien cada uno de estos discursos hace referencia a diferentes etapas de la vida de un individuo, también se puede leer la estructura de los discursos como parte de las esferas existenciales. Arbaugh considera que el primer discurso abre la idea de asombro al buscar a Dios y corresponde a la esfera estética de la existencia, mientras que el segundo habla sobre el poder absoluto del amor y puede referirnos a lo ético y su fundamento en el

²⁸² De acuerdo con Kierkegaard, el mayor y más importante conocimiento de sí es aquél que nos indica que no podemos nada en absoluto, si no es por medio de Dios. Y es quizás el engaño frente a una concepción de vía terrena, donde, en teoría el individuo lo puede todo. Sin embargo, es al aceptar nuestros límites y aceptarnos como impotentes también, en tanto que individuos únicos y aislados, que esta experiencia nos abre a otro: ya sea divino (como bien menciona Kierkegaard) o incluso otro como el prójimo o el otro como una individualidad distinta a mí. En este sentido, será importante reconsiderar el valor de los impotentes en una sociedad semejante a la que Byung Chul Han nombra sociedad del rendimiento y el carácter que un individuo impotente (y auténtico consigo mismo) tendrá frente a un mundo como el contemporáneo.

²⁸³ TD 7 // SV1 V,177// SKS 5,391

²⁸⁴ TD 41// SV1 V,204// SKS 5,419

²⁸⁵ TD 69// SV1 V,226 // SKS 5,442

deber; por último, se habla sobre la definitividad de la muerte y cómo es que ésta nos permite observar los límites de lo religioso y su efecto tanto en la vida como en los límites de ésta para un creyente y para un no-creyente²⁸⁶.

De acuerdo con su contraparte, *Etapas en el camino de la vida*, lo que se observa aquí es un despertar del espíritu y una adquisición de profundidad en la interioridad que se ve acompañada de la posibilidad de lo eterno, frente a una serie de acontecimientos que permiten asumir al individuo como un espíritu que se desarrolla, de acuerdo con diferentes encuentros. Se suscita, por ejemplo, el asombro durante la búsqueda del mayor bien posible para el pagano, quien experimenta tanto una bendición como miedo ante lo desconocido. De la misma forma, si se habla de aquello que se conoce como el mayor bien posible, en tanto que lo eterno, este asombro poseerá otro tipo de características y la fuente de existencia se expresará en lo infinito de la imaginación²⁸⁷.

Por otro lado, cuando se hace referencia al amor y la especie de exploración que se expresa en una boda, entonces se habla de la constitución de un individuo diferente. Ya que, de acuerdo con Kierkegaard: “Pues nadie puede tener una verdadera concepción de Dios sin tener una correspondiente concepción de la vida y de sí mismo; o una verdadera concepción de sí mismo sin una correspondiente concepción de Dios; o una verdadera concepción de vida, sin una correspondiente concepción de sí mismo”²⁸⁸ De esta forma, Kierkegaard hace referencia a la conexión entre las diferentes esferas existenciales, la concepción de sí y una concepción de lo divino. Con todo, en diferentes casos, también se puede hablar sobre una concepción de vida y una concepción de sí, como parte de la esfera ética de la existencia, donde podemos entender que se da un conocimiento de sí. Por ello, al hablar del matrimonio, sí se toma en cuenta la idea de resolución como el modo de expresión de un compromiso que se externaliza y se enlaza a la concepción de vida que le corresponde; a saber, la ética.

Por último, cuando hablamos de “Junto a una tumba” se habla de una reflexión en torno a la muerte donde inicialmente, hacemos referencia al final de las posibilidades. A lo

²⁸⁶ ARBAUGH, George. *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Op. Cit. p.177.

²⁸⁷ Cfr. TD 19// SV1 V 186//SKS 5, 400

²⁸⁸ TD 63/ SV1 V 221//SKS 5,437: “thi Ingen kan have en virkelig Forestilling om Gud, uden at have en tilsvarende om Livet og om sig selv, ei heller en virkelig Forestilling om sig selv uden en lignende om Gud, og ingen virkelig Forestilling om Livet uden en lignende om sig selv”.

largo del texto, la frase que más se repite es: “¡Todo terminó!”²⁸⁹. Esto nos refiere al límite de nuestras posibilidades, de la posibilidad que subyace a las mismas y a su realización, de la misma manera que al límite de nuestra durabilidad en tanto que somos entes temporales. Esta misma finitud que se nos presenta como parte de la vida, nos permite entender que, sin una concepción de lo divino, la muerte se toca como un límite decisivo frente a nuestra duración como eventos. Así, si sólo nos entregamos a una concepción de la vida estética o ética, la muerte, por su definitividad y sus imposibilidades, nos cancela la noción de individuo para seguirla cultivando. Con ello, la gravedad que la muerte posee, al considerarla desde nuestra propia individualidad y bajo una relación apasionada, es máxima. La gravedad de la muerte, como *sui generis* transforma al individuo: “puede enseñar que sólo es una ilusión cuando lo externo es considerado con ligereza o con pesar”²⁹⁰. Así como las denominadas experiencias límite nos permiten cambiar la perspectiva sobre nuestra vida y sus límites, de acuerdo con Kierkegaard, apropiarse de la muerte, con gravedad, transformará la concepción que el individuo tiene de sí y, por tanto, de las esferas que se relacionan con él, a saber, Dios y el mundo.

Etapas en el camino de la vida

Etapas en el camino de la vida es un texto que se publica el 30 de abril de 1845. El texto fue publicado por su editor, Hilarus Bogbinder. Según se cuenta, el autor de los libros que componen *Etapas* era un hombre letrado que había enviado dichos textos a publicarse. Sin embargo, esta persona muere y los textos, envueltos en diferentes colores, quedan en el estante de Bogbinder, hasta que un profesor que daba lecciones privadas de filosofía a Bogbinder descubre los manuscritos y sugiere a éste publicarlos.

Existen diferentes textos que conforman *Etapas* como son: *In vino veritas. Algunas cosas sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones, ¿Culpable o no culpable?*” Cada uno de ellos posee diferentes autores pseudónimos por ejemplo: Quidam, Inter et Inter, Un

²⁸⁹Cfr. TD 71, 73, 76, 80, 82 // SV1 V 226-236// SKS 5,451-453.

²⁹⁰ TD 73// SV1 V 228// SKS 5, 444: “Døden kan netop lære, at Alvor ligger i det Indvortes, i Tanken, lære, at det kun er et Sandsebedrag, naar der letsindigt eller tungsindigt sees paa det Udvortes, eller naar Betragteren dybsindigt over Dødens”.

hombre casado y H.H. Además, “In vino veritas” que muchos autores sugieren como un elogio al Banquete platónico, posee personajes que aparecieron en títulos anteriores del opus kierkegaardiano. En ella aparecen: “Johannes el seductor”, “El joven” de la Repetición, “Victor Eremita” y Constantín Constantius. Al mismo tiempo, se encuentran nuevas personalidades como “El Diseñador de modas”.

La pregunta por la influencia que ejerció la biografía de Kierkegaard se abre de la siguiente manera, ¿en qué medida influyeron los eventos en la vida de Kierkegaard sobre su obra? Se entiende que existe una relación entre los diferentes escritos y la biografía kierkegaardiana. Sobre todo, lo que toca en la última parte que se conoce como *¿Culpable o no culpable?* Ésta es una reflexión que trata sobre un compromiso roto, el cual se referiría inevitablemente al caso de Kierkegaard mismo. De esta forma, se abrirá un espacio para poder analizar esta influencia y cómo es que la narración de sí mismo, podría darnos luz sobre la identidad de Quidam y de Kierkegaard. Con ello, se tomará el fragmento más representativo de estas relaciones, de acuerdo con Garff; a saber, el fragmento del diario de Quidam que pertenece a la fecha de cumpleaños de Kierkegaard; a saber, el 5 de mayo²⁹¹.

El título de la entrada del diario es “La lección de lectura”, como subtítulo sólo aparece el nombre de Periandro, el tirano de Corinto. Kierkegaard comenta que se decía de él que: “hablaba como un hombre sabio pero actuaba como un lunático”²⁹².

De acuerdo con las historias propuestas por Herodoto. Periandro fue un tirano que mató a su esposa, Melisa, y que su hijo Licofrón lo descubrió más adelante, gracias al suegro de Periandro: Procles. Con ello, Licofrón será desterrado de Corinto con la regla de que nadie podría ayudarlo. Así, vagó y terminó en Cócira. Cuando su padre le llamó para que tomara su lugar como tirano, él rechazó sus peticiones. Al final, Licofrón accede a ocupar el mandato de Periandro, si intercambian lugares; pero, antes de poder hacer el intercambio, Licofrón es asesinado por la gente de Cócira, pues no querían que Periandro los mandara²⁹³. Con esto como contexto, Kierkegaard abunda un poco más en detalles, en cuanto a Periandro y hace una breve narración sobre su personalidad:

²⁹¹ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. p. 352

²⁹² SLW 323// SV1 VI 302// SKS 6, 301: “Om ham siges der: han taledede altid som en Viis og handlede stedse som en Afsindig”.

²⁹³ Cfr. HERODOTO, *Historias*, trad por Robin Waterfield con Introducción y notas de Carolyn Dewald. Gran Bretaña: Oxford Classics. 1998. pp. 240-241.

Cuando él se convirtió en tirano, se distinguió por su clemencia hacia los más desgraciados y su sabiduría entre los prudentes... Grandes fueron sus empresas y su aforismo era <<la diligencia lo logra todo>>... Pero, debajo de su clemencia se ahogaba el fuego de la pasión y los grandes proyectos evidenciaban el poder que permanecía con la misma fuerza en el hombre transformado. Pues Periandro había cambiado. Él no se volvió otra persona, sino que se convirtió en dos que no podían contenerse en la misma persona: el sabio y el tirano. ¿Qué fue lo que detonó su locura? Se dice que tuvo relaciones con su madre Cracia²⁹⁴

Lo más importante que se menciona a lo largo de esta narración es que existió una concepción de vida, a la cual se le fue fiel, hasta que un cambio se gestó y se realizó un giro en cuanto a las diferentes acciones que podrían haberse llevado a cabo. Periandro pasó de una concepción de vida de tirano, a la concepción de vida del sabio. Sin embargo, no existió un arrepentimiento como tal, sino que de acuerdo con Kierkegaard, las dos personalidades comenzaron a convivir: “más aniquilado, menos arrepentido”; hasta que un evento desencadenó la incompatibilidad entre las mismas y lo que él mismo menciona como la locura. Con todo, quizás lo más importante acá, nuevamente, es la atención que se presta al cambio y a cómo esto se vuelve condición para generar una personalidad distinta, así como una concepción del mundo diferente: “Si Periandro cambia, lo hace también su destino”²⁹⁵. Si la sabiduría se escapa de Periandro, la locura de la pasión lo abordará y si la locura de la pasión lo abandona, la sabiduría lo abrazará.

De acuerdo con Kierkegaard, la locura abrazó a Periandro cuando el pueblo de Corcira mató a Licofrón, por temor a recibir a Periandro como su mandatario, después de que habrían intercambiado gobiernos para que Licofrón sustituyera a Periandro. Así, Periandro mandó castrar trescientos niños, empresa imposible de lograr y razón por la cual, Periandro decide quitarse la vida. Así,

²⁹⁴ SLW 324// SV1 VI 303// SKS 6, 302: ” Da han blev Tyrannens udmærkede han sig ved Mildhed, ved Retfærdighed mod de Ringe, ved Viisdom blandt de Forstandige. Sit Ord stod han ved og gav Guderne den Billedsøile, han havde lovet, men den var betalt med Qvindernes Smykker. Dristige vare hans Foretagender; og dette var hans Ord: Flid gjør Alt. Hans Forklaring var som Ordet at ville gennemgrave Isthmen; thi Flid gjør Alt... Thi Periander blev forvandlet. Han blev ikke et andet Menneske, men han blev Tvende, der ikke kunde rummes i eet Menneske: den Vise og Tyrannen, hvilket vil sige, han blev et Umenneske. Anledningen fortælles forskjelligt. Men dette er vist, at det kun var en Anledning, hvis det ellers ikke skulde blive uforklarligt, at han saaledes kunde forandres. Dog fortælles der, at han havde levet i strafværdig Omgang med sin Moder, Cratia”.

²⁹⁵ SLW 326// SV1 V 305// SKS 6, 304: ” Men som Periander omskiftedes, saa vexlede nu ogsaa hans Skjebne”.

Por última vez, el tirano y el sabio se unieron. Su solución desesperada y su temor de ser tomado en muerte por la desgracia le llevó a usar su sabiduría y encontrar un ingenioso escape de la vida: él convocó dos hombres jóvenes y les enseñó un pasaje secreto, les ordenó que estuvieran la siguiente noche y que mataran al primer hombre que encontraran y que lo enterraran inmediatamente. Cuando estos dos se fueron, Periandro convocó a otros cuatro hombres y les dio la orden de que mataran a los dos primeros hombres que encontraran y que los enterraran inmediatamente. Cuando estos se fueron, convocó al doble de personas y les dio la misma orden. Y así sucesivamente²⁹⁶.

Con estas afirmaciones en mente, Garff considera que Kierkegaard expresa de forma velada, tanto su relación con su padre, su hermano, Regine y con su vocación en general. Después de la muerte de su padre, Kierkegaard cambiaría y de ser un flaneur que se dedicaba a visitar los teatros, a comprar ropa cara y a pasear por la ciudad, se pondría a trabajar y terminaría su tesis de magister. Bajo este tenor se comprometió con Regine y se ordenaría pastor, como su hermano. Sin embargo, más adelante, su vocación le llamará y se convertirá en escritor, abandonando a Regine, debido a su melancolía y al deber divino que, según algunos autores, era incompatible con su relación. De igual forma, al haber cambiado, Kierkegaard cambió su destino. Y, al mismo tiempo que se hizo morir, al dejar de ser el prometido de Regine, su postura como autor, bajo un sinnúmero de pseudónimos, haría las veces de los diferentes hombres matándose entre sí, sin saber al final, a quién daban muerte en realidad. Finalmente, Kierkegaard se concibe a sí mismo como un hombre cuyas concepciones de vida fueron cambiando, de la misma forma que su destino y que su personalidad lo hicieran y con todo, quizás no pudo haber abrazado por completo su propia decisión, en caso de haber sido religiosa, al pensarse como muerto, bajo una serie de posibilidades, encarnadas por sus pseudónimos.

²⁹⁶ SLW 326// SV1 V 306// SKS 6, 305: “For sidste Gang enedes den Vise og Tyrannen. Hans fortvivlede Beslutning og Frygt for i Døden at blive indhentet af Vanære, lod hans Viisdom finde en sindrig Udvei af Livet. Han lod to unge Mennesker komme til sig og viste dem en skjult Gang. Derpaa befalede han dem at møde der den næste Nat og dræbe det første Menneske, de mødte, og strax begrave den Dræbte. Da disse vare borte, lod han fire Andre komme og befalede dem det Samme: at vente i Gangen, og naar de mødte to unge Mennesker, da at myrde dem og strax begrave de Dræbte. Derpaa lod han et dobbelt saa stort Antal komme og befalede dem paa lignende Maade det Samme, at dræbe de Fire, som de vilde møde, og strax begrave dem paa det Sted, hvor de huggede dem ned”.

El Postscriptum no-científico y definitivo a las Migajas Filosóficas es la segunda parte de *Las Migajas Filosóficas*. Ambos textos fueron escritos por Johannes Climacus, de quien ya habíamos hablado, a lo largo de este apartado de investigación. Este joven filósofo desarrolla una obra que además de ser una secuela a una reflexión en torno a cómo adquirir la fe o cómo enseñarla, al hacer paralelo el tema de la enseñanza de la virtud, se decanta por una serie de temas que vienen de la cuestión inicial.

A lo largo de este texto, Johannes Climacus opta por la afirmación del pseudónimo por sí mismo, como partícipe de la experiencia vivida, mediante el cambio de postura en torno a su decisión de convertirse en autor.

Hace ya cuatro años que se me ocurrió la idea de probar suerte como autor. Lo recuerdo muy claramente. Era un domingo; sí, un domingo por la tarde. Como de costumbre, estaba sentado en la terraza del café del jardín Frederiksberg, (...).Allí, como era mi costumbre, me sentaba a fumar mi puro.(...). Había sido estudiante por una decena de años. (...).Leía copiosamente, y pasaba el resto del día haraganeando y pensando o pensando y haraganeando, pero nada resultó de ello. Acaparaban la vida cotidiana mis brotes productivos, los cuales consumíanse apenas florecer. Un inexplicable poder de persuasión, fuerte y astuto a la vez, tenía me constantemente aprisionado, y me cautivaba en virtud de su persuasión. Este poder era mi indolencia.(...)De modo que estaba allí fumando mi puro, cuando me vino un pensamiento. De entre todos los pensamientos, recuerdo éste precisamente. Los años pasan, me dije, te vuelves un viejo sin vicio ni beneficio y nunca has emprendido realmente nada. Por otro lado, dondequiera que mires, ya sea en la vida o en la literatura te encuentras con nombres y figuras de celebridades, hombres aplaudidos y altamente aclamados, (...)¿y tú que estás haciendo?²⁹⁷.

²⁹⁷ CUP 185-186// SV1 VII 154-155// SKS 7,171-172 : Det er vel nu en fire Aar siden, at jeg fik det Indfald at ville forsøge mig som Forfatter. Jeg husker det ganske tydeligt, det var en Søndag, ganske rigtigt, ja det var en Søndag-Eftermiddag, jeg sad som sædvanlig ude hos Conditoren i Frederiksberg Have, ... Jeg havde en halv Snees Aar været Student... Jeg læste Meget, tilbragte det Øvrige af Dagen med at drive og tænke, eller med at tænke og drive, men derved blev det ogsaa; den produktive Spire i mig gik med til daglig Brug, fortæredes i sin første Grønne. En uforklarlig Overtalelsens Magt holdt mig bestandigt lige stærkt og lige snildt tilbage, fængslet ved dens Overtalelse. Denne Magt var min Indolents...Saa sad jeg da der og røg min Cigar, indtil jeg henfaldt i Tanker. sagde jeg til mig selv, og bliver et gammelt Menneske, uden at være Noget og uden egentligen at foretage Dig Noget. Overalt derimod hvor Du seer Dig om i Literaturen eller i Livet, seer Du de Feiredes Navne og Skikkelser, de dyrebare og med Acclamation hilsede Mennesker fremtrædende eller omtalte, de mange Tidens Velgjørere, der vide at gavne Menneskeheden ved at gjøre Livet lettere og lettere... hvad gjør Du?

Con este breve relato, a diferencia de la “lección de lectura ” en *Etapas de la vida*, no se establece la muerte del autor, sino que se estrechan las diferentes conexiones entre Kierkegaard y sus pseudónimos, como parte de una concepción de vida existente, que fue elegida y que dio pie a una serie de posibilidades, una vez apropiada. A partir de esta reflexión, sabemos que Johannes Climacus se empeña en hacer cuestiones más difíciles, para poder otorgar valor a quienes se han encargado de resolver todo en su época. De ahí que, sus consideraciones sobre cuestiones que pudieron haber sido ignoradas o ya resueltas por el sistema racionalista de los hegelianos de su época, ahora son retomadas y estudiadas a detalle, bajo la óptica de la complejidad y de la dificultad que pertenece a Johannes Climacus. Con todo, al final del *Postscriptum*, Climacus hará referencia a la subjetividad que posee su concepción de vida y que le pone frente a toda una época: “El aquí suscrito, Johannes Climacus, autor del presente libro, no presume de ser cristiano, pues, a decir verdad, hállase completamente ocupado pensando en cuán difícil ha de resultar llegar a serlo; pero menos aún es él uno de esos que, tras haber sido cristianos, dejan de serlo al intentar ir más lejos”²⁹⁸

De esta forma, el autor es aprehendido en diferentes narrativas al asumir la identidad de Johannes Climacus y al momento en que éste se asume a sí mismo también, como un individuo apasionado cuya relación apasionada determinará su vida después de la muerte, según su creencia. De esta forma, una vez que se inicia la reflexión en torno a la experiencia individual vivida, en tanto que Johannes Climacus, se establecerá la conexión existente antes mencionada entre concepción de vida, memoria, identidad personal y autoría.

²⁹⁸ CUP 616// SV1 VII 538// SKS 7, 561: “Undertegnede, Johannes Climacus, der har skrevet denne Bog, udgiver sig ikke for at være en Christen; han er jo fuldt op beskæftiget med, hvor vanskeligt det maa være at blive det; men endnu mindre er han En, der efter at have været Christen ved at gaae videre er ophørt at være det”.

A lo largo de este apartado se harán distinciones y relaciones en torno a los pseudónimos y a los discursos edificantes de Kierkegaard, que se han publicado hasta ese momento.

Johannes Climacus, desde la idea de interioridad apasionada que se configura gracias a la verdad subjetiva, realizará un análisis de estos textos. Así, establece distancia frente a los otros pseudónimos, habla sobre las obras ya mencionadas, así como sobre los personajes que encarnan tanto sus estados de ánimo, como esas concepciones de vida, que figuran identidades diversas a la suya. Con todo, dichas identidades tendrán un punto en común; a saber, la interioridad y la pasión; a su vez, de cómo éstas se confrontan con una época que se ha caracterizado por carecer de ellas, la cual estuvo ávida de simplificaciones y cuyo último deseo es la dificultad que viene implicada, desde las perspectivas provistas por los pseudónimos o la misma autoría expresamente kierkegaardiana.

De esta forma, los diferentes autores pseudónimos analizados en este apartado, así como el análisis del trabajo de Kierkegaard; es decir, los discursos edificantes, serán vistos desde esta óptica perteneciente a la pasión e interioridad, sin que cada uno pierda sus individualidades características. Por ello, podemos hablar de cada una de las personalidades expresadas a lo largo de los trabajos pseudónimos o de los discursos; concepciones de vida potenciales que expresarían también identidades diversas. Podemos hablar sobre temáticas en común como la del amor, el noviazgo y el matrimonio, las promesas o que quizás todos los autores pseudónimos están en contra del sistema ya que, como descubre Johannes Climacus, “me pareció que también había descubierto que los autores pseudónimos apuntaban constantemente al existir y, de esta manera, sostenían una polémica indirecta contra el sistema”²⁹⁹

De esta forma, es posible finalizar este análisis con el apéndice que cierra el texto, bajo el cual Kierkegaard se separará del ejecutor de este análisis, así como de los pseudónimos analizados, de forma poética.

²⁹⁹ CUP 264//SV1 VII 224 //SKS 7, 240: “og jeg troede deri tillige at opdage, at de pseudonyme Forfattere bestandigt holdt Sigte paa det at *existere*, og saaledes vedligeholdte en indirecte Polemik mod Speculationen”.

A lo largo de este último texto, Kierkegaard hará referencia a su papel como redactor³⁰⁰ de los libros pseudónimos, separándose también, de las diferentes concepciones de vida manifestadas en los textos. Igualmente, se hace partícipe al lector de las limitaciones que esta aproximación narrativa tiene, respecto a la aprehensión de las identidades y personalidades propuestas: “El autor creado poéticamente tiene su particular visión de vida, y la réplica que, así comprendida, podría ser muy significativa, ingeniosa y estimulante; quizá, en boca de una persona real y concreta resultaría extraña, ridícula y desagradable”³⁰¹. Dicho de otra forma, es poco probable que nosotros podamos hacer una referencia literal a la persona de Kierkegaard, respecto de las poetizaciones realizadas, a lo largo de su producción. Sin embargo, admite que existen ciertas semejanzas entre su vida privada y aquellas producciones poéticas. Con todo, pide no mostrar dichas, debido a los contrastes dialéctos que las producciones poéticas buscan expresar como objetivo a lo largo de sus textos. De esta forma, el límite que se dibuja entre la identidad narrativa y su autor vivo, se elabora en la intimidad de la posibilidad, como elemento fundante de la libertad en interioridad. Aún así, existe una esperanza sobre la producción kierkegaardiana y ella radica en que el resultado de ésta en términos socráticos³⁰². Es necesario recordar que Sócrates era considerado por Kierkegaard como un autor negativo; a saber, que su propuesta carecía de contenido y que, gracias a ello, era capaz de cuestionar a sus interlocutores.

Como se ha mencionado anteriormente, Kierkegaard creía que moriría a los treinta y tres años. Este anexo se firmó en febrero de 1846 y como se menciona, Kierkegaard se separa de los libros pseudónimos y se despide de sus lectores, con la intención de que sea definitivamente. Así, el *Postscriptum* se cierra, dando límite a una narrativa que deberá siempre de requerir de un autor para ser narrada y que cuyos límites siempre se hacen fehacientes tanto en términos de extensión, como en términos de profundidad y caducidad.

³⁰⁰ Cfr. CUP 627//SV1 VII 547 // SKS 7, 572.

³⁰¹ CUP 627//SV1 VII 547// SKS 7, 572: “Den digtede Forfatter har sin bestemte Livs-Anskuelse, og den Replik, der saaledes forstaaet muligen kunde være betydningsfuld, vittig, vækkende, vilde maaskee i et bestemt faktisk enkelt Menneskes Mund lyde besynderlig, latterlig, modbydelig”.

³⁰² Cfr. CUP 627//SV1 VII 547// SKS 7, 572.

La narrativa de la identidad que se dirige por una concepción de vida apropiada personal y apasionadamente posee límites temporales y aunque ésta es inteligible, es limitada en términos de profundidad y caducidad; en otras palabras; no será omniabarcante y tampoco perenne, respecto del individuo del que da cuenta. Y con todo, el evento que narra, dio luces sobre quién se afirma en la escritura.

De esta forma se cierra el estudio en torno a la primera autoría de Kierkegaard y cómo es que se inicia la configuración de una idea de narratividad, identidad y concepciones de vida, a lo largo de esta parte de su producción. Este ejercicio nos ha provisto de una serie de consideraciones alrededor de la antropología kierkegaardiana que deberá leerse a la luz de los conceptos ya abordados desde Ricoeur. Sin embargo, aún es necesario trabajar con la segunda autoría, en vistas de poder obtener una mejor idea de cómo es que los diferentes conceptos, que interesan a este estudio, van avanzando.

1847-1855: La segunda autoría

Hacia diciembre de 1845, Kierkegaard, bajo el pseudónimo de Frater Taciturnus publicó un artículo en el *Fæderlandet*³⁰³. En este artículo va a denunciar que Peder Ludvig Møller había estado ayudando de forma secreta a Aaron Meir Goldschmidt, dueño del diario *Corsaren*. Aaron Meir Goldschmidt fue un escritor danés cuya carrera se hizo mediante la creación de diarios: en 1837 comenzó un diario llamado *Næstved Ugeblad*³⁰⁴. Sin embargo, hacia finales de 1839 Goldschmidt sería perjudicado por las leyes de censura y vendería este diario en enero de 1840³⁰⁵. Así, este diario se convertiría más adelante en el *Sjællandsposten*. En octubre de 1840 fundó el *Corsaren*, con la intención de que este diario encarnara el espíritu liberal que invadía Dinamarca en esos años. Desafortunadamente, *Corsaren* se convirtió en un diario de chismes, rumores, sátira política de autores anónimos que afectaban la reputación de aquellos que fueran objeto de sus publicaciones.

³⁰³ KIERKEGAARD Søren, “Sobre la actividad de un esteta viajero y de cómo éste terminó pagando por la cena” en el *Fæderlandet*. Forstetrykket, no. 2078, 27 de diciembre de 1845. Tomado de <http://sks.dk/AeV/txt.xml> Se puede encontrar como **SKS 14, 79-85**. La traducción del título es mía.

³⁰⁴ Cfr. WATKIN, Julia, *Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy*. Op. cit. p.98.

³⁰⁵ Cfr. WATKIN, Julia, *Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy*. Op. cit. p.98.

En enero de 1846, Frater Taciturnus publicó otro artículo en el *Fæderlandet*³⁰⁶, donde se distingue a Goldschmidt-autor, de Goldschmidt, quien fue editor del *Corsaren*³⁰⁷. Aaron Meir Goldschmidt había sido objeto de censura desde 1840 y con el comentario de Frater Taciturnus, comenzó una polémica con Kierkegaard que no sólo incluirá poesía³⁰⁸, sino también caricaturas y rumores sobre el autor. Desde ese momento, Kierkegaard formaría parte de la vida pública de Copenhague. Con esto como contexto, en 1846 Kierkegaard tendría un cambio en la forma en que publicaría sus textos y también respecto sus decisiones. Si bien la idea de convertirse en pastor y dejar Copenhague para ser pastor de campo habían estado presentes, una vez desatada la polémica con el *Corsaren*, Kierkegaard decidiría quedarse teniendo en mente que, probablemente moriría después e mayo de 1846.

Por el contrario, Kierkegaard sobrevivió a la publicación del *Postscriptum* y se habrá reconocido un cambio en la forma en que éste se aproximaría tanto a la escritura, como a la expresión de sí mismo en términos de la narrativa que él presenta ante sus lectores. Así, se da origen a la segunda autoría de Kierkegaard. Si bien es cierto que Kierkegaard es considerado un autor religioso, muchos investigadores atienden a pensar en toda su obra de esta segunda etapa, como la parte fundamentalmente cristiana de su producción. También es posible encontrar algunos temas que no necesariamente estarán haciendo referencia a una religiosidad; tal es el caso de *La crisis y una crisis en la vida de una actriz*, cuya temática es el arte en general y, en específico, las aptitudes artísticas de

³⁰⁶ KIERKEGAARD Søren, “El resultado dialéctico de una acción policíaca literaria” en el *Fæderlandet*. Forstetrykket, no. 9, 10 de enero de 1846. Tomado de <http://sks.dk/PF/txt.xml> Se puede encontrar como **SKS 14, 86-89** La traducción del título es mía.

³⁰⁷ Cfr. WATKIN, Julia, *Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy*. Op. cit. p.98.

³⁰⁸ Cfr. GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. p.389. Garff en su *Biografía* transcribe parte de la poesía que Møller dedicó a Kierkegaard en 1847 en sus *Imágenes y canciones*. Aquí una versión libre del texto:

Tú, modesto y casto, quien sólo siente deseo por ideas
 Confía en mí, porque aquí
 bajo las verdes ramas,
 Aquí tú puedes caminar en la soledad que tanto amas.
 Llevado por duendes invisibles
 Tú, por supuesto, sin alguien para ti---
 Tú no ves hermosos senos, ni turgentes nalgas,
 No hay en exquisitos tobillos,
 formas elevadas---
 Ellos son sólo ocasión para [escribir]
 otros tres cuadernillos

una gran artista de la Época Dorada Danesa. Con todo, buena parte de la producción de este periodo posee reflexiones inclinadas hacia el tema religioso, probablemente, debido a los eventos anteriormente mencionados.

Teniendo esto en mente, el presente apartado de investigación, realizará un breve recuento de las obras cuya relevancia, liga entre la biografía kierkegaardiana y las nociones de concepción de vida, así como de identidad, pueden analizarse. Igualmente, algunas obras de este periodo serán agrupadas, para ser más accesibles y en estudios posteriores se realizarán los estudios a textos considerados pertinentes para el tema de esta investigación³⁰⁹.

Los títulos que se crearon después del *Postscriptum* son los siguientes: *El libro sobre Adler*³¹⁰ (Sin ser publicado por Kierkegaard y creado entre 1846 y 1847), *Una reseña literaria. La época presente*³¹¹ publicada el 30 de marzo de 1846, *Discursos edificantes en varios espíritus*³¹² publicado el 13 de marzo de 1847. El mismo año se publican *Las obras del amor*³¹³ el 29 de septiembre de 1847. El 19 de mayo de 1848 se publican *Dos tratados ético-religiosos*³¹⁴ por H. H. *La crisis y una crisis en la vida de una actriz*³¹⁵ se publica en 1848, del 24 al 27 de julio en el Føderlandet. *El punto de vista de mi obra como autor*³¹⁶ se escribe en 1848, aunque es publicación póstuma. El siguiente año, Kierkegaard publicará *Discursos cristianos sobre el pastor, el recolector de impuestos y la mujer que era*

³⁰⁹ Este periodo abarca un número de publicaciones que son menos populares en habla hispana y cuyas traducciones no se han realizado o comenzaron a hacerse hasta el siglo XX. Tal es el caso de “El libro sobre Adler”, por ejemplo, que no se ha traducido, o también el “Los discursos en varios espíritus”, de los cuales se realizó en 2018 apenas una traducción del texto por la Dra. Leticia Valadez editada por la UIA.

³¹⁰ KIERKEGAARD Søren, *The book on Adler: The religious confusion of the Present Age Illustrated by Magister Adler as a Phenomenon.*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998. **BA//SV1 VII 2 B 235, 6-100// SKS 15 //**

³¹¹ KIERKEGAARD Søren, *Two Ages: The age of revolution and the present age.*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1983. **TA// SV1 VIII// SKS 8**

³¹² KIERKEGAARD Søren, *Upbuilding discourses in various spirits.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1993. **UD// SV1 VIII //SKS 8**

³¹³ KIERKEGAARD Søren, *Works of Love.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1995. **WL// SV1 IX// SKS 9**

³¹⁴ KIERKEGAARD Søren, *Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the communion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997. **WA// SV1 XI//SKS 11**

³¹⁵ KIERKEGAARD Søren, *Christian discourses. The Crisis and a crisis in the life of an actress.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997. **CD//SV1 X//SKS 10**

³¹⁶ KIERKEGAARD Søren, *The Point of View*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998. **PV// SV1 XIII// SKS 16**

pecadora³¹⁷ el 14 de noviembre de 1849. En 1849 se publicarán *Tres discursos cristianos*³¹⁸ donde aparecen *Los lirios del campo y las aves del cielo*³¹⁹ publicado el 14 de mayo de 1849, luego *La enfermedad mortal*³²⁰ se publica el 30 de julio de 1849 por Anti Climacus y del mismo autor se publicará *Ejercitación en el cristianismo*³²¹ el 27 de septiembre de 1850. *Un discurso edificante: La mujer que era una pecadora*³²² fue publicado el 12 de diciembre de 1850. *Para la auto-examinación*³²³ fue publicado el 10 de septiembre de 1851. El 6 de agosto de 1851 se publica *Sobre mi obra como autor*³²⁴. Por último, se publicarán una serie de artículos de 1854 a 1855 que se terminarán de recuperar como *Esto debe ser dicho, así que sea dicho, El instante, Cómo juzga Cristo la iglesia oficial y La inmutabilidad de Dios*³²⁵.

³¹⁷ KIERKEGAARD Søren, *Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the communion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997. **WA// SV1 XI//SKS 11**

³¹⁸ *Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the communion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997. **WA// SV1 XI//SKS 11**

³¹⁹ KIERKEGAARD Søren, *Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the communion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997. **WA// SV1 XI//SKS 11**

³²⁰ KIERKEGAARD Søren, *Sickness unto death*, Ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1983. **SUD // SV1 XI// SKS 11**

³²¹ KIERKEGAARD Søren, *Practice in Christianity.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1991. **PC// SV1 XII //SKS 12// SV1 XII**

³²² KIERKEGAARD Søren, *Without authority: The Lily in the field and the bird in the sky. Two ethical religious essays. Three discourses at the communion on Fridays. An upbuilding discourse. Two discourses at the communion on Fridays.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1997 **WA// SV1 XI// SKS 11**

³²³ KIERKEGAARD Søren, *For self-examination.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1990. **FSE //SV1 XII// SKS 13**

³²⁴ KIERKEGAARD Søren, *The Point of View*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998. **PV// SV1 XIII// SKS 13**

³²⁵ KIERKEGAARD Søren, *The Moment and late writings.* ed. y trad por Howard V. Hong y Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press. 1998. **M// SV1 XVII// SKS 13**

Adolph Peter Adler fue un hegeliano estudioso quien se convirtió en pastor en 1841 y se mudó a Bornholm, donde llevaría a las congregaciones de Hasle y Rutsker. Hacia 1842, parece que Adler, después de haber compuesto una investigación en torno a la Lógica Subjetiva hegeliana, recibe una llamada de Dios y decide quemar todos sus trabajos. Con ello, se dedica a escribir una serie de sermones en colaboración con la gracia de Jesús³²⁷. Kierkegaard fue visitado por Adler y éste le pide que sea su Juan Bautista, por el cual, podría dar a conocer el llamado que había tenido. Kierkegaard rechazó este pedido y de acuerdo con Garff, siguió sus publicaciones con interés³²⁸.

Con esto como contexto, Kierkegaard elaborará reflexiones en torno a la idea de la revelación y del llamado de Dios. Sin embargo, las consideraciones en torno a publicar o no el texto tenían el precedente del conflicto de Kierkegaard con *Corsaren*. Por esta misma razón, el texto se transformará y se editará en varias ocasiones y no será hasta 1849 que saldrá a la luz solamente una parte de él llamada: *Dos tratados ético-religiosos*³²⁹ firmado por H.H.

De acuerdo con Kierkegaard, Magister Adler es un evento de su época³³⁰ pues él ha declarado haber tenido una revelación. Con ello, será necesario realizar un análisis y distinguir entre los diferentes personajes; a saber, Adler, San Pablo o Kierkegaard. De ahí que el subtítulo del texto sea: “Sobre autoridad y revelación”. Con ello, se entenderá que el texto estudiará las diferencias entre un apóstol y un genio, en ocasión del caso de Adler. Si bien la distinción es importante para efectos del caso Adler, para esta investigación, el pasaje más importante se constituye precisamente hacia la conclusión del capítulo 3, donde se habla sobre el tránsito entre el apóstol y el genio. En contexto con el caso Adler, Magister Adler fue removido de su puesto, una vez que fue inquirido por diferentes autoridades eclesiales danesas y se le declaró en un estado mental desbalanceado y confuso.

³²⁶ KIERKEGAARD Søren, *The book on Adler: The religious confusion of the Present Age Illustrated by Magister Adler as a Phenomenon.*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1998. **BOA// SV1 VII 2 B 235, 6-100// SKS 15**

³²⁷ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. p.441.

³²⁸ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. p.444.

³²⁹ **WA 46-108// SV1 XI 49-109// SKS 11, 51**

³³⁰ Cfr. BOA 25// SV1 VII2 B235 25// SKS 15, 110

De acuerdo con Kierkegaard, el apóstol es un ser humano con autoridad divina³³¹ y, por otro lado, cuando Adler ha sido cuestionado sobre la doctrina que él presentaba en sus nuevos sermones, se realizó una investigación que, de acuerdo con Garff³³², tuvo precedentes tanto psicológicos como teológicos. Los primeros, debido a los antecedentes de salud mental de la familia Adler y, por otro lado, debido a la tradición donde se inserta la revelación referida por Adler, siendo pastor de una comunidad y asumiendo la autoridad divina de apóstol, como se ha definido hasta ahora.

Así, Kierkegaard dijo que el interrogatorio de Adler buscaba la identidad sobre el mismo individuo³³³. De acuerdo con la idea terrena, el cambio existe y puede comenzarse desde cero, teniendo en mente lo finito, cuantas veces se desea. Sin embargo, cuando hablamos de lo eterno:

...La continuidad es el espíritu y al no respetar la continuidad cuantitativamente, es tener la propia vida fuera de la esfera del espíritu; ya sea en la esfera de la confusión o en la de la mundanidad... La continuidad no es inmutabilidad [sameness], en la continuidad también existe el cambio, pero la continuidad radica en que el cambio ha sido realizado dialécticamente en función de lo que le precede... Cuando el cambio es cualitativo (...) la expresión final de la continuidad es la revocación del estado que antecede al presente³³⁴.

De acuerdo con Kierkegaard, la continuidad se hace presente en el espíritu y en el mundo de lo eterno. Mientras un ideal, como el que ha sido revelado se mantenga en términos de continuidad dialéctica y no en términos de inmutabilidad, entonces, se podrá hablar de una continuidad en el espíritu. Dicho de otra manera, si existe un cambio en la identidad del individuo que anule esencialmente lo que antes era, sólo sería en función del último cambio y no del primero. De esta forma, si Magister Adler hubiera anunciado que era un apóstol, entonces éste mismo habría cambiado tan radicalmente, para el final del interrogatorio que

³³¹ Cfr. BOA 35// SV1 VII2 B15 68// SKS 15, 115

³³² GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. p. 443.

³³³ Cfr. BOA 81// SV1 VII2 B7:7 24// SKS 15, 204-205.

³³⁴ BOA 83// SV1 VII2 B7:7 25// SKS 15, 246: "men i Aandens Verden er Continuerligheden ikke blot Glæden, men er Aanden selv o: Continuerlighed er Aand, og det ikke kvalitativt at respektere Continuerligheden er at have sit Liv uden for Aandens Sphære, enten i Verdslighedens eller i Forvirrethedens. Continuerligheden er ikke Eensformigheden, i Continuerligheden er der ogsaa Forandring, men Continuerligheden er, at enhver Forandring gjøres dialektisk i Forhold til det Foregaaende... Naar da Forandringen er en kvalitativ... saa er Continuerlighedens sidste Udtryk: Tilbagekaldelsen af det Første, hvilken igjen, forsaavidt man har meddeelt sit Første".

éste se habría anulado como apóstol para terminar como un genio. Por otro lado, si éste mismo continuara siendo un apóstol, no hubiera existido un verdadero cambio y sólo se habría hecho público un engaño a la comunidad. Siguiendo con las posibilidades, Magister Adler pudo haber estado confundido y nunca haber recibido una revelación, y así, jamás habría abandonado su carácter de genio.

Visto desde otra perspectiva, quizás uno de los obstáculos encontrados por Kierkegaard, para poder dar legitimidad al evento de Magister Adler era el carácter público de su propuesta, ya que parecería convertir el llamado de Dios en un llamado de la opinión pública³³⁵. Y si bien se habría hecho público este tipo de cambio cualitativo, Adler debió haber publicado también un cambio cualitativo como el de un apóstol a un genio³³⁶. En este sentido, se criticaría a Adler si éste, al seguir con su carácter hegeliano, se transformara en un genio artístico pensando que ello sería un cierto tipo de evolución de ser un apóstol y, en definitiva, una enorme confusión.

Dentro de las categorías kierkegaardianas, esto mismo, sucedería al dar mayor importancia al carácter ético o estético frente al religioso de la existencia, en vistas de retomar la vida; después de un evento como el de Adler. Sin embargo, la individualidad adquirida por Adler al declararse apóstol se ha convertido en única y es imposible volver a las categorías antes mencionadas, sin realizar un cambio dialéctico como el ya mencionado; a saber, una revocación del espíritu y, por tanto de su propia identidad. Es decir, no puede estar presente a sí mismo³³⁷:

Estar totalmente presente a sí mismo es lo más noble y la tarea más alta de la vida personal; es lo que en virtud de lo cual los romanos llamaron los dioses praesentes. Pero estar totalmente presente a sí mismo en cuidado de sí es la más alta religiosidad ya que sólo así se comprende absolutamente que un ser humano necesita absolutamente a Dios en todo momento, y entonces, todo lo que pertenece al pasado o al tiempo futuro palidece y desaparece como otros fantasmas que pertenecen al tiempo indefinido.³³⁸

³³⁵ Cfr. BOA 25// SV1 VII2 B235 25// SKS 15, 110

³³⁶ Cfr. BOA 83// SV1 VII2 B7:7 25// SKS 15, 247

³³⁷ Quizás la última pregunta a pensar dentro de el caso Adler está relacionada con la salud mental del mismo personaje, ya sugerida por Garff como poco favorecedora. Con ello, quizás sería necesario hablar de la posibilidad de estar presente a sí mismo, al momento de padecer una enfermedad mortal. De no ser éste el caso, existiría, entonces, una aproximación parcial a la identidad de quien padece una enfermedad mental.

³³⁸ BOA 106// SV1 VII2 B235 193// SKS 15, 262: “Det at være sig selv ganske præsent er det Høieste og den høieste Opgave for det personlige Liv, det er Magten, som jo derfor Romerne kaldte Guderne præsent. Men

De esta forma, es posible observar cómo existe una relación entre la identidad, un ideal por el cual es posible vivir o morir de forma apasionada y que se convierte en concepción de vida. Sin embargo, si no existe una apropiación de la misma, entonces las categorías por las que se vive y se aprecia al individuo podrían ser diversas, sin llevar precisamente a una concepción de sí, clara y en vistas de poder asumirse totalmente, como Kierkegaard esperaba.

Una reseña literaria. La época presente

Una reseña literaria. La época presente es un texto que se publicó el 30 de marzo de 1846, a poco más de un mes de haberse publicado el *Postscriptum no científico y definitivo a Las Migajas Filosóficas*. Sin embargo, los eventos ya antes mencionados habrían de generar un cambio importante para poder trabajar y publicar la reseña en cuestión. Este pequeño libro toma como pretexto una pequeña reseña de una novela, para poder dar el diagnóstico de una época que ha perdido todo tipo de pasión, reflexión, profundidad e individualidad. Este diagnóstico ofrece luz en tópicos como la postura política kierkegaardiana y se ha llegado a relacionar con temas como el de la nivelación. De la misma forma, se habla de cómo la pérdida de la auténtica individualidad da pie a la pérdida de una auténtica socialización.

Discursos edificantes en varios espíritus. Las obras del amor

Se publicaron dos obras en 1847: Los *Discursos edificantes en varios espíritus* el 13 de marzo y *Las obras del amor* el 29 de septiembre de 1847. Durante este año, Kierkegaard tuvo diferentes experiencias que se hicieron una continuación de sus vivencias en 1846. Siguió componiendo su texto y reflexiones sobre Adler, aún recorrieron su mente las inclinaciones por la vida pastoral y los deseos por viajar. Sin embargo, Kierkegaard se

det at være sig selv ganske præsent i Selvbekymring er Religieusitetens Høieste, thi kun saaledes fattes det absolut, at et Menneske absolut trænger til Gud i ethvert Øieblik, saa Alt hvad der tilhører den forbigangne eller den tilkommende Tid overhovedet den ubestemte Tid Udflugter, Undskyldninger, Tergiversering o: s: v: blegner og forsvinder som andet Koglerie, der ogsaa hører hjemme i den ubestemte Tid”

conformó con haber salido a ciudades y lugares cercanos a Copenhague. Hacia estos momentos, Kierkegaard era un personaje bastante conocido en las calles y se volvían cada vez más difíciles sus paseos alrededor de la ciudad, sin ser reconocido y señalado por los lugareños. Hacia finales del mismo año, Regine se casará con Frederch Schlegel y con ello, este evento anunciará una de sus salidas de Copenhague a un pueblo cercano, haciendo lo posible por pasar inadvertido. En este mismo año, Kierkegaard tendría una serie de entrevistas con el rey Christian VIII y su esposa Carolina Amalia³³⁹. La pareja recibió un ejemplar de *Las obras del amor*, como regalo durante sus entrevistas con Kierkegaard.

Los discursos edificantes en varios espíritus quizás son un reflejo de la inquietud de Kierkegaard por ser pastor, que seguía latente y que se intensificaron, por otro lado, al ver los distintos cambios que se suscitaron en la comunidad danesa por el evento de Adler y su polémica con *Corsaren*. Estos discursos, de acuerdo con los diferentes investigadores, coinciden en asociarlos con literatura devocional y sobre todo, con las diferentes esferas de la existencia: la ética, la estética y la religiosa. Y, aunque propiamente estos discursos son sumamente cristianos, la forma en que ellos explican el carácter de la decisión, atendiendo a la reflexión en torno a un bien, posibilitan diferentes reflexiones en los tres espacios vitales estudiados por Kierkegaard.

Tanto los discursos *edificantes en varios espíritus*, así como *las obras del amor* coinciden en proveer al individuo una reflexión donde existe espacio para sí mismo, y, con ello, tomar las decisiones que se plantean los diferentes individuos: ya sea arrepentirse, confesarse, tomar de cada día su afán, aligerar el sufrimiento; o bien, amar al prójimo, de acuerdo como lo dicta el mandamiento.

Con todo, la gran diferencia entre *Los discursos* y *Las obras del amor* es que el primero se sitúa en momentos específicos que pueden ser ejemplares para la vida y nuestras aproximaciones a ella, mientras que *Las obras del amor* buscan llevar a cabo este mandamiento, en cada momento de la vida y con cada cual nos relacionemos en ella, incluyendo aquellos que han muerto.

³³⁹ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. 479-481

Discursos cristianos sobre el pastor, el recolector de impuestos y la mujer que era pecadora. Los lirios del campo y las aves del cielo.

El 26 de abril de 1848 se publicaron *Discursos cristianos sobre el pastor, el recolector de impuestos y la mujer que era pecadora*. A lo largo de estos discursos se hace una definición de aquello que significa ser cristiano y se hace la analogía de los pájaros y los lirios, donde se hace mucho énfasis en la diferencia entre el pagano y el cristiano. Mientras uno enfoca sus esfuerzos en la vida mundana, el cristiano debería despreocuparse de ella por la providencia divina y su forma de nivelar a todos los hombres. De esta forma, la distinción entre la preocupación por las tareas mundanas que es propia del pagano, frente a las preocupaciones del creyente, quien sólo tiene deberes con la vida eterna y con Dios. En la siguiente parte del mismo discurso, se hará una reflexión en torno al sufrimiento y cómo es que el sufriente puede encontrar consuelo en los más oscuros dichos. Con todo, se espera que el sufriente que cree encuentre la esperanza de que aquello que se ha perdido en el tiempo, pueda recuperarse en la eternidad. Por último, se examinan temas como la resurrección de los muertos y por último, se hace referencia a cómo es que el creyente debería entrar a una iglesia y cómo debería aproximarse al altar.

De acuerdo con Arbaugh, estos discursos tenían el objetivo de ser presentados como sermones en alguna iglesia. De alguna forma, el plan era tomar dos años de viaje, fuera de Dinamarca y luego volver a ordenarse como pastor. Sin embargo, esto no ocurrió y, en vez de esto, los escritos fueron publicados³⁴⁰.

Dos tratados ético-religiosos. La crisis y una crisis en la vida de una actriz

Dos tratados ético-religiosos se publicaron el 19 de mayo de 1848, por el pseudónimo H. H. Como se había mencionado con anterioridad en este apartado, estos tratados son parte del *Libro sobre Adler* que no se publicó. Una de las razones más probables de esto sería el contexto por el cual se da el caso Adler y la vida pública que Kierkegaard experimentó, a partir de sus encuentros con los editores del *Corsaren*.

³⁴⁰ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. 531.

Con ello, se vuelve claro que Kierkegaard quería distanciarse de esta publicación y por eso el uso de pseudónimo para publicarse. De acuerdo con Julia Watkin, H.H. hace referencia a un pseudónimo que tiene grandes capacidades, pues éste puede hacer una buena caracterización tanto del genio, como del mártir o del apóstol³⁴¹.

Dos tratados ético-religiosos posee cincuenta páginas aproximadamente y su redacción es sustancialmente distinta a la de *El libro sobre Adler*.³⁴² Con todo, existen diversas similitudes que permiten pensar la cuestión de formas distintas, así como relacionarla a diferentes personajes. En el caso del *Libro sobre Adler*, es claro que el referente principal sería Magister Adler. Mientras que, en los *Dos tratados ético-religiosos* los personajes podían ser mártires, los apóstoles como figuras paradigmáticas, así como el mismo Sócrates como una personalidad pagana. La pregunta con la que abren los Dos tratados versa sobre si un ser humano tiene el derecho de morir a causa de la verdad³⁴³. Al partir de esta apreciación, se sigue haciendo énfasis en que existe alguien que posee una verdad. En otras palabras, no se ha cuestionado si alguien ha recibido o no una revelación, como sucedió en caso de Magister Adler³⁴⁴, sino que se pone el énfasis en lo que se haría con el contenido de dicha revelación, en una condición extrema, como aquella de sacrificarse por la verdad. En este caso, personajes como los mártires, Jesús y el mismo Sócrates podrían entrar en el caso³⁴⁵.

La Enfermedad mortal.

La enfermedad mortal se publica el 30 de julio de 1849 y se encuentra firmada por el pseudónimo Anti-Climacus y editada por Kierkegaard. El subtítulo de la misma es: *Una exposición cristiana y psicológica para la edificación y para el despertar*³⁴⁶. Este texto es un tratado de difícil lectura, donde se realiza la exposición de una de las enfermedades del espíritu o del Yo. A saber, una enfermedad de muerte espiritual. Con ello, se desarrollan diferentes temas que tratarán sobre los diferentes problemas que aquejan a un Yo, que no

³⁴¹ Cfr. WATKIN, pp.402-403.

³⁴² Cfr. BOA 25 // SV1 VII2 B235 25// SKS 15, 110 y Cfr. // WA 46-108// SV1 XI 49-109//SKS 11, 51

³⁴³ Cfr. WA 70// SV1 XI 73// SKS 11, 72

³⁴⁴ Cfr. BOA 79// SV1 VII2 B235 127// SKS 15, 203

³⁴⁵ Cfr. WA 71// SV1 XI 74// SKS 11, 73

³⁴⁶ Cfr. SKS 11// SV1 XI// SUD

desea ser sí mismo o que se engaña creyendo que es sí mismo, sin tratarse con la seriedad considerada, si es que ése se considera cristiano. Además de trabajar las diferentes formas de desesperación, es posible que desde esta reflexión se pudiera trabajar las diferentes formas de ser cristiano y de cómo Kierkegaard asumiría públicamente su posición; así como también su propia visión de sí, en privado.

De acuerdo con Garff, mientras Kierkegaard escribía esta obra, experimentaba una transformación en su ánimo y su melancolía, haciendo posible el hecho de volverse hacia sí mismo y entenderse transparente sin ella³⁴⁷. A partir de estas consideraciones, es posible comprender por qué Kierkegaard se asumiría como editor de *Anti-Climacus* y no como el mismo autor de una obra como ésta. Si bien Kierkegaard está en camino de ser un cristiano, *Anti-Climacus* es un cristiano confirmado y consumado. Bajo este mismo estado de ánimo y esta misma autoridad, entonces se abordará el siguiente texto: *Ejercitación en el cristianismo*.

Ejercitación en el cristianismo.

Anti-Climacus publicó en 1850 *Ejercitación en el cristianismo*. Este texto hace uso de uno de los sermones que Kierkegaard dio en la Iglesia de Nuestra Señora y a partir de éste, *Anti-Climacus* decide generar el texto presentado. De acuerdo con el texto, se realiza una exposición dogmática y pedagógica de cómo podría entenderse el cristianismo en un país donde la Iglesia ha triunfado y donde se habla de *cristiandad* en vez de verdadero cristianismo. Es menester recordar que, a la fecha, Dinamarca no tiene una separación Iglesia-Estado y que el protestantismo imperante en la época de Kierkegaard estuvo influenciado por figuras como la de Grundtvig o Jacob Mynster. El primero habrá sido el padre de la formación y de la educación danesa para las masas, mientras que el segundo, sería uno de los grandes pastores y reformadores de la iglesia danesa en la época dorada de Dinamarca. Con ello en mente, Kierkegaard pondrá en boca de *Anti-Climacus* los problemas que devienen de la oficialización de un credo, donde no existe la interioridad y donde se vuelve problemático no ser cristiano, pues ello termina haciendo indiferente el

³⁴⁷ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. 545.

hecho de ser un cristiano o no³⁴⁸. ¿Cómo entonces podemos reconocer al verdadero cristiano del que no lo es? Para ello, Anti-Climacus trabajará con una distinción: el admirador *versus* el imitador. Con este último, se darán a conocer los primeros y de esta forma será posible hacer frente a la cristiandad³⁴⁹.

En última instancia, Anti-Climacus sólo está llevando a casos concretos, aquellas categorías que utilizó para definir el cristianismo en momentos anteriores de su exposición en *Ejercitación en el cristianismo*: ya sea que se hable de la posibilidad de ofensa esencial o de la posibilidad de un escándalo³⁵⁰, esto también hace referencia a la idea de incomunicabilidad directa por parte de la doctrina esencial y verdaderamente cristiana. Así, es la toma de acción y la vida como imitador de Cristo, de acuerdo con Anti-Climacus, la caracterización de ser un verdadero cristiano. Con ello en mente, podríamos comprender la moraleja, donde se cita: “Y, ¿qué significa todo esto? Significa que cada individuo, en silenciosa individualidad, frente a Dios, se humille frente a lo que significa ser cristiano en estricto sentido”³⁵¹.

Bajo estas mismas ideas, se publica el 20 de diciembre de 1850 también *Un discurso edificante: La mujer que era una pecadora*. Con ello, se hablará del perdón de los pecados y de la humillación del individuo, para poder ser susceptible de la gracia, con ocasión de la mujer que era una pecadora.

El 10 de septiembre de 1851 se publica *Para la auto-examinación* que, en su edición en inglés, posee un texto sin publicar de nombre: *¡Juzga por ti mismo!*. Cada uno de estos textos da un vuelco sobre el último discurso edificante, pues posee una severidad con la que se juzga la práctica de la cristiandad en la época contemporánea. La dedicación de ambas obras es para esa misma época y Kierkegaard hace una crítica, concibiéndose a sí mismo ya como el Sócrates de Copenhague, donde éste tendría que ser capaz de convertirse en un correctivo o en una medicina para poder curar de la enfermedad a su época³⁵². Con esto, se puede observar que la idea de qué implicaba ser cristiano para Kierkegaard se hacía

³⁴⁸ Cfr. PC 214-215// SV1 XII 197-198// SKS 12 224-225

³⁴⁹ Cfr. PC 236-237// SV1 XII 216-217// SKS 12 246-247

³⁵⁰ Cfr. PC 123-124// SV1 XII 116-117// SKS 12 123-124

³⁵¹ PC 67// SV1 XII 64//SKS 12 79: ” »Og hvad vil saa alt Dette sige?« Det vil sige, at Enhver især, i stille Inderlighed for Gud, skal ydmyge sig under, hvad det dog vil sige at være i strengeste Forstand en Christen, oprigtigt for Gud tilstaae”.

³⁵² ARBAUGH, George. *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Op. Cit. pp 341-347.

más rigurosa y que esto, unido a la idea de que el martirio es una conclusión lógica al choque de una individualidad especial, con la universalidad que rodearía a este individuo, poco a poco se realizaría un gran choque con la iglesia oficial danesa.

Sobre mi obra como autor.

De acuerdo con Garff, después de que Kierkegaard publicara *Ejercitación en el cristianismo*, él sabía que Mynster estaría muy molesto con él³⁵³. Para atenuar las cosas, Kierkegaard envía al obispo *Sobre mi obra como autor*, donde se reconoce sistemáticamente la autoría de los más recientes escritos pseudónimos y de los discursos edificantes³⁵⁴. A lo largo del texto, no sólo se hace alusión a *Ejercitación en el cristianismo*, sino que también se habla del texto sobre *Adler*, de diferentes ejercicios de reflexión y, por supuesto, de las razones por las cuales Kierkegaard había asumido esta tarea:

Y esto también es (en reflexión, como de hecho había sido originalmente) el movimiento Cristiano. Cristianamente, uno no procede de lo más simple con el objetivo de volverse interesante, profundo, ingenioso, un poeta, un filósofo, etc. No; es justo lo contrario. Aquí es donde uno comienza y se vuelve más y más simple, hasta llegar a lo simple... Uno se convierte en algo más y más simple: un cristiano³⁵⁵.

Con ello, Kierkegaard reconoce que iba a existir una polémica, tarde o temprano. Y dicha polémica se suscitó a la muerte de Mynster, cuando Martensen lo menciona en su sermón, como “un testigo de la verdad y a la honra de Dios nuestro Padre”³⁵⁶. Con este sermón, Kierkegaard, entonces comenzó la redacción de una serie de respuestas a esta postura y el

³⁵³ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. pp . 671-672

³⁵⁴ Cfr. PV 6// SV1 XIII 494-495// SKS 13, 11-12

³⁵⁵ PV 7// SV1 XIII 495-496// SKS 13, 12-13: “Og dette er ogsaa (i *Reflexion*, som det faktisk var det oprindeligt) den **christelige** *Bevægelse*. Christeligt er det ikke det Eenfoldige, fra hvilket man gaaer ud, for saa at blive interessant, vittig, dybsindig, Digter, Philosoph o. s. v. Nei, lige omvendt; *her* begynder man, og bliver saa eenfoldigere og eenfoldigere, *kommer til* det Eenfoldige. Dette er, i »Christenhed«, *christeligt* Reflexions-Bevægelsen; man reflekterer sig ikke ind i Christendom, men man reflekterer sig ud af Andet og bliver, eenfoldigere og eenfoldigere, Christen”.

³⁵⁶ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. p . 729.

18 de diciembre de 1854³⁵⁷ publicó en el *Fæderlandet* “¿Acaso el obispo Mynster un testigo de la verdad, un verdadero testigo de la verdad?” Con todo, esta pieza será dividida a lo largo de su creación y aparecerá publicada el 24 de mayo de 1855 como *Esto debe ser dicho, así que sea dicho*. De esa fecha hasta noviembre de 1855, se publicarán una serie de artículos conocidos como *El instante*. Durante este mismo periodo, se publicarán dos reflexiones en particular sobre *Cómo juzga Cristo la iglesia oficial* y sobre *La inmutabilidad de Dios*. Ambos textos hacen referencia a la polémica que Kierkegaard sostuvo con la iglesia oficial danesa y la cristiandad de su tiempo.

Hasta este punto se han esbozado distintos elementos que enmarcan el contexto histórico y biográfico de Kierkegaard, así como de sus diferentes inquietudes e influencias a lo largo de sus textos, poniendo en segundo lugar, el análisis conceptual. Gracias a esto, en este capítulo se ha podido señalar que Kierkegaard fue una individualidad hija de su sociedad y de su tiempo. Igualmente, es posible decir también que trató de integrarse a la intelectualidad de su época, conocida como la *Dinamarca de la Época de oro*, y que si bien no lo lograra como hubiera deseado en sus años de juventud, es un hecho que sus contemporáneos le reconocieron. Con ello, se realiza un análisis que se separa de aproximaciones tradicionales como la de Chestov³⁵⁸, uno de los investigadores canónicos de Kierkegaard, donde se hace un énfasis desmedido a la relación con Regina Olsen y prácticamente toda la obra de Kierkegaard se lee mediante categorías religiosas y antihegelianas³⁵⁹. De igual forma, se hace una separación de lecturas tradicionales como la de Thulstrup³⁶⁰ donde se categoriza una relación totalmente antagónica con Hegel. Así, es posible observar otros factores que incidieron en la formación y configuración del *opus kierkegaardiano*, tratando de observar con mayor amplitud el contexto social e intelectual kierkegaardiano.

Ahora, es menester otorgar un lugar principal al análisis de diferentes conceptos a lo largo del *opus kierkegaardiano* para poder contestar a la siguiente pregunta: ¿ De qué

³⁵⁷ GARFF, Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. Op. Cit. pp.732-733.

³⁵⁸ Cfr. CHESTOV León, *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Trad por José Ferrater Mora. Sudamericana: Buenos Aires. 1965.

³⁵⁹ Cfr. CHESTOV León, *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Trad por José Ferrater Mora. Sudamericana: Buenos Aires. 1965. pp. 32-43, etc.

³⁶⁰ Cfr. THULSTRUP Niels, *Kierkegaard's relation to Hegel*. Trad. George L. Stengreen. New Jersey: Princeton University Press. 1980.

forma se han configurado nociones como las de individualidad, temporalidad, racionalidad, subjetividad, libertad, narratividad, concepción de vida e ironía, mediante los escritos kierkegaardianos? Así, el análisis a continuación pretende, mediante el estudio de diferentes conceptos a la luz e inspiración de la tarea de Ricoeur para, prefigurar las condiciones por las cuales es posible encontrar una propuesta de identidad narrativa en el pensamiento kierkegaardiano, el cual tiene como punto de partida y fundamento, las preocupaciones establecidas a lo largo de las páginas anteriores.

3. Temporalidad y concepción de vida: categorías que posibilitan una idea de narratividad ricoeuriana en el pensamiento de Kierkegaard.

A lo largo del presente capítulo se explorarán las primeras categorías que posibilitan una idea de narratividad en el pensamiento de Kierkegaard: temporalidad y concepción de vida. Con ello, se realizará un estudio de las aproximaciones elaboradas por los diferentes pseudónimos para expresar cómo se relacionan ambos conceptos y en qué medida nos permiten dar cuenta de la identidad. A partir de ello, no solamente se hace una aproximación original a la concepción de identidad personal, sino que también se trabaja de forma diferente la antropología kierkegaardiana, al no tener como base y fundamento único la concepción del espíritu del *Tratado de la Desesperación*³⁶¹.

La temporalidad, como parte de la reflexión filosófica, es uno de los temas que han estado presentes en toda la historia del pensamiento. Si pensamos en los griegos y la concepción del perpetuo cambio heracliteano, un tiempo concebido a la par que el mundo en el caso platónico, o reflexionamos en torno a la noción de tiempo aristotélica entendida como medida del movimiento, tenemos diferentes ideas del tiempo que constituyen una visión determinada tanto de mundo como del individuo. Conocemos de los griegos una concepción del mundo circular y que, en armonía con el microcosmos del individuo se realizarán las exploración tiempos perteneciente a esta visión del mundo: *chronos* y *kairós*.

De la misma forma, se puede hablar de una concepción decimonónica del tiempo que se inscribe en el marco de la propuesta newtoniana del espacio y el tiempo en los *Principia*. Pensar en el espacio como absoluto y al tiempo como unidimensional, uniforme e infinito, nos presenta una concepción distinta del mundo y del individuo. Si bien es cierto que Kierkegaard considerará esta idea del tiempo, pareciera existir otro tipo de temporalidad que se despliega a partir de las decisiones del individuo y sobre todo, a partir del abrazo de una concepción de vida ya identificada.

Por su parte, la concepción de vida, categoría que Kierkegaard toma prestada de los románticos, permitirá dar cohesión a la serie de eventos que se presentan durante el

³⁶¹ SUD // SVI XI// SKS 11

acontecimiento que conocemos como individuo. Dicho acontecimiento puede mantenerse y es estable; sin embargo lo será dependiendo de los alcances y límites de la concepción de vida generada y abrazada por el individuo.

Con todos estos elementos, no sólo se realizará un diálogo con la idea de tiempo en la eternidad, para ciertas decisiones e individualidades, sino que también se elaborará un diálogo con nuevas definiciones de tiempo que puedan armonizar con el desarrollo que hace Kierkegaard tanto de la personalidad, de su concepción de vida, así como de las diferentes vivencias que experimenta un individuo que elige y que abrirán la puerta a diferentes caracterizaciones de la personalidad. De esta forma, tendremos la posibilidad de hablar de la identidad personal y dar cuenta de ella, en términos narrativos.

Reflexiones en torno a la noción de tiempo a lo largo de la obra kierkegaardiana, con especial atención a Un Discurso ocasional

El tiempo ha sido una categoría que se ha abordado a lo largo de la historia de la filosofía desde distintos ámbitos. Ya sea que éste formara parte de la filosofía de la naturaleza, gracias a las reflexiones de autores como Platón o Aristóteles, o que estas investigaciones estuvieran estrechamente ligadas a una epistemología, como es el caso de la propuesta kantiana, la pregunta por el tiempo ha sido una investigación cuya influencia es determinante para las reflexiones del autor que le considera como parte de su propuesta filosófica. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Kant o Heidegger y la radicalidad de sus propuestas respecto a la temporalidad.

Cuando se trata de abordar la temática de la temporalidad en el pensamiento de Kierkegaard, el caso no es distinto. Este autor utiliza las palabras *Tiden* [el tiempo], *det Timelige* [lo temporal] y *Timeligheden* [la temporalidad], para hablar del tiempo y sus diversas características. A lo largo del *corpus kierkegaardiano*³⁶², *Tiden* aparece 774 veces; *Timelige* aparece 171 veces y *Timeligheden* es utilizada 163 veces. Cada una de estas caracterizaciones se integran a una discusión que se encuentra enmarcada por dos reflexiones fundamentales en torno al tiempo: por un lado la reflexión platónica sobre el tiempo y por otro, la reflexión agustiniana del tiempo.

³⁶² Incluyendo los *Escritos no publicados*; así como *Las Notas* y los *Diarios*.

A lo largo del *Timeo*, el análisis platónico sobre el tiempo se constituye como parte del mundo y con independencia al individuo:

En consecuencia, al ver que el modelo era una creatura viviente eterna, Él se propuso hacer de este universo, una copia de éste en la medida de lo posible. Pero la naturaleza de la creatura viviente era eterna, y dicha cualidad era imposible de adjudicar a todo lo que era generado. Así, él planeó hacer una imagen moviente de la eternidad, y así compuso en orden el cielo, ahí donde la eternidad reposa en unidad. Él hizo una imagen en movimiento, de acuerdo con el número, a la cual nosotros le hemos llamado Tiempo.³⁶³

Si bien la eternidad se conoce como la presencia eterna, o el presente eterno; la única forma en que el tiempo pueda ser una imagen de él mismo, sería a partir de una imagen inmóvil como la numérica. Esta caracterización, de acuerdo con algunos autores, será lo que Heidegger identificará como una de las consecuencias de la metafísica de la presencia. Sin embargo, desde aquí se plantea la problemática de la temporalidad en tanto a su naturaleza y su conocimiento. Si la naturaleza de la eternidad es una eterna presencia, el tiempo y las diversas expresiones que conocemos de él son impropias; a saber, pasado y futuro, pues lo único que existe es en realidad el presente, en términos de una eternidad que no nos resulta accesible. ¿Cómo entonces caracterizar la temporalidad?

La segunda reflexión que enmarca el problema de la temporalidad es la que se encuentra en el libro de las *Confesiones*. A lo largo de este texto, San Agustín se pregunta por el tiempo aludiendo también, a la dificultad de expresar la naturaleza del mismo.

¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podría explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podría comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a

³⁶³ PLATÓN, *Plato in Twelve Volumes*, vol. 9, trad, by W.R M. Lamb Cambridge, MA, Harvard University Press: London, William Heinemann Ltd. 1925. Versión electrónica, visitada en por última vez el 8 de abril de 2013. Plat Tim. 37d.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D37d> “Accordingly, seeing that that Model is an eternal Living Creature, He set about making this Universe, so far as He could, of a like kind. But inasmuch as the nature of the Living Creature was eternal, this quality it was impossible to attach in its entirety to that is generated; where for He planned to make a movable image of Eternity, and, as He set in order the Heaven, of that Eternity which abides in unity He made an eternal image moving according to number, even that which we have named Time.”

otro. ¿Qué es pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé de que si nada pasase, no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad.³⁶⁴

La respuesta de San Agustín hace patente la forma en que estos tiempos se manifiestan en relación con el individuo, pues son expresiones de la temporalidad que no pueden adquirir cohesión o independencia por sí mismas. Por el contrario, este planteamiento pone de manifiesto la estrecha relación que guarda el tiempo con la subjetividad, ya que éste se expresa mediante las diferentes facultades humanas que dan cuenta del modo en que el individuo es atravesado por la temporalidad. Sin embargo, cabe aquí una pregunta, ¿de qué manera se relacionan estas instancias del tiempo y el sujeto que las experimenta?

En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con las turbas de tus afecciones. En ti –repito– mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan y que, aun cuando hayan pasado, permanece – es la que yo mido como presente.³⁶⁵

De acuerdo con la tradición investigadora, diversos textos del *corpus kierkegaardiano* manifiestan una toma de postura, explícita o implícitamente a las problemáticas anteriormente sentadas. Quizás, las obras donde más se han estudiado dichas respuestas son *El Concepto de la Angustia* y *Las Migajas Filosóficas*

El Concepto de la Angustia

El planteamiento a lo largo de *El Concepto de la Angustia*, describe la temática del tiempo a partir de dos conceptos fundamentales; el de *instante* y el de *transición*. En este texto Vigilius Haufniensis critica la noción de tiempo entendida como sucesión por presuponer la temporalidad como tal: “Si el tiempo es correctamente definido como una sucesión infinita, es también definido como lo presente, lo pasado y lo futuro. Esta

³⁶⁴ San Agustín, *Confesiones*, Traducción, notas y estudio preliminar por Silvia Magnavacca. Losada: Buenos Aires. 2005. p.331. Libro XI, Cap XIV.

³⁶⁵ San Agustín, *Confesiones*, Op. Cit. p.342. Libro XI, Cap XXVII.

distinción, sin embargo, resulta incorrecta si está considerada como implícita en el tiempo mismo.”³⁶⁶ De igual modo, apela a la eternidad como un fundamento de la temporalidad, donde es precisamente en el instante comprendido como eternidad y no como inmediatez, el lugar en que verdaderamente tiene origen el tiempo y donde el presente tiene una existencia plena. Si bien el presente se entiende de manera ordinaria como parte del tiempo, esta consideración, de acuerdo con Haufniensis, resulta en que esta parte del tiempo sea únicamente indeterminación; o “el desvanecimiento infinito”³⁶⁷.

Las Migajas Filosóficas

Por otro lado, *Las Migajas Filosóficas* hacen patente la temporalidad mediante un análisis de la relación entre decisión, libertad y necesidad. A partir de la pregunta por la necesidad del pasado, Johannes Climacus, construye una descripción para poder hacer una distinción entre la eternidad y el pasado.

Lo propiamente histórico es siempre pasado y tiene realidad en cuanto pasado, porque es cierto y verídico que ha sucedido, pero el hecho de haber sucedido constituye a su vez su incertidumbre, que siempre impedirá la concepción del pasado como si hubiera existido desde la eternidad³⁶⁸.

La eternidad, entonces, se levanta como punto de partida para lo histórico y aquello que refiere al pasado, mientras que el segundo presupone el ejercicio de la libertad, al ser un tipo de cambio que va de la posibilidad a la realidad.³⁶⁹

Cada una de estas consideraciones puede entenderse como distintas aproximaciones hacia la pregunta por la temporalidad. Ya sea que una atiende a la naturaleza objetiva del problema y la otra hacia su naturaleza subjetiva, cada una de ellas busca levantarse como

³⁶⁶ CA 85// SV1 IV 355// SKS 4, 388: “Naar man rigtigen bestemmer Tiden som den uendelige Succession, saa ligger det tilsyneladende nær ogsaa at bestemme den som nærværende, forbigangen og tilkommende. Imidlertid er denne Distinktion urigtig, hvis man mener, at den ligger i Tiden selv”.

³⁶⁷ CA 86// SV1 IV 355// SKS 4, 388: “uendelig Forsvinden”.

³⁶⁸ KIERKEGAARD Søren, *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1985. P.79. De ahora en adelante como PF XX /SKS 4,xxx.

³⁶⁹ PF 79 //SV1 IV, 242// SKS 4,279: “og har som forbigangent Virkeligheden; thi det er vist og tilforladeligt, at det er skeet; men det at det er skeet, er netop atter dets Uvished, der bestandig skal forhindre Opfattelsen i at tage det Forbigangne hen, som havde det været saaledes fra Evighed af.”

una misma postura frente a la idea de la temporalidad; a saber, se pretende fundamentar la idea de tiempo desde la noción de eternidad, enlazadas ambas, a través de la categoría de la decisión. Sin embargo, ¿es posible abordar esta misma noción de temporalidad en virtud de la pregunta por la identidad de un individuo? ¿Acaso la existencia de un individuo que sea capaz de dar cohesión a la temporalidad, entendida como la serie de experiencias que le atraviesan, mediante la decisión también puede dar cuenta de su identidad?

El presente apartado de investigación pretende responder esta pregunta a la luz de *Un Discurso ocasional*, como parte de los *Discursos edificantes en diferentes espíritus*, ayudándose de diferentes presupuestos de la filosofía de Paul Ricoeur que permiten hablar de una idea de unidad, a través de la noción de identidad narrativa.

El tiempo narrado.

A lo largo de *Tiempo y Narración II*³⁷⁰, Ricoeur explica la naturaleza del tiempo narrado. Siguiendo a Günther Müller, Ricoeur dice “Lo que es narrado es fundamentalmente, la temporalidad de la vida.”³⁷¹ En otras palabras, la mimesis de la vida, de aquellos acontecimientos que se dan en el marco de la temporalidad son lo que constituyen la cualidad del tiempo narrado. Esta narración sobre el tiempo y aquello que es atravesado por él, son lo que resulta fundamental en vistas de poder hablar de la identidad narrativa.

El hecho de ‘narrar’ y la cosa ‘narrada’ se distinguen precisamente en ese acto de hacer presente. Distinción fenomenológica, pues que hace que cualquier narración es narrar algo (erzählen von) que no es la propia narración. De esta distinción elemental se deriva precisamente la posibilidad de distinguir dos tiempos: el empleado en narrar y el narrado.³⁷²

En la medida en que el tiempo narrado se configura mediante la imitación de la *secuencia*³⁷³ generada en el tiempo de la praxis, el tiempo narrado adquirirá sentido, ritmo y

³⁷⁰ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad por Agustín Neira, S. XXI: Ciudad de México. 2008.

³⁷¹ RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad por Agustín Neira, S. XXI: Ciudad de México. 2008. p. 495.

³⁷² RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad por Agustín Neira, S. XXI: Ciudad de México. 2008. p. 494.

³⁷³ Que no necesariamente es lineal.

cohesión. Sin embargo, dicha configuración posee un carácter unitario mediante la noción de trama (*mythós*). Así, de esta estructuración en función de la trama deviene en tiempo poético³⁷⁴ o en lo que se entiende como el tiempo narrado. A partir de esta noción de temporalidad es posible contemplar una idea de identidad que cambia a través del tiempo, donde se puede dar lugar a diferentes tipos de acción y de sucesión que podrían representar con mayor fidelidad aquello que acontece en el “tiempo de la praxis”. La aprehensión y la relación de las acciones llevadas a cabo por una individualidad, es lo que los remite a dar noticia de un carácter que se ha desarrollado a través del tiempo. Este carácter es lo que Ricoeur desarrollará con el término medio de la dialéctica entre *idem* e *ipse*.

Igualmente, a lo largo de *Sí mismo como Otro*, Ricoeur aborda las diferentes implicaciones de un estudio de la identidad, a partir de sus reflexiones en torno a la narratividad.

La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje.³⁷⁵

En este texto, la configuración de la identidad se equipara a la configuración de un personaje, mediante su carácter. Ello permite dar una relación flexible entre aquellos elementos que son semejantes y diversos, que componen lo que se entiende como la noción de Yo, desde esta perspectiva. Esta misma dialéctica se puede encontrar a lo largo de la dinámica que presenta Kierkegaard al caracterizar a los individuos puros de corazón, frente a los que tienen una duplicidad de mente en los *Discursos Edificantes en Diferentes Espíritus*.

³⁷⁴ RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad por Agustín Neira, S. XXI: Ciudad de México. 2008. p. 499.

³⁷⁵ RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. p. 147.

Un discurso ocasional

*Un discurso ocasional*³⁷⁶ es quizás una de las obras más ricas en reflexiones en torno a la identidad pertenecientes al pensamiento kierkegaardiano. Este texto se publicó en 1847 junto con otros, formando lo que se conoce como *Los Discursos edificantes en diferentes espíritus*. Esta publicación pertenece a lo que muchos investigadores llaman la segunda autoría; un período que comprende las publicaciones realizadas después de la aparición del *Postscriptum No-científico y definitivo a Las Migajas Filosóficas* en 1846.

Un discurso ocasional tiene como subtítulo: *En la ocasión de una confesión: La Pureza del corazón es querer una sola cosa* y se divide en tres secciones: la primera, se titula: una persona debe querer el bien; la segunda: una persona debe querer el bien en verdad y finalmente, la tercera sección, sin título, cierra la tarea de Kierkegaard que consiste en desarrollar los diferentes eventos que le acaecen a un individuo cuando se propone desear una sola cosa.

Tradicionalmente, textos como el *Postscriptum No-científico y definitivo a Las Migajas Filosóficas*, o *La Enfermedad Mortal* pueden abordar la temática de la identidad. Con todo, lo hacen tangencialmente, al colocar diferentes elementos de la construcción de la identidad al centro de su discurso; ya sea el caso de la idea de decisión o la temática del Yo. A diferencia de estos textos, *Un discurso ocasional* aborda la noción de identidad desde un contexto propicio; a saber, desde la idea de la temporalidad, del cambio³⁷⁷ y del autoconocimiento. Todo esto, a la luz de una confesión³⁷⁸. ¿En qué medida podría ser útil este contexto frente a otros que exponen esta misma temática pero desde ángulos distintos?

La confesión, dentro de un contexto teológico, es una práctica cuyo significado está profundamente relacionado con la noción del cuidado de sí y del autoconocimiento. De acuerdo con el catecismo de Balle³⁷⁹, a través de la confesión se busca la admonición y el

³⁷⁶ Las referencias del mismo se toman de KIERKEGAARD Søren, *Upbuilding discourses in various spirits*, trad por Howard y Edna Hong, Princeton: Princeton University Press 1993. De ahora en adelante citado como UD.

³⁷⁷ A saber: Sant 4:8 “Acérquense a Dios y él se acercará a ustedes. Que los pecadores purifiquen sus manos; que se santifiquen los que tienen el corazón dividido”.

³⁷⁸ Cfr. UD, 19// SV1 VIII, 130// SKS 8,134.

³⁷⁹ BALLE Edinger Nikolai, *Catechism in the Evangelical-Christian Religion arranged for use in the Danish Schools*, trad por Julia Watkin, versión electrónica: 2001, p.4.

despertar hacia una examinación cuidadosa de uno mismo que permitiría dar lugar al arrepentimiento. En otras palabras, mediante la confesión se busca traer al presente y a consideración, diferentes elementos que constituyen aquella noción de sí mismo; i.e., de identidad.

La verbalización de diferentes elementos que constituyen la confesión permite hacer una descripción de las acciones del Yo, así como su valoración. Esto no sólo manifiesta los elementos disímiles a su identidad, sino que a su vez, muestra parte de la misma. Al mismo tiempo, esta práctica también supone un cambio intencional por parte del individuo, de tal forma que dicha acción afecte de manera significativa el comportamiento y la concepción del individuo sobre sí mismo. En palabras de Kierkegaard, “La confesión es una gran ocasión pues así como un hombre se cambia de prendas para una celebración, así también una persona que se prepara para el acto de la confesión cambia interiormente.”³⁸⁰

De esta manera, el contexto en el que se desarrolla este discurso; a saber el reconocimiento de las fallas, su revelación a otro y su arrepentimiento, tienen como condición necesaria el conocimiento de sí, de los propios criterios valorativos, de las decisiones y sus acciones correspondientes, en un tiempo determinado. ¿Cómo entonces se desarrolla el tiempo a través de estas condiciones?

Temporalidad e individualidad.

A lo largo de las páginas de *Un discurso ocasional* la idea de temporalidad que aborda Kierkegaard se expresará mediante diferentes ejemplos y aludiendo a sus características fundamentales: como una instanciación de lo mudable, falible, perfectible, etc.

Todo tiene su tiempo, dice Salomón. Así habla la voz de la experiencia sobre el pasado y sobre aquello de lo que se ha tomado distancia: cuando la vida es vista desde la experiencia del anciano que vive a través del recuerdo; cuando la sabiduría en el anciano ha pasado las impresiones de la

³⁸⁰ UD, 19// SV1 VIII, 130// SKS 8,134: “Ligesom da en Mand klæder sig om til en Fest: saaledes forandres Den inderligt, der forbereder sig til Skriftemaalets hellige Handling.”

vida, las cuales ciertamente están presentes en la prisa de la vida y son algo distinto de lo que se experimenta con calma y a través del recuerdo.³⁸¹

La temporalidad aquí descrita se encuentra estrechamente relacionada con la noción de vida personal y las distintas etapas que ésta atraviesa mediante el cambio. Así como las diferentes actividades corresponden a diferentes etapas de la vida, de la misma manera sucede con las diferentes facultades que posee el ser humano y el uso que hace de ellas: “El tiempo para trabajar y para esforzarse exhaustivamente ha terminado, el tiempo del deseo y del baile; la vida ya no pide más cosas de la persona de edad avanzada”³⁸². El uso que de la memoria que se expone a través de estas líneas, recuerda implícitamente a la contradicción puesta por Agustín en torno de la memoria³⁸³ y no sólo esto, sino que además, comienza a esbozarse la problemática en torno al tiempo, la experiencia subjetiva del mismo y, sobre todo, su expresión. ¿De qué forma es posible expresar con propiedad el tiempo?

Si se piensa que es imposible hablar de la misma cosa en tiempos distintos, sino que somos entidades completamente diferentes en cada momento o en cada etapa de la vida como se sugiere aquí³⁸⁴, respecto de la juventud y de la vejez, entonces, sería imposible hablar de la existencia de una identidad para Kierkegaard, pues dice:

Al estar presentes, una cosa no le es más cercana que la otra, no cambia su juicio en la expectativa, tampoco cambia en la decisión, no cambia en el arrepentimiento. Todo ha sido nivelado por el pasado, como algo que se ha ido completamente y que no tiene nada presente con lo cual relacionarse. Oh, pero qué desolación es la senectud si aquello fuese ser viejo, si fuera verdad que la vida pudiese ser observada como si uno no viviese en ella.³⁸⁵

³⁸¹ UD 8-9//SV1 VIII, 120//SKS 8,124: Alt har sin Tid, siger Salomo; og saaledes taler Erfaringen om det Forbigangne og Tilbagelagte, naar Oldingen gjenlevende Livet kun lever i en betragtede Erindring, naar Viisdommen i Oldingen er voxet fra Livets Indtryk, der jo som nærværende, i Skyndingen, ere noget Andet end hvad de som forbigangne ere for den beroligede Erindring.

³⁸² UD 8-9//SV1 VIII, 120//SKS 8,124: ”Arbeidets og Anstrængelsens Tid er forbi, Lystens og Dandsens; Livet gjør ingen Fordring mere til Oldingen, og han gjør ingen Fordring mere til det”.

³⁸³ Sn. Agustín. *Las Confesiones*, Libro X. Capítulo XIV. Digresión sobre la memoria: “Igualmente se hallan las afecciones de mi alma en la memoria, no del modo como están en el alma cuando las padece, sino de otro muy distinto, como se tiene la virtud e la memoria respecto de sí. Porque, no estando alegre, recuerdo haberme alegrado; y no estando triste, recuerdo mi tristeza pasada; y no temiendo nada, recuerdo haber temido alguna vez”.

³⁸⁴ Esto se asemejaría al discurso que manejan los endurantistas. Donde se está presente totalmente en cada momento y en cada momento se es distinto.

³⁸⁵ UD 8-9//SV1 VIII, 120//SKS 8,124// By being present, one thing is no closer to him than another, does not change his judgment in the expectation, does not change it in the decision, does not change it in regret. It has all been equalized by the pastness that as something completely past has nothing present to relate to. Oh what

Bajo este tenor, no existe, entonces, una persona determinada cuya capacidad le permita hacerse una a lo largo del tiempo, bajo características determinadas. Por el contrario, la única forma en que ésta puede conocer algo sobre sí misma es generando un discurso sobre ella, de tal modo que permita su separación: “Quizás el significado podría ser más claro si Salomón hubiese dicho: hubo un tiempo para todo, todo tuvo su tiempo –en vistas a mostrar que él, como persona de edad mayor, habla sobre lo pasado, y propiamente con sí mismo³⁸⁶, no sobre alguien”. Si bien existen aquí dos problemas, el primero resulta de hacer patente el carácter reflexivo sobre el discurso en torno a la experiencia, mientras que, por otro lado, aparece la imposibilidad de la universalización de un fenómeno como el de la experiencia vital personal frente a la temporalidad³⁸⁷: “La persona que habla sobre la vida humana que cambia a través de los años debe ser, en efecto, cuidadosa al decir a su escucha en qué periodo de la vida se encuentra ella misma. La sabiduría que pertenece a lo mudable y lo temporal en una persona debe, como todo lo frágil, ser tratado con cuidado, para que no haga daño”³⁸⁸. El riesgo del que habla Kierkegaard se presenta cuando existe una confusión entre la sabiduría y la diferencia entre dos estados que no pueden asemejarse el uno al otro por ser esencialmente distintos entre sí; a lo más, podría señalarse la diferencia entre un estado y otro³⁸⁹. Para poder resolver esta problemática, Kierkegaard hablará de lo

bleakness of old age if this were what it means to be old, if it were true that life any moment can ever be regarded by a living person as if he himself did not exist. / O, Alderdommens Trøstsløshed, hvis det var saaledes at være Olding, hvis det var saa, at Livet nogensinde i noget Øieblik kan betragtes saaledes af en Levende, at det er, som var han selv ikke til

³⁸⁶ UD 8-9//SV1 VIII, 120//SKS 8, 124: “Perhaps the meaning would have been clearer if Solomon had said: There was a time for everything, everything had its time –in order to show that as an old man he is speaking about the past, and that he is actually not speaking to anyone but is speaking to himself”. / Maaskee blev Meningen derfor tydeligere, hvis Salomo havde sagt: der var Tid til Alt, Alt havde sin Tid, for at vise, at han som Olding taler om det Forbigangne, og at han egentligen ikke taler til Nogen, men **med** sig selv. Las negritas son mías. Las itálicas son del autor.

³⁸⁷ ¿Acaso en Hegel existe la posibilidad de generar otro tiempo que no sea el pasado? Cuando piensas en el pasado es un pasado histórico que hace las veces de vestigio del paso del concepto sobre sí mismo para su realización, de un modo universal y necesario. ¿“El tiempo es la existencia del concepto”?

³⁸⁸ UD 8-9//SV1 VIII, 120// SKS 8, 124. “The person who speaks about that human life which changes over the years must indeed be careful to tell his listener in which period of life he is himself; and the wisdom that pertains to the changeable and temporal in a person must, as must everything fragile, be dealt with carefully, lest it do harm. Thi Den, der taler om *det* Menneskelige, der forandres i Aarene, han maa jo nøie agte paa og angive, i hvilken Alder han selv er, til hvem han taler; og den Viisdom, der angaaer det Foranderlige og Timelige i et Menneske, maa man jo som alt Skrøbeligt omgaaes i Forsigtighed, at den ikke gjør Skade.

³⁸⁹ Cfr. UD 9// SV1 VIII, 121// SKS 8, 125.

eterno como una parte que no sólo se entiende como complementaria, sino que además es fundamento de la temporalidad:

Lo que tiene su tiempo, debe considerarse propiamente como algo asociado a algo igualmente temporal, lo cual a su vez también debe, propiamente, tener su tiempo. Sin embargo, lo eterno prevalece, como algo que no quiere tener su tiempo, sino que hará de el tiempo algo suyo, y sin embargo, permitirá a lo temporal, tener su tiempo.³⁹⁰

La declaración de un principio que sea cualitativamente distinto a la serie de sucesiones entendidas como el tiempo; a saber la eternidad, es el argumento que Kierkegaard presenta para poder comprender la naturaleza del tiempo. De esta forma, se presentan dos instancias, una limitada y la otra ilimitada; el tiempo y lo eterno; uno con extensión y duración y el otro sin una distinción sobre su duración y extensión.

La eternidad entonces, se conoce como una instancia que dará origen a la temporalidad, sin que ésta sea anulada de forma alguna; por el contrario, cada una de estas realidades se mantiene independiente una de la otra, aunque una dependa de la otra. Cada una de estas instancias representa parte de la naturaleza humana y dependiendo de la afirmación de cada una de éstas o de ambas, es que la naturaleza del tiempo se desarrollará de maneras distintas en los individuos.

La manera en la que se puede apreciar con plenitud el sentido del tiempo donde existe la manera de encontrar respuesta a las aporías agustinianas sobre el tiempo y que nos remite a Ricoeur presupone, en primer lugar que existe algo eterno en el hombre y que se está consciente de ello. En segundo lugar, de modo ideal, presupone la relación entre lo eterno y lo temporal de una manera particular, pues : “Lo eterno con su ‘plenitud’ no debe de convertirse en lo súbito, que sólo confunde a la temporalidad. Por el contrario, necesita asistir a la temporalidad, a lo largo de la vida.”³⁹¹ De esta forma, la caracterización que se

³⁹⁰ UD 11//SV1 VIII, 131// SKS 8, 127 “Something that has its time must be regarded as an associate and equal for something temporal that likewise must have its time in turn, but the eternal is the dominant, which does not want to have its time but wants to make time its own and then permits the temporal also to have its time”// Thi hvad der har sin Tid, det maatilbørligen betragtes som Omgangsven og Ligemand med andet Timeligt, der ligeligen ogsaa skal have sin Tid efter Omgang; men det Evige er det Herskende, som ikke vil have sin Tid, men vil gjøre Tiden til *sin*, og da give sit Minde til, at det Timelige ogsaa faaer sin Tid.

³⁹¹ UD 16-17//SV1 VIII, 127//SKS 8, 131 “The eternal with its “at once” must not become the sudden, which merely confuses temporality; on the contrary, it must be of assistance to temporality throughout life.

presenta a continuación tiene en cuenta en primer lugar, el elemento de lo eterno: “Si en verdad existe algo eterno en el hombre, entonces uno puede mentarlo y distinguirlo a través del cambio. Es algo que siempre debe tener su tiempo.”³⁹² En otras palabras, a lo largo de la vida de un ser humano, si éste se encuentra con una serie de experiencias y eventos subjetivos, no importa la cantidad y variedad de los mismos, su mudabilidad o duración, lo eterno deberá poder distinguirse frente a esta serie de eventos por ser aquello que se mantiene como una constante, como algo fijo e inmutable. ¿Cuál es la dinámica que juegan estas dos instancias para poder hablar de la temporalidad? ¿En qué medida es posible hablar de la temporalidad a través de la eternidad?

A lo largo de este texto Kierkegaard abordará diferentes estados subjetivos que darán lugar a la temporalidad desde el ejercicio de la individualidad. Con todo, estos estados subjetivos no se encuentran aislados y tampoco forman parte de una clasificación aislada. Por el contrario, los diferentes estados de ánimo que acontecen a un individuo, se encuentran relacionados con la decisión que toma; ésta dará cuenta de las diferentes expresiones del tiempo. Entonces, la relación del individuo con estas dos instancias; a saber lo eterno y lo temporal, deberá llevarse a cabo de una manera constante, en vistas de poder hablar de la continuidad del tiempo, en tanto que tal. Dicha relación se hace patente, mediante la decisión. Pero, ¿en qué consiste la decisión en este caso particular? De acuerdo con Kierkegaard, tanto la temporalidad como el cambio podrán ponerse en movimiento mediante la elección de un bien.

/Det Evige maa ikke med sit »strax« blive det Pludselige, der blot forvirrer Timeligheden, det skal jo tvertimod være Timeligheden behjælpelig gennem Livet.

³⁹² UD 11//SV1 VIII, 123//SKS 8,127: “Er der da noget Evtigt i et Menneske, saa maa Talen derom lyde anderledes; der maa siges, at der er Noget, som altid skal have sin Tid, Noget, et Menneske altid skal gjøre”.

El bien y la edificación de la concepción de vida.

El bien y la construcción de la identidad narrativa a través de la relación entre el tiempo y la eternidad.

Si una persona en verdad quiere una sola cosa, la única cosa que desee, debe, en efecto, ser de tal naturaleza que ésta permanezca inmutable a través de todos los cambios; entonces, al desearla, él puede ganar imperturbabilidad. Si éste [el bien] cambia continuamente, él mismo se convierte en algo mudable, dividido de mente e inestable. Sin embargo, este cambio perpetuo es precisamente la impureza.³⁹³

El examen del bien se presenta en la primera parte de *Un Discurso ocasional*. El formato de esta reflexión se asemeja mucho a los estudios aristotélicos o agustinianos respecto de la noción de bien. De la misma forma que San Agustín o Aristóteles se preguntan por la naturaleza del bien, Kierkegaard reflexiona en torno al mismo tema haciendo una caracterización de lo siguiente: “El bien es una sola cosa.”³⁹⁴ Al sustentar la idea de unidad respecto del bien, no sólo se está haciendo una alusión a la filosofía platónica. Al mismo tiempo, Kierkegaard está dando sustancia a una noción de ser humano cuyo dinamismo se caracteriza, entre otras cosas, por poseer unidad. De esta forma, Kierkegaard demarca la originalidad respecto de su propuesta. De acuerdo con este criterio, el bien se presenta como una constante a lo largo de la vida de un individuo. No sólo eso, sino que el individuo se predica como tal, como uno, en la medida en que sólo quiere una cosa. En otras palabras, la relación entre el bien, su elección y la constitución del individuo como tal son elementos que al elegir uno, se elige a sí mismo y se elegirán a los demás. De la misma manera, al afirmar la eternidad y al ponerse en relación con ella, el individuo afirma también su temporalidad y le da sentido cronológico. El bien, para Kierkegaard es la constante que debe perdurar a lo largo de la vida del individuo y no sólo eso, dicha constante es lo que configura la vida del individuo y que permite que éste se constituya

³⁹³ UD, 30 //SV1 VIII, 138-139// SKS 8, 143: ” Skal et Menneske i Sandhed ville Eet, da maa jo det Ene, han vil, være et Saadant, at det bliver uforandret i alle Forandringer, saa han ved at ville det, kan vinde Uforanderlighed; forandres det ideligen, da vorder han selv foranderlig, tvesindet og ustadig. Men denne idelige Foranderlighed er jo netop Ureenheden.”

³⁹⁴ UD, 26 //SV1 VIII, 120// SKS 8, 140: “det Gode er Eet”.

como tal. De esta forma, Kierkegaard recurre a elementos como la indivisibilidad, la perdurabilidad frente al tiempo y su carácter mudable para forjar los criterios con los que analizará las diferentes concepciones de bien, así como el comportamiento del individuo frente a ellos. En otras palabras, el bien de acuerdo con Kierkegaard, se contrasta, identifica, se mide corresponde mediante su continuidad a través del tiempo; ya sea respecto de sí mismo como respecto de su relación con el individuo. Así, la primera noción que Kierkegaard analizará será la de los placeres:

Cuando se trata de placer, se ve cómo se ansiaba un placer tras otro, en efecto, la palabra clave es variación. ¿Acaso es la variación de querer algo que permanece como lo mismo? Al contrario, eso es desear una cosa que no debe ser nunca la misma; eso significa desear la multiplicidad y quien la desea, en este sentido, no sólo se encuentra dividido en la mente, sino todo él. Así, él desea una cosa y, en cambio, inmediatamente, desea lo contrario, pues la unidad de placer es una alucinación y un engaño³⁹⁵

De acuerdo con Kierkegaard, la noción de placer es múltiple y se presenta a través de su relación con el individuo. En la medida en que el individuo experimenta placer siempre estará buscando su contrario, debido a la naturaleza dialéctica del individuo. Frente a un evento como éste, la satisfacción de la búsqueda del deseo consiste en la novedad percibida a través de la inmediatez. No existe consistencia. En realidad, lo que se entiende como la unidad del placer es, por el contrario, la variedad en la experiencia de los mismos.³⁹⁶ La transitoriedad de lo que se conoce como el placer deviene en una desarticulación de experiencias que vuelve imposible, en virtud de éstas, generar cierta unidad a lo largo de la vida de un individuo.

En otras palabras, el placer en sí mismo es de tal forma perecedero que su experiencia no puede fungir como un fundamento perdurable por el que el individuo se construya a través de él. No hay manera en la que lo placentero pueda dar continuidad a la

³⁹⁵ UD, 27 //SV1 VIII, 120// SKS 8, 141: “See, i Lystens Tid, hvorledes higede han ikke fra een Nydelse til en anden, Afvexling var jo hans Løsen – er Afvexling da at ville Eet, som bliver det Samme, det er jo tvertimod at ville Eet, som aldrig maa være det Samme, men det er netop at ville det Mangfoldige, og en saadan Villende er ikke blot tvesindet men splidagtig i sig selv, saa han vil Eet og strax igjen det Modsatte, fordi Lystens Eenhed er en Skuffelse og et Bedrag, Lysternes Forskjellighed det, han vil”.

³⁹⁶ UD, 27 //SV1 VIII, 120// SKS 8, 141: “Eller kan han siges at ville Eet, naar det Ene, han vil, i sig selv ikke er Eet, i sig selv er et Mangfoldigt, en Adsplittelse, Foranderlighedens Bold og Forkrænkelighedens Bytte!”

serie de experiencias que derivan de aquello que se vive, pues lo que se busca es siempre diferencia, variedad: “Cambio era lo que él buscaba cuando el placer le servía –cambio, cambio; y el cambio era lo que al llegar a los límites del placer, cuando los sirvientes estaban exhaustos, ¡cambio, cambio!”.³⁹⁷

La segunda noción que Kierkegaard analizará es la del honor. Ésta también se funda en la multiplicidad; pues se gesta a partir de la opinión de valía que muchos tienen respecto de una persona. “El honor del mundo es como un remolino, es un juego de fuerzas confusas, un elemento engañoso en la divisibilidad, una ilusión, como cuando una multitud de insectos a la distancia aparece como un solo cuerpo; una ilusión como cuando el sonido de la multitud a la distancia se escucha como una sola voz.”³⁹⁸

Para Kierkegaard, la suma de opiniones respecto de la valía de un individuo, no constituye unidad, bajo los parámetros de unidad que se ha propuesto, pues dicha suma constituye, *per se*, y esencialmente está sujeta a la variabilidad. En otras palabras, el bien entendido como el honor, se constituye como la variabilidad y la mudabilidad ellas únicamente pueden relacionarse con la multiplicidad y la diversidad; sí “contar y contar hasta que sean suficientes, contar y contar hasta que salga mal, ¿es acaso querer una sola cosa?”.³⁹⁹ Este caso se asemeja con el de la riqueza y el poder, pues cada uno de ellos encuentra su fundamento en aquello que carece de continuidad y de unidad, desde un punto de vista continuo y no contiguo como en el caso del honor.

De esta forma, se han descartado las diferentes nociones de bien que podrían acaecer en torno a la construcción de un individuo. Sin embargo, si se ha decidido establecer una relación con el bien entendido como lo continuo, ¿cómo es posible llevar a cabo dicha relación? La relación se lleva a cabo mediante una elección real, una relación verdadera frente al bien, donde se tiene conocimiento de lo que se elige. “En otras palabras,

³⁹⁷ UD, 27 //SV1 VIII, 136 // SKS 8, 141: “Forandring var det, han raabte paa, da Lysten tjente ham, Forandring, Forandring; og Forandring var det, han raabte paa, da han var kommen til Lystens Grændse, da Tjenerskabet var udmattet, Forandring, Forandring!”.

³⁹⁸ UD, 28 //SV1 VIII, 137 // SKS 8, 142: ” Nei Verdens Ære er som dens Foragt en Hvirvel, et Spil af forvirrede Kræfter, et skuffende Øieblik i det Splidagtige, et Sandsebedrag, som naar Sværmen af Smaadyr paa Afstand synes for Øiet som eet Legeme, et Sandsebedrag, som naar Larmen af de Mange Forstå synes for Øret som een Stemme”.

³⁹⁹ UD, 28//SV1 VIII, 137 // SKS 8, 142: “Er da det at ville tælle er det at ville Eet; at tælle og tælle saa det slaer til, at tælle og tælle saa det slaer feil: er det at ville Eet?”.

querer el bien no es de tal naturaleza que una persona quiera una sola cosa pero lo que quiera no es el bien, que otra persona quiera una sola cosa pero que lo que quiera no sea lo bueno tampoco y que una tercera quiera una sola cosa y que lo que quiera sí sea el bien. No, no es así”.⁴⁰⁰

De acuerdo con Kierkegaard, éstos son el tipo de bienes que no son una sola cosa y cuyo deseo por ellos no es el bien. “En otras palabras, lo mundano no es, esencialmente, una cosa pues es lo no esencial; su así llamada unidad, no es una unidad esencial sino un vacío que la multiplicidad encubre”.⁴⁰¹ El mundo, entonces, para Kierkegaard se presenta como una serie de eventos cuya mudabilidad se hace patente de las maneras más diversas. Cada uno de ellos constituye lo no esencial para este autor ya que ninguna de estas entidades posee continuidad a través del tiempo. Si se pretende fundamentar la búsqueda por la identidad como relación de la vida, ¿cómo darle cohesión a esta serie de relatos si la mimesis se referirá a algo que esencialmente carece de continuidad?

Desde un punto de vista inmanente, la noción de identidad narrativa dentro del *opus kierkegaardiano* es algo muy limitado, o en el peor de los casos, resulta algo imposible respecto a la falta de consistencia; a saber, de hilo conductor sobre el mundo y de sus diferentes acontecimientos. Con todo, para Kierkegaard existe una manera en que esta relación pueda hacerse estable y constante a lo largo del tiempo; ésta es lo eterno y la decisión por esto mismo.

La persona que habla sobre la vida humana que cambia a través de los años debe ser, en efecto, cuidadosa al decir a su escucha en qué periodo de la vida se encuentra ella misma; la sabiduría que pertenece a lo mudable y lo temporal en una persona debe, como todo lo frágil, ser tratado con cuidado, para que no haga daño. Sólo lo eterno aplica a todos los tiempos y es siempre

⁴⁰⁰ UD, 25//SV1 VIII, 135 // SKS 8, 139-140: “Det er nemlig ikke saaledes med det at ville Eet: Een vil Eet, men det han vil er ikke det Gode; en Anden vil Eet, men det han vil, er ei heller det Gode; en Tredie, han vil Eet, og det han vil er det Gode. Nei saaledes er det ikke. Den, der vil Eet, som ikke er det Gode, han vil egentligen ikke Eet”

⁴⁰¹ UD, 29//SV1 VIII, 138// SKS 8, 143: “At ville Eet kan da ikke betyde at ville Det, som kun tilsyneladende er Eet. Det Verdslige er nemlig i sit Væsen ikke Eet, da det er det *Uvæsentlige*; dets saakaldede Eenhed er ingen væsentlig men en Tomhed, over hvilken det Mangfoldige skjuler”.

siempre verdadero, pertenece a cualquier ser humano de cualquier edad; lo mudable cambia y es cambiado cuando ha sido y por lo tanto el discurso sobre ello está sujeto a cambio.⁴⁰²

Con otras palabras, de acuerdo con Kierkegaard, si el bien, entonces, es aquello que no cambia y que se mantiene como una sola cosa, el ser humano que aspira a desear una sola cosa, deseará el bien. La pregunta que cabe aquí, entonces es la siguiente: ¿cómo relacionarse con lo eterno? Para Kierkegaard, la única relación posible entre dos instancias tan diversas como lo son la eternidad y la temporalidad se da mediante la decisión: “Aquél que decide desear estar y desear permanecer en lo bueno –no para todo lo posible pues no puede hacerlo pero ya no necesita tiempo para aquello, desde que sólo quiere un sola cosa.”⁴⁰³ Al afirmar el bien o la unidad de aquello que se desea, el ser humano está desplegando la temporalidad con propiedad, a partir de los estados de ánimo que desarrolla; tal es el caso del remordimiento⁴⁰⁴ y el arrepentimiento.⁴⁰⁵

A través del viaje en la vida de cada ser humano, hay una providencia que provee a todos con dos guías: uno mira hacia adelante y el otro mira hacia atrás. Sin embargo, ellas no se contradicen. Estos dos guías, tampoco permiten al viajero quedarse irresoluto, confundido por la doble llamada. Al contrario, los dos tienen un entendimiento eterno con cada uno, pues el primero llama hacia el bien, mientras que el otro llama desde el mal⁴⁰⁶

⁴⁰² UD 8-9//SV1 VIII, 120//SKS 8, 124: “Thi Den, der taler om *det* Menneskelige, der forandres i Aarene, han maa jo nøie agte paa og angive, i hvilken Alder han selv er, til hvem han taler; og den Viisdom, der angaaer det Foranderlige og Timelige i et Menneske, maa man jo som alt Skrøbeligt omgaaes i Forsigtighed, at den ikke gjør Skade. Kun det Evige passer altid og er altid, er altid sandt, angaaer ethvert Menneske, i hvilken Alder han er; det Foranderlige er, og er forandret, naar det har været, og derfor er Talen derom underlagt Foranderlighed”.

⁴⁰³ UD 80-81//SV1 VIII, 180// SKS 8, 186: The person who in the decision wills to be and to remain with the good can find time –for all kinds of things—no, that he cannot do, but neither does he need to”// Den, der vil være og forblive med det Gode i Afgjørelsen, han kan faae Tid – til alt Muligt, nei, det kan han ikke, men det behøves jo heller ikke.

⁴⁰⁴ Regret/ Angeren

⁴⁰⁵ Remorse/ Fortrydelsen

⁴⁰⁶ UD 14//SV1 VIII, 125 // SKS 8, 129: “Over ethvert Menneskes Vandring gennem Livet vaager der et Forsyn, som giver Enhver tvende Veiledere med: den ene kalder fremad, den anden kalder tilbage. Dog ere de ikke i Modsigelse med hinanden, de tvende Veiledere, de lade ei heller Vandreren staae der i Tvivlraadighed, forvirret ved det dobbelte Kald, tvertimod de Tvende ere i evig Forstaaelse med hinanden, thi den Ene kalder fremad til det Gode, den anden kalder tilbage fra det Onde”.

La caracterización del arrepentimiento y del remordimiento hacen referencia a dos visiones del ser humano, una retrospectiva y otra prospectiva respecto de sus acciones y de su vida en general. Por un lado, el remordimiento tiene una estrecha relación con la memoria. La visión retrospectiva de éste, de acuerdo con Kierkegaard, declara una idea de rechazo frente a las acciones y conductas que forjan la identidad del ser humano. Esto, ciertamente, dará lugar al pasado. Esto, supone un uso particular de la memoria⁴⁰⁷. Pues, por un lado, podría recordarse la decisión tomada o la postergación de la misma;

Pero existe un poder que se llama la memoria, que debe ser tan bueno para los amantes que ellos, casi prefieren la memoria a la visión de cada uno, cuando dicen: ¡Acuérdate de esa vez, y acuérdate de esa vez! Verás, la memoria también visita al que tiene duplicidad de mente. Así, le dice, acuérdate de aquella vez que sabías bien contigo y conmigo, qué era lo que se te requería, pero tú te evadiste (hacia tu propia destrucción), acuérdate de ello.⁴⁰⁸

En cada caso, la memoria hace un recuento de la construcción del sí mismo, o de su propia destrucción. En ambas alternativas, se hace una idea de cómo es que existe un yo, a partir de la toma de una decisión, tanto implícita, como explícitamente, frente a la estabilidad de lo eterno; de lo bueno; ya sea para aceptarlo o negarlo y de ahí, construirse a sí mismo, o hacer lo contrario. De esta forma, existe una idea limítrofe, tanto para la continuidad de un individuo, como para su discontinuidad. Ya sea que éste se apropie de la multiplicidad frente a la relación de sí mismo o se constituya como unidad, la memoria juega un papel fundamental para la concepción del individuo, en términos del pasado como tal y su relación consigo mismo.

⁴⁰⁷ Erindringen.

⁴⁰⁸ UD 86// SV1 VIII,185// SKS 8, 191: But there is a power called recollection; it is said to be as precious to lovers that they almost prefer the whispering of recollection to the sight of each other and say: Do you remember that time, and do you remember that time! (...) See, recollection visits the double minded person also. Then it says to him: Do you remember that time ... You knew very well in your heart, and so did I, what was required of you, but you shrieked (to your own destruction) –do you recollect that?"/ Men der er en Magt, som hedder Erindringen; den skal være alle Gode som alle Elskende kjær, ja Elskende skal den endog være saaledes kjær, at de næsten, fremfor Synet af hinanden, foretrække denne Erindringens Hvisken, naar de sige: husker Du dengang, og husker Du dengang! See, Erindringen besøger ogsaa den Tvesindede. Da siger den til ham: husker Du dengang, ... Du vidste godt med Dig selv og med mig, hvad der fordredes af Dig, men Du unddrog Dig (til Din egen Fordærvelse), erindrer Du det;

Por otro lado, el arrepentimiento mira hacia el futuro conectándose estrechamente con la esperanza. El arrepentimiento se separa de los hechos pasados, con miras a un cambio intencional en el individuo, contemplado el futuro; con ayuda de la esperanza. Para Kierkegaard existen dos tipos de esperanza, una que es la esperanza terrena y la otra que es la esperanza eterna⁴⁰⁹. La primera se encuentra conectada con la idea del deseo de forma temporal. “El deseo es, en efecto, la relación del sufriente, con una temporalidad más feliz (la fe y la esperanza son la relación con lo eterno, mediante la voluntad)”⁴¹⁰

La esperanza entendida de manera temporal, se encuentra relacionada, de manera inmanente con el tiempo, pues ésta no desea a futuro, a algo que va más allá del tiempo, sino que busca sustituir el tiempo presente, con alguna imagen distinta de ella; es decir, con alguna posibilidad. Por otro lado, la esperanza eterna, se encuentra conectada con la idea de fe y de eternidad, busca un cambio para entenderse, o concebirse de manera distinta en función de los tiempos que están por venir.

Cada una de estas relaciones, tanto la del remordimiento, como la del arrepentimiento, aluden a diferentes facultades del ser humano cuyo movimiento no se puede iniciar, si no es mediante la decisión. En otras palabras, la temporalidad se desdobra, propiamente, como una expresión indirecta de la decisión por lo eterno: “La temporalidad, como es cognoscible, no puede ser la transparencia de lo eterno; su actualidad dada [la temporalidad] es la refracción de lo eterno.”⁴¹¹

De esta forma, la noción de identidad narrativa, sólo puede observarse al establecer una relación entre lo eterno y lo temporal mediante las diferentes instancias subjetivas del individuo. Esta relación se lleva a cabo de tal forma que lo temporal llama a una *verdad sin tiempo*⁴¹² a comparecer en la narración sobre sí mismo; ya sea para construir al individuo o para generar en él un cambio, de tal modo, que mantenga una relación; ya sea armónica o polémica con dicha verdad inmutable. Dicha verdad, en términos de Kierkegaard, no es una

⁴⁰⁹ Cfr. UD 100//SV1 VIII,198// SKS 8, 206

⁴¹⁰ UD 99// SV1 VIII,197// SKS 8, 203: “Thi Ønsket er jo den Lidendes Forhold til en lykkeligere Timelighed (Troen og Haabet er ved Villien Forholdet til det Evige”.

⁴¹¹ UD 90//SV1 VIII, 187// SKS 8, 195: “Temporality, as it is knowable, cannot be the transparency of the eternal; in its given actuality, it is *the refraction* of the eternal” // Timeligheden, som den kjendelig er, kan da ikke være det Eviges Gjennemsigtighed; den er, i sin givne Virkelighed, det Eviges *Brydning*.

⁴¹² Cfr. KLIGER Ilya, *The Narrative Shape of Truth*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania. 2011. p.161.

que se adquiriera de modo demostrativo sino que justo se refiere a la formación de un carácter; a saber, a la idea de concepción de vida que constituye la unidad por la cual un individuo habría de forjarse a lo largo del tiempo.

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, la formación de la concepción de vida a lo largo del tiempo como el componente fundamental de la identidad narrativa, no sólo se desarrolla desde un aspecto ontológico, sino que, al mismo tiempo establece una relación estrecha con la ética de un individuo. Si se concede que el bien es hacia lo que se aspira cuando se elige lo eterno y lo único, la decisión de mantener la voluntad de desear el bien como una sola cosa, es una decisión de carácter ético cuya influencia se ejerce de manera doble: por un lado, hacia las acciones del individuo y por otro, hacia la construcción del carácter del individuo. Desde el punto de vista ontológico, el carácter que se desarrolla a lo largo del tiempo mediante la decisión por lo eterno perdura⁴¹³. En otras palabras, la identidad que deviene de esta relación; a saber, la identidad narrativa perdura mediante la unidad de la concepción de vida.

Concepción de vida: elemento (des) unificador de la noción de identidad.

¿Es posible dotar de unidad a la concepción del Yo? Si esto es así, dicha unidad, ¿es parte fundamental del mismo? o, ¿es un elemento adquirido? En cualquier caso, ¿esta unidad perdura a través del cambio? O, por el contrario, ¿se manifiesta de manera presencial, únicamente, a lo largo de un periodo determinado de tiempo? Preguntas como éstas son las que definen los marcos de investigación de los estudios en torno a la construcción de la identidad, especialmente cuando se pretende hablar de un elemento que permita dar cohesión a las experiencias de un individuo o de los diferentes acontecimientos que le configuran como tal.

⁴¹³ A modo como lo sugeriría el perdurantismo. A saber, como un objeto hecho de diferentes aspectos, partes, de la personalidad que conforman al yo, de manera temporal.

Ya sea que se piense al individuo como un locus donde acaecen las experiencias⁴¹⁴ o a un agente que las genera⁴¹⁵, cada una de estas visiones presupone una búsqueda por la cohesión de aquello que se viva: en un orden intrínseco o extrínseco. Cada una de estas visiones, a su vez, presupone implícita o explícitamente nociones de identidad que se comportan de manera diferente a través del tiempo. Podemos pensar en la idea de identidad como un locus o agente entendido como idéntico a lo largo de experiencias diversas en un periodo determinado de tiempo, o lo que en términos de Ricoeur es la concepción de identidad como *idem*. De otra manera, también es posible pensar la cohesión del Yo como aquello que se conoce como un elemento proveedor de cierta unidad heterogénea que permita observar las diferencias del mismo individuo sin atender a su cualidad de idéntico, pues ésta condición se comprendería como inoperable en relación con la idea de temporalidad.

En casos como el de la filosofía kantiana, cartesiana o hegeliana, la noción de identidad y su búsqueda, se encuentran conectadas con la idea de autoconocimiento. Estas investigaciones se abordan desde una perspectiva epistemológica y si bien bajo estos contextos la idea del Yo habría sido un elemento fundamental para completar diferentes exploraciones, al analizar el fundamento de la idea del Yo, por sí misma, este estudio adquiriría dimensiones completamente distintas. Uno de estos ejemplos sería el caso de la idea del yo trascendental como fundamento de la unidad trascendental de apercepción. Si bien ésta idea funge como la base para las consideraciones kantianas en torno al conocimiento, el análisis de la misma, *per se*, daría pie a una investigación de dimensiones distintas a sus pretensiones originales.

La propuesta de Kierkegaard es algo distinto, debido las preocupaciones que permean todo su pensamiento. A lo largo de todo el *opus kierkegaardiano* es posible rastrear posturas y reflexiones diversas en torno al Yo, la decisión y la caracterización de diversos estados de ánimo frente a la idea de identidad. Con todo, el elemento que constituye por excelencia la noción de identidad, es el de la concepción de vida.

⁴¹⁴ Cfr. KORSGAARD Christine, "Personal Identity and the unity of Agency: a Kantian response to Parfit" en *Philosophy and Public Affairs*, Wiley: New Jersey. vol 18, no.2, primavera 1989. pp.101-132

⁴¹⁵ Cfr. KORSGAARD Christine, "Personal Identity and the unity of Agency: a Kantian response to Parfit" en *Philosophy and Public Affairs*, Wiley: New Jersey. vol 18, no.2, primavera 1989. p.103

El presente apartado de investigación pretende exponer los diferentes elementos que constituyen la noción de concepción de vida en el pensamiento kierkegaardiano para poder hacer frente a una idea de construcción de la identidad, mediante ellos.

A lo largo del *corpus kierkegaardiano*⁴¹⁶ es posible observar que la noción de *Livs-Anskuelse* se presenta 118 veces. Este término se encuentra en la segunda parte de *La Alternativa*, en el *Postscriptum No-científico y definitivo a Las Migajas Filosóficas*. Con todo, la noción de *concepción de vida* se encuentra desarrollada, mayormente a lo largo de *Sobre Andersen como novelista, con referencia constante a “Apenas un músico”* y a lo largo de *Dos Épocas: La época de la revolución y la época presente. Una reseña Literaria*. Cada uno de estos textos representa visiones particulares respecto de esta categoría y resulta necesario revisar, primera y principalmente, los últimos dos donde se podrá comprender cómo se desarrolla este concepto teóricamente. La ventaja que observa analizar *Sobre Andersen como novelista* y *Dos épocas* es que se toman como muestra de dos periodos importantes en la autoría de Kierkegaard, 1838, como parte del inicio de su autoría y 1846, como el año donde se publica el *Postscriptum no-científico y Definitivo a las Migajas Filosóficas*, obra que se reconoce como la más madura, filosóficamente hablando. Kierkegaard comienza su reseña⁴¹⁷ *Sobre Andersen como novelista, con referencia constante a “Apenas un músico”* y pone manifiesto primeramente, las definiciones en torno a las cuales, girarán los ejes de su investigación

Sin embarcarnos en una deliberación detallada en torno a los significados de <<un desarrollo propiamente épico>>, baste resaltar que no debe entenderse, (...) sino el profundo y serio abrazo de una realidad dada, mediante el cual uno llega incluso a diluirse en ella, así como el reposo y la admiración que, teniendo a la realidad por objeto: refuerzan la vida sin necesitar nunca de la explicitación, aunque también sin dejar nunca de tener la máxima significación para el individuo

⁴¹⁶ Incluyendo los *Escritos no publicados*, así como *las Notas y los Diarios*.

⁴¹⁷ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 28. // EPW 64-65// SV1 XIII 56-57// SKS 1, 21: “men i Betragtning af den i disse indeholdte Livs-Anskuelse, der ligesaa vist har havt sit corresponderende Element i Tilværelsen til sin Forudsætning, som ogsaa har et vakt til sin Virkning, en Betragtning, der ingenlunde er uden Vigtighed for vort Forehavende, og kun gennemføres, forsaavidt den har Betydning for samme.”

singular, aún cuando todo sucediese con tanta discreción que hasta la emoción misma pareciese haber nacido en la clandestinidad y haber sido enterrada en la más estricta intimidad.⁴¹⁸

La caracterización de lo épico aquí planteada hace referencia a cómo debe comprenderse una narración que apunta a relatar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo. Frente a una relación de particularidades que constituyen a un individuo, a su vez se levanta también una relación con la realidad que deja de ser individual y subjetiva para tornarse colectiva⁴¹⁹.

Cuando dirigimos nuestra mirada hacia esta historia de Andersen, no encontramos en ella ni el más mínimo rastro del estadio que, según el orden establecido, aquél debería recorrer inmediatamente después de lo lírico –lo épico-. Queríamos aducir aquí una carencia que –dada la proliferación anderseniana- resulta por otro lado, inexplicable en toda creación poética que reviste carácter épico.⁴²⁰

Kierkegaard, entonces, critica que Andersen carezca de una idea que le permita explicar la unidad o el dinamismo, de su obra y personajes. Esta deficiencia puede atribuirse a la juventud del autor o a un defecto de su personalidad influida por el contexto en el que vivió.⁴²¹ El trabajo de Andersen, a ojos de Kierkegaard, se torna incomprensible por su

⁴¹⁸ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. Trotta p. 33// EPW 70// SV1 XIII 62// SKS 1, 26-27: “Uden nu at indlade os paa en vidtløftigere Drøftelse af Betydninger af en egentlig episk Udvikling, ville vi blot bemærke, at derved ikke maa forstaaes en højrøstet hæs Begeistring over en eller anden ephemere Gjerningsmand, eller en smægtende Henstirren paa en eller anden tilfældig Individualitet, eller en literair Becomplimenteren, men en dyb og alvorsfuld Omfavnen af en given Virkelighed, paa hvilken Maade man end fortaber sig i den, en for Livet styrkende Udhvilen deri og Beundring deraf, uden at denne derfor nogensinde behøves at komme til Orde som saadan, men som aldrig kan Andet end have den højeste Betydning for den Enkelte; om det Hele end gik saa umærket af, at Stemningen selv syntes født i Dølgemaal og begravet i Stilhed”.

⁴¹⁹ Es necesario señalar que la concepción del orden de los diferentes tipos de poesía se sigue de Heiberg en su curso introductorio a la lógica Cfr. pp.53-55 y no de Las Lecciones de filosofía del arte de Hegel, pues en este texto la lírica que es un relato fundado en la subjetividad, le sigue a la épica cuyos relatos se fundan en lo objetivo e histórico [Cfr. vol 2, pp. 1035-1037]

⁴²⁰ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 33// EPW 70// SV1 XIII 62// SKS 1, 26: “Idet vi nu henvende vor Betragtning paa denne Andersens Historie, finde vi saa godt som aldeles ingen Antydning af det Stadium, han ordenligviis nærmest efter det lyriske maatte gjennemløbe – det episke. Vi ville her blot beraabe os paa den – under en saa hyppig Produktivitet som den Andersenske – ellers uforklarlige Mangel af nogen poetisk Frembringelse, der bærer den episke Charakter,”

⁴²¹ La efervescencia del ambiente político en que Andersen se formaría, así como la afirmación de K, sobre Andersen como un llorica. Cfr. KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 34

superficialidad, inmediatez, falta de cohesión y fragmentariedad. En otras palabras, por la falta de una concepción de vida y de su desarrollo.

En las novelas de Andersen se echa de menos una visión total constitutiva (concepción de vida) y, en parte, se tropieza repetidamente con situaciones, observaciones, etc, cuyo carácter poético es imposible negar, pero que en la obra de Andersen se encuentran como indigeridas o hablando en términos poéticos (no mercantiles), como desaprovechadas, desarraigadas e indiscriminadas, pues podría deducirse con justicia de todo ello que el mismo Andersen no ha vivido con nitidez poética.⁴²²

Para Kierkegaard, el concepto central en torno al cual girará toda creación artística será la concepción de vida⁴²³: “Antes bien, nuestra empresa tiene en consideración la concepción de la vida que aquellas historias encierran, la cual presupone sin duda su correlación con la existencia en la misma medida en que surte en esta última su efecto”⁴²⁴. La concepción de vida es una idea que Kierkegaard heredará de los románticos y de su *novela de formación*. El romántico se preocupó primordialmente, por su situación entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico. Si bien el hombre se encuentra escindido en esta dupla de realidades, existen elementos que le permiten ir en la búsqueda de unidad entre ellos. Mediante la belleza y el arte, según Kant y gracias a nuestra imaginación, es posible lograr la unidad buscada desde nuestro espíritu; misma que Schiller llamará libertad y por la cual, se juzga de algo que es bello.⁴²⁵ La unificación del individuo con el mundo es la finalidad de la

⁴²² KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 44// EPW 83// SV1 XIII 75// SKS 1, 39: og da man desuden i Andersens Romaner deels savner den constituerende Total-Overskuelse (en Livs-Anskuelse), deels støder atter og atter paa Situationer, Bemærkninger &c., hvilke man vel ikke kan nægte at være, poetiske, men som dog hos Andersen staae som ufordøiede og som i poetisk Forstand (ikke saaledes i mercantilsk) ubenyttede, utilregnede, uaffiltrede, saa kunde man med Rette gjøre den Slutning tilbage, at Andersen selv ikke har i første Potens levet poetisk-klart”.

⁴²³ *Livs-Anskuelse*

⁴²⁴ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 28. p. 28 // EPW 64-65// SV1 XIII 56-57// SKS 1, 21: “men i Betragtning af den i disse indeholdte Livs-Anskuelse, der ligesaa vist har havt sit corresponderende Element i Tilværelsen til sin Forudsætning, som ogsaa har et vakt til sin Virkning, en Betragtning, der ingenlunde er uden Vigtighed for vort Forehavende, og kun gennemføres, forsaavidt den har Betydning for samme.”

⁴²⁵ Y el cual, al juzgar un evento natural, lo haremos en virtud con su semejanza con la libertad. Cfr. SCHILLER Friedrich, *Kallias: cartas sobre la educación estética del hombre*, Trad. Jaime Feijoo y Jorge Seca. Barcelona: Antrhopòs. 1990. p.19

novela de formación; sin embargo lo que más interesa a Kierkegaard es el medio por el cual ocurre; es decir, mediante la concepción de vida.

La narración que se lleva a cabo en la novela de formación consiste en la travesía de un individuo quien lucha en pos de una “asimilación del sujeto a las relaciones existentes y su entrada en la cadena del mundo”⁴²⁶. Con todo, ésta sólo tendrá lugar mediante la concepción de vida que se refleja y confiere unidad, así como inteligibilidad a los elementos que conforman esta obra de arte.

Si la novela está provista de una concepción de la vida propiamente dicha, ésta constituye su más profunda unidad, le permite conciliar su propio centro de gravedad y le libra de la arbitrariedad y de la futilidad, ya que asegura la presencia de una finalidad a lo largo y ancho de la obra de arte.⁴²⁷

Kierkegaard pensará que éste no es el caso de Andersen pues “si ha establecido un vínculo con ella [la novela], no ha sido ni por *mor* de su vida individual, ni en virtud de un interés estético más amplio, como lector, sino sólo con motivo obligado de su producción narrativa, aún en ciernes”.⁴²⁸ La búsqueda de Kierkegaard por la unidad narrativa, así como la manera del individuo de apegarse a ella, constituirá una relación entre la obra y su narratividad; haciendo entonces, una distinción entre la unidad de vida planteada y abrazada auténticamente, de aquélla que no lo hace.

Con todo, es importante señalar que las observaciones planteadas a lo largo de *Sobre Andersen como novelista con referencia constante a “Apenas un músico”*, no sólo están

⁴²⁶ HEGEL George Wilhelm F., *Aesthetics Lectures on Fine Art*, vol 1. trad por T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press. 1975 p. 593.

⁴²⁷ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 42. // EPW 81// SV1 XIII 73// SKS 1, 37: “En Livs-Anskuelse er egentlig Forsynet i Romanen, den er dens dybere Eenhed, der giver denne at have Tyngdepunktet i sig; den befrier denne fra at blive vilkaarlig eller hensigtsløs, idet Hensigten overalt er immanent tilstede i Konstværket”.

⁴²⁸ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 36 / EPW 75// SV1 XIII 67// SKS 1, 29-30.: “hvorför Andersen ikke har faaet saa megen Gavn af denne, som han kunde, vel fortrinlig maa søges deri, at han ikke for sit eget individuelle Livs Skyld, eller af nogen almindeligere æsthetisk Interesse som Læser traadte i Forhold til denne, men i et ved en vordende Novelle-Produktivitet determineret Hensyn – hvad hans Forhold til Hverdagshistorien angaaer, vel med Rette kunne regne ham blandt de tidligere omtalte” misforstaaende Læsere, der blandt Andet ogsaa ved disse Noveller ere bragte til en vis Grad af Reflexion”

dirigidas a una reflexión especulativa sobre la estética sino que irán un poco más allá y Kierkegaard buscará las implicaciones de esta concepción sobre la acción y la existencia pues ambas serán influencia para la otra⁴²⁹: “Antes bien, nuestra empresa tiene en consideración la concepción de vida que aquellas historias encierran, la cual presupone, sin duda su correlación con la existencia en la misma medida en que surte en esta última su efecto”.⁴³⁰

Si nosotros tomamos en cuenta la afirmación de Kierkegaard y aceptamos que existe una influencia de la novela de formación, y en específico de la concepción de vida sobre la existencia de un ser humano, ¿cómo es posible observar los efectos de estas consideraciones estéticas para la construcción de la identidad?

Analicemos la figura de Christian, uno de los protagonistas de *Apenas un músico*. Éste, de acuerdo con Kierkegaard, se encuentra en un dilema existencial, del cual sólo resultan dos alternativas, sea éste un gran artista (genio) o un pobre desdichado.⁴³¹ ¿Cuáles son los eventos o decisiones que podrían llevar a este personaje a uno de los dos destinos? Según Kierkegaard,

La íntima relación que Christian estableció con lo musical durante su infancia se explica mediante una descripción de cómo la música del padrino marcó al chico hasta el punto en que lo ha hecho, (...). Por otro lado, lleva a cabo un pequeño viaje en compañía del padrino, durante el cual, instalado en el nicho de la lumbreira del campanario, extrañamente establece una peculiar y desproporcionada relación con lo musical.⁴³²

⁴²⁹ cfr. P. 28 // EPW 64-65// SV1 XIII 56-57// SKS 1, 21. Si bien la poetización de la vida es un ejercicio romántico. Es necesario señalar en qué consiste la concepción de vida kierkegaardiana que se distingue del ejercicio romántico. Por sí sola la concepción de vida no se distingue de la visión romántica, sin embargo, es necesario analizar si ésta, en unión con otros elementos de la propuesta kierkegaardiana, cambia y en qué medida lo hace.

⁴³⁰ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 28 // EPW 64-65// SV1 XIII 56-57// SKS 1, 21: “men i Betragtning af den i disse indeholdte Livs-Anskuelse, der ligesaa vist har havt sit corresponderende Element i Tilværelsen til sin Forudsætning, som ogsaa har et vakt til sin Virkning, en Betragtning, der ingenlunde er uden Vigtighed for vort Forehavende, og kun gennemføres, forsaavidt den har Betydning for samme.”

⁴³¹ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p.63 // EPW 98-99 // SV1 XIII 90// SKS 1, 54: “dog vist Enhver tilstaae mig, at ulyksalige Krampetilfælde, og hvad jeg vilde kalde en ligesaa ulyksalig Forfængelighed endnu ikke er nok til at constituere det Dilemma, at han enten maatte blive en stor Kunstner eller et sølle Skrog”.

⁴³² KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 56 // EPW 98// SV1 XIII 89// SKS 1, 53: i sin Guds fader et saa mageløst musicalsk Genie, at Andersen for at beskrive ham, maa tage sin ...denne

Sin embargo, ninguno de estos eventos da cuenta de lo que sucede en la interioridad del futuro músico y únicamente se quedan en relatos de la infancia cuya desconexión con el personaje principal se hace ver como parte de los recursos que Andersen deja sin aprovechar, por su falta de plasticidad existencial.

Cada uno de los elementos que se mencionan para poder criticar la falta de solidez en los personajes del mismo autor, por contraste, observan rasgos y matices que pertenecen a una personalidad determinada que busca consistencia a lo largo de su paso por el mundo. Esto permite observar fácilmente de qué manera influye la concepción de vida en la personalidad.

Una vez nos hemos hecho con el personaje principal en pleno desarrollo, sería de desear que en uno u otro lugar diésemos con un punto de apoyo, un lugar de reposo, donde pudiésemos cogernos y mirar hacia atrás. Mas a este respecto, el camino de su desarrollo no goza de perspectiva alguna.⁴³³

Un hombre cuyo flujo de vivencias se presenta como caótico e inconexo, cuya racionalidad no permite dar cuenta de ellas totalmente, así como tampoco de sus acciones, no puede identificarse a sí mismo como un Yo y tampoco le permitirá presentarse con claridad frente a otros individuos. Esto, a su vez, provoca una fluctuación entre estados de ánimo y perspectivas vitales, controladas, únicamente, por eventos externos al individuo.

De esta forma, la concepción de vida, será mucho más que una suma de frases o experiencias⁴³⁴, pues ella requiere de una serie de reflexiones que buscan superar los límites de la razón para forjar, mediante el sentimiento, la poetización y la unidad de experiencias

Fuldendthed, som disse to vor Tids Mestere i Jubals Kunst besidde, «men maaskee derfor i endnu dybere Forstand istand til at beaande og levendegjøre det i Christian Slumrende – kort sagt hans Barndom er under Forhold, som netop maatte være istand til at befrugte ham for hele hans Liv...I Selskab med Gudfaderen foretager han imidlertid en lille Reise, paa hvilken han rigtignok paa en besynderlig Maade kommer i et særegent Misforhold til det Musicalske”.

⁴³³ KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta 2000. p. 54// EPW 95// SV1 XIII 86// SKS 1, 51: Da nu den egentlige Hovedperson ligger for os i hele sin Udvikling, saa var det ønskeligt, om der et eller andet Sted skulde findes et Hvilepunkt, et Bedested, hvor vi kunde samle os og skue tilbage. Men i den Henseende er hans Udviklings-Vei ingenlunde perspektivisk.

⁴³⁴ Cfr. KIERKEGAARD Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive*. Op. Cit. p. 38// EPW 76// SV1 XIII 68// SKS 1, 32: En Livs-Anskuelse er nemlig mere end et Indbegreb eller en Sum af Sætninger, fastholdt i sin abstrakte Hverkenhed; den er mere end Erfaringen.

vividas.⁴³⁵ A partir de la resignificación de estas experiencias el individuo, entonces, podrá conectar con otras individualidades.

Sobre Andersen como novelista con referencia constante a “Apenas un músico” no sólo es un estudio cuidadoso de una pieza literaria de su tiempo. También es el desarrollo de una intuición romántica, desde un contexto de formación hegeliana cuyas resonancias permiten el análisis de las bases para la construcción de la identidad, desde el contexto kierkegaardiano.

Aunque la concepción hegeliana de formación ponga énfasis en la alienación⁴³⁶ de la subjetividad para poder reconocerse, Kierkegaard hará de la concepción de vida el punto fundamental para el reconocimiento de la misma.

Este estudio, implícitamente, sienta algunas condiciones para hacer un análisis de la identidad que articule la razón, el sentimiento y la libertad en lo que se entenderá como la finalidad de la vida y las acciones. De esta manera, las acciones se adecuarán para tener la posibilidad de ser justificadas y así formar la personalidad⁴³⁷, abriendo un espacio que supere un análisis justificado únicamente mediante la razón.

Ahora se estudiará la noción de concepción de vida a lo largo del texto, *Dos Épocas*, teniendo en mente, especialmente, la noción de cosmovisión, con la cual se contraponen la concepción de vida.

Concepción de vida e idea de Carácter a lo largo del texto Dos épocas.

Kierkegaard publicó *Dos Épocas: La época de la revolución y la época presente. Una reseña Literaria* el 30 de marzo de 1846. A pesar de haberse planeado como una publicación que formara parte de alguna revista, Kierkegaard pensó que la reseña era lo suficientemente larga como para publicarla independientemente.

⁴³⁵ La inmutabilidad de la noción de vida es lo que siempre estará presente, enmarcando los eventos subjetivos que de suyo son intermitentes.

⁴³⁶ HEGEL G.W. Friedrich, *La Fenomenología del Espíritu*, trad., por Wenceslao Roses FCE: México 1966. p. 290 Dicho de otro modo, la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Y p. 291 El movimiento de la individualidad que se forma es, por tanto, de un modo inmediato, el devenir de esta individualidad como de la esencia objetiva universal, es decir, el devenir del mundo real.

⁴³⁷ Y narradas poéticamente también.

A lo largo de la obra, se hace un análisis sobre la obra “*Dos épocas*”⁴³⁸ de Thomasine Gyllemburg. Esta reseña no es única a lo largo de la carrera de Kierkegaard como escritor; también publicó otras reseñas literarias como la del trabajo de H.C. Andersen “Apenas un músico”; la que corresponde a la interpretación de Johanne Luise Heiberg como Julieta en “La Crisis y una crisis en la vida de una actriz”, así como “Una observación baladí respecto a un detalle concerniente a Don Giovanni”, etc.

Dos épocas no sólo se concentra en hacer un análisis estilístico del trabajo, sino que a su vez, desarrolla un análisis existencial de su época contemporánea con ocasión de las diferentes escenas que evoca el trabajo que está analizando. En el marco del contraste de dos épocas; a saber, la época presente y la época de la revolución, Kierkegaard hace el análisis de categorías como la del individuo y su relación con la masa, de ideas como la nivelación y la pasión para hacer un diagnóstico de su época. Este diagnóstico no sólo señala las deficiencias de una era que padece las consecuencias de los abusos de la razón; a su vez da noticias de aquellas cualidades que dieron lugar a una sociedad e individuos distintos.

El presente apartado de investigación se concentrará en desentrañar la idea de concepción de vida y las categorías que se relacionan con ésta a la luz del texto *Dos Épocas: La época de la revolución y la época presente. Una reseña Literaria* con el objetivo de enriquecer la idea de concepción de vida que se aborda en otras partes del *opus kierkegaardiano*. El desarrollo de estas categorías permitirá analizar mejor la idea de concepción de vida que Kierkegaard utilizará y que servirá para poder dotar de unidad a las narrativas que utiliza.

Una de las influencias que se presentan a lo largo de este texto es la de Poul Martin Møller. Este autor no sólo tendrá entre sus principales preocupaciones la auto-formación existencial, también hablará de la construcción y noción de una época. A lo largo de *Reflexiones en la posibilidad de las pruebas de la inmortalidad del hombre, con referencia a la literatura más reciente al respecto*⁴³⁹ Møller reflexionará en torno a la concepción de

⁴³⁸ *To tidsaldre*, Novelle af Forfatteren til <<en hverdagshistorie>>, editado por J.L. Heiberg, Copenhage, Reitzel 1845.

⁴³⁹ MØLLER Poul, “Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Inmortality with Reference to the Most Recent Literature on the Subject” in *Maaanedskrift for Litteratur*, vol. 17, Reitzel: Copenhague 1837. pp.1-70. Traducción al inglés por Jon Stewart [promanuscrito].

vida [*Livs-Anskuelse*], en estrecha relación con la cosmovisión [*Verdens-Anskuelse*] en el marco de la reflexión en torno a la postura de Hegel frente a la inmortalidad.

Cuando Møller se adentra en la discusión sobre la inmortalidad, él considera entonces las características que conforman una concepción de mundo particular; a saber: “la tradición cristiana, lo verdaderamente empírico y a su vez, la experiencia más alta que nos confronta en un determinado tiempo y lugar en la realidad⁴⁴⁰. La determinación por un tiempo y un lugar, delimita implícitamente a ésta y cualquier otra cosmovisión, problematizando la universalidad de la creencia de la inmortalidad de los hombres pues, contrastándola con una cosmovisión distinta como la del panteísmo, la creencia no tendría la misma validez. Sin embargo, eso no implica que la cosmovisión que se funde se encuentre completamente independiente del mundo que exista o que sea completamente inválida; por el contrario, ésta es una expresión de la herencia del género humano y del medio donde ha nacido, pues de ser ésta “contraria a una tradición mucho más poderosa; i.e., la herencia de toda la humanidad [...], se desvanecerá cuando haya sido totalmente explicada y entendida”⁴⁴¹. De igual forma, esta cosmovisión, no sólo funciona como un marco donde puede tener lugar una creencia como la de la inmortalidad de los hombres, sino que a su vez, permite observar que las coordenadas mencionadas, generarán una experiencia del mundo particular.

Un individuo podría creer que él rechaza toda autoridad y que por la propia actividad libre de su pensamiento, llega a un nuevo resultado que ha sido objeto de su auto-realización. Mientras que él de un modo alienado intervenga en el desarrollo de la humanidad, siempre habrá sido dirigido enormemente por la tradición; estando apartado de ella todo su pensamiento estaría perdido en imaginaciones subjetivas y estériles ⁴⁴²

El individuo, a juicio de Møller, no puede ser ajeno del contexto que le rodea y menos cuando se trata de conceptos como el de la religiosidad. De la misma forma, la manera en que la sociedad cambia y ésta ejerce su influencia en el individuo; igualmente imposible se

⁴⁴⁰ MØLLER Poul, “Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Inmortality with Reference to the Most Recent Literature on the Subject”. Op.cit. p.63 [32-33]

⁴⁴¹ MØLLER Poul, “Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Inmortality with Reference to the Most Recent Literature on the Subject”. Op.cit. p.64 [33]

⁴⁴² MØLLER Poul, “Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Inmortality with Reference to the Most Recent Literature on the Subject” Op. Cit. p.62 [31]

torna el hecho de que el individuo no ejerza una cierta influencia en el contexto que le rodea.

De esta forma, cuando Kierkegaard habla de la problemática de la época presente, no sólo está pensando en condiciones ideales a un medio como las que se plantean aquí, sino que a su vez, está contemplando condiciones existenciales que se ven reflejadas de diferentes maneras, tanto en la cosmovisión de la época presente, como en la literatura que está reseñando.

Kierkegaard distinguirá las dos épocas a las que se referirá a lo largo de su texto. Por un lado hablará de la época revolucionaria y por otro lado, aludirá a la época presente. Quizás, las dos características que mejor definen a las diferentes eras que Kierkegaard está describiendo son la posesión y carencia tanto de concepto, así como de pasión.

La era de la revolución es esencialmente apasionada y, por tanto, tiene un concepto de propiedad. Será falso pero no carece de él. (...) Fundamentalmente, la pasión esencial es la garantía de que hay algo sagrado y que da lugar a la propiedad determinante. Cuando la pasión está presente esencialmente en el pagano, incluso su idolatría no carece devoción; a pesar de tener un concepto falso⁴⁴³.

Tanto la idea de pasión como la idea de propiedad respecto de un concepto son elementos clave para poder entender en qué consiste la concepción de vida pues para que una época se pueda conocer en su originariedad, es necesario que ésta tenga una idea a la cual pueda abrazarse apasionadamente, aunque ésta, como en el caso que se ha observado, sea equivocada. Cada uno de estos parámetros no sólo genera una descripción de lo que conocemos como una cosmovisión, sino que también es posible observar que éstos son rasgos de la concepción de vida de un individuo. El reflejo de esta cosmovisión en el individuo particular, se puede observar en la siguiente cita:

Una persona cuya vida carente de pasión no es un principio que se muestra automáticamente, sino que al contrario, su vida interior es un apresurado movimiento que busca hacer algo “por principio”.

⁴⁴³ KIERKEGAARD Søren, *Two Ages. The age of revolution and the present age*. Trans by Edward and Edna Hong. KW 14 Princeton University Press: Princeton. 1978. De ahora en adelante. TA: TA 64// SV1 VIII 60// SKS 8,63: “Revolutions-Tiden er væsentligen ládenskabelig, derfor har den ogsaa et Begreb... Den væsentlige Lidenskab er selv i sidste Grund Garantien for, at der er et Helligt, og dette afgiver Bestemmelsen: Decorum. Selv Afguderiet er, naar Lidenskaben væsentligen er tilstede i Hedningen, dog ikke uden Guds frygt; den har et Begreb, om at man skal frygte Gud, skjøndt den har et feilt Begreb.”

Principio, como la palabra lo indica, es primariamente, la substancia, la idea de una manera cerrada de sentimiento e inspiración e impele al individuo mediante su fuerza interior. La persona sin pasión carece de esto; para él, el principio se convierte en algo externo por medio de lo cual él está dispuesto a hacer esto, o lo otro, o lo opuesto⁴⁴⁴.

La pasión y la idea o el concepto son dos elementos que tanto en presencia como en ausencia, marcan la vida de una época, al igual que la de un individuo. La manera en la que se expresan hace una gran diferencia; si existe un individuo cuyas vivencias se generan en torno a un principio, entonces la historia del mismo será coherente y tendrá fuerza, mientras que, la carencia de un principio como éste sólo resulta en una serie de eventos sin concatenación o unidad alguna que permita hablar de cierta cohesión respecto a la historia de la persona o de la época. Dicho principio interno es el carácter: “La moralidad es el carácter; el carácter es algo enterrado (χαρασσω), pero el mar no tiene carácter, ni sentido común, pues el carácter es interioridad”⁴⁴⁵.

De acuerdo con Currie, la noción de carácter como una disposición que se hace presente en la novela, hace las veces de fuente interior de la acción que desarrollan los personajes y que, la mayoría de las veces no resulta explícito. En el caso de *Dos Épocas*, el carácter no sólo se hace explícito, sino que además, articula la concepción de vida:

Mientras la reflexión se vuelve más dominante y desarrolla la indolencia, más peligrosa se vuelve la envidia, pues ya no tiene el carácter para llegar a una consciencia de sí y de su propio significado. Faltando ese carácter, se relaciona con los eventos en cobardía equívoca y en vacilación reinterpreta la misma cosa de todas las maneras posibles⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ TA 101// SVI VIII, 94 // SKS 8, 96: “Principium er, som Ordet siger, det Første ρ: det Substantielle, Ideen i Følelsens, Begeistringens uaabnede Form, der ved sin indre Drift fremskynder Individet. Dette mangler den Lidenskabsløse; for ham bliver Principet et Udvortes, for hvis Skyld han gjør baade det Ene og det Andet og det Modsatte. Den Lidenskabsløses Liv er ikke et sig aabenbarende og udfoldende Princip, tvertimod er hans indre Liv et gesvindt Noget, der ideligen er paa Farten og jager efter at gjøre Noget »for Principets Skyld«.

⁴⁴⁵ TA 77-78 // SVI VIII, 73-74// SKS 8,75: “Sædelighed er Charakteer, Charakteer er det Indgravede (χαρασσω), men Havet har ingen Charakteer og Sandet heller ikke og abstrakt Forstandighed heller ikke, thi Charakteren er netop Inderligheden”.

⁴⁴⁶ TA 83// SVI VIII, 78// SKS 8,80:” Jo mere derimod Reflexionen faer Overhaand til at udvikle Indolents, desto farligere bliver Misundelsen, fordi den ikke har Charakteer til at blive sig selv sin egen Betydning bevidst, men karakterløst i Ustædighedens og Feighedens luskende Forhold til Omstændighederne omforklarer den samme Yttring paa den forskjelligste Maade”.

La relación que existe entre la concepción de vida y el carácter es fundamental para entender la constitución de unidad narrativa en lo que toca a la personalidad. Si bien la concepción de vida se refiere a un elemento literario, ésta es una expresión del carácter, ya sea de un personaje o de un autor. En este caso particular, Kierkegaard asigna la concepción de vida al autor, como un elemento unificador de su obra, de la misma manera que de su autoría⁴⁴⁷. Con todo, esta misma explicación puede extrapolarse para hablar de la unidad de la identidad narrativa: “Cada concepción de vida conoce la salida y es reconocible por el modo en que lo conoce. El poeta conoce la salida de la imaginación; este autor conoce la salida de la realidad; la persona religiosa conoce la salida de la religión. La concepción de vida es la salida y la historia es el camino”⁴⁴⁸.

La concepción de vida, entonces, se desarrolla de acuerdo a las diferentes presentaciones de la misma y en relación a ella es que podrá diagnosticarse el tipo de unidad que posea una narración para describir al yo que está expresando. Ya sea que sea una individualidad que elija una concepción de vida poética o que elija la concepción de vida religiosa; la unidad de cada historia que relata la individualidad estará conectada con el tiempo y con los diferentes órdenes interpretativos que posea.

En la vida puede suceder que la multiplicidad permanezca fiel a sí misma hasta el final, pero vista desde el contexto de la idea, ésta debe terminar con el individuo singular mostrándose inauténtico hacia sí mismo, pues ésta es una idea provisional. Desde el punto de vista de la idea, una persona un descanso definitivo, sólo en la más alta idea, la cual es lo religioso, pero puede ser bien también que muchos permanezcan fieles a sí mismos en lo provisional todas sus vidas.⁴⁴⁹

De esta manera, se ha observado de qué forma se estructura la noción de concepción de vida a lo largo de dos periodos diferentes de la autoría de Kierkegaard, 1838 y 1846. Así, ahora es necesario ver de qué forma se desarrollan estas ideas y cómo se relacionan con los

⁴⁴⁷ TA 14 // SV1 VIII,14// SKS 8, 17: ɔ: Livs-Anskuelsen er den samme. Vil man tage en af disse Fortællinger i sin Totalitet som given, og nu betragte de andre, og vil man, som man jo gjør, kalde Digterens Frembringelse en Skabelse: saa vilde jeg helst sammenligne denne hele Række af Frembringelser i Forhold til hiin ene med: Opholdelsen.

⁴⁴⁸ TA 15 // SV1 VIII,15// SKS 8, 18: “Enhver Livs-Anskuelse veed Udveien, og er kjendelig paa, hvilken Udvei den veed. Digteren veed Phantasiens Udvei; denne Forfatter veed Virkelighedens; den Religiøse veed det Religiøuses. Livs-Anskuelsen er Udveien, og Fortællingen er Veien”.

⁴⁴⁹ TA 65 // SV1 VIII,62// SKS 8, 64:

estados de ánimo que las determinan y que forman parte fundamental de la antropología kierkegaardiana.

A lo largo de este capítulo se han caracterizado y analizado los conceptos como las problemáticas y reflexiones que dan pie a las concepciones que Kierkegaard sostiene sobre el tiempo, así como de la concepción de vida (*Livsanskuelse*). La originalidad que posee el concepto *Livsanskuelse* radica en cómo se gesta desde la propia individualidad y cuya unidad permite hacer inteligible la narración de una vida que se atraviesa mediante la temporalidad. Dicha concepción de vida no se mantiene inmutable en la mayor parte de los casos. Por el contrario, la concepción de vida cambia de acuerdo con las elecciones y acciones que un individuo abraza, a lo largo del tiempo. Teniendo esto como un antecedente, ahora será necesario preguntarse cómo es que cambian las concepciones de vida y de qué se componen; temas que se abordarán a lo largo del siguiente capítulo.

4. Decisión y estados de ánimo: elementos dinámicos y relacionales de la noción de identidad

A lo largo de la tradición investigadora sobre la identidad y la personalidad, el estado de ánimo, las emociones⁴⁵⁰ y los sentimientos han sido objeto de diversas reflexiones. Si bien estos tres elementos son esenciales para la formación de la personalidad, la investigación sobre los mismos ha sido complicada, al no establecer diferencias entre sí y al mezclar las indagaciones en torno a los mismos, a lo largo de la historia de la filosofía.

En el presente capítulo se pretende hacer un análisis sobre el carácter de la decisión y de los estados de ánimo que acompañan a las individualidades que deciden. De esta forma, se pretende analizar cómo, de acuerdo a las elecciones y a diversos estados de ánimo que les acompañan, dichas individualidades se configuran diversamente. Como cada estado de ánimo acciona diferente, de acuerdo con la forma en que cada individuo esté orientado, las individualidades, las concepciones de vida e incluso la manera de enfocar los eventos, recuerdos y planes, será distinto.

Al hablar de la personalidad, ésta se encuentra siempre situada en diferentes espacios de sentido que se conocen como estados de ánimo y que, de alguna manera hacen las veces de contexto para las emociones cuyos objetos son más determinados⁴⁵¹. En lo que toca a la filosofía de Kierkegaard, los estados de ánimo ocuparán un lugar fundamental tanto para su análisis del individuo, como para el desarrollo de su obra. De acuerdo con los *Søren Kierkegaards Skrifter*⁴⁵² la palabra *Stemming* se encuentra a lo largo de los escritos

⁴⁵⁰ Las emociones, según Goldie son: “Estados relativamente complejos donde se involucran episodios pasados y presentes, sentimientos y cambios corporales relacionados dinámicamente en la narrativa de la parte de la vida de una persona y se relaciona directamente con una conducta”. Cfr. GOLDIE Peter, *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Clarendon Press: Oxford. 2000. p. 144.

⁴⁵¹ De acuerdo con algunos autores como Goldie, las emociones se distinguen de los estados de ánimo, mediante la especificidad de sus objetos. Mientras las emociones poseen un objeto determinado. No es el caso con los estados de ánimo. Cfr. GOLDIE Peter, *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Clarendon Press: Oxford. 2000. p.141

⁴⁵² AA. VV., *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen, Johnny Kondrup, Tony Aagaard Olesen og Steen Tullberg, bd. 1-55 (bd. 1-8 + K1-8 og 17-21 + K17-21, 1997-2004), Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G.E.C. Gads Forlag, Det Kongelige Bibliotek og Rigsarkivet København 1997-2013. Citada como SKS., Visitado el 5 de octubre de 2019 <http://sks.dk/red/forord-d.asp>

publicados bajo la firma de Kierkegaard, los *Diarios*, así como los escritos pseudónimos⁴⁵³. Con todo, las caracterizaciones de Kierkegaard y sus pseudónimos en torno a éste como a muchos conceptos se encuentran de forma implícita. Un ejemplo de ello es la definición propuesta en la segunda parte de *La Alternativa*⁴⁵⁴. Una de las primeras descripciones que hace B del estado de ánimo en abstracto toma lugar cuando le compara con un deseo y una fuerza como la de la adicción al juego⁴⁵⁵.

De acuerdo con B, en la segunda parte a *La Alternativa*, un estado de ánimo se va a definir como una fuerza que está en juego con la personalidad y con la temporalidad. De acuerdo con la personalidad estética, cuyo centro será el disfrute, se entiende al estado de ánimo como una fuerza dominante “La expresión estética del disfrute en su relación con la personalidad es el estado de ánimo. Esto es: la personalidad está presente en el estado de ánimo, pero lo hace vagamente... mientras más sutil sea la presencia de la personalidad, en mayor medida el individuo vivirá en el instante”⁴⁵⁶. Esta misma fuerza, se verá controlada por la personalidad ética, quien se observa como un amo o en control de aquellos estados de ánimo, mediante o gracias a su personalidad: “no extermina el estado de ánimo. Él lo mira por un momento, pero este momento le salva de vivir en el instante; este momento le da la supremacía de vivir sobre el deseo, pues el arte de dominar el deseo no radica en exterminarlo o en renunciar a él, como en determinar el momento de éste”⁴⁵⁷. De acuerdo con las descripciones expuestas, es posible decir que el estado de ánimo es como una fuerza, comparable al deseo cuya indeterminación puede determinar al sujeto, en la medida en que la personalidad le permita. Si bien se ha observado que, para la personalidad ética el estado de ánimo se vuelve parte de ella; para la personalidad estética dicho estado de ánimo la asume para hacerla parte de sí y no viceversa. En otras palabras, el estado de ánimo,

⁴⁵³ AA. VV., *Søren Kierkegaards Skrifter*, Op. Cit.SKS. Visitado el 5 de octubre de 2019 http://sks.dk/zoom/search.aspx?zoom_sort=1&zoom_query=stemning

⁴⁵⁴ EO2 //SV1 II//SKS 3

⁴⁵⁵ Cfr. EO2 230//SV1 II 206// SKS 3, 220

⁴⁵⁶ EO2 229// SV1 II 206// SKS 3, 220: “Jo mere da Personligheden dæmrer i Stemningen, jo mere er Individet i Momentet, og dette er igjen det mest adæqvate Udtryk for den æsthetiske Existens: den er i Momentet”.

⁴⁵⁷ EO2 230 //SV1 II 206// SKS 3, 220: “Den, der lever ethisk, han har, for at erindre om et tidligere Udtryk, Hukommelse for sit Liv, det har den, der lever æsthetisk, slet ikke. Den, der lever ethisk, han tilintetgjør ikke Stemningen, men han seer den et Øieblik an, men dette Øieblik frelser ham fra at leve i Momentet, dette Øieblik giver ham Herredømme over Lysten; thi Kunsten at beherske Lysten ligger ikke saa meget i at tilintetgjøre den eller aldeles at forsage den, som i at bestemme Øieblikket”.

como algo abstracto, obtiene su concreción en la medida en que la personalidad está como elemento determinante. Sin embargo, si no existe tal elemento desarrollado en buena medida, la personalidad se indeterminará de tal suerte que se vuelva parte de la abstracción de la que se compone el estado de ánimo, como una fuerza indeterminada, semejante a la del deseo.

Ahora, de acuerdo con *Constantin Constantius*⁴⁵⁸ existen diversidades de estados de ánimo que se enmarcan en las distintas esferas: la ética, la estética y la religiosa. Si bien Constantius hace referencia al estado de ánimo romántico, también comenta sobre el estado de ánimo reflexivo y aquél cuyo talante es religioso y suele ocultarse de otro, que en este caso sería el joven que solía tomarle de confidente. Por último, es importante señalar que Constantius habla de estados de ánimo que se relacionan con la actualidad y la posibilidad, desdoblado entonces a un individuo que ama de forma idealizada en lo siguiente: “Él habrá obtenido la perfección en los estados de ánimo donde se mantiene en el estado en que no hay uno sólo presente, sino la posibilidad de todos ellos”⁴⁵⁹.

Por otro lado, una de las ejemplificaciones características de los estados de ánimo será la angustia, la cual, en su estudio se desarrolla de maneras diferentes. A lo largo del *Concepto de la Angustia*⁴⁶⁰, Vigilius Haufniensis volverá a definir los *Stemninger*, pero ahora en función del concepto de pecado. Así, cuando Haufniensis habla en el prólogo sobre la función del concepto y su relación del estado de ánimo, como una especie de desplazamiento pues:

El pecado tiene su lugar específico, o más correctamente, no tiene lugar y ésta es su naturaleza específica. Cuando se trata al pecado en un lugar que no es el propio, se le altera al sujetarse a determinaciones que pertenecen a una reflexión refractaria no esencial... y el estado de ánimo que corresponde a la naturaleza original del concepto también se ve alterada de acuerdo a una verdadera disposición anímica⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ R //SV1 III // SKS 4

⁴⁵⁹ R 161// SV1 III 199-200// SKS 4, 35:” Kun vil han naturligviis ikke bringe nogen Stemning fix og færdig med sig, for at lade Alt virke i Forhold til den, men han vil have perfectioneret sig i Stemning og holde sig selv i den Tilstand, hvor der ikke er en eneste tilstede, men en Mulighed af alle”.

⁴⁶⁰ CA //SV1 IV 275// SKS 4, 309

⁴⁶¹ CA 16//SV1 IV 287// SKS 4, 322: “Synden har sin bestemte Plads eller rettere den har slet ingen, men dette er dens Bestemmelse. Ved at behandle den paa et andet Sted, altererer man den, idet man indfatter den i en uvæsentlig Reflexionsbrydning. Dens Begreb bliver altereret og tillige bliver derved den Stemning, der

Con ello, se desarrolla la relación que existe entre el estado de ánimo y la aproximación a un concepto, desde dos condiciones existenciales diferentes, tanto personal, como impersonalmente. En el caso de la exploración psicológica que corresponde al *Concepto de la Angustia*, existe una desviación fundamental que Haufniensis pretende evitar ahondando en el concepto de la angustia y presentando, sólo marginalmente, el concepto de pecado. Sin embargo, casi como una especie de advertencia, Haufniensis expresa cómo la disposición anímica se refiere a diferentes ámbitos humanos. De esta forma, no sólo se hace referencia a la “aproximación científica de la “psicología experimental” que ejercita Vigilius Haufniensis, sino que también se consideran las diferentes producciones humanas en las que se puede expresar una disposición anímica: “tanto para la poesía como para el arte se presupone un estado de ánimo en el creador, así como en el observador y que un error en la modulación es tan perturbador como el error en el desarrollo del pensamiento...La ausencia o falsificación del estado anímico tiene a lo cómico como su enemigo”⁴⁶² Teniendo esto en mente, ¿en qué medida un estado de ánimo es una condición existencial a la cual nosotros accedemos mediante una hermenéutica de sí? O, por el otro lado, ¿es un modo de ser al que nosotros accedemos mediante nuestras acciones y la concepción de vida que asumimos en cada momento?

La siguiente reflexión sobre los *Stemning* se realiza a lo largo de un grupo de discursos edificantes, que se titulan *Tres discursos en ocasiones supuestas*⁴⁶³. Y el discurso que nos llamará la atención será el de *Junto a una tumba*⁴⁶⁴. A lo largo de este discurso, Kierkegaard realiza exploraciones en torno a la muerte y al acontecimiento de la muerte, cuando sucede a un ser cercano a nosotros. Con estas reflexiones, Kierkegaard no sólo

som den rette svarer til det rigtige Begreb...Naar saaledes Synden bliver draget ind i Æsthetiken, da bliver Stemningen enten letsindig eller tungsindig; thi den Kategorie, i hvilken Synden ligger, er Modsigelsen, og denne er enten comisk eller tragisk. Stemningen er altsaa altereret... eller et uvæsentlig Ophævet, medens dens Begreb er at blive overvundet. Begrebet bliver et andet”.

⁴⁶² CA 16// SV1 IV 286// SKS 4, 322: Ved at behandle den paa et andet Sted, altererer man den, idet man indfatter den i en uvæsentlig Reflexionsbrydning. Dens Begreb bliver altereret og tillige bliver derved den Stemning, der som den rette svarer til det rigtige Begreb*), *)Videnskaben ligesaa fuldt som Poesie og Kunst forudsætter Stemning baade hos den Producerende og den Reciperende, at en Feil i Modulationen er ligesaa forstyrrende som en Feil i Tankens Udvikling, ...Tænkningsens Feil har Dialektiken uden for sig, Stemningens Udebliven eller Forfalskning har det Comiske udenfor sig som Fjende.

⁴⁶³ UD//SV1 V 171 // SKS 5, 385

⁴⁶⁴ UD 69/ SV1 V 226// SKS 5, 442

habla de una caracterización de la muerte, sino de cómo ésta tiene efecto sobre un individuo. De ahí y a la par con las diferentes consideraciones que devienen de la muerte el estado de ánimo de la “gravedad” se hará patente. Así, Kierkegaard dirá lo siguiente:

La gravedad es cuando piensas en la muerte y que lo que piensas al respecto es tu destino, y que entonces, lo que tú estás haciendo es lo que la muerte, en efecto, es incapaz de hacer; a saber; que tú seas y que la muerte también sea... En efecto, morir es el destino de todo ser humano y por tanto es un arte mediocre, sin embargo, ser capaz de morir bien es la mayor sabiduría de la vida, ¿en qué radica la diferencia? En esto, que el primer caso la gravedad es en torno de la muerte, mientras que en el segundo, es la gravedad de los mortales. Y el discurso que hace la distinción no puede, por tanto, dedicarse a los muertos, sino a los vivos.⁴⁶⁵

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, el estado de ánimo o la disposición anímica a analizar es la de la gravedad o la de la seriedad. La seriedad acontece como tal, cuando nos percatamos de la universalidad de la muerte, pero en nuestros propios términos; a saber, cuando nos percatamos que nuestros seres queridos son mortales y que quienes nos rodean también. Con todo, este peso o esta gravedad, seguirá siendo un estado de ánimo, hasta que nos percatamos de que somos mortales y nos asumimos como tales. Asumir a la muerte como decisiva, como aquella certeza última de que no hay más allá⁴⁶⁶ de ella, que no existe un individuo independiente a ella o que esté fuera del tiempo, ni en conclusión mas que en o a partir de ella. En otras palabras, la muerte se contempla como el final de una vida, entendida como narrativa, precisamente porque es imposible hablar de lo que existe después de ella y tampoco de nuestra existencia en ella, pues al morir, no estamos más. “La muerte en gravedad otorga a la vida fuerzas como nada más lo hace... El pensamiento de la muerte provee a la persona grave el objetivo adecuado y la fuerza correcta con la cual dirigirse hacia él... La muerte misma provoca una escasez de tiempo para el que muere, de

⁴⁶⁵ TD 75-76// SV1 V 230// SKS 5, 447: det er Alvorens rystende Gjennembrud, naar det var Din eneste Veileder, og Eensomheden griber Dig: men om det var Dit Barn, ... Alvoren er, at det er Døden Du tænker, og at Du saa tænker den som Dit Lod, og at Du saa gjør, hvad Døden jo ikke formaaer, at Du er og Døden ogsaa er.... at tænke: det var forbi, at Alt var tabt med Livet for da i Livet at vinde Alt – det er Alvor. Der var en Keiser, som med Iagttagelse af alle ydre Skikke lod sig begrave. Hans Foretagende var maaskee kun en Stemning, men at være Vidne til sin egen Død, Vidne til at Kisten lukkes, Vidne til at Alt hvad der verdsligt og jordisk fylder Sandsen ophører i Døden: det er Alvor. At døe er jo ethvert Menneskes Lod og saaledes en meget ringe Kunst, men at kunne døe vel er jo den høieste Leveviisdom. Hvori ligger Forskjellen? Deri, at i det ene Tilfælde er Alvoren Dødens, i det andet den Dødeliges. Og Talen, som gjør Forskjellen, kan jo ikke henvende sig til den Døde, men til den Levende.

⁴⁶⁶ TD 78 // SV1 V 233 // SKS 5, 449: Naar den kommer, saa hedder det: her til, ikke et Skridt længere; saa er der sluttet af, ikke et Bogstav føies der til; saa er Meningen ude, ikke en Lyd mere skal der høres – saa er det forbi.

tal suerte que el año y el día reciben un valor infinito⁴⁶⁷. Con este tipo de reflexión podemos observar que la gravedad, entendida como un estado de ánimo, está estrechamente relacionada con la apropiación de una condición como la de ser mortal. En ello se aprehende una realidad que se entiende como la ininteligibilidad de la finitud personal, en tanto que mortales.

Ahora, es necesario observar también las diferentes reflexiones sobre las disposiciones anímicas, a lo largo de *Etapas en el Camino de la Vida*⁴⁶⁸. En específico, trabajaremos sobre el análisis que realiza “Quidam” en “¿Culpable/No culpable?”⁴⁶⁹. Dentro de este texto, Quidam abre un espacio de recolección donde cuenta cómo es que su maestro de latín les enseñaba una cantidad de cosas, además del idioma. Entre ellas, Quidam recuerda especialmente una que tendría que ver con el análisis de un enamorado esperando a una muchacha, objeto de su afecto⁴⁷⁰. Si bien lo importante aquí no es de quién está enamorado, lo que hace Quidam es resaltar la relación que existe entre el lenguaje, las disposiciones anímicas y el estado existencial en el que se encuentra el individuo del cual se habla en una narración:

La persona sentada y expectante en la barbería, ...no es un hombre tan indiferente, sino un enamorado, esperando a su amada. De haber sido un portero, un chofer o un mensajero que esperaba, entonces la espera podía haber sido un simple pasar del tiempo, mientras la chica estaba en su lección de música; esto no puede considerarse subjuntivo, sino indicativo⁴⁷¹.

Existen, entonces, dos tipos de espera, aquella que se cifra en un simple pasar del tiempo, en el cual uno se encuentra frente a una serie de eventos cotidianos y la espera en la pasión; es decir, cuando una persona está enamorada, a saber, que siente pasión por otra persona, se

⁴⁶⁷ TD 83-84//SV1 V 237// SKS 5, 453: Thi Døden i Alvor giver Livskraft som intet Andet, den gjør aarvaagen som intet Andet. Det sandselige Menneske virker Døden paa, til at sige: lader os æde og drikke, thi imorgen skulle vi døe; men dette er Sandselighedens feige Livslyst, hiin foragtelige Tingenes Orden, hvor man lever for at spise og drikke, ikke spiser og drikker for at leve... Døden frembringer jo selv Dyr tid paa Tid i Forhold til den Døende, hvo har ikke hørt, hvorledes en Dag stundom en Time blev skruet op i Priis, naar den Døende tingede med Døden; hvo har ikke hørt, hvorledes en Dag stundom en Time fik uendeligt Værd, fordi Døden gjorde Tiden dyr!

⁴⁶⁸ SLW // SV1 VI 3// SKS 6,7

⁴⁶⁹ Cfr. SLW 185// SV1 VI 175// SKS 6,173

⁴⁷⁰ SLW 205-206// SV1 VI 194-195// SKS 6,192: Den, der nemlig her sidder og venter i hiin Tonstrina, som var det hos en Conditor eller paa et saadant offentligt Sted, er ingen lige gyldig Mand, men en Forelsket, der venter den Elskede.

⁴⁷¹ SLW 205-206// SV1 VI 194-195// SKS 6,192: Ja havde det været en Porteur, en Portechaisedrager, et Bud eller en Droskekudsk, der havde ventet, saa vilde egentligen det at vente være at tænke som samtidigt udfyldende Tiden, medens Pigen var til Musik og Sang, hvilket ikke er conjunktivisk men indikativisk tænkt, det skulde da være at disse Herrer ventede paa Betaling, hvilket er en meget maadelig Lidenskab.

abre un espacio de posibilidad que será expresado mediante el lenguaje y que hará las veces de conducto y expresión del mismo estado de ánimo. De esta forma, la disposición anímica se conecta íntimamente con las decisiones que el individuo toma frente a diversos acontecimientos, como el enamoramiento que, me llevará a una expectativa apasionada de posibilidades, mientras que, el simple pasar del tiempo, sin un objeto determinado, podría conducirme al aburrimiento.

El siguiente texto que habla sobre las disposiciones anímicas es *El Postscriptum no-científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*⁴⁷². A lo largo de este texto se realizan diferentes reflexiones en torno a las disposiciones anímicas. Johannes Climacus continuará con el tema de la muerte y hará una breve reflexión sobre la apropiación de la muerte y la indiferencia ante ella:

Aquello que significa morir. Sobre este particular conozco lo mismo que la gente conoce: que si ingiero una dosis de ácido sulfúrico, me muero; ... Sé que el poeta interpreta la muerte desde esta variedad de estados de ánimo, que acaba por ser cómico, yo mismo presumo de causar la misma variedad de estados de ánimo, en prosa... Sin embargo, a pesar de esta extraordinaria sabiduría, de ningún modo podría considerar que he comprendido algo como la muerte⁴⁷³

Lo que se ha presentado anteriormente, está de acuerdo con lo expresado en el discurso *Junto a una tumba* y lo expresado por Quidam. Al final, los diferentes estados de ánimo son disposiciones que se afinarán de acuerdo con nuestra lejanía o cercanía a diferentes acontecimientos. Ya sea que hablemos del fenómeno de la muerte o del encuentro con el objeto de nuestro afecto, existe una forma muy diferente de afrontar estos eventos. Pensar en la reflexión sobre sí mismo y la forma en que podría apreciarse el fenómeno de ser sí mismo, también podría tener ambas implicaciones y con ello, devenir en diferentes disposiciones anímicas.

Con esto, hemos realizado un recorrido en general sobre lo que Kierkegaard y sus pseudónimos han propuesto sobre los *Stemninger grosso modo*. Así, es posible decir que un

⁴⁷² CUP // SVI VII // SKS 7

⁴⁷³ CUP 165-166// SVI VII 137// SKS 7, 153: F. Ex. *det at døe*. Jeg veed desangaaende, hvad saadan Folk i Almindelighed veed, at naar jeg indtager en Dosis Svovlsyre, saa døer jeg, ... o. s. v. Jeg veed, at Digteren varierer Dødens Opfattelse i Stemning lige indtil det Comiske: jeg forpligter mig til i Prosa at frembringe den samme Stemningens forskjellige Virkning... Men see, trods denne næsten ualmindelige Viden eller Videns Færdighed kan jeg ingenlunde ansee Døden for Noget, jeg har forstaaet”.

estado de ánimo es una disposición cuyo origen se desconoce pero que puede ser modificada o inclusive despertada, mediante el arte, un evento en la vida, un concepto y la relación que se establece mediante quien es el depositario de dicho estado, así como la expresión o falta de ella que se tendrá. De esta forma, se puede observar que, en términos generales, una afectación anímica es indeterminada, frecuentemente deviene en diversas experiencias, de acuerdo con la dinámica generada entre ella y el sujeto que la atraviesa. Así mismo, el sujeto también es atravesado por la misma, en la medida en que resuena o no, con ella.

De acuerdo con Vincent *McCarthy*⁴⁷⁴ “Los estados de ánimo son estructuras que, después de su manifestación inicial, pueden quedarse adormecidos y que éstos son crisis en el desarrollo de la personalidad. Las disposiciones anímicas también son estructuras subliminales de la psique para confrontar al individuo con la finalidad de tener un mayor conocimiento de sí, al atravesar semejante estado de ánimo”⁴⁷⁵. Si bien es cierto que existe un estado de crisis donde ocurre una confrontación del estado de ánimo en cuestión y el sujeto que lo padece, pensar que los estadios así como las disposiciones anímicas que les anteceden son progresivos es quizás algo ingenuo. Al caracterizar a Kierkegaard como un autor cuya propuesta en torno al individuo y su relación con los estados de ánimo es progresiva, se asume que existe una especie de evolución o progresión⁴⁷⁶. Con ello, se abogaría por la superioridad de la religiosidad frente a las otras esferas existenciales, no sólo en términos antropológicos, sino también exegéticos y con ello existiría una sobrevaloración de los textos denominados religiosos, así como la catalogación de nuestro autor como uno sumamente religioso, frente al cristianismo.

La presente investigación considera esa postura sobre el individuo y la antropología kierkegaardiana desafortunada. En primer lugar, por presentar una visión del individuo reducida y cuya dinámica parece parcial, limitada y arbitraria, de sólo tener posibilidad de “subir” o “progresar” al siguiente estadio existencial. En segundo lugar, porque al pensar

⁴⁷⁴ Cfr. MCCARTHY Vincent, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. Martinus Nihjoff: Países Bajos. 1978.

⁴⁷⁵ MCCARTHY Vincent, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. Martinus Nihjoff: Países Bajos. 1978. p. 120.

⁴⁷⁶ MCCARTHY Vincent, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. Martinus Nihjoff: Países Bajos. 1978. p. 122.

que Kierkegaard caracteriza a sus individuos de semejante manera, es concebir una idea de libertad cercenada, en aras de un supuesto crecimiento espiritual. De la misma forma, se desprecian caracterizaciones tanto éticas como estéticas dentro de las investigaciones del danés y se eleva el carácter de la religiosidad del individuo, como el más alto y como el camino al cual, necesariamente llegaría un individuo que se analiza dentro de esta dinámica. Esto, además, llevaría a pensar que la propuesta del autor podría devenir en concepciones de la ética de la virtud donde se apuesta por el perfeccionismo en torno a la religiosidad y volveríamos con el calificativo de Kierkegaard como autor religioso, siendo que éste no firmó ni afirmó puntualmente que lo fuera. Por el contrario, la presente investigación asume como uno de sus presupuestos hermenéuticos que el autor no sólo no se afirma como religioso, sino que tampoco busca convertir a sus lectores a la religiosidad. En última instancia, este autor, de acuerdo con la investigación aquí propuesta, busca acompañar al lector a un ejercicio de honestidad frente a sí mismo sin que por ello, éste termine o culmine dicho ejercicio en una aceptación de la religiosidad como última alternativa o como única circunstancia. Muy por el contrario, se trata de aceptar la imposibilidad de nosotros como seres humanos para poder llevar a cabo el ejercicio que exige la religiosidad y, específicamente, la religiosidad del cristianismo.

Teniendo estas consideraciones presentes, se seguirá a McCarthy para poder hablar de un análisis de los diferentes estados de ánimo, sin que precisamente estas disposiciones anímicas den cuentas de una progresión individual, espiritual o de autoconocimiento. Por el contrario, las disposiciones anímicas que se presentan a continuación se conciben como elementos de tránsito donde se atraviesa de una esfera existencial a otra (o de un estadio a otro), con la posibilidad de regresar y de brincar entre ellos. Inclusive, de saber que existen diferentes experiencias y situaciones en las que el individuo experimenta el mundo mediante diferentes esferas existenciales y las disposiciones anímicas serán dichos elementos de transición, que permitirán un mejor conocimiento y cuidado de sí, frente a lo que se nos presenta como individuos existentes.

Silencio, angustia y desesperación: estados de ánimo base que darán pie a otras determinaciones

Los diferentes estados de ánimo indican una disposición del individuo a experimentar el mundo de determinada manera. Si bien esta forma es una estructura, la cual es general y permite hacer diferentes movimientos, en tanto que individuos concretos y únicos. De acuerdo con esta visión, existe una determinada forma en la que nosotros nos ponemos en sintonía con aquello que experimentamos como nuestro mundo, los que nos rodean y aquello que se vuelve nuestro alrededor. ¿Qué características tendrán estas estructuras?

El presente apartado pretende hacer un análisis sobre diferentes estados de ánimo, para poder hacer una distinción entre ellos: los estados de ánimo básicos y aquellos que son secundarios, como una consecuencia de los primeros e interacción del individuo con el mundo. Este ejercicio se realizará a la luz de *Un Discurso Ocasional*⁴⁷⁷. Como ya se había mencionado anteriormente, este discurso hace énfasis en el versículo octavo de la Epístola de Santiago⁴⁷⁸ La versión de este versículo que Kierkegaard ocupa es la siguiente: “Consérvense cerca de Dios, entonces, Él se quedará cerca de ustedes. Limpíen sus manos, ustedes pecadores, y purifiquen sus corazones, ustedes impuros”⁴⁷⁹ Y, con mayor énfasis se escribe: “La pureza del corazón reside en querer una sola cosa”⁴⁸⁰. La reflexión que se lleva a cabo a lo largo de todo el discurso se encuentra cifrada en cómo es posible desear lo uno y cómo es que su opuesto; a saber, la multiplicidad, deviene en impurezas. Si bien este discurso se encuentra circunscrito en el orden religioso, la atención se pone a lo largo de

⁴⁷⁷ UD // SV1 VIII 109// SKS 8, 111.

⁴⁷⁸ De acuerdo con la versión en español de esta carta, se obtiene la siguiente traducción: “Acérquense a Dios y Él se acercará a ustedes. Purifiquense las manos, pecadores; santifiquen sus corazones”, tomando de: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-latinoamericana/carta-de-santiago/4/> también visitado y referido a <http://www.newadvent.org/cathen/08275b.htm>

De acuerdo con la Reina-Valera, el mismo versículo se traduce de la siguiente manera: “Acercaos a Dios, y él se acercará a vosotros. Pecadores, limpiad vuestras manos; y vosotros, los de doble ánimo, purificad vuestros corazones” Consultado el 5 de mayo de 2020 <https://media.ldscdn.org/pdf/lds-scriptures/holy-bible/holy-bible-spa.pdf> Reina Valera, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Salt Lake City, Utah: 2009. p. 1938 Santiago, 4:2-17

⁴⁷⁹ UD 24// SV1 VIII 134// SKS 8, 139: La idea que se usa en el danés es: “rensner Hjerterne I Tvesindede” Sin embargo, en la traducción de los Hong resulta en “Cleanse your hands, you sinners, and purify your hearts, you double-minded”. *Tvesindede*, de acuerdo con el *Historisk Ordbog 1700-1950*, que se toma como **tve-sindet**, se encuentra relacionado o arraigado con la duda, con ser vacilante y con tener una mente volátil, cambiante. Visitado el 15 de octubre de 2019. <https://ordnet.dk/ods/ordbog?query=tvesindet>

⁴⁸⁰ UD 24// SV1 VIII 134// SKS 8, 138: “Hjertets Reenhed er at ville Eet”.

cómo se desarrollan los diferentes estados de ánimo, frente al deseo y a la decisión sobre un particular, que Kierkegaard reconoce como una pasión sobre aquello que se considera como el mayor bien de todos. Esta dinámica se tomará como paradigmática para poder caracterizar la relación que existe entre un individuo, los estados de ánimo que experimenta y las diferentes instancias a su alrededor e interior.

El silencio

Uno de los conceptos más populares en la tradición investigadora sobre Kierkegaard es el silencio: *Taushed*, gracias a *Temor y Temblor*⁴⁸¹, una de sus obras más conocidas. A lo largo de *Temor y Temblor*, Johannes de Silentio hablará del silencio en términos de la tensión entre lo ético y lo religioso, así como la superación de la primera categoría, en vistas de la segunda. Cuando Johannes de Silentio declara que “lo ético es lo general y como tal, es lo abierto. El individuo, como lo inmediato, lo sensible y lo espiritual, se define en lo oculto. Su tarea ética es, entonces, salir de su interioridad y desenvolverse abiertamente en lo general”⁴⁸², se hace referencia al lenguaje y a la interioridad del silencio. El lenguaje, por su naturaleza, necesariamente nos conecta con la apertura de la comunicabilidad y en esta misma medida, con la generalidad esperada de las propuestas éticas. De esta forma, cuando se hace referencia al silencio de Abraham se busca caracterizar la posibilidad del individuo particular para poder ponerse por encima de lo universal, desde instancias religiosas, como son las que se plantean al padre de la fe.

Cuando se realiza una elección apasionada, se habla de aquello que se desea, desde un bien. Con ello, además, se toma en cuenta la fuerza con la que dicha determinación se da para poder volver a ella, cuantas veces sea necesario. De esta forma, si alguien opta por un bien que tendrá influencia sobre sí mismo, y si esta acción se realiza sin vacilar; es decir, con pureza; entonces, devendrá en *silencio*, de acuerdo con la definición que implica éste⁴⁸³. En este caso, se puede decir que existe una plenitud de voluntad y que ello afecta

⁴⁸¹ FT // SV1 III, 57 // SKS 4, 99.

⁴⁸² FT 82 // SV1 III, 130 // SKS 4, 172: “Det Ethiske er som saadant det Almene, som det Almene er det igjen det Aabenbare. Den Enkelte er som umiddelbar sandselig og sjælelig bestemmet den Skjulte. Hans ethiske Opgave er da den, at vikle sig ud af sin Skjulthed og blive aabenbar i det Almene.”

⁴⁸³ UD 22. // SV1 VIII 132// SKS 8, 136 Kierkegaard, más adelante, en 1851 hablará del silencio tal y como se ha presentado aquí; a saber: como un estado de ánimo que se dispone en situaciones ideales, donde éste se convierte en un escenario para otros estados de ánimo, para pasiones y para emociones. Este mismo escenario, como sabemos, fue utilizado en *Temor y Temblor* de 1844, donde se le asigna a Abraham, como parte de su

directamente en el individuo que se relaciona con cualquier objeto o experiencia determinados.

Con todo, este es sólo un caso ideal. A lo largo de diferentes obras y de la misma dinámica gestada en *Un Discurso Ocasional*, se observa cómo es que deviene la duplicidad de mente o la impureza del corazón. Ello tiene como causa principal, la diversidad de objetos o de espacios que se desean como el mayor bien para un individuo. De esta forma, cuando la diversidad se atribuye, tanto al objeto deseado como al individuo deseante, se dará pie a dos disposiciones anímicas fundamentales: la angustia y la desesperación.

Teniendo esto en cuenta, es necesario mencionar otros casos que se oponen al silencio que se genera mediante la relación apasionada con aquello que es opuesto a la fe. Éste sería el silencio de la angustia y de la desesperación. Anti-Climacus en *El tratado de la Desesperación*⁴⁸⁴, habla del silencio en la desesperación como de una reserva y aislamiento demoníacos que van contra el mundo, así como contra el mismo individuo haciéndole sufrir en exceso: “Mientras más espiritual sea la forma de la desesperación [y mientras más conciencia de ella exista], mayor es la interioridad, así como el mundo propio, en clausura; y más inconsecuentes serán las externalidades por las que la desesperación se esconde”⁴⁸⁵.

Por otra parte, cuando Vigilius Haufniensis hace referencia al silencio a lo largo de *El Concepto de la Angustia*⁴⁸⁶, se refiere al silencio al que se enfrenta quien, angustiado por el bien, ya ha caído en el mal, se resiste a aceptarlo y no es capaz de articularlo de tal forma que le libere: “Lo demoníaco es la clausura reservada. Lo demoníaco es angustia por el bien”⁴⁸⁷.

comportamiento ideal, en tanto que padre de la Fe, la categoría del silencio. Cfr. SKS 13,74 // SV1 XII 334//FSE 49. La traducción que se presenta desde los Hong, se hace un juego de palabras con el silencio, de tal suerte que se establece más la relación que existe entre la música y el silencio como tono fundamental, del cual salen los demás sonidos, haciendo énfasis en la interioridad y su expresión, que en este caso, sería el silencio.

⁴⁸⁴ SUD // SV1 XI, // SKS 11

⁴⁸⁵ SUD 73// SV1 XI, 184 // SKS 11,187: Men jo mere aandelig Fortvivlelsen bliver, jo mere Inderligheden bliver en egen Verden for sig i Indesluttetheden, desto ligegyldigere er det med det Udvortes, hvorunder Fortvivlelsen skjuler sig.

⁴⁸⁶ BA// SV1 IV // SKS 4

⁴⁸⁷ BA 126// SV1 IV, 394 // SKS 4, 427-428: “Det Dæmoniske er det Indesluttede, det Dæmoniske er Angest for det Gode”.

Con todo, pareciera que estos casos, más allá de ser contra ejemplos a la concepción planteada sobre el silencio en un Discurso Ocasional, son la excepción que hace la regla, respecto al silencio. En ambos casos se desarrolla la interioridad, pero en la dirección contraria a una relación apasionada con el fundamento de nuestra existencia y que también se considera como un bien. De esta forma, las direcciones contrarias a esto son: o bien por alienación del sí mismo o por eludir un castigo. A partir de estas consideraciones, la noción del silencio como la pureza que deviene de querer transparentemente una sola cosa y para relacionarse apasionadamente con lo que se considera como el único bien no sólo es un punto de partida para una serie de experiencias⁴⁸⁸; sino también para una concepción de vida enfocada en lo religioso.

La angustia.

La angustia, cuyo uso en danés es *Angst*⁴⁸⁹, es un concepto usado con frecuencia en la obra de Kierkegaard y sus pseudónimos. La exploración más importante de este concepto se encuentra en el tratado que lleva su nombre: *El Concepto de la Angustia*⁴⁹⁰. Con todo, existen algunas definiciones que se tomarán en cuenta para poder clarificar el carácter de disposición anímica de la angustia. Así, el miembro de los Συμπαρνεκρομενοι⁴⁹¹ hablando sobre *Lo Trágico en el Drama antiguo*⁴⁹² caracteriza la forma en que la angustia se presenta en los personajes y las individualidades:

La angustia tiene una doble función: en parte es el movimiento exploratorio que continuamente se hace presente y por medio de este asalto, descubre la pena y gira alrededor de ella. O, en parte, que la ansiedad es repentina; toda la pena se encuentra concentrada en un instante y sin embargo, lo hace de tal modo que este instante se disuelve en series consecutivas... La angustia es una categoría de la reflexión y por tanto es posible distinguir entre la angustia y aquello por lo que estoy ansioso... Más aún, la angustia siempre se encuentra contenida en el tiempo ya que la reflexión sobre la que se presta es en torno al pasado o al futuro⁴⁹³.

⁴⁸⁸ PF 18 // SV1 IV, 188 // SKS 4, 227: "men dog er Menneske, og han nu faaer Betingelsen og Sandheden, da vorder han jo ikke først Menneske, thi det var han; men han vorder et andet Menneske, ikke i den spøgende Forstand, som blev han en Anden af samme Qvalitet som tidligere, men han bliver et Menneske af en anden Qvalitet, eller, som vi og kunne kalde det, et nyt Menneske".

⁴⁸⁹ De acuerdo con el *Historisk Ordbog 1700-1950*, que se toma como un sentimiento desagradable y poco manejable que, además, es difícilmente definido o que, no puede ser definido con precisión. También aparece con la ortografía de Angst. <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=Angst&tab=for>

⁴⁹⁰ CA// SV1 IV// SKS 4

⁴⁹¹ Symparanekromenoi, entendida como la sociedad de los muertos

⁴⁹² EO1 137// SV1 I, 115// SKS 2, 137

⁴⁹³ EO1 155// SV1 I, 132// SKS 2, 154: "Eller Angsten er pludselig, sætter i et eneste Nu hele Sorgen, dog saaledes, at dette Nu øieblikkeligt opløser sig i Succession... At Angst er en Reflexions-Bestemmelse, det

Con las características expuestas hasta ahora, es posible decir que la angustia es un estado de ánimo cuyas propiedades son ser dinámico y abstracto. Dicho estado de ánimo se encuentra atravesado por la temporalidad y aunque es posible distinguir respecto del objeto y la sensación que evoca la angustia, ni su objeto, ni la sensación son determinables totalmente.

Cuando abordamos el *Concepto de la Angustia*, la pregunta se establece directamente, ¿qué es la angustia? ¿en qué consiste? Vigilius Haufniensis dirá: “Ella [la nada] engendra la angustia. Éste es el profundo secreto de la inocencia, que es al mismo tiempo angustia”⁴⁹⁴. Como se observa, la nada que precede a la actualidad; a saber, la posibilidad, es aquella categoría que detona la angustia, como parte de la posibilidad de nuestras posibilidades; es decir, como realización de nuestra libertad. Con ello, este estado de ánimo deviene mediante la ambigüedad e indeterminación del espíritu y por tanto, del individuo. La indeterminación y la angustia se vuelven inseparables, hasta que el individuo⁴⁹⁵ no se asienta y toma una decisión, determinando la ambigüedad en que quedaron las posibilidades propuestas y se decanta por explorar alguna⁴⁹⁶. Si bien es cierto que esta determinación sólo podrá hacerse con conocimiento, ello implica cierta ignorancia que Haufniensis calificará como inocencia donde la ausencia de determinación también se relaciona estrechamente con el conocimiento⁴⁹⁷.

De igual forma, cuando Haufniensis atiende a una clasificación de la angustia analizando su componente dialéctico, dicha clasificación también hará ver sus

viser Sproget selv; thi jeg siger altid: at ængstes for Noget, hvorved jeg adskiller Angsten fra det,... Dertil kommer, at Angst altid i sig indeholder en Reflexion paa Tid, thi jeg kan ikke ængstes over det Nærværende, men kun for det Forbigangne eller Tilkommende, men det Forbigangne...”.

⁴⁹⁴ CA 41// SV1 IV 313// SKS 4, 348: “Det føder Angst. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angest”.

⁴⁹⁵ De acuerdo con las distinciones planteadas por Vigilius Haufniensis, este tipo de angustia se trabaja al margen de la angustia expuesta de modo objetivo, cuyo inicio es el pecado de Adán que da origen a la sexualidad y al inicio de la historia, de acuerdo con el dogma expuesto. Sin embargo, el interés para esta investigación se centra en la constitución de un individuo bajo sus propias determinaciones y las que se realizan, a partir de su propia historia y no mediante la narrativa religiosa. Cfr. CA 57// SV1 IV 328 // SKS 4, 362.

⁴⁹⁶ CA 48// SV1 IV 319 // SKS 4, 354: “Denne er Virkeligheden, forud for hvilken Frihedens Mulighed gaaer. Men Frihedens Mulighed er ikke at kunne vælge det Gode eller det Onde. En saadan Tankeløshed er ligesaa lidet i Skriftens som i Tænkningsens Medfør. Muligheden er at *kunne*”.

⁴⁹⁷ CA 67-68 //SV1 IV 337-338 // SKS 4, 372: “En Uvidenhed, men som tillige er en Uvidenhed om hvad der ikke er, er Barnets. Uskyldigheden er en Viden, som betyder Uvidenhed. Dens Forskjel fra den sædelige Uvidenhed viser sig let, fordi hiin er bestemt i Retning af en Viden. Med Uskyldigheden begynder en Viden, hvis første Bestemmelse er Uvidenhed. Dette er Begrebet af Blufærdighed (Schaam)”.

características temporales ya mencionadas. Así, podemos decir que la angustia puede darse en la medida en que se hace el bien o el mal. Se puede padecer angustia ante las posibilidades del mal, donde éste sea una consecuencia del libre actuar. Una vez que se ha llevado a cabo la acción, el individuo entonces aparece arrepentido frente al mal realizado⁴⁹⁸. El caso contrario, angustia frente al bien, es cuando un individuo estando en el mal se angustia frente a la realización del bien⁴⁹⁹. A partir de estas determinaciones, entonces, podemos observar que la experiencia de la angustia como una disposición anímica, no sólo permea diferentes ámbitos de la vida de un individuo, sino que al mismo tiempo, se aborda desde su espacio de libertad y de planeación. Con ello, también se sujeta a las diversas instancias temporales y lingüísticas que se han referido anteriormente. Ahora, es necesario trabajar con la desesperación para poder observar cómo, desde estos estados de ánimo, se pueden desarrollar otros tantos más o sus emociones respectivas, de acuerdo con las esferas existenciales y dinámicas que el individuo experimente en relación con el mundo que le rodea.

⁴⁹⁸ CA 117/SV1 IV 385 // SKS 4, 420: “Tilsidst maa da Angeren faae sig selv til Gjenstand, idet Angerens Øieblik bliver et Gjeringens Deficit”.

⁴⁹⁹ CA 119 // SV1 IV 387 // SKS 4, 422 Aunque es cierto que Kierkegaard aquí cataloga a este tipo de padecer como parte de lo demoníaco, la aplicación de esta relación que no es libre con el bien, precisamente se angustia por esta restauración de la libertad, por generar o establecer una relación distinta y no necesariamente, se entenderá en términos del Nuevo Testamento, por ejemplo, sino simplemente desde la exploración psicológica y ética que Haufniensis ha realizado.

La desesperación.

La desesperación, al igual que con la angustia, posee su propio estudio particular. Éste es realizado por Anti-Climacus. A lo largo de *La enfermedad mortal*⁵⁰⁰, se ofrecen varias exploraciones y caracterizaciones respecto de esta afección del Yo. Igualmente, esta categoría aparece a lo largo del *corpus kierkegaardiano* en diversas ocasiones, 390 en su expresión más sencilla. De esta forma se tomará en cuenta lo que se expone en algunos otros textos del corpus. Por ejemplo, en la segunda parte de *La Alternativa*, B hace énfasis en la distinción entre la duda y la desesperación. De acuerdo con él, “la duda es la desesepración del pensamiento. Y es por ello que me adhiero a la característica definitoria ‘elegir’, es mi palabra clave; el nervio de mi concepción de vida... La duda es el movimiento interior en el pensamiento mismo...La desesperación es una expresión total de la personalidad”⁵⁰¹. En danés, ambas palabras tienen una relación ya que dudar *Tvivle* posee la partícula *tv-* que se heredó del Frisio la cual señala duplicidad⁵⁰². Por su parte, *Fortvivlelse*⁵⁰³, que es la palabra para desesperación, contiene en su esencia la misma partícula que da indicios de duplicidad⁵⁰⁴.

Con esto, es necesario considerar que el contrario de lo que se había planteado a lo largo de un *Discurso Ocasional*; a saber que el bien consiste en desear una sola cosa, la multiplicidad que se le opone a esto comienza con la duplicidad de mente y corazones, como lo indica la traducción del versículo de la Biblia realizada por el danés y ocasión de su reflexión: “Hjertets Reenhed er at ville Eet... *Renser Hænderne, I Syndere, og lutttrer*

⁵⁰⁰ SUD // SV1 XI// SKS 11

⁵⁰¹ EO2 211-212// SV1 II 190-191// SKS 3, 203...204:” Saa vælg da Fortvivlelsen, thi Fortvivlelsen selv er et Valg, thi man kan tvivle uden at vælge det, men fortvivle kan man ikke uden at vælge det. Og idet man fortvivler, vælger man atter, og hvad vælger man da, man vælger sig selv, ikke i sin Umiddelbarhed, ikke som dette tilfældige Individ, men man vælger sig selv i sin evige Gyldighed... Fortvivlelse er netop et Udtryk for den hele Personlighed, Tvivl kun for Tanken”.

⁵⁰² Cfr. *Diccionario de la Lengua Moderna Danesa*. <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?select=tvivle&query=tvivl> consultado el 17 de octubre de 2019.

⁵⁰³ Cfr. *Diccionario de la Lengua Moderna*

Danesa.<https://ordnet.dk/ddo/ordbog?aselect=fortvivle&query=Fortvivlelse> consultado el 17 de octubre de 2019.

⁵⁰⁴ Si bien la preposición *For* posee diversas funciones, es posible reconocer que existe una distinción entre dudar y desear que da opciones a pensar en un “espacio ocupado por este segundo pensar” cuya extensión sobrepasa el de la mente, a diferencia de la duda o que avanza más que la duda y se pone frente a ella.

*Hjerterne I Tvesindede*⁵⁰⁵ La pureza del corazón consiste en querer una sola cosa... Laven sus manos, ustedes pecadores y purifiquen sus corazones ustedes desesperados (con duplicidad de mente). A partir de esto, entonces, se debe entender que unidad y multiplicidad son disposiciones afectivas opuestas, que devienen en diferentes aproximaciones: tanto a la relación que existe entre un sujeto y su objeto, así como la constancia que ello implique. Ya sea que se tome en mente una concepción de vida o se hable de un bien, si ellos son queridos parcialmente, entonces se abrirán estados de ánimo distintos, de acuerdo con el individuo frente a ellos.

Por su parte, Anti-Climacus, a lo largo de *La Enfermedad mortal*, define a la desesepación como una enfermedad del Yo y, por tanto, del espíritu. La identificación que realiza el autor, en torno al Yo y al espíritu, es la siguiente: “Un ser humano es espíritu; pero, ¿qué es espíritu? El espíritu es el Yo, pero, ¿qué es el Yo? El Yo es la relación que se relaciona consigo misma. El sí mismo no es la relación, sino la relación de la relación que se relaciona consigo misma”⁵⁰⁶ De acuerdo con Anti-Climacus, el Yo se encuentra compuesto de una serie de contrarios, cuya dinámica consiste en relacionarse y no en convertirse en una síntesis. Dicho Yo dispone esta relación, mediante la afirmación de sí y dicha afirmación se gesta desde la decisión personal y apasionada. Dicho de otra manera: “al relacionarse en sí y para sí mismo, y en desear ser sí mismo, el Yo descansa transparente en el poder que le ha establecido como tal relación”⁵⁰⁷.

Con todo, existen prácticas que nos alejan de nuestro Yo y Anti-climacus les da el nombre de desesepación. Si uniéramos las diferentes definiciones presentadas hasta ahora, es posible decir que la desesepación consiste en desear más de una cosa, que su presencia se da en toda la personalidad y que existe una estrecha conexión entre ella y la duda, ya que ambas generan una multiplicidad, donde debería existir cierta unidad⁵⁰⁸. De

⁵⁰⁵ Cfr. UD 24 // SKS 8, 138// SV1 VIII 134.

⁵⁰⁶ SUD 13// SV1 XI 127// SKS 11, 129: “Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv”.

⁵⁰⁷ SUD 14// SV1 XI 128// SKS 11, 130: “Dette er nemlig Formelen, som beskriver Selvets Tilstand, naar Fortvivlelsen ganske er udryddet: i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det.”

⁵⁰⁸ Cfr. SUD 48// SV1 XI 161// SKS 11, 164

esta forma, cuando se entiende a la desesperación como una enfermedad del Yo y como una relación, dicha relación se establece de maneras diferentes: El yo que desea ser sí mismo y el Yo que no desea ser sí mismo⁵⁰⁹. Si bien la primera forma de desesperación hace énfasis en no descansar en el poder que le ha establecido, la segunda simplemente no es consciente de sí o no desea estar en la propia situación, ya sea por admiración o envidia a otro.

Otras dos maneras en que esta misma resultan de la desesperación por lo eterno⁵¹⁰ y por lo terrenal⁵¹¹. De acuerdo con Anti-Climacus, cuando se desespera por lo terrenal, no existe una consciencia de lo eterno o de la eternidad del Yo. Es decir, existe un desbalance en la relación, de tal suerte que al concentrarse en lo terreno, el individuo carece de lo eterno:

Aquí sólo existe pura inmediatez o inmediatez que contiene una reflexión cuantitativa. Aquí no hay consciencia infinita del Yo, o de la desesperación. El sí mismo está atado a la inmediatez con el otro, mediante los deseos, el ansia, el disfrute, etc, pero pasivamente; en sus anhelos, este Yo es un dativo, como el me del niño⁵¹².

Con ello, pareciera que no existe una forma superior de inteligir una realidad, mas que si fuera de modo pre-establecido. Por otro lado, cuando se habla de la desesperación por lo eterno, el Yo carece de aquella concreción que lleva lo eterno a lo terreno: “Primero, da importancia a algo, como si fuera el mundo entero, y luego, da un valor infinito a lo terreno”⁵¹³. La debilidad de este individuo se encuentra en lo terreno, pues al darle una importancia excedida se pierde a sí mismo y pierde lo eterno; con lo cual, deberá recuperarlo. Así mismo, existe otros dos tipos de desesperación: el primero, que no viene del mundo, sino que viene de forma indirecta del Yo; el segundo, que viene de forma directa del Yo⁵¹⁴. A partir de estas dos dinámicas, existe una idea del Yo, la cual se

⁵⁰⁹ Cfr. SUD 48// SV1 XI 161// SKS 11, 164

⁵¹⁰ Cfr. SUD 60// SV1 XI 172// SKS 11, 175

⁵¹¹ Cfr. SUD 50// SV1 XI 162// SKS 11, 165

⁵¹² SUD 51// SV1 XI 163// SKS 11, 166: “Saaledes hænger Selvet umiddelbart sammen med det Andet, ønskende, begjerende, nydende o. s. v., men lidende; endog begjerende er dette Selv et Dativ som Barnets mig”.

⁵¹³ SUD 61// SV1 XI 173// SKS 11, 176: “Den Fortvivlende forstaaer selv, at det er Svaghed at tage sig det Jordiske saa nær, at det er Svaghed at fortvivle”.

⁵¹⁴ SUD 62// SV1 XI 174// SKS 11, 176-177: *Fortvivlelse over sin Svaghed*, medens den dog endnu bliver indenfor Væsens-Bestemmelsen: “Svaghedens Fortvivlelse, som forskjellig fra β (Trods). Der er altsaa kun en relativ Forskjel. Denne er, at den foregaaende Form har Svaghedens Bevidsthed som sin sidste Bevidsthed, medens her Bevidstheden ikke standser derved, men potenserer sig til en ny Bevidsthed, den om sin Svaghed ...han kunde være svag nok til at tillægge det Jordiske saa stor Betydning, hvilket nu bliver ham fortvivlet Udtrykket for, at han har tabt det Evige og sig selv”.

encuentra parcialmente encerrada y por la cual, la desesperación se vuelve aún más profunda, pues, al elegirse, no se elige lo suficiente; y al negarse, tampoco se niega lo suficiente. Sin embargo, cuando se entiende el poder infinito del Yo y que la desesperación viene directamente de sí, pareciera que el Yo quisiera perfeccionarse a sí mismo y modificarse, sin tener en cuenta el resto de los referentes propios: como la fuente de su subsistencia o la materia en la cual se desarrolla⁵¹⁵.

A partir de este análisis podemos concluir que la desesperación es el movimiento contrario a la fe⁵¹⁶ y a la elección apasionada del objeto que consideramos como el mayor bien. Hemos observado también que existe una diversidad de formas en la desesperación que hacen las veces de diferentes raíces que reflejan diferentes estados del individuo. De igual forma, la desesperación entendida como una relación desigual o desbalanceada entre los elementos que conforman al Yo, se conserva en cada una de las diferencias anteriormente descritas, como modos imperfectos de relacionarse con un bien que consideramos como absoluto o con una fuente de existencia. Gracias a esto, es posible entender que esta disposición anímica sea tan radical como la del silencio: no solo por la multiplicidad presentada, sino por la articulación que necesita. De esta forma, podrán definirse como estados de ánimo fundantes tanto a la desesperación como a su contrario, el silencio.

Ya sea que tomemos a la desesperación o al silencio como puntos de partida, entonces la angustia se presentará o no, dependiendo de las posibilidades a las que nos enfrentemos; es decir, de acuerdo con la relación que nuestro Yo ejerza sobre y con nosotros mismos frente al mundo. De esta forma, partiendo de esta disyuntiva radical entre la desesperación y el silencio, tomarán lugar tanto diferentes estados de ánimo secundarios o dependientes de estas disposiciones fundamentales, así como sus correspondientes

⁵¹⁵ SUD 68// SV1 XI 180// SKS 11,185: “Thi haabe paa Mulighed af Hjælp, især da i Kraft af det Absurde, at for Gud er Alt muligt, nei, det vil han ikke. Og søge Hjælp hos nogen Anden, nei, det vil han for Alt i Verden ikke, han vil hellere, om saa skulde være, med alle Helvedes Qvaler være sig selv end søge Hjælp”.

⁵¹⁶ Cuya expresión fundamental es el silencio que también es considerado como una disposición anímica fundamental, en la cual, el Yo se desarrolla y se relaciona con todas sus instancias en un balance óptimo ya sea mediante el ejercicio de la fe o de la elección apasionada, respecto de lo que consideramos como un bien mayor.

ejercicios anímico-intelectuales. A continuación, se desarrollarán algunos estados de ánimo secundarios y con ello, emociones que devienen de ellos también.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando se elige y esto se da en condiciones desfavorables y desafortunadas? A lo largo de *La Alternativa*, se desarrollará una aproximación al error, bajo el espíritu y la dinámica de la *Poética*⁵¹⁷ Aristotélica. De acuerdo con este texto, “la acción en la tragedia se da mediante dos fuentes principales: el carácter ó el pensamiento y la finalidad”⁵¹⁸. Con todo, la diferencia, de acuerdo con el texto, entre la tragedia moderna y la tragedia griega consiste en el carácter reflexivo de los agentes. El referente sobre la circunstancia, de la misma forma que el referente del sino perteneciente a la tragedia griega desaparece y se establece un carácter absoluto a las decisiones y acciones del agente o héroe trágico. Si bien este diálogo con la *Poética* hace patente la relación entre las acciones y su narración, también resulta sumamente importante la forma en que diferentes emociones y estados de ánimo serán presentados, como parte de lo que se conoce como el yerro trágico o la amartía que, en este caso, corresponde totalmente al héroe trágico o al mismo agente. Con esto en mente,

No deseamos saber nada sobre el pasado del héroe; ponemos toda su vida sobre sus hombros y sobre sus propias acciones, lo hacemos responsables por todo...el héroe trágico se convierte en malo, el mal se convierte, entonces, en el objeto trágico real; sin embargo, el mal no tiene un interés estético y tampoco el pecado posee un elemento estético⁵¹⁹.

Es necesario observar que la amartía, o yerro trágico aristotélico, no se presenta a causa de acciones perversas, sino debido a acciones involuntarias o cuya información no permite saber si éstas serían malas, en algún contexto⁵²⁰. Así, se vuelve necesario conocer la historia del héroe, donde su pasado y su presente puedan tener una ligazón, de tal suerte que sepamos qué es lo que sucede con sus acciones. Sin embargo, al tomar al agente, bajo

⁵¹⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, versión directa, introducción y notas por Dr. David García Bacca. UNAM: México. 1946.

⁵¹⁸ EO1 143 //SV1 I 121// SKS 2, 143: “Som bekjendt angiver *Aristoteles* som Kilde for Handlingen i Tragedien to Ting, *διανοια και ήθος*, men bemærker tillige, at Hovedsagen er *τελος*”.

⁵¹⁹ EO1 144 //SV1 I 122// SKS 2, 144: “Naar man vilde fremstille et Individ, som ulykkelige Barndomsforhold havde indvirket saa forstyrrende paa, at disse Indtryk voldte hans Undergang, saa vilde Sligt slet ikke tiltale Nutiden, og det naturligviis ikke fordi det var slet behandlet, thi jeg har jo Lov at tænke mig det udmærket behandlet, men fordi Tiden anlægger en anden Maalestok. Den vil ikke vide af slige Kjælingerier, den gjør uden videre Individet ansvarligt for dets Liv”.

⁵²⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, Op.cit. p.19// ARISTÓTELES, *Poética*.1453a- 1453b

un punto de partida como el de las diferentes tragedias modernas, ¿qué sucede con el componente anímico principal de la tragedia; a saber, el sufrimiento?

Siguiendo las indicaciones del Estagirita, <<A>> también trabaja con los diferentes estados de ánimo que, según Aristóteles en la *Poética*, devienen de la tragedia; a saber, el miedo y la compasión. De acuerdo con <<A>>, en la tragedia antigua, la pena es más profunda y el dolor menor. En cambio, en la tragedia moderna, el dolor como una reflexión sobre el sufrimiento, por lo que la pena es mucho menor y el sufrimiento mayor. Mientras mayor sea la noción de culpa, existirá mayor reflexión y con ello, mayor dolor, pero menor pena⁵²¹.

Por otra parte, siguiendo su raíz escandinava, el sufrimiento y la compasión están unidos por la misma raíz morfológica, a saber *Lidende* que significa sufrimiento simplemente. Éste último se vuelve compasión, cuando se acompaña al que padece primeramente dicho sufrimiento; en otras palabras, mediante la compasión se acompaña al sufrimiento *Medlidenhed*⁵²². Con todo, mientras que la primera se padece en soledad, la segunda tiene un carácter en común y en tanto que se cifra al otro, debe corresponder a una persona en la esfera ética, o ética-religiosa.

De este tipo de reflexión, que tendría que darse respecto a un tipo de vida ético, saldría el arrepentimiento cuyo objeto puede ser temporal o eterno y que se consideraría un extremo del dolor⁵²³. Si el arrepentimiento se da de modo temporal, lo que existe es remordimiento y no un verdadero arrepentimiento, pues éste sólo se da en función de la elección de un bien inmutable, como lo eterno. Si esto sucede como parte de un cambio cuya ejecución se da en vistas a una reivindicación con el bien y su fuente primaria, devendría este último estado de ánimo, así como la esperanza, la espera y la paciencia, también.

A lo largo de *Dos discursos edificantes*, publicados en 1843, Kierkegaard realiza dos reflexiones en torno a la esperanza. De acuerdo con ellas, existe una esperanza que se

⁵²¹ Cfr. EO1 148 //SV1 I 126// SKS 2, 148

⁵²² Cfr. EO1 147 //SV1 I 125// SKS 2, 147

⁵²³ Cfr. EO1 148 //SV1 I 126// SKS 2, 148

hereda como si fuera una especie de regalo maternal hacia el niño⁵²⁴. Además, existe una esperanza que se obtiene mediante la experiencia. Dicha experiencia no radica en obtener lo que se espera, sino en la fortaleza que se adquiere, cuando se cree haberlo perdido todo⁵²⁵. Si bien esta fortaleza resulta de poder adherirse apasionadamente a un bien permanente. De esta forma, cuando se habla en “Espera de la fe” sobre esta misma esperanza (la cual se identifica con la fe), se hace énfasis de cómo es que dicho bien no podría ser temporal y perecedero. De tener fe en algo mundano y perecedero, seríamos defraudados⁵²⁶, casi inmediatamente pues los bienes en los que se pone la esperanza, como una mirada hacia el futuro, son inciertos e indeterminados. En otras palabras, la duda sobre lo futuro nos llevaría a la multiplicidad y a la carencia de unidad que, de nueva cuenta, nos devolvería a la duda y a la desesperación⁵²⁷. Ahora bien, si se espera bajo el contexto de la desesperación, de acuerdo con “el más infeliz”, no se podría estar presente ante sí mismo pues justo al estar volcados sobre un futuro cuya decepción sería inminente y que habría sucedido ya, sin haberse experimentado; sin embargo, tampoco se está en el momento (pues no se encuentra presente ante sí) y tampoco en el pasado ya que éste no ha sucedido⁵²⁸. En otras palabras, la esperanza sin decepción y sin alienación no puede darse en la multiplicidad que deviene de un estado de ánimo como la desesperación. Por el contrario, desear una sola cosa de forma permanente e inmutable, deberá hacerse desde en función de la presencia que ésta misma forje, para el Yo que debe ser cuidado a partir de estas experiencias. Teniendo esto en mente, se puede hablar de otros estados de ánimo que hacen

⁵²⁴ EUD 20// SV1 III 27// SKS 5, 29: “naar man har tabt Alt, da bør man betænke, at Tiden gjemmer mangel kostelig Lægedom for den syge Sjæl, at det Tilkommende, som en kjærlig Moder, ogsaa skjuler gode Gaver.”

⁵²⁵ EUD 18//SV1 III 25// SKS 5,29: “der skal standse den Unge paa hans Vei, vi ville hellere være betænkte paa en Trøst for ham, da naar han har lært, at denne Forventning, hvor skjøn den end var, dog ikke var Troens Forventning; hellere være den, der skal kalde ham til Strid, naar han føler sig afmægtig; hellere den, der skal lade Seieren vinke ham, naar han troer Alt tabt”.

⁵²⁶ EUD 19// SV1 III 26// SKS 5,30: “Troens Forventning er da Seier. Den Tvivl, der kommer udenfra, forstyrrer den ikke; thi den beskæmmer sig selv ved at tale. Dog Tvivlen er trædsk, ad sine skjulte Veie sniger den sig om et Menneske, og naar Troen forventer Seier, da hvidsker den, at denne Forventning er en Skuffelse”

⁵²⁷ Cfr. UD 23-24 //SV1 III 29-30// SKS 5, 32-34. Si bien es una frase que se repite, pues habla de cómo es que quienes no deseperan podrán prestar oídos a el discurso, se tiene en mente el deseo de una sola cosa.

⁵²⁸ EO1 226 /SV1 I 200//SKS 2, 219-220: “Den ulykkelige haabende Individualitet kunde ikke blive sig selv præsentisk i sin Haaben, ligesom den ulykkelige erindrende. Combinationen kan kun være denne, at det, der forhindrer ham i at blive præsentisk i sin Haaben, er Erindringen, det, der forhindrer ham i at blive præsentisk i Erindringen, er Haabet”

las veces de antesala a la desesperación, en una segunda vuelta; a saber, como meta y no como punto de partida.

La Ironía

A lo largo de *El Concepto de Ironía*, se caracterizan diferentes formas en que la ironía se presenta en un individuo. Quizás la forma en que se entiende mejor este concepto como parte de un estado de ánimo, será en tanto que *negatividad*. La ironía, es pues, la cualificación más abstracta de la subjetividad”⁵²⁹. De acuerdo con esta definición, no sólo se habla de la ironía como un recurso por el cual se dará cuenta del espacio que existe entre lo que se dice y lo que quiere significarse, sino que además, se abre el espacio para que la subjetividad se desarrolle. Tras tomar en cuenta lo que se ha dicho hasta ahora, si el individuo busca elegir apasionadamente aquello que considera como su mayor bien, la idea que constituye su concepción de vida o la noción por la cual se relacionará con un ideal, sea éste religioso, ético o estético; entonces, el individuo se distinguirá del resto, afirmándose a sí mismo: “Mientras que la subjetividad se afirma a sí misma, la negatividad surge [...] Mientras que la ironía esté justificada históricamente, la emancipación de la subjetividad se lleva a cabo, en servicio de la idea”⁵³⁰ Con ello, podría decirse que al seguir una idea apasionadamente, existe una formación de la subjetividad que le constituirá como un individuo y le separará de todo aquello que le rodea. De la misma forma en que el lenguaje libera la posibilidad de no tener una relación directa con lo que se comunica y lo que se quiere decir, la relación del individuo frente a su existencia y circunstancia es semejante. Söderquist caracteriza esta disposición anímica del individuo bajo la siguiente fórmula: “mientras más mitificaciones del ironista se originen del anhelo de ser un ser humano[...]mayor será la infinitud poética inherente en ello y mientras más artificiosa sea

⁵²⁹ CI 264 // SV1 XIII 338// SKS 1,302: “*Ironien er nemlig Subjectivitetens første og abstracteste Bestemmelse*”.

⁵³⁰ CI 263// SV1 XIII 337// SKS 1,301: “at *Subjectet* tillige bliver sig *sin Ironi bevidst*, føler sig, idet han fordømmer den givne Virkelighed, negativ fri... idet Subjectiviteten gjør sig gjeldende, fremtræder Ironien. Subjectiviteten føler sig selv ligeoverfor den givne Virkelighed, føler sin Kraft,...Forsaavidt som denne Ironi nu er verdenshistorisk berettiget, saa er Subjectivitetens Frigjørelse foretaget i Ideens Tjeneste...”.

la mitificación, la ironía se manifestará con mayor intensidad”⁵³¹ Así podemos observar que la ironía como estado de ánimo, se da como consecuencia a haber elegido aquél bien que conocemos sobre cualquier otro. Sin embargo, al elegir esto, nos percatamos que el mundo no se adapta al ideal que hemos planteado y al no acceder a ello, entonces, existe un rechazo hacia el mundo.

La Melancolía

De acuerdo con McCarthy, el estudio de este estado de ánimo ha estado influenciado por la traducción de este término al inglés⁵³². Kierkegaard y sus pseudónimos usan dos términos para referirse a la melancolía; estos son: *Melankoli* y *Tungsindighed*. Si bien el primero refiere a lo que conocemos como melancolía, el segundo tiene como sinónimos la pesadez, decaimiento, etc⁵³³. Con ello, los usos que se dan a lo largo del corpus kierkegaardiano son variados y a causa de traducciones como la de Lowrie, se ha perdido el cambio entre estas disposiciones anímicas. *Melankoli* y *Tungsindighed* referirán a decaimiento en el ánimo, mientras que la primera es más ligera que la segunda. Teniendo esto en mente, se abordarán algunos textos que permitirán hablar de la melancolía como parte de una disposición anímica y que abra espacio para observar las posibilidades del Yo que devela.

Así, a lo largo de *La Alternativa*, la noción de melancolía y pesadez se encuentran relacionadas con la idea de deseo y de la capacidad del Yo para su satisfacción. De acuerdo con la relación que se hace de los estadios eróticos musicales, cuando el Yo no se ha desarrollado por completo, existe una especie de estado primigenio o inocencia, en el cual, el deseo y el objeto deseado poseen cierta unidad indiscernible⁵³⁴. A partir de ello, el deseo no puede desearse a sí mismo, porque no podría poseerse ya que, entonces, no sería deseo más y con ello, tampoco puede más quedar en infinita profundidad. Igualmente, esta incapacidad de desear, sobre quien ha sido objeto de deseo de otro, revela la incapacidad, al

⁵³¹ SÖDERQUIST K. Brian, “Friedrich Schlegel: On ironic Communication, Subjectivity and Selfhood”, en AA.VV. *Kierkegaard and his german contemporaries. Tome III: Literature and Aesthetics*. ed por. Jon Stewart. Ashgate: Great Britain 2008. p. 203.

⁵³² McCarthy Vincent, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. Op. cit. p.55

⁵³³ Consultado de Den Danske Ordbog https://ordnet.dk/ddo/ordbog?entry_id=12002869&query=Tungsindighed

⁵³⁴ EO1 77//SV1 I 59// SKS 2, 83: “den poetiske Figur Cherubin, og skjøndt som en Følge deraf der ikke kan i denne Forbindelse reflekteres paa den”.

haber descubierto el propio deseo, de realizarlo y con esta imposibilidad deviene la melancolía o *Melankoli*.

Con todo, cuando el espíritu despierta y desea, el objeto del deseo se separa de éste. Y así como antes se tenía una melancolía cuya profundidad era infinita; ahora la pasión con la que se desea es infinita también⁵³⁵. Dicha pasión es propia de la esfera estética de la existencia. Al ponerse en movimiento, mediante la posibilidad de la pasión y el enamoramiento, pareciera que no existiría forma en que esto terminara. Sin embargo, si este ejercicio se repite y no se elige algo más, parecerá entonces que las posibilidades se habrán terminado y, con ello, las posibilidades de experimentar y experimentarse, mediante una concepción de vía estética. Y es, a partir de esta reducción de posibilidades en el orden estético que llegará la pesadez o *Tungsindihed*.

Al hablar sobre los otros textos que abordan el carácter de la melancolía, como *La Repetición*⁵³⁶, por ejemplo, se ahonda en el carácter de esta categoría en torno a las relaciones amorosas. El ejemplo del joven enamorado, del cual genera su reporte Constantin Constantius es significativo al hablar de esta disposición anímica. Por un lado, el enamoramiento de este joven ha llevado al objeto de su afecto a la idealización y, aunque existe anhelo por este ideal, pero no existe amor por él. Al ser incapaz de plenificarse como amante, el joven, lleno de melancolía, toma a la joven por objeto poético y ella le transforma en un poeta y deja de lado la posibilidad de ser amante en esta ocasión⁵³⁷. De esta relación deviene la melancolía que, sostenida por un buen tiempo, llevará a la pesadez y, por último, a la depresión como hoy se conoce.

Mediante estas dos aproximaciones podemos concluir que existen diversos estados de ánimo o disposiciones anímicas que, valga la expresión, nos afinan existencialmente para poder atravesar las diferentes experiencias que se encuentran frente a nosotros: ya sea que se trate de relacionarse con otro, de tomar decisiones sobre aquello que ocupa nuestro

⁵³⁵ EO1 107 //SV1 I 87// SKS 2, 110: "...da hører jeg i ham Lidenskabens hele Uendelighed, men tillige dens uendelige Magt, som Intet kan modstaae".

⁵³⁶ FT 137 // SV1 III 171// SKS 4, 7

⁵³⁷ FT 138-139// SV1 III 179// SKS 4, 15: "Nu fattede jeg let Alt. Den unge Pige var ikke hans Elskede, hun var Anledningen, der vakte det Poetiske i ham og gjorde ham til Digter. Derfor kunde han kun elske hende, aldrig glemme hende, aldrig ville elske nogen Anden, og dog bestandig kun længes efter hende. Hun var dragen med ind i hele hans Væsen, Mindet om hende var evigt frisk".

tiempo, elecciones sobre nuestro bienestar o la relación que sostenemos con aquello que se considera como la fuente de nuestra existencia, existen diferentes disposiciones anímicas que devendrán en prácticas, emociones u disposiciones anímicas de segundo orden, según sea el caso.

Dicho de otra forma, a lo largo de este análisis hemos encontrado diversos estados de ánimo que permiten hacer las veces de bases existenciales por medio de las que se proyectará alguna esfera de la existencia; a saber, ética, estética o religiosa. Con ello y, mediante las decisiones que se sigan tomando, dichos estados de ánimo volcarán tanto en otros estados de ánimo, como en diferentes emociones o prácticas preñadas de diferentes emociones. Con esto en mente, es posible decir que los estados de ánimo devienen a partir de las diferentes decisiones que tomamos para relacionarnos o no con diferentes personas e instancias en la vida: ya sea el amor, el erotismo, la fe, las pasiones, etc.

La diferencia más grande que la propuesta kierkegaardiana posee frente a la heideggeriana en torno a estas diferentes disposiciones anímicas se hace patente cuando se habla del carácter activo del individuo kierkegaardiano, frente al carácter pasivo que posee el *Dasein*. De acuerdo con Gelven, la forma en que nos encontramos (*Befindlichkeit*) en el mundo, y los estados de ánimo (*Stimmung*) que han devenido de nuestro estar en y con el mundo, no tienen nada que ver con una elección o decisión⁵³⁸ Parece, entonces que no existe un control respecto de aquella disposición anímica que se nos da acompañándonos en nuestro existir en el mundo como *Dasein*⁵³⁹.

⁵³⁸ Cfr. GELVEN Michael, *A commentary on Heidegger's Being and Time*. Northern Illinois University Press: Illinois. 1989. pp. 80-82.

⁵³⁹ De acuerdo con Heidegger, las disposiciones anímicas no pueden generarse, pero sí pueden ser atravesadas, en la medida en que nos encontremos con un estado de ánimo contrario al que abandonamos. Cfr. HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p. 128.

Reflexión en torno a la noción de tiempo ricoeuriana.

Esta exploración comparte elementos semejantes que las digresiones de Ricoeur en torno al tiempo, su carácter existencial y las relaciones que guarda con afectos individuales; así como a la manera en que éste resuelve la aporía que le pertenece. La noción de tiempo ricoeuriana, además de fundarse en la subjetividad, se presenta como la diversidad de experiencias cuyo estado limítrofe es la eternidad y frente a la cual, mientras que la individualidad activamente se enfoca ya sea en atender el presente, esperar el futuro o recordar el pasado, al mismo tiempo se distiende⁵⁴⁰. Tanto para Ricoeur como para San Agustín, la respuesta a esta aporía se funda en el presente, pues a partir de la actualidad de éste, el hombre tendrá la capacidad de pensar y percibir las distintas temporalidades. La idea de triple presente, como Ricoeur le llama, se relaciona estrechamente a la mimesis. Aunque esta noción es de cuño aristotélico, Ricoeur extenderá el uso de la misma donde la narratividad tendrá lugar⁵⁴¹. Por medio de la mimesis, entendida, primeramente como imitación creativa⁵⁴², será posible explicar la unidad que poseen estos estados de ánimo. En otras palabras, es a partir de la imitación creativa de las acciones que será posible comenzar a establecer los elementos para poder generar unidad y continuidad de estos tres distintos estados. Para ello, Ricoeur también empleará la idea de mimesis como una configuración de la totalidad de los hechos, como una manera de otorgarles unidad.

Sin embargo, no sólo es a partir de los hechos, sino de la descripción de sus agentes que será posible dar forma y configurar la ficción: “Todo el peso de la ficción descansa en la invención de personajes que piensan, actúan y que son el origen-yo de ficción de los pensamientos de los sentimientos y acciones de la historia narrada”.⁵⁴³ Con ello, nos queda analizar diferentes personajes a lo largo de los textos kierkegaardianos para poder observar los elementos estudiados en esta investigación y poder caracterizar las diferentes identidades expuestas.

⁵⁴⁰ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración*, vol 1., trad por Agustín Neira, Siglo XXI: México. 1995. pp. 70,78-79.

⁵⁴¹ Es decir, en Mimesis 2.

⁵⁴² Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración 1*, trad. por Kathleen McLaughlin y David Pellauer, Chicago University Press: Chicago. 1984 p. 31.

⁵⁴³ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración 1*, trad. por Kathleen McLaughlin y David Pellauer. Ed. cit. p. 476.

5. La escritura como iteración de la identidad y acontecimiento.

A lo largo de este trabajo de investigación se han analizado las diversas condiciones por las que el individuo concreto y particular es capaz de reconcerse, con cierta legitimidad filosófica. Ello atiende a que se han caracterizado diversas categorías que nos atraviesan y que permiten hacer referencia a nosotros mismos, en contexto de la temporalidad:

Tanto los estados de ánimo, la concepción de vida, las esferas existenciales no sólo dan cuenta de un Yo particular, sino que ellas se enlazan con sus decisiones personales y fundamentales. Por otro lado, hemos observado también que el Yo, como deudor de una biografía singular y de preferencias que sólo alcanzan a relacionarse con lo fundamentalmente concreto y personal, también se comunica con otros desde el lenguaje y mediante éste mismo podemos cristalizar el acontecimiento que nos constituye como seres humanos, tanto para los otros, como para nosotros mismos. Igualmente, dicha cristalización nos permite también dar cuenta, en términos de una ética descriptiva, tanto de las acciones como de la toma de responsabilidad de nosotros frente a una comunidad de otros cuyas decisiones y esferas existenciales son diversas. Sin embargo, esta tematización del individuo como un acontecimiento, únicamente puede dar cuenta de un momento en particular, pues existen límites a esta observación. En otras palabras, la identidad al ser narrada, se encuentra limitada por las diferentes condiciones temporales que rodean al individuo quién reflexiona en búsqueda de sí mismo: tanto por los cambios personales y totalmente dependientes del narrador, como de las condiciones fuera de su control.

¿De qué formas podría expresarse una individualidad que contempla estos factores?

El presente apartado de investigación pretende presentar cómo algunos pseudónimos se pueden concebir como expresiones de las dinámicas ya mencionadas, no sólo como expresiones (limitadas) de la identidad, sino que, mediante las diferentes publicaciones. Garff en su artículo “What did I find? Not my I”⁵⁴⁴ pregunta sobre la relación entre Kierkegaard y sus pseudónimos, especialmente cuando se toca el tema de la autobiografía.

⁵⁴⁴ GARFF Joakim, “What did I find? Not my I: On Kierkegaard’s Journals and the Pseudonymous Autobiography” trad por Brian Söderquist, *Kierkegaard Studies Yearbook*. Ed. Por Heiko Schulz, Jon Stewart y Karl Verstryngue. De Gruyter: Copenhagen.2003. pp. 355-369.

A partir de estos ejemplos se puede observar el cambio de los pseudónimos y de la propia idea de sí que estas diferentes personalidades narran a sus lectores. De esta forma, a continuación se analizarán los casos de Johannes Climacus, de A y de B, para poder caracterizarlos bajo estos conceptos.

Tres pseudónimos como voces de diferentes concepciones de vida y ejemplos de la identidad narrativa: Johannes Climacus, A y B.

Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est.

De Omnibus dubitandum est es una obra que no fue publicada sino póstumamente como parte de *Los Diarios* de Kierkegaard. Firmada bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, esta obra es uno de los primeros ensayos estilísticos del joven Kierkegaard cuyos orígenes se pueden rastrear hacia 1837, aproximadamente.

De 1837 a 1839, Kierkegaard tomó lecciones de filosofía con uno de sus contemporáneos, Hans Lassen Martensen⁵⁴⁵, como parte de la matrícula de la escuela de teología a la que habría ingresado en 1830. Esta cátedra fue sobre racionalismo y filosofía cartesiana, utilizando como lema principal la máxima cartesiana, *De omnibus dubitandum est*.

Uno de los primeros textos donde se habla de la existencia de Johannes Climacus es en *Los Diarios* de 1839, donde se hace alusión a una de las características de este personaje: “Hegel es un Johannes Climacus quien no surca los cielos como los gigantes, --poniendo montaña sobre montaña— sino que trepa hacia ellos por medio de sus silogismos”⁵⁴⁶.

Johannes Climacus es un nombre prestado que Kierkegaard tomó de un monje que vivió alrededor del siglo III en el monte Sinaí. Este monje escribió su libro *Escalera al*

⁵⁴⁵ Hans Lassen Martensen (1808-1884). Fue licenciado en teología desde 1837 y fue tutor de Kierkegaard desde 1834. A partir de 1838 ingresó a la Universidad de Copenhague como profesor asociado.

⁵⁴⁶ Pap, II A 335 20, Ene 1839: “Hegel er en Johannes *Climacus*, der ikke som Giganterne stormer Himlene ved at sætte Bjerg paa Bjerg – men *entrer* den ved sine Syllogismer.”

*cielo*⁵⁴⁷, por el que fue llamado trepador (Climacus). Este texto relata una serie de prácticas, para poder contemplar a Dios. Entre ellas, se encuentran el rezo y la reflexión respecto de distintas temáticas: el rechazo del mundo, la obediencia, el ayuno, la castidad, la penitencia y las virtudes teologales⁵⁴⁸.

Johannes Climacus es un personaje pseudónimo que acompañará a Kierkegaard a lo largo de toda su producción⁵⁴⁹. Esto significa que este personaje que se presenta a lo largo de *De omnibus dubitandum est*, irá evolucionando a lo largo del tiempo, así como la propuesta de Kierkegaard. Johannes Climacus aparecerá publicado en 1843 y también en 1846; sin embargo, el nombre de este pseudónimo seguirá apareciendo en incontables reflexiones en sus Diarios, hasta 1850, cinco años antes de su muerte⁵⁵⁰.

El joven Johannes Climacus

El pensador del que se habla a lo largo del prólogo de *De omnibus dubitandum est*, es un muchacho joven, alrededor de sus veinte años quien es un entusiasta de la filosofía. Su formación comienza en la casa paterna. Según se cuenta en el texto, Johannes Climacus pasó incontables horas observando desde la sala de su casa, las conversaciones que su padre llevaba a cabo con diferentes personas, quienes finalmente terminarían cediendo ante el poder argumentativo de su padre⁵⁵¹.

El padre de Johannes Climacus⁵⁵² se conocía por ser “un hombre muy estricto, aparentemente seco y prosaico, pero debajo de esa fachada casera se escondía una brillante

⁵⁴⁷ ARBAUGH George, *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Rock Island: Augustana College Library. 1967. p.119.

⁵⁴⁸ Visita electrónica de VE MultimediaTM. <http://multimedios.org/docs/d000162/p000001.htm#0-p0.2>

⁵⁴⁹ Es importante señalar que el uso que Kierkegaard da a este pseudónimo es variado a lo largo de sus textos y muchas veces no parece atribuirse a Hegel. Si bien la biografía que se presenta en el texto a analizar en el presente apartado; a saber: *De omnibus dubitandum est*; es más semejante a Kierkegaard que al propio Hegel, también habrá textos como las Migajas Filosóficas que podrían aludir no sólo a contemporáneos suyos, sino también a otros filósofos.

⁵⁵⁰ Cfr. X3 A 626 n.d., 1850.

⁵⁵¹ KIERKEGAARD Søren, *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1985. p.121 De ahora en adelante: JC 122 y su correspondencia a la primera edición de los *Diarios* IV B 1 108.

⁵⁵² La imagen del padre de Johannes Climacus se asemeja mucho a la del padre de Kierkegaard. Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1838). Michael Pedersen Kierkegaard fue conocido como parte de la elite cultural de la Dinamarca. Formó parte de una familia cuyos negocios en telas prosperaron y contribuyeron a que se

imaginación que ni siquiera su avanzada edad había logrado disminuir”⁵⁵³. Así, nuestro pensador creció bajo la influencia y ejemplo de quien ejercía un sobresaliente poder argumentativo. Sin embargo, en lo que tocaba a las atenciones hacia Johannes Climacus, su padre no era menos estricto:

Cuando, a veces, Johannes pedía permiso para salir, su petición era normalmente rechazada; pero, ocasionalmente su padre, como vía de compensación, le ofrecía tomar su mano y dar un paseo de un lado al otro del piso. A primera vista éste era un pobre sustituto, sin embargo, como la doméstica fachada, esto escondía algo diferente⁵⁵⁴.

Estos paseos tenían el propósito de ejercitar la imaginación del joven Johannes Climacus y se dedicaban a reproducir cuanto fuera apareciendo a lo largo de sus caminatas por Copenhague. Además de estos divertimentos, Johannes Climacus contó con un acompañamiento muy cercano por parte de su padre, gracias al que también se educó en el arte de la argumentación: “era como si su padre tuviera un entendimiento secreto de lo que Johannes quería decir y entonces, con una simple palabra podía hacerlo todo confuso para él”⁵⁵⁵.

Además, Johannes Climacus tuvo una formación en la escuela fuertemente arraigada en las lenguas clásicas. Se cuenta que “cuando se le explicó a Johannes que el caso acusativo, por ejemplo, es una extensión en tiempo y espacio, que la preposición no gobierna el caso pero la relación sí, todo se expandió para él”⁵⁵⁶. Ciertamente, ello dará cuenta de que se estaba formando un individuo cuyo poder argumentativo e imaginación eran sobresalientes. Aunada

retirara a cuidar de su familia, cuando Kierkegaard todavía era muy joven. Debido a esta situación gran parte de los intelectuales de la Época Dorada de Dinamarca visitaron la casa de Kierkegaard para entablar discusiones sobre filosofía y teología con Michael Pedersen, a lo largo de la niñez de Kierkegaard. La relación entre Kierkegaard y su padre fue bastante compleja. Diferentes autores se han dedicado a estudiar esta relación. Entre ellos Alastair Hannay. Cfr. HANNAY Alastair, *Kierkegaard: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.

⁵⁵³ JC 120// Pap IV B 1 106// SKS 15, 18: “Hans Fader var en meget stræng Mand, tilsyneladende tør og prosaisk, medens han under denne Vadmelsfrakke skjulte en glødende Phantasie, som end ikke hans høie Alderdom formaaede at sløve”.

⁵⁵⁴ JC 120// Pap IV B 1 106 // SKS 15, 18: “Naar Johannes stundom bad om Tilladelse til at gaae ud, da fik han oftest et Afslag; hvorimod Faderen en enkelt Gang til Vederlag foreslog ham ved hans Haand at spadsere op og ned af Gulvet. Dette var ved første Øiekast en fattig Erstatning, og dog gik det med den ligesom med den Vadmelsfrakke, den skjulte noget ganske Andet i sig”.

⁵⁵⁵ JC 122// Pap IV B 1 109// SKS 15, 21: “det var som om Faderen stod i en hemmelig Forstaaelse med det Johannes vilde sige, og derfor ved et eneste Ord kunde forvirre ham Alt”.

⁵⁵⁶ JC 121// Pap IV B 1 108// SKS 15, 19: “Naar det da blev forklaret ham, at Accusativ f: Ex: er Udstrækningen i Tid og Rum, at Præpositionen ikke styrer Casus, men at Forholdet gjør det, da udvidede Alt sig for ham”.

a estas características, Johannes Climacus contaba con una pasión por conocer y por argumentar, poco frecuente entre los estudiantes:

Él estaba enamorado, fervientemente enamorado –con el pensamiento o más precisamente, con el pensar. Ningún joven amante puede estar más conmovido por la incomprensible transición que viene cuando el amor erótico florece en su pecho, por el golpe de un rayo el cual con amor correspondido explota en el pecho del amado, de la forma en que el se conmovía por la transición comprensible entre un pensamiento conectándose con otro.⁵⁵⁷

Nuestro pensador llegó a la edad de veinte años, más o menos con este carácter. Todo su desarrollo lo había llevado a privarse de un sentido de actualidad empírica⁵⁵⁸. Continuó con la estricta tutela paternal, se enroló en la universidad y decidió tomar los cursos correspondientes. Sin embargo, su afición por el intercambio dialéctico le generó un profundo desinterés por muchas materias, a tal grado que la lectura le estorbaba para poder seguir con el gusto de sus elucubraciones⁵⁵⁹.

La inclinación de Johannes Climacus consistía en que “partiendo de un simple pensamiento y luego, por medio de pensamiento coherente, trepar, paso a paso, a un escalón más alto porque para él, el pensamiento coherente era una *escala paradisi* [escalera al cielo], y su bendición parecía aún más gloriosa que los ángeles. Por tanto, cuando llegaba al pensamiento más alto, era una alegría indescriptible, un placer apasionado. (...)”⁵⁶⁰. Esta actividad es deudora del método cartesiano cuyos pasos se describen de esta manera:

Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mí espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades, que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los

⁵⁵⁷ JC 118// Pap IV B 1 105// SKS 15, 17: “Forelsket var han, sværmerisk forelsket – i Tanken eller rettere i Tænkningen”.

⁵⁵⁸ JC 129// Pap IV B I 113// SKS 15, 24: “Historiske Skrifter beskæftigede ham ikke; thi den overveiende Udvikling af hans Aand havde berøvet ham Sandsen for den empiriske Virkelighed”.

⁵⁵⁹ Cfr. JC 123, 129 // Pap IV B I 110, 113// SKS 15, 24.

⁵⁶⁰ JC 118- 119// Pap IV B 1 105-106 // SKS 15, 17-18: “Det var hans Lyst at begynde med en enkelt Tanke, fra den ad Consequentsens Vei at stige Trin for Trin op til en høiere; thi Consequentsen var ham en *scala paradisi*, og hans Salighed forekom ham endnu herligere end Englenes. Naar han nemlig var kommen op til den høiere Tanke, da var det ham en ubeskrivelig Glæde, en Lidenskabens Vellyst, hovedkuls at styrte sig ned i de samme Consequentser, indtil han naaede hen til det Punkt, fra hvilket han var gaaet ud”.

que no se preceden naturalmente. Y el último, hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada⁵⁶¹.

Junto con la aparición de la subjetividad como plano central de la reflexión filosófica, la división del conocimiento o la división de los modos de investigar al mundo constituyen también parte esencial de la modernidad como época. Por un lado, el conocimiento de la naturaleza, de ciertos eventos físicos, mediante la razón en un uso que se concibe, especialmente, como fundamento validador, que garantiza y da carácter de universalidad y necesidad. Por otro, se hace un análisis del conocimiento desde su dimensión humana, histórica; este tipo de estudio se concentra en las relaciones que se establecen entre particulares y donde lo empírico es su principio fundamental⁵⁶².

La pasión de Johannes Climacus se constituye a partir de una de las dos ramas de conocimiento anteriormente mencionadas. Esta inclinación hace las veces de método de aproximación al mundo y a todas sus diferentes cuestiones, ya sean de corte empírico o trascendental. Si, a partir de estas condiciones, nosotros ponemos a la pregunta por el yo y por su identidad, ésta sólo tendrá una respuesta que puede satisfacerse mediante la razón desde su dimensión de universalidad y necesidad, pues según Johannes Climacus, ésta sería el único elemento que podría dar cohesión y validez a esta identidad en construcción.

Si *De omnibus dubitandum est* es el estandarte de una investigación sin presupuestos y con miras a hacer uso correcto de la razón, como lo planteaba el racionalismo; y a su vez, pertenece a una investigación objetiva, especialmente filosófica, Johannes Climacus considerará necesario investigar esta tesis, desde sus elementos mínimos, para poder comprender a profundidad el peso de esta afirmación, respecto al conocimiento humano.

Esta caracterización de la filosofía moderna, así como de la filosofía cartesiana, son herederas de las lecciones de Martensen⁵⁶³ de dos maneras diferentes: por un lado, como la fundamentación de la razón en lo religioso. Por otro, como la idea de la razón, como

⁵⁶¹ DESCARTES René, *A Discourse on Method of correctly conducting one's reason and seeking truth in the sciences*, trad. Ian Maclean, Oxford University Press: Oxford 2006 p. 18.

⁵⁶² Cfr. FOUCAULT Michel, *Las Palabras y las cosas*, trad. por Elsa Cecilia Frost, SigloXXI: Argentina 1968. p. 310.

⁵⁶³ Cfr Pap II C 12-24 Nov 15. *Perseus* de Heiberg para extenderte un poco más en la caracterización de la figura del Fausto de Lenau de Martensen.

absoluta⁵⁶⁴. Estos matices, no sólo interpelan a Descartes y a Hegel, sino también a la figura de *Fausto* desde diferentes contextos.

Martensen desarrolló una reseña sobre el *Fausto* de Lenau donde se analiza una figura fáustica como autosuficiente y cuya soberbia le llevará a desafanarse de la idea de dependencia respecto de Dios⁵⁶⁵. Más adelante, en la reseña que Martensen presenta sobre el curso de Heiberg, *Lectura introductoria al curso de lógica*, abordará la figura fáustica de Goethe, identificándola con la actitud cartesiana del *Discurso del Método*: “Aquí, quisiera tomarme la libertad de traer a colación el *Fausto* de Goethe. Él también abandona la fe por la duda”⁵⁶⁶.

Así, Johannes Climacus comenzará una investigación en torno a la duda, así como sus diferentes usos en el ámbito objetivo del conocimiento; a saber, *De omnibus dubitandum est* como parte del método de la filosofía, bajo tres aspectos distintos: 1. La filosofía moderna comienza con la duda. 2. La filosofía comienza con la duda. 3. Para poder filosofar uno necesita haber dudado.

La filosofía moderna comienza con la duda.

La duda, en su acepción más coloquial se conoce como la suspensión voluntaria de un juicio determinado, donde el asentimiento o la negación se encuentran referidas al aspecto de verdad o falsedad de una proposición. La actitud que pertenece a la filosofía moderna se encuentra estrechamente relacionada con esta definición y la metodología cartesiana la expresa como “no tengas nada por verdadero hasta que sea demostrado”⁵⁶⁷. Según Johannes

⁵⁶⁴ KOCH Carl Henrik, “Aesthetics and Christianity on the early works of H.L. Martensen” en AA.VV. *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher and social critic*. Ed por Jon Stewart. Museum Tusulanum: Londres 2012. pp.199-200.

⁵⁶⁵ Cfr. STEWART Jon, “Goethe a German Classic through the filter of the danish golden age” en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol 6: Kierkegaard and his german contemporaries. Tomo III: Literature and Aesthetics. ed. por Jon Stewart. Ashgate:Londres 2007. p. 59.

⁵⁶⁶ MARTENSEN Hans Lassen, “Review of the Introductory Lecture to the Logic Course”, en *Heiberg’s Introductory Lecture to the Logic course and other texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, C.A. Reitzel’s Publishers: Copenhagen 2007. p.85.

⁵⁶⁷ Cfr. DESCARTES René, *A Discourse on Method of correctly conducting one’s reason and seeking truth in the sciences*, trad. Ian Maclean, Oxford University Press: Oxford 2006 p. 18

Climacus, la duda se comprende como una categoría de la reflexión⁵⁶⁸, a saber, una categoría negativa, de la que se comprende que, necesita estar acompañada de algo; en otras palabras, se necesita dudar de algo⁵⁶⁹.

La modernidad, al querer desembarazarse de una tradición anterior como sería la renacentista o la medieval, busca autosuficiencia en todos los sentidos. Dicha emancipación se entiende desde el punto de partida de la reflexión: el rechazo de tesis por argumentos de autoridad; en otras palabras, si la modernidad busca utilizar la duda como método de inicio de la filosofía, de un modo decisivo, este modo será definido como distanciamiento o como una ruptura⁵⁷⁰, con su pasado y con su futuro.

El elemento que puede llevar a este estado a la filosofía moderna es la duda. Sin embargo, si semejante afirmación ha constituido el inicio de la filosofía moderna, ello para Johannes Climacus implica indagar, antes que nada, si toda la filosofía tendría que haber pasado por este mismo inicio. Así, “para ser lo más breves posible, [Johannes Climacus] preguntó si acaso una filosofía posterior, en cambio, podría comenzar en el mismo modo que esa filosofía anterior y aún ser filosofía, o si, después de que la filosofía ha comenzado con la duda, esto sería una influencia decisiva para el futuro”⁵⁷¹.

Johannes Climacus está imposibilitado a ver un tren de pensamiento que dé continuidad a la filosofía, tanto anterior o posterior a la denominada moderna pues ésta esencialmente se define como ruptura. Sin embargo, las características de la filosofía moderna, entre las cuales se encuentran la universalidad y validez a ojos de Johannes Climacus, sólo pueden mantener continuidad, en la medida en que este tipo de filosofía sea absoluta. Así, la filosofía moderna se considera absoluta y sus orígenes se identifican con esta ruptura; es decir con la duda. En otras palabras: la filosofía comienza con la duda. Por

⁵⁶⁸ JC 145// SV1 IV B 1 128// SKS 15,56: “Førend han gik videre, betænkte han, om ikke det han her kaldte Bevidsthed var hvad man ellers vilde kalde *Reflexion*”.

⁵⁶⁹ Cfr. HEGEL G.W. Friedrich, *La Fenomenología del Espíritu*, trad., por Wenceslao Roses FCE: México 1966. p. 54.

⁵⁷⁰ JC 138// SV1 IV B 1 121// SKS 15, 38: “Philosophien begynder med Tvivl, saa ofte afbrydes Continuiteten”.

⁵⁷¹ JC 134// SV1 IV B 1 117// SKS 15, 28: “For at fatte sig saa kort som muligt spurgte han, om en senere Philosophie igjen kunde begynde paa samme Maade som hiin ældre og dog være Philosophie; eller om, efterat den nyere Philosophie havde begyndt med Tvivl, dette havde en afgjørende Indflydelse paa enhver Fremtid”.

tanto, la indagación de Johannes Climacus se trasladará hacia el comienzo de toda filosofía a partir de la duda.

La filosofía comienza con la duda.

Para Johannes Climacus es inadmisibles que la filosofía comenzara con la duda pues ésta, según él la considera, es un principio negativo que necesariamente se opone a algo anterior a ella. “Cada vez que un filósofo posterior dice o repite estas palabras: la filosofía comienza con la duda –la continuidad se rompe pues la duda es una polémica contra lo que existió con anterioridad”⁵⁷²; es decir, se pueden asumir dos cosas: o que algo antecedió a la filosofía, que no se entiende como tal; o bien, que existió la filosofía y no comenzó con la duda, pues ésta es un principio negativo. En otras palabras, la duda se comprende como un elemento que aporta cierta polémica, cierto movimiento pero que al final de este proceso, dicho movimiento habrá cesado junto con la duda. La duda, pues, como una propiedad del conocimiento debe ser superada; en otras palabras, “está dispuesta a perderse a sí misma pues en este proceso pierde su verdad”⁵⁷³.

¿Acaso es posible pensar de otra manera⁵⁷⁴ que la duda fuera principio de la filosofía? Desafortunadamente, Johannes Climacus deja esta cuestión de la duda pendiente pues se suma a sus elucubraciones, una frase más que habría escuchado de otros filósofos: “esta tesis [la filosofía comienza con la duda] no pertenece a ningún filósofo particular, es una tesis de la filosofía eterna”⁵⁷⁵. Esta frase sacudió a Johannes Climacus: en primer lugar, porque

⁵⁷² JC 145// SV1 IV B 1 127-128// SKS 15, 36: “Naar en senere Philosoph sagde: Philosophien begynder med Forundring, saa var han strax i Continuitet med Grækerne. Disse havde forundret sig, han forundrede sig ogsaa, disse havde maaskee forundret sig over Noget, han forundrede sig over Andet. Saa ofte derimod en senere Philosoph gjentager eller udsiger disse Ord: Philosophien begynder med Tvivl, saa ofte afbrydes Continuiteten; thi Tvivlen er netop Polemiken mod det Foregaaende”.

⁵⁷³ Cfr. HEGEL G.W. Friedrich, *La Fenomenología del Espíritu*, trad., por Wenceslao Roses FCE: México 1966. p. 54.

⁵⁷⁴ HEGEL G.W. Friedrich, *La Fenomenología del Espíritu*, trad., por Wenceslao Roses FCE: México 1966. Quizás sea interesante señalar que Hegel, alude también al escepticismo como un tipo de duda que se da en la consciencia natural, en la cual se da “la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual, lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado”. p. 54. Si, además de esto, se otorga un estatuto ontológico al saber, existirían dos extremos explorados por diferentes filósofos: Sócrates y Bataille.

⁵⁷⁵ JC 147// SV1 IV B 1 129// SKS 15, 40: “>denne Sætning tilhører ikke nogen enkelt Philosoph, det er en Sætning af den evige Philosophie, til hvilken Enhver, der vil tilhøre Philosophien, maa slutte sig”.

Johannes Climacus siempre había pensado que la filosofía era algo temporal y por ello existía la posibilidad de hablar de pensadores del pasado, así como de apropiarse de algunas de sus tesis, etc. En segundo lugar, esta tesis le revelaba también, las pretensiones de la filosofía:

La filosofía, sin embargo, buscaba hacer algo aún más difícil: quería permear todo con el pensamiento de la eternidad y la necesidad, quería hacerlo en el momento presente, que significaría anular el presente con el pensamiento de eternidad y aún así preservar su vida fresca⁵⁷⁶.

El desenvolvimiento de la temporalidad⁵⁷⁷, así como su relación con la eternidad son de las cuestiones más problemáticas en la filosofía hegeliana⁵⁷⁸. Si la filosofía se vuelve eterna y esta característica se enfrenta a la realidad; lo eterno y su caracterización anulan al presente; con él, se anulan también la mudabilidad y contingencia de la realidad al estar fundadas en la conceptualización.

Si bien Kierkegaard, primeramente fue interlocutor de Descartes y dialogó con una tradición racionalista; el relato de *De omnibus dubitandum est*, ahora nos lleva a ver que esta tesis fue apropiada por la historia de la filosofía hegeliana y también por la tradición hegeliana de Copenhague.

Ahora él escuchó que el inicio de la filosofía es triple: El inicio absoluto, es aquél concepto que también es el fin del sistema, el concepto del espíritu absoluto; el inicio objetivo, es el concepto del ser absolutamente indeterminado, lo determinado que existe de forma más simple; el inicio subjetivo, que es el trabajo de la conciencia, la cual se eleva hacia el pensamiento o para ponerse en el modo de la abstracción⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ JC 143// SV1 IV B 1 125-126// SKS 15, 36:” Det Philosophien imidlertid vilde gjøre var noget endnu Vanskeligere, det var at gjennemtrænge Alt med Evighedens og Nødvendighedens Tanke, at gjøre dette i det præsentiske Øieblik, det var at dræbe det Præsentiske med Evighedens Tanke og dog bevare dets friske Liv”.

⁵⁷⁷ Otros filósofos también han señalado la problemática que se hace presente en el sistema hegeliano al declararlo eterno. Cfr. también BATAILLE Georges, *El culpable*. Trad. Fernando Savater. Taurus: Madrid 1974. p. 158. Cfr. También NIETZSCHE Fredrich, “Consideraciones intempestivas” en Obras completas, trad. por Eduardo Ovejero y Mauri, tomo 2, M. Aguilar: Madrid 1932.

⁵⁷⁸ SIMON Joseph. *El problema del lenguaje en Hegel*. Versión de Ana Agud y Rafael Agapito. Taurus: Madrid.1982. p. 8

⁵⁷⁹ JC 149// SV1 IV B 1 130// SKS 15, 41: “Han hørte nu: at Philosophiens Begyndelse er en tredobbelt; den *absolute* Begyndelse er det Begreb, der ogsaa er Systemets Ende, Begrebet af den absolute Aand; den *objektive* Begyndelse er den absolut ubestemte Værens Begreb, den meest enkelte Bestemmelse, der existerer; den *subjektive* Begyndelse er den Bevidsthedens Gjerning, ved hvilken denne opløfter sig til Tænken eller til at sætte Abstraktionen”.

La filosofía aquí se identifica con el ser. El ser se concibe como una triada; a saber, subjetivo, objetivo y absoluto, los términos serán los mismos para poder seguir su explicitación y poder acceder a la verdad mediante la exposición de estos tres momentos⁵⁸⁰.

Kierkegaard decide concentrarse en el momento subjetivo del devenir filosófico para así, identificarse con aquél que busca convertirse en un filósofo. El principio subjetivo entonces “es el trabajo de la consciencia por el que se eleva al pensamiento para poner la abstracción. [...]. Si éste se suponía que era el inicio sobre el cual él estaba hablando, entonces le parecía obscuro por qué ahora estaba puesto de una forma positiva, en vez de su usual forma negativa”⁵⁸¹. La confusión de Johannes Climacus sobre las características de la duda y sobre su estatuto se deben al cambio de esta actividad conforme a la realidad que aborda. Si la duda es un principio negativo, ésta debe ser una duda de alguna tesis precedente; es decir, para que el principio de la duda pueda funcionar en este contexto, es necesario que exista X para declararse como duda de algo. Ahora, si la duda se declara un principio positivo como parte de un proceso como el del devenir del ser, entonces la duda tendría que cambiar esencialmente pues por definición, ésta depende de otras realidades, inclusive para poder realizarse.

De esta forma, lo que le queda al individuo es adherirse a alguna de estas tesis de la manera en que éste sea un principio histórico, por el cual el individuo podría declarar un inicio en la filosofía. Sin embargo, si no hay una forma en que se pueda hacer compaginar una tesis cuyo principio se entiende como eterno con la historicidad de éste, con su principio, o mediante la apropiación de sus particulares, ¿qué es lo que sucede con quien dice que ha dudado?

⁵⁸⁰ Cfr. HEGEL Wilhem, *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. 6ta Ed. FCE:México 2003. p.9.

⁵⁸¹ JC 150// SV1 IV B 1 133// SKS 15, 42: “»Den *subjektive* Begyndelse«, blev der sagt, »er den Bevidsthedens Gjerning, ved hvilken denne (∴ Bevidstheden) opløfter sig til Tænken eller til at sætte Abstraktionen.« Dette forekom ham meget skjønt, især meget opløftende; men derved var hans Bevidsthed endnu ikke løftet op. Skulde denne Begyndelse være den, om hvilken han talte, da var det ham dunkelt, hvorfor den nu fik en positiv Form istedenfor, at den ellers fik en negativ Form”.

Para poder hacer filosofía, uno debe haber dudado.

Johannes Climacus buscaba trabajar con una tesis; a saber, *De todo hay que dudar*. Sin embargo, una vez que se ha obedecido dicho principio lo que sucede es que “aquél que duda se eleva más allá de la persona de quien aprende, y entonces no hay estado mental en el alumno, menos apreciado por el maestro, que la duda”⁵⁸². Aquél que ha dudado de todo se pone por encima de todo y todos, y como también ha sucedido con la filosofía moderna, comete una ruptura con su maestro; e incluso es posible agregar, con el mundo. De esta manera, el que duda se aleja y se comprende en soledad, bajo sus propias fuerzas y responsabilidades frente a esta tarea.

Si bien la duda es parte de un método para poder aproximarse a la filosofía, el individuo que se apropia de la expresión *De todo hay que dudar*, es incapaz de confiar; a tal grado que dicha desconfianza también se da en función de la reflexión que le lleva por este postulado: la razón y su poder conciliador. De la misma forma, se pone en duda la capacidad de nuestra razón para generar paradigmas que nos permitan juzgar no sólo nuestras acciones, sino también la personalidad que se forja a partir de ellas. ¿Acaso es posible mediante la razón, exclusivamente, delimitar aquel elemento que dará coherencia a una vida?

El análisis que Johannes Climacus desarrolla a lo largo de estas tres exploraciones demarca muy bien los límites de la razón, así como de la filosofía moderna, en torno a un individuo y a lo que le corresponde existencialmente.

¿Acaso la completud y la perfección formal del racionalismo invalidan⁵⁸³ la razón, como único fundamento para construir la existencia de un individuo? Después de estas digresiones, Johannes Climacus se encuentra como un individuo llevado al margen de la razón, por una confianza en su omnipotencia y el uso excesivo de ésta.

A lo largo de este texto Johannes Climacus se encuentra con diferentes proposiciones que podrían ser igualmente válidas. Sin embargo, ninguna de ellas, fue asumida por este

⁵⁸² JC 158// SV1 IV B 1 143// SKS 15, 49: “Den, der tvivler, han hæver sig over den, af hvem han lærer, og der er derfor intet Sindelag, som en Lærer mere maa misbillige hos Disciplen end Tvivl”.

⁵⁸³ Quizás hasta inexistente; pero sí limitadísimo.

personaje, excepto por la suspensión de todo juicio: “La tesis de *omnibus dubitandum est*, de una vez por todas, ha sido traída a mi consciencia, y debo dedicarme a pensarla de la mejor manera que mi habilidad me lo permita. Hacer lo que dice, con toda mi pasión”⁵⁸⁴.

La duda comprendida existencialmente.

Al inicio de *De omnibus dubitandum est*, dicta una sentencia de Spinoza de la siguiente manera: “Yo hablo de la duda real, existiendo en la mente y no de aquella duda que nosotros vemos ejemplificada cuando un hombre dice que duda, a pesar de que su mente no titubea. La cura de esta última no cae en el gobierno del método, sino que pertenece a investigaciones en torno a la obstinación y su cura”⁵⁸⁵. Este epígrafe señala una distinción fundamental sobre la duda: por un lado, aquella que se da frente al objeto de una metodología como la cartesiana y por otro, la duda que impide tomar una decisión y actuar conforme a ella; en otras palabras, la duda que se genera existencialmente. ¿Qué concepción de vida se forja bajo estas condiciones?

El origen de la duda entendida existencialmente, según Johannes Climacus, se da en la conciencia, cuya entidad es la de una relación entre dos categorías contradictorias como lo son idealidad y realidad⁵⁸⁶. En otras palabras, la duda es la suspensión de un juicio o de una valoración frente a la relación que se da entre estas dos categorías.

Al emerger la conciencia, existen dos categorías que se ponen en juego tanto realidad como idealidad. En el caso de un pensador, como Johannes Climacus: “La idealidad de la cual se había alimentado estaba tan cerca de él, que todo tomó lugar tan naturalmente que su

⁵⁸⁴ JC 159// SV1 IV B 1 143// SKS 15, 50: “Den Sætning: de omnibus dubitandum est er engang bragt ind i min Bevidsthed, jeg vil stræbe at gjenemtænke den af al min Magt, at gjøre, hvad den udsiger, af al min Lidenskab”.

⁵⁸⁵ JC 117// IV B 1 103// SKS 15, 16: “Loquor de vera dubitatione in mente, et non de ea, quam passim videmus contingere, ubi scilicet verbis, quamvis animus non dubitet, dicit quis se dubitare: non est enim Methodi hoc emendare, sed potius pertinet ad inquisitionem pertinaciæ et ejus emendationem”.

⁵⁸⁶ JC 168// SV1 IV 1 147// SKS 15, 58-59: “den er Realiteten, der har været, hvilket igjen er en dobbelt Modsigelse”

idealidad se convirtió en su actualidad, y en cambio, estaba sujeto a esperar encontrar idealidad en la actualidad alrededor de él”⁵⁸⁷.

En otras palabras, el proceso de formación de una concepción de vida bajo las condiciones del que duda es un proceso de idealización del mundo el cual se puede dar de varias maneras:

- a. Que la idealización del mundo se desarrolle a través de medios conceptuales; es decir, que dicha idealización pueda ser demostrada por alguna metodología racional, resultando en una proposición formal que buscará fungir como criterio para aproximarse al mundo.
- b. Que la idealización se de por medio de imágenes o descripciones cuyos términos y asociaciones no pueden ser demostrados por alguna metodología racional.
- c. Que la idealización se de por medio de casos concretos;
- d. Que este proceso no se lleve a cabo.

Cualquiera que sea el caso, al ponerse en relación realidad e idealidad, suceden diferentes cosas:

- a) Que tanto realidad como idealidad persistan en este proceso. Este primer caso sería un estado ideal de cosas donde la conciencia se desarrollaría óptimamente y la personalidad del individuo podría forjarse mediante la unidad y sincronía existente entre sus pensamientos y acciones.
- b) Que la idealidad persista en este proceso y que la realidad desaparezca. En este segundo caso, la realidad se verá anulada y se presentará a ojos del sujeto como sin sentido, sin significado pues el individuo se conformará sin unidad o sincronía frente a sus pensamientos o acciones más que como eventos pasados.

⁵⁸⁷ JC 124// SV1 IV B 1 111// SKS 15, 22: “Den Idealitet, ved hvilken han næredes, laae ham saa nær, Alt gik saa naturligt til, at denne blev hans Virkelighed, og han igjen i Virkeligheden uden om sig maatte vente at finde Idealiteten”

- c) Que la realidad persista en este proceso y que la idealidad desaparezca. Si bien la realidad persiste en este proceso, el individuo podría buscar hacerse de otro ideal. Quizás cualitativamente igual o distinto del desaparecido. Cualquiera que sea el caso, la creación de un ideal distinto supone la negación del anterior y se genera una personalidad fragmentaria cuyas etapas se podrían entender como facetas de sí mismo sin que éstas guarden relación o continuidad.
- d) Que ninguna de estas instancias persista en este proceso. Si no persiste idealidad o realidad alguna, se vuelve a un estado de inmediatez.

De estos casos mencionados, el que nos interesa es el c). Es decir, aquél caso donde una vez forjada cierta idealidad⁵⁸⁸, ésta desaparece al confrontarse con la realidad. Ya sea que la idealización desaparezca antes, durante o después de su confrontación con la realidad; lo que nos interesa es que ésta desaparezca por el cuestionamiento. Para Johannes Climacus, la idealidad es reflexión y ésta se identifica con la palabra; si bien la idealidad desaparece al no estar conectada, ésta hace volver a la conciencia a la realidad inmediata; es decir, a la irreflexividad⁵⁸⁹.

En el caso del que se apropia de la tesis *De omnibus dubitandum est*: “Aquél que duda se eleva más allá de la persona de quien aprende”⁵⁹⁰ y establece una ruptura⁵⁹¹ con esta fuente de conocimiento, así como con la afirmación puesta en duda.

Quien vive conforme al ideal en el que todo se debe dudar, tiene una existencia que se regirá por una afirmación hasta que no sea comprendida de manera suficiente como para poder dudar e ir más allá de ella, al contrario de una personalidad que tiene fe y sostiene su fe, a pesar de la confrontación que dicho ideal tiene con la realidad. Johannes Climacus opone

⁵⁸⁸ En términos de Hegel, si la actualidad [es decir, la idea llevada a su realización; a la realidad; no corresponde con la idealidad, entonces la idealidad deja de existir. [Cfr. HEGEL G.W. Friedrich, *Lecciones sobre estética*, vol. 1., trad. por T. M. Knox, Clarendon Press: Oxford 1975. p. 143 “Therefore the Idea must go forth into actuality, and acquires actuality only through the actual subjectivity which inherently corresponds with the Concept and through subjectivity’s ideal being for itself”].

⁵⁸⁹ JC 168// SV1 IV B 1 147// SKS 15, 55: “Umiddelbarheden er Realiteten, Sproget er Idealiteten”.

⁵⁹⁰ Cfr. JC 158 // SV1 IV B 1 143// SKS 15, 55.

⁵⁹¹ Cfr. JC 138// SV1 IV B 1 121// SKS 15, 38.

la fe a la duda como una determinación frente a una indeterminación⁵⁹². Mientras que la fe asiente determinada cosa, la otra categoría impide que se llegue a un estado de asentimiento o negación respecto a alguna afirmación. Es decir, la duda permanecería hasta estar resuelta, anulada, completamente; en este caso también, mediante argumentos racionales.

El descubrimiento de la idea del Yo por parte de Descartes se logra una vez que se ha llegado al fundamento del pensar; es decir, una vez que se ha despejado de contenido toda nuestra metodología y únicamente ha permanecido la pregunta del Yo. El camino recorrido ha accedido a la certeza de la subjetividad. El *Discurso del método* constituye el inicio de una metodología donde la razón pretende ser utilizada como el instrumento por antonomasia, para poder conocer el mundo y conocerse a sí mismo. Si bien este instrumento será juez y parte de las distintas investigaciones que se proponga el hombre, éste será utilizado desde una forma muy particular; a saber, por medio de la duda, la cual dará paso a la demostración mediante argumentos (válidos); i.e., racionales. Este modo de hacer filosofía anunciaría el inicio de la etapa del espíritu crítico de la filosofía y el cual se conoce como un ánimo por el análisis y la evaluación de la validez de todas las proposiciones que constituyan un modo de aproximación al mundo.

Con todo, la subjetividad que se expresa por vías de la objetividad no es una cuyas características atiendan a las siguientes preguntas ¿Quién es el que duda? ¿Quién es el que piensa?⁵⁹³ La pregunta por el Yo que se satisface desde el racionalismo cartesiano anticipa la idea de yo trascendental y objetivo que más adelante generará Kant y que será desarrollado por Hegel y Fichte. Sin embargo, al apelar a una concreción como la de la identidad de un Yo personal, como lo hace Ricoeur, o en su caso como lo hace Johannes Climacus, las observaciones que resulten de este proceso serán radicalmente distintas a las pregunta hechas en la temática cartesiana o hegeliana.

Si bien la duda instalada en la objetividad es parte de un método para poder aproximarse a la filosofía; la duda que se gesta en torno a cuestiones existenciales, genera algunas dificultades. El individuo que se apropia de la expresión *De todo hay que dudar*, es incapaz de confiar; a tal grado que dicha desconfianza también se da en función de la

⁵⁹² JC 164// SV1 IV B 1 143// SKS 15, 53: “det er nemlig ikke en Tvivlen om Dit og Dat, om Dette eller Hiint, om Noget og Andet, men det er en speculativ Tvivlen om Alt, hvilket ingenlunde er en let Sag”.

⁵⁹³ RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006. pp.XV XVII.

reflexión que le lleva por este postulado, la razón y su poder conciliador. De la misma forma, se pone en duda la capacidad de nuestra razón para crear de paradigmas que nos permitan juzgar no sólo nuestras acciones, sino también la personalidad que se forja, únicamente, a partir de ellas.

Aquél que ha dudado de todo se pone por encima de todo y todos. Y como también ha sucedido con la filosofía moderna, comete una ruptura con su maestro, con el ideal que busca sostener y con el mundo. De esta manera, el que duda se aleja y se comprende en soledad, bajo sus propias fuerzas y responsabilidades frente a esta tarea.

Una vez que se dude de un ideal, éste buscará ser confrontado, destruido, de tal forma que termine rompiéndose con él, habiéndolo superado. Y así sucesivamente. Cada uno de estos ideales, o de estas nociones que rigen la vida, serán pequeñas experiencias forjadas en continuidad consigo mismas como etapas, fragmentos de sí mismo con los cuales habrá que romper, en cada ocasión.

La personalidad de Johannes Climacus se forja a partir de la caracterización anterior. La relación entre idealidad y actualidad se desenvuelve de tal forma que la idealidad tiene más peso sobre la vida de un individuo que la actualidad. Este tipo de caracterización, también se corresponde con la descripción de la personalidad de un filósofo, según Johannes Climacus.

Así, el filósofo individual se debe hacer consciente de sí mismo y en esta consciencia de sí mismo debe también hacerse consciente de su significatividad como un momento de la filosofía moderna; en cambio, la filosofía moderna debe hacerse consciente de ser un elemento de la filosofía anterior, la cual, a su vez, se deberá hacer consciente de sí misma como un elemento del devenir histórico de la filosofía eterna⁵⁹⁴

Si bien Kierkegaard aquí relata los momentos por los que el Espíritu se vuelve autoconsciente hasta llegar al Absoluto. La filosofía y el autoconocimiento como partes esenciales del filósofo, hacen patente la importancia de la de reflexión en función de la superación de la individualidad. Sin embargo, la problemática respecto de la temporalidad, también se suscita desde este contexto, al pensar que la formación de la personalidad, en un momento

⁵⁹⁴ JC 140// SV1 IV B 1 124// SKS 15, 34: “Denne maatte da *blive sig sig selv bevidst, i denne Bevidsthed af sig selv tillige blive sig sin Betydning bevidst som Moment i den nyere Philosophie, den nyere Philosophie igjen bevidst som Moment i en foregaaende Philosophie, denne igjen bevidst som Moment i den evige Philosophies historiske Udfoldelse*”.

cualquiera, a partir de un ideal que se genera desde un paradigma estrictamente racional con las pretensiones que corresponden al sistema hegeliano:

Cuando alguien mira hacia atrás en su vida, puede parecer, particularmente en la parte más temprana de ella, que se encuentra permeada por la necesidad. Sin embargo, si alguien, comenzando un periodo específico de su vida quisiera primero hacerse consciente de su validez eterna como un elemento en su vida, él precisamente evitará que éste adquiera significatividad, pues lo anulará antes de que haya sucedido, al querer que lo que se le manifiesta como presente, en ese mismo instante se ponga como pasado⁵⁹⁵.

Con todo, es necesario señalar que así como la reflexión se vuelve un elemento indispensable, en pos de devenir autoconsciencia y superar la individualidad, la reflexión también se vuelve indispensable en pos de la formación del individuo y su reconocimiento como Yo; es decir, como personalidad. Sin embargo, ¿en qué estriba la diferencia entre estos dos procesos, si parecen tan semejantes?

Si bien nosotros ya sabemos que un proceso busca superar la individualidad y el otro afirmarla, el primero lo hará dentro de la metodología planteada desde el discurso filosófico y demostrativo; mientras que la segunda lo hará desde un modo narrativo, apelando a un modo de acceso no discursivo a la verdad. De ahí que Kierkegaard haya subtitulado esta obra como una narrativa⁵⁹⁶ y además, haya advertido del estilo de esta obra desde el inicio de su presentación:

Alguien que supone que la filosofía nunca habría estado tan cerca, como hoy en día lo está, de culminar su tarea de explicar todos los misterios, ciertamente encontrará muy extraño, nocivo y escandaloso que yo haya elegido la forma narrativa y que no haya en mi muy personal modo, contribuido con alguna pieza para terminar el sistema.⁵⁹⁷

Kierkegaard estaba consciente de que el discurso filosófico de su época y las investigaciones derivadas de él, no accedían a la personalidad y tampoco se interesaban en ella. Así el énfasis

⁵⁹⁵ JC 142// SV1 IV B 1 125// SKS 15, 36: “Naar Een skuer tilbage over sit Liv, da kan især den tidligere Deel deraf vel vise sig som gennemtrængt af en Nødvendighed. Hvis derimod Een idet han begynder et bestemt Tids-Afsnit først vil blive sig dette bevidst i sin evige Gyldighed som Moment i sit Liv, saa vil han netop forhindre det fra at komme til at faae Betydning, idet han vil ophæve det, førend det har været, idet han vil, at det, der er et Nærværende, i samme Moment skal vise sig for ham som et Forbigangent”.

⁵⁹⁶ “Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Una narrativa”. Cfr. JC 113// Pap IV B1 103//SKS 15,15: “En Fortælling”.

⁵⁹⁷ JC 117// Pap IV B1 104 // SKS 15, 16: “Den, der antager, at Philosophien aldrig i Verden har været saa nær ved at løse sin Opgave: at forklare alle Gaader, som nu, ham kan det vel forekomme besynderligt, søgt, forargeligt, at jeg vælger Fortællingens Form, og ikke efter fattig Leilighed langer Steen med til at sætte Toppen paa Systemet”.

por separarse de estas exploraciones y elaborar un ejercicio donde la relación⁵⁹⁸ de la formación de la personalidad contraste de modo tan dramático con el discurso filosófico situado, primero desde el racionalismo y luego desde el hegelianismo, se puede ver expresado a lo largo de todo el texto: en primer lugar mediante la descripción de la personalidad de Johannes Climacus; en segundo lugar, gracias a la narración de su vida. En un borrador que corresponde a la nota de advertencia, del *diario* de Kierkegaard, leemos:

Ahora, debo dejar a un lado el estilo narrativo por el momento, pues la reflexión filosófica propia es indiferente a la personalidad. Pero cuando sea necesario, una vez más lo usaré, pidiendo al lector que recuerde que esto no sólo es una discusión sobre el significado y contenido de las tesis filosóficas, sino que también estoy narrando la vida de Johannes Climacus.⁵⁹⁹

En términos de Ricoeur esto se puede entender como la expresión del proceso de creación de un $\mu\theta\omicron\varsigma$ particular; el qué de la actividad mimética en el caso de Johannes Climacus accede a la caracterización propia de un $\mu\theta\omicron\varsigma$ de acuerdo con Ricoeur: “Al darle prioridad a la acción sobre el carácter, Aristóteles establece el carácter mimético de la acción. Y es en su ética que el sujeto precede a la acción en el orden de las cualidades éticas. En la poética, la composición de la acción gobierna la calidad ética de los personajes”⁶⁰⁰. Con todo, en esta relación se hace una equivalencia entre acciones y decisiones y resulta igual de fundamental tanto la construcción del personaje como las acciones que contribuyen a ello⁶⁰¹.

⁵⁹⁸ Esto es lo que Hamburger, según Dorrit Cohn llamará el lenguaje de ficción. Cfr. COHN Dorrit, *Transparent minds: narrative modes for presenting consciousness in fiction*. Princeton University Press: New Jersey. 1978 p. 7

⁵⁹⁹ Cfr. Pap IV B 7:5 n.d., 1842-1843// Comentario de: SKS 15,27, 11: Jeg vil nu opgive den fortællende Stil indtil videre, thi den egentlige filosofiske Overveelse er ligegyldig mod Personligheden. Hver Gang den derimod gjøres fornøden, skal jeg atter bruge den, idet jeg maa bede Læseren at erindre, at her ikke blot handles om hiin filosofiske Sætnings Betydning og Indhold, men at jeg ogsaa fortæller Johannes Climacus Liv

⁶⁰⁰ RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración*, vol 1., trad. por Kathleen McLaughlin y David Pellauer, Chicago University Press: Chicago. 1984 p. 37.

⁶⁰¹ Creo que es importante señalar que la construcción del personaje de Johannes Climacus a partir de esta narración se funda en el desarrollo de su conciencia y de la vida interior que acontece frente a distintos eventos “interiores” y exteriores. La abundante vida interior de este personaje nos dará idea de su personalidad sin que por ello, tengamos la capacidad, aún, de hacer un juicio ético sobre él. Cfr. COHN Dorrit, *Transparent minds: narrative modes for presenting consciousness in fiction*. Princeton University Press: New Jersey. 1978 p.29: “These stylistic features all point in one direction: the narrator’s superior knowledge of the character’s inner life and his superior ability to present it and assess it. To some degree this superiority is implied in all psychonarration, even where there is greater cohesion between the narrating and the figural consciousness. But the stronger the authorial cast, the more emphatic the cognitive privilege of the narrator. And this cognitive privilege enables him to manifest dimensions of a fictional character that the latter is unwilling or unable to

Con el análisis de *De omnibus dubitandum est* se ha hecho lo posible por caracterizar una personalidad plagada por la duda que se instala en la subjetividad. Si bien esto, en términos objetivos se vuelve parte de una programática para la investigación, por el otro lado, la duda en términos existenciales habla de una individualidad cuya constitución se deshace en cada contacto que ésta establece con la realidad. Ciertamente, esta descripción puede dar luces de cómo se comprendería la personalidad irónica y por otro lado, de cómo ésta habría de tener lugar en el mundo. Sin embargo, ¿qué sucede con personalidades cuyo fundamento no es la duda?

El siguiente apartado de investigación pretende abordar algunos personajes que corresponden a *la Alternativa* para poder observar el desarrollo particular que tiene la idea de concepción de vida a lo largo de este texto y mediante la ejemplificación de algunos personajes. Ello permitirá describir la manera en que la concepción de vida y la temporalidad se enlazan para poder forjar un carácter y a su vez, una personalidad que nos permita dar cuenta de una identidad.

La Alternativa: dos concepciones de vida y tiempo.

*La Alternativa*⁶⁰², por su parte es un texto que, según cuenta el prólogo, Victor Eremita se encontró en el secreter de un mueble que compró. Éste se compone de dos partes. La primera, contiene diversas reflexiones en torno a lo estético, la música, el arte, el enamoramiento, los recuerdos y las decisiones. Por otro lado, la segunda parte, pareciera ser un grupo de cartas dedicadas a un joven esteta, por parte de un juez que se encuentra felizmente casado. A lo largo de estas reflexiones es posible observar que existen una serie de factores que constituyen la riqueza de la experiencia existencial, sin importar en qué esfera existencial nos encontremos.

Si bien existen tres esferas existenciales para Kierkegaard; a saber, lo ético, lo estético y lo religioso, cada uno de estos escenarios permite que una serie de experiencias semejantes a la gran mayoría de personas, obtengan diferentes determinaciones, de acuerdo

betray. Two such dimensions are of particular importance, the one leading to the exploration of psychic depth, the other to the assessment of ethical worth”.

⁶⁰² SKS 2// SV1 I// EO1
SKS 3// SV1 II// EO2

con las determinaciones y decisiones que el individuo ha tomado. De esta forma, hablar de emociones y experiencias como el enamoramiento, el matrimonio, la amistad, la melancolía, la esperanza, el desencanto, el abandono, la conquista, el recuerdo, la anticipación, etcétera, se vuelven distintas, según las diferentes disposiciones y determinaciones que confluyan en la persona. Teniendo esto en mente, cabe la pregunta, ¿en qué medida una determinada experiencia en concreto, atravesada por una emoción en específico, se distingue de otra?

El presente apartado de investigación busca analizar dos personajes pseudónimos de *La Alternativa*, con el objetivo de estudiar la propuesta de los pseudónimos de Kierkegaard en torno a la personalidad, así como al Yo. Con ello será posible situarlo en función de la construcción de la identidad. Para ello, se estudiarán tres temáticas. En primer lugar, la personalidad. En segundo, la relación de esta con el tiempo. Y por último, su expresión escrita como manifestación de la identidad narrativa. A ojos de la tradición investigadora más canónica, este texto abre lo que se conoce como la primera autoría y por su volumen, así como por su temática, *La Alternativa* representa el primer logro de las publicaciones de Kierkegaard como autor.

[Personalidades kierkegaardianas: A y B: narraciones y concepciones de vida contrarias.](#)

A lo largo de la primera parte de *La Alternativa* se presentan varios personajes: el seductor, Papageno, María de Beumarchais, Doña Elvira, Don Juan, Margarita, etc. Sin embargo, todas éstas cobran unidad gracias al autor que les propone Victor Eremita; a saber, A. Este autor resulta ser la imagen característica de la primera parte de *la Alternativa*, pues este nombre busca dar cierta unidad a un texto que es fragmentario, y ensaya diversos actores que hacen referencia a distintas características de la personalidad. Sin embargo, ¿qué tipo de autor es A? No sólo eso, ¿qué estilo o personalidad podría haber tenido un autor que escribiera de modo tan versátil un texto?

A pesar de lo abundante de las reflexiones de este texto, A es incapaz de poseer una concepción de sí. Con todo, quien es capaz de establecer una descripción sobre A es B, autor de la segunda parte del texto. De acuerdo con él, B puede desarrollar una caracterización de

la vida de A pues en primer lugar se precia de conocer bien a este autor⁶⁰³. En segundo lugar, B considera que “si alguien quisiera aprender el arte del disfrute, definitivamente debería ir contigo; pero si quisiera entender tu vida, entonces está acercándose a la persona equivocada”.⁶⁰⁴

B es la caracterización de la reflexión frente a la inmediatez representada por A. Ello, entre otras cosas, implica la capacidad de éste de hacer una descripción más o menos elaborada de este estilo de vida que, conduce a la formación de una personalidad en términos inmediatos. Sin embargo, ¿qué significa una concepción de vida de este estilo? De acuerdo con B,

La persona que dice que quiere disfrutar la vida siempre pone una condición que o bien yace fuera del individuo, o bien se encuentra dentro de él, de tal forma que no se encuentra ahí, en virtud del individuo mismo [...] Nos encontramos con concepciones de vida que nos enseñan a disfrutar de la vida, pero de tal modo que la condición para ello no esté puesta en el individuo mismo. (...) [Esta concepción de vida] nos enseña, ‘disfruta la vida’ y se interpreta como ‘vive a partir de tu deseo’.⁶⁰⁵

Los individuos que siguen la concepción de vida estética son aquellos que buscan el disfrute de la vida a partir de elementos ajenos a ellos mismos. Ya sea en su interior o en su exterior, la individualidad estética se rige a partir de la prosecución de aquello que falta, de aquello que se desea. En otras palabras, “La concepción de vida estética concibe la personalidad en relación con el mundo circundante, y la expresión recurrente para este evento es el disfrute. Sin embargo, la expresión estética del disfrute que se da en relación con la personalidad es el humor, pero ésta sólo se encuentra ligeramente presente”⁶⁰⁶. El esteta persigue cada estado de ánimo, cada idea, cada experiencia, cada cosa, de tal forma que pueda conocerlas⁶⁰⁷, y además, sin que, necesariamente les afecten.

⁶⁰³ Cfr. EO2 120-121// SV1 II, 110// SKS 3, 121 “Te conozco muy bien (...) Tú y los de tu tipo son en extremo arbitrarios, aquí como en todos lados”. EO1 77//SV1 I 59// SKS 3, 83

⁶⁰⁴ EO2 179// SV1 II, 163// SKS 3, 175: “Vil nu Een lære den Kunst at nyde, saa er det ganske rigtigt at gaae til Dig; men ønsker han at forstaae Dit Liv, saa henvender han sig til den Urette”.

⁶⁰⁵ EO2 182, 183, 184// SV1 II, 165,166,167// SKS 3, 177-180. “Vi møde Livs-Anskuelse, der lære, at man skal nyde Livet, men Betingelsen derfor ligger i Individet selv, dog saaledes, at den ikke er sat ved ham selv. ...Tilfredsstillelsen i Livet, Nydelsen søges ... Det Væsentlige, det Væsentlige er, at man vil nyde Livet. Den lærer: nyd Livet, og forklarer det saaledes: lev for Din Lyst”.

⁶⁰⁶ EO2 229// SV1 II, 206// SKS 3,220: “Men det æsthetiske Udtryk for Nydelsen i dens Forhold til Personligheden er Stemning. I Stemningen er nemlig Personligheden tilstede, men den er dæmrende tilstede”.

⁶⁰⁷ Cfr. EO2 17// SV1 II, 17// SKS 3,26: “Du forfølger enhver Stemning, enhver Tanke, god eller ond, glad eller sørgelig, til dens yderste Grændse, dog saaledes, at dette skeer mere in abstracto end in concreto”

Por otro lado, la personalidad del autor de estas descripciones; a saber B, o también llamado el Juez Guillermo, engloba la segunda parte de *La Alternativa*. A pesar de que, a lo largo de la obra sólo se desarrolla un personaje; a saber, el del Juez Guillermo, éste refiere constantemente a muchas otras figuras; tal es el caso de su amigo a quien dirige las cartas; su mujer de quien habla constantemente y a partir de su matrimonio con ella, conoce la idea de compromiso. De igual forma, El Juez menciona otros personajes cuyas apariciones no son tan frecuentes, como por ejemplo Nerón o el padre del Juez. Cada uno de ellos gira alrededor de su temática y de su discurso.

El texto del Juez Guillermo no sólo contiene caracterizaciones sobre la concepción de la vida estética; también las tiene en torno a la vida ética. Esto pues, de acuerdo con él, “yo no estoy atrapado en mi juicio sobre lo ético o lo estético, pues desde lo ético, yo me alejo del momento; estoy en libertad y sin embargo, es una contradicción para alguien el estar atrapado en libertad”.⁶⁰⁸ Si bien aquí no sólo se alude al poder liberador de la reflexión, también se hace patente la relación que, para el Juez Guillermo, existe entre lo ético y su valoración racional. Así éste no será el único elemento en juego para una concepción de vida ética. De acuerdo con el Juez: “El individuo ético se atreve a utilizar la expresión que dicta que él es su propio editor, pero también es completamente consciente de que él es responsable; responsable por sí mismo personalmente, en tanto que lo que él escoge tendrá una influencia decisiva en él mismo. [Él es] responsable del orden de cosas en el que vive”.⁶⁰⁹ El individuo ético se caracteriza por responsabilizarse de sí mismo y por aquello que hace. En otras palabras, el individuo ético rige su vida de acuerdo con el deber y a lo que abraza como su tarea.

La tarea que el individuo ético se pone para sí, es aquella que consiste en transformarse en el individuo universal. Sólo el individuo ético es responsable de sí en un sentido serio y es, por tanto, honesto consigo mismo. Sólo él tiene el decoro paradigmático y la propiedad que son más bellas que cualquier otra cosa. Pero transformarse en el individuo universal sólo es posible si me he apropiado de ello, *κατα δύναμιν*.

⁶⁰⁸ EO2 179 // SV1 II,163 // SKS 3, 175: “jeg er ikke hildet, hverken i min Dom om det Æsthetiske, ei heller om det Ethiske; thi i det Ethiske er jeg netop hævet over Øieblikket, er i Friheden; men det er en Modsigelse, at man skulde kunne blive hildet ved at være i Friheden”.

⁶⁰⁹ EO2 260 // SV1 II, 234 // SKS 3, 248: ”...Det ethiske Individ bruge det Udtryk, at han er sin egen Redacteur, men han er sig tillige fuldelig bevidst, at han er ansvarhavende, ansvarhavende for sig selv i personlig Betydning, forsaavidt det vil have afgjørende Indflydelse paa ham selv hvad han vælger; ansvarhavende ligeover for den Tingenes Orden, i hvilken han lever”

En otras palabras, el universal puede muy bien continuar en mí y convivir con lo específico sin consumirlo; es como aquél fuego que quemaba sin consumir el arbusto⁶¹⁰

De acuerdo con el Juez Guillermo, el individuo que vive bajo la concepción de vida ética orienta sus prioridades, sus acciones y actitudes mediante el deber. Si bien en esta concepción de vida, el deber se comprende como una categoría fundamental, no sólo se trata de que éste se presente de manera formal o universal. Por el contrario, debe existir un balance entre la universalidad del deber y la particularidad del individuo que lo asume, con el objetivo de poder llevar a cabo una interiorización del deber. Dicho de otra forma, un individuo que ha interiorizado el deber como parte fundamental de su vida hace uso de este tipo de apreciación como un modo de aproximarse al mundo, a los otros y a las diferentes actividades que constituyan su vida.

Hasta aquí, *grosso modo* pueden observarse los rasgos principales de estas personalidades. Si recorremos *La Alternativa*, nos percataremos que existen temas recurrentes y que son abordados desde distintos puntos de vista. En otras palabras, tanto el esteta como B desarrollan las mismas actividades y reflexionan sobre los mismos temas. Sin embargo, la manera en que las caracterizan y ordenan es muy diferente. Un ejemplo de este fenómeno es el recuerdo.

El recuerdo y la esperanza, formas de apreciar de las dos personalidades: diferentes aprehensiones y vivencias del tiempo.

A lo largo de algunos de los textos que forman parte de *La Alternativa*, tanto el recuerdo como el tener esperanza se reflexionan desde diferentes perspectivas; es decir, bajo la óptica de concepciones de vida distintas; ética o estética. Por ejemplo, en *la rotación de los cultivos* se hace referencia a los diferentes estados de ánimo que se genera a partir del recuerdo y del olvido. De acuerdo con Ricoeur y con estos autores, estos procesos subjetivos son

⁶¹⁰ EO2 261// SV1 II, 235 // SKS 3, 249-250: “Den Opgave, det ethiske Individ sætter sig, er at forvandle sig selv til det almene Individ. Kun det ethiske Individ gjør sig for Alvor Rede for sig selv, og har derfor. Redelighed mod sig selv, kun han har den paradigmatiske Anstand og Sømmelighed, der er skjønnere end alt Andet. Men at forvandle sig selv til det almene Menneske er kun muligt, hvis jeg allerede *κατα δυνάμιν* har det i mig. Det Almene kan nemlig godt bestaae med og i det Særegne, uden at fortære dette; det er som hiin Ild, der brændte, uden at fortære Tornebusken”.

fundamentales para poder llevar a cabo la dialéctica de la identidad; ya sea que ésta como en el caso de la memoria, se centre más en la ipseidad, por ejemplo⁶¹¹.

El recuerdo, desde la perspectiva de un esteta, debe estar en concordancia con la búsqueda de placer de los individuos y como éste último es su prioridad, se busca evitar cualquier molestia o displacer, a toda costa. En diferentes textos A hablará sobre el recuerdo y su contra parte, el olvido.

En efecto, olvidar es la expresión correcta para la mayor asimilación que reduce la experiencia a una caja de resonancia. La razón porque la naturaleza es tan grandiosa es que ésta ha olvidado que era caos, pero este pensamiento puede aparecer en cualquier momento. Ya que olvidar ha sido considerado en relación con lo desagradable, generalmente ha sido concebida como una fuerza salvaje que ahoga. Pero olvidar, por el contrario, es una callada búsqueda y debe ir relacionada con lo placentero, tanto como se relaciona con lo desagradable. Más aún, lo placentero como algo pasado, específicamente como un hecho pasado, contiene intrínsecamente un displacer con el cual se puede despertar el sentido de pérdida, este displacer es cancelado mediante el olvido.⁶¹²

En este caso, el recuerdo se considera como una molestia pues, la memoria del objeto de placer afirma, al mismo tiempo, su ausencia. Por otro lado, el olvido resulta más conveniente al seductor pues si éste se torna el escenario donde todos los eventos de la vida del seductor acontecen, cada uno de ellos resulta una total novedad. De esta forma, no existe continuidad entre cada uno de ellos y es posible obtener el placer de la novedad, en cada ocasión.

Otro ejemplo que también refiere a las diferentes descripciones estéticas sobre el recuerdo y la esperanza es el texto de *El más infeliz*. Aquí se aborda cómo es que una persona podría ser el más infeliz. De acuerdo con el texto, el más infeliz es aquél que se encuentra ausente a sí mismo⁶¹³. En otras palabras, el individuo ausente a sí mismo es aquél que no puede volver a la realidad y hacerse presente a ella; el individuo no es capaz de abrazar una realidad que, por haber pasado, se encuentra ausente a sí: “Si él puede estar presente a sí mismo en el tiempo pasado, entonces, en estricto sentido, él no es infeliz, pero si él no puede

⁶¹¹ RICOEUR Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Trad por Agustín Neira, FCE: México. 2006 p. 145.

⁶¹² EO1 294// SV1 I,266 // SKS 2,283:” Glemsel er nemlig det rette Udtryk for den egentlige Assimilation, der nedsætter det Oplevede til Resonansbund. Derfor er Naturen saa stor, fordi den har glemte, at den var Chaos, men denne Tanke kan fremkomme naar det skal være. Da man som oftest kun tænker sig Glemsel i Forhold til det Ubehagelige, saa forestiller man sig den oftest som en vild Magt, der overdøver. Men Glemsel er tvertimod en stille Syslen, og den bør være ligesaa vel i Forhold til det Behagelige som til det Ubehagelige. Ogsaa det Behagelige har som forbigangent, netop som forbigangent, en Ubehagelighed i sig, hvorved det kan vække Savnet; denne Ubehagelighed hæves ved Glemsel”.

⁶¹³ EO1 222// SV1 I,196-197 // SKS 2, 216: “Den Ulykkelige er altsaa fraværende”.

hacer esto, sino que está continuamente ausente a sí mismo en tiempo pasado, entonces tenemos una forma de infelicidad”.⁶¹⁴

La esperanza, entendida como la contraparte del recuerdo, se cifra en los acontecimientos que aún no han sucedido y que, por supuesto, se encuentran como posibilidades a futuro. Así como un individuo no puede estar presente a sí mismo en aquello que ha sucedido, tampoco puede estar presente en aquello que no ha sucedido. “El individuo que posee esperanza no tiene esperanza por algo que no tiene realidad para él, pero si espera por algo que él mismo sabe que no puede realizarse. Esto quiere decir que si una persona al perder la esperanza, continúa teniéndola, en vez de convertirse en un individuo que recuerda, entonces tenemos esta forma [de infelicidad]”⁶¹⁵. Tanto el recuerdo como la esperanza son actividades que, desde la perspectiva de A, están expuestas a la subjetividad y la manera en que ésta abraza la vida y sus diferentes eventos. Ya sea por medio del recuerdo o de esperanzas, la individualidad expresa las diferentes maneras en las que el sujeto se adapta a su historia.

Por otro lado, el recuerdo y la esperanza para B, al contrario de A, resulta ser una de las actividades más importantes. “La persona que vive éticamente también es familiar con el estado de ánimo, sin embargo, para él no es lo más alto, pues se ha elegido a sí mismo, él ve su estado de ánimo a través de él. Mientras más el se resiste a ser absorbido por el humor, más se expresa la continuidad que, para él es lo más alto”.⁶¹⁶ Sin embargo, ésta necesita estar relacionándose constantemente, con el ejercicio de la esperanza. Si bien la vida necesita verse hacia adelante para ser vivida, también requiere de un punto de partida, al cual recurrir para tomar cierta trayectoria. De esta forma el recuerdo se gesta como este punto de referencia, por el cual, la vida de B cobra fuerza y dirección.

⁶¹⁴ EO1 223// SV1 I,197 // SKS 2, 217: “Kan han blive sig selv nærværende i den forbigangne Tid, saa er han ikke i stræng Forstand ulykkelig; men kan han ikke dette, men bliver bestandig sig selv fraværende i en forbigangen Tid, saa have vi en Formation af Ulykkelige”.

⁶¹⁵ EO1 224 // SV1 I,198// SKS 2, 218: “Individualitet nærmere maa bestemmes. Først betragte vi den haabende Individualitet. Naar han nu som haabende (og altsaa forsaavidt ulykkelig) Individualitet ikke er sig selv præsentisk, saa bliver han i strængere Forstand ulykkelig... forsaavidt han giver Afkald paa det nærværende, men er dog ikke i stræng Forstand ulykkelig, fordi han er sig selv præsentisk i dette Haab og ikke kommer i Strid med Endelighedens enkelte Momenter. Kan han derimod ikke blive sig præsentisk i Haabet, men taber sit Haab, haaber igjen og saaledes fremdeles, saa er han sig selv fraværende, ikke blot i den nærværende, men ogsaa i den tilkommende Tid, saa have vi en Formation af Ulykkelige”.

⁶¹⁶ EO 2 231// SV1 II,206-207 // SKS 3, 221: “Den, der lever ethisk, kjender ogsaa Stemningen, men denne er ham ikke det Høieste; fordi han uendeligt har valgt sig selv, saa seer han Stemningen under sig. Det Mere, der da ikke vil gaee op i Stemning, det er netop den Continueerlighed, der er ham det Høieste”.

El individuo saludable vive simultáneamente en la esperanza, así como en la recuerdo, y únicamente desde ahí su vida gana verdadera y sustantiva continuidad. De este modo, tiene esperanza y, por tanto, no desea volver en el tiempo, como aquellos que sólo viven en el recuerdo. ¿Qué, entonces, hace el recuerdo por él si, efectivamente, tiene cierta influencia? Éste pone una marca en la nota del momento, mientras más atrás viaja, con mayor frecuencia la repetición, y más marcas existen. Por ejemplo, si en el año corriente él experimenta un momento erótico, éste es aumentado por su recuerdo del mismo en el año anterior, etcétera.⁶¹⁷

Esta relación no sólo habla sobre el recuerdo, la esperanza y la manera en que se abordan desde la personalidad ética. B enmarca de qué manera se expresa la temporalidad como parte de la percepción subjetiva de un sujeto determinado. En otras palabras, mediante las caracterizaciones de la esperanza y el recuerdo en una personalidad cuya concepción de vida es estética o ética, se hace explícita la manera en que se distinguen los diferentes modos de llevar a cabo la relación que existe entre la temporalidad y las actividades psíquicas del sujeto.

A lo largo de *La Alternativa* podemos encontrar diferentes caracterizaciones del tiempo que están relacionadas con el actuar de un individuo y en cómo estas acciones afectan la formación de su personalidad. En uno de los aforismos de *Diapsálmata*, podemos leer: “El tiempo pasa, la vida es una corriente, etc., eso es lo que dice la gente. Sin embargo, eso no es lo que yo encuentro: el tiempo se queda quieto y yo también. Todos los planes que proyecto vuelan de inmediato hacia mí, como cuando digo que quiero escupir, escupo en mi propia cara”⁶¹⁸. En este sentido, el tiempo no puede tener configuración más que una instantánea, las acciones carecen de continuidad y no perduran ya que éstas se encuentran bajo una concepción inmediata que se enmarca en lo momentáneo.

Por otro lado, cuando el Juez Guillermo alude a las representaciones del tiempo alude a diferentes medios como son la música y la poesía, caracterizando, al mismo tiempo, la naturaleza de la temporalidad. “La música tiene un elemento del tiempo en sí misma, sin

⁶¹⁷ EO2 142// SV1 II,129// SKS 3,140: “Det sande Individ lever paa eengang baade i Haabet og i Erindringen, og først derved faaer hans Liv sand, indholdsrig Continuerlighed. Han har altsaa Haabet, og vil derfor ikke, som de Individuer, der blot leve af Erindring, tilbage i Tiden. Hvad gjør altsaa Erindringen for ham; thi nogen. Indflydelse maa den dog vel have? Den sætter et Kors paa Øieblikkets Node, jo længere den gaaer tilbage, jo oftere Gjentagelse, desto flere Kors. Naar han saaledes i det nærværende Aar oplever et erotisk Moment, saa forøges dette derved, at han erindrer det i det foregaaende Aar o. s. v”.

⁶¹⁸ EO1 26// SV1 I, 11// SKS 2, 34-35: “Tiden gaaer, Livet er en Strøm, sigte Menneskene, o. s. v. Jeg kan ikke mærke det, Tiden staaer stille og jeg med. Alle de Planer, jeg udkaster, flyve lige lukt tilbage paa mig selv, naar jeg vil spytte, spytter jeg mig selv i Ansigtet”.

embargo, ella no toma lugar en el tiempo, mas que metafóricamente. No puede expresar continuidad en el tiempo”.⁶¹⁹ Si bien la música tiene parte del tiempo al ser una sucesión, ésta, al definirse esencialmente como inmediatez, no es capaz de expresar la perdurabilidad a través del tiempo, sino su desvanecimiento. De esta forma, podemos observar que la valoración del Juez Guillermo en torno al tiempo está estrechamente relacionada con la continuidad a través de éste. Incluso, un poco más adelante es posible observar cómo algunas de las diferentes representaciones artísticas son insuficientes para poder representar la idea de continuidad, a través del tiempo:

Una representación estética siempre requiere una concentración en el momento y mientras más rica sea esta concentración, mayor será el efecto estético. En este sentido, y sólo en este sentido, lo feliz, lo indescriptible, el momento infinitamente rico –en pocas palabras, el momento gana su validez. Ya sea que éste sea un momento predestinado, como lo fue y entonces estremece a la conciencia al despertar la divinidad de la existencia, o el momento presupone una historia. En el primer caso, toma por sorpresa al individuo; en el segundo, es ciertamente una historia. Con todo, la representación artística no puede imitar esto, a lo sumo puede sugerir esto y aferrarse al momento.⁶²⁰

Una representación artística mediante la música, por ejemplo, resulta insuficiente cuando se trata de expresar alguna característica de la eternidad o de la temporalidad, que no sea el momento. Si bien la eternidad es un continuo inmutable; ésta sólo puede representarse a través de su contraste con el tiempo. Por otro lado, la temporalidad se hace presente como parte del cambio de diferentes estados, o como la medición del mismo, sólo puede ser representada en una pequeña parte de sí; a saber, el momento. Así pues, ¿existe algún tipo de representación que tenga la posibilidad de expresar algo más allá del momento? De acuerdo con A, el lenguaje tiene su elemento en el tiempo⁶²¹ y no sólo esto, sino que éste será el medio por excelencia, por el cual, será posible dar cuenta de un individuo, de la misma forma que de sus cambios.

⁶¹⁹ EO2 136// SV1 II, 124// SKS 3,136: “Musikken har Tiden til sit Element, men vinder ingen Bestaaen i den, dens Betydning er den bestandige Forsvinden i Tiden, den toner i Tiden, men fortoner sig tillige og har ingen Bestaaen”.

⁶²⁰ EO2 133. // SV1 II, 121// SKS 3,132: “en æsthetisk Fremstilling hører altid en Concentration i Momentet, og jo rigere denne Concentration er, desto større er den æsthetiske Virkning. Herved faaer nu det lykkelige, det ubeskrivelige, det uendeligt indholdsrige Moment, kort Momentet ene Gyldighed. Enten er dette det ligesom prædestinerede Moment, der gennemzitrer Bevidstheden, ved at vække Forestillingen om Tilværelsens Guddommelighed, eller Momentet forudsætter en Historie. I første Tilfælde griber det derved, at det overrasker, i andet Tilfælde er der vel en Historie, men den kunstneriske Fremstilling kan ikke dvæle ved denne, kan blot antyde den i det Høieste, og haster nu til Momentet”.

⁶²¹ EO1 68// SV1 I, 51// SKS 2,75: “Sproget har i Tiden sit Element”.

Como la filología también nos enseña que, existe un *tempus* [un tiempo] que está presente en un tiempo pasado y un *tempus* que está presente en un tiempo futuro, pero esta misma ciencia también nos enseña que existe un *tempus* que es *plus quam perfectum* [más que perfecto, super perfecto, pasado perfecto], en el cual no existe presente, y un *futurum exactum* [un futuro perfecto] con la misma característica. Si, generalmente, sólo la persona que está presente a sí misma es feliz, entonces estas personas son en cierto sentido individualidades infelices, pues sólo están recordando o sólo poseen esperanza.⁶²²

Para un individuo que está situado en su presente y a partir de éste busca trasladarse tanto al pasado como al futuro, existe una noción de temporalidad que se hace fehaciente en cada momento. Sin embargo, no sucede el mismo caso cuando el individuo está desconectado del presente y su actuar sólo se funda en un pasado que denota eventos imposibles de relacionar con el presente de forma alguna. Lo mismo sucede con el futuro perfecto.

De esta manera, podemos observar que existe una relación explícita entre la concepción del tiempo y las diferentes actividades psíquicas que pertenecen al sujeto. Tanto para A como para B, el tiempo es una categoría que deviene de la subjetividad y de las diferentes actividades que ésta lleve a cabo. Así como para estos autores, para Ricoeur⁶²³ el tiempo sólo puede hacerse inteligible mediante la experiencia individual del mismo y los eventos subjetivos que acaecen alrededor de él. De acuerdo con A y con B, estos eventos aluden a una concepción determinada de vida que, a su vez, determinará la naturaleza de la experiencia en torno al tiempo y a sus expresiones o experiencias características; a saber, la esperanza y el recuerdo, en este caso.

Esta exploración comparte elementos semejantes que las digresiones de Ricoeur en torno al tiempo y a la manera en que éste resuelve esta aporía. La noción de tiempo ricoeureana, además de fundarse en la subjetividad, se presenta como la diversidad de experiencias cuyo estado limítrofe es la eternidad y frente a la cual, mientras que la individualidad activamente se enfoca ya sea en atender el presente, esperar el futuro o

⁶²² EO1 222-223// SV1 I, 196-197// SKS 2, 216-217: “hvad Sprogvidenskaben ogsaa lærer os, at der er et tempus, der er nærværende i en forbigangen Tid, og et tempus, der er nærværende i en tilkommende; men tillige lærer samme Videnskab os, at der er et tempus, der er plus quam perfectum, hvori der intet Præsens er, og et futurum exactum af samme Beskaffenhed. Dette er de haabende og de erindrende Individualiteter. Disse ere vel i en vis Forstand, forsaavidt de nemlig ere alene haabende eller alene erindrende, ulykkelige Individualiteter, dersom ellers kun den Individualitet, der er sig selv nærværende, er den lykkelige”.

⁶²³ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración*, ed. cit. pp. 18-19.

recordar el pasado, al mismo tiempo se distiende⁶²⁴. Tanto para Ricoeur como para San Agustín, la respuesta a esta aporía se funda en el presente, pues a partir de la actualidad de éste, el hombre tendrá la capacidad de pensar y percibir las distintas temporalidades. La idea de triple presente, como Ricoeur le llama, se relaciona estrechamente a la mimesis. Aunque esta noción es de cuño aristotélico, Ricoeur extenderá el uso de la misma donde la narratividad tiene lugar⁶²⁵. Por medio de la mimesis, entendida, primeramente como imitación creativa⁶²⁶, es posible explicar la unidad que poseen estos estados de ánimo. En otras palabras, es a partir de la imitación creativa de las acciones que será posible comenzar a establecer los elementos para poder generar unidad y continuidad de estos tres distintos estados. Para ello, Ricoeur también empleará la idea de mimesis como una configuración de la totalidad de los hechos, como una manera de otorgarles unidad.

Sin embargo, no sólo es a partir de los hechos, sino de la descripción de sus agentes que será posible dar forma y configurar la ficción: “Todo el peso de la ficción descansa en la invención de personajes que piensan, actúan y que son el origen-Yo de ficción de los pensamientos de los sentimientos y acciones de la historia narrada”.⁶²⁷ A lo largo de *La Alternativa*, la importancia de un carácter donde pueda generarse el espacio para una historia narrada, es fundamental para poder describir las distintas personalidades que se estudian a lo largo del texto. Este criterio, fungirá de la misma manera en un contexto contrario donde se puede pensar en la posibilidad de una “no narrativa” que se deshace a partir del despliegue del tiempo que, si bien se acerca a la concepción de vida estética, ésta no la representa totalmente:

Muchos viven sus vidas en una silenciosa pérdida; ellos sobreviven, no en el sentido en que el contenido de la vida se desenvuelve sucesivamente y son poseídos por este desenvolvimiento; sino que ellos viven como si estuvieran lejos de sí mismos y de desvanecen como sombras. Sus almas inmortales se desvanecen y ellos no se preocupan por la cuestión de su inmortalidad, pues ellos ya se han desintegrado, antes de morir. Ellos no viven estéticamente, y tampoco se ha manifestado lo ético en su totalidad; tampoco lo han rechazado.⁶²⁸

⁶²⁴ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración*, vol 1., trad por Agustín Neira, Siglo XXI: México. 1995. pp. 70,78-79.

⁶²⁵ Es decir, en Mimesis 2.

⁶²⁶ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración I*, ed. cit [inglés]. p. 31.

⁶²⁷ Cfr. RICOEUR Paul, *Tiempo y Narración I*, ed. cit [inglés]. p. 476.

⁶²⁸ EO2 168-169// SV1 II,153-154 // SKS 3,165: “Og dette er det Sørgelige, naar man betragter Menneskenes Liv, at saa Mange henleve deres Liv i stille Fortabelse; de udleve dem selv, ikke i den Betydning, at Livets Indhold successivt udfolder sig, og nu eies i denne Udfoldelse, men de leve dem ligesom ud af dem selv,

La individualidad que no es consciente de la vida que ha elegido, que no se preocupa por sí, será aquella que carecerá de narrativa. En otras palabras, esta individualidad carecerá de una configuración temporal. Ésta sería la única valoración negativa dentro de los criterios narrativos de Juez, pues a pesar de que él ha hecho una valoración sobre la vida estética, existe una configuración que se desarrolla a lo largo de la vida estética y ella depende de, como se ha visto anteriormente, el lugar en el tiempo en que se sitúe el individuo; ya sea en el futuro o en el pasado. Y, por encima de estas dos concepciones del tiempo se ubicará la personalidad ética, que, por medio de la continuidad, se acercará más a los parámetros y valoraciones del Juez, el cual hablará sobre el perfeccionamiento de sí mismo

El estado de ánimo de una persona que vive bajo la concepción de la vida estética siempre es excéntrico, pues ella posee su centro en la periferia. (...) El estado de ánimo de la persona que vive en el estadio ético está centralizado. Él no está en el estado de ánimo y él no es estado de ánimo, pero él tiene estado de ánimo y tiene el estado de ánimo dentro de sí mismo. Él lucha por su continuidad y esto es siempre el perfeccionamiento del estado de ánimo”⁶²⁹

La continuidad de este movimiento es lo que *B* llamará el Yo.⁶³⁰ “(...) ¿qué es este <<sí mismo>>? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es además, lo más concreto de todo –es la libertad.”⁶³¹ Cuando se identifica al Yo con la Libertad, esta entidad se comprenderá como una coordenada que permite interpretar distintos eventos que acontecen en la subjetividad como el recuerdo, el olvido, la decisión, el amor, etc., desde distintos movimientos, finito o infinito, absoluto o particular, abstracto o concreto, pues ambos movimientos se conciben como esenciales en el Yo y la Libertad.

forsvinde som Skygger; deres udødelige Sjæl henveires, og de ængstes ikke ved Spørgsmaal om dens Udødelighed; thi de ere jo allerede opløste før de døde”.

⁶²⁹ EO2 231// SV1 II,208 // SKS 3,220: “...Den, der lever æsthetisk, hans Stemning er altid excentrisk, fordi han har sit Centrum i Peripherien. Personligheden har sit Centrum i sig selv, og den, som ikke har sig selv, han er excentrisk. Den, der lever ethisk, hans Stemning er centraliseret, han er ikke i Stemningen, han er ikke Stemning, men han har Stemning og har Stemningen i sig. Det, han arbejder for, er Continuerligheden, og denne er altid Stemningens Mester”.

⁶³⁰ Desde esta interpretación, el Yo no se entiende, como tradicionalmente se concibió, como un escenario estático en el que se sostiene la relación entre lo finito y lo infinito. No es cierta unidad substancial en la que se sostiene este binomio.

⁶³¹ EO2 214-215// SV1 II,192-193// SKS 3, 205-206: “Men hvad er da dette mit Selv? Dersom jeg vilde tale om et første Øieblik, et første Udtryk derfor, saa er mit Svar: det er det Abstrakteste af Alt, der dog tillige i sig er det Concreteste af Alt – det er Friheden”.

El evento por el que el Yo emerge es la decisión. La decisión es aquella práctica donde se pone en movimiento la relación de lo finito y lo infinito. Ésta se constituye como la auto afirmación del ser humano, mediante la prosecución voluntaria de un objeto determinado. Cuando un individuo decide, se afirma y expresa una relación con las prioridades del individuo, sus gustos, sus valores y el modo en que éste se relacionará con el mundo y consigo mismo, ya sea absoluta o parcialmente.

Existen distintos tipos de decisiones y éstas se dividen dependiendo su contenido y forma. En primer lugar, se puede hablar de aquellas que son concretas y exteriores. Cuando un individuo decide sobre alguna cuestión en específico, este evento refleja qué contexto se postuló para ponderar límites tanto positivos, como negativos y así analizar sus acciones. El segundo tipo de decisiones, corresponde al individuo consigo mismo. Éstas son absolutas e interiores y fundamentan las primeras que son más concretas. Si bien el Yo se concibe como una entidad abstracta y concreta a la vez, éste se elige desde su cualidad abstracta, absolutamente.

¿Elijo acaso esto o aquello? No, pues elijo de manera absoluta, y elijo de manera absoluta, precisamente porque no he elegido no elegir esto o aquello. Elijo lo absoluto. ¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. No puedo elegir nunca como lo absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, la elijo como algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta.⁶³²

De las dos decisiones aquí planteadas, esta última es la que resulta de mayor importancia para B. Al proponer la elección absoluta del Yo, B otorga mucho más peso a la parte infinita que a la parte finita del ser humano. Sin embargo, no es que anule una en función de la otra, o viceversa. La relación se da en ambas, tanto en la parte finita como en la parte infinita del Yo, con una en dependencia de la otra. Al fundamentar su noción del Yo desde el valor eterno de éste, B hace frente a la mutabilidad de los eventos mundanos que se presentan a la subjetividad como un flujo de experiencias inconexo y caótico.

Lo eterno permite dar cohesión a esta multiplicidad de vivencias por contraste puesto que siempre está presente y los eventos, por el contrario, son intermitentes. Si bien existe esta cualidad, se apela a que se afronte al objeto de nuestra decisión bajo los mismos términos o bajo las mismas condiciones en las que se nos presenta. Es decir, si el objeto de nuestra

⁶³² EO2 214// SV1 II, 192-193 // SKS 3, 205: “Men hvad er det da, jeg vælger, er det Dette eller Hiint? Nei, thi jeg vælger absolut, og absolut vælger jeg jo netop derved, at jeg har valgt ikke at vælge Dette eller Hiint. Jeg vælger det Absolute, og hvad er det Absolute? Det er mig selv i min evige Gyldighed.”

decisión es infinito, el modo de elección que corresponde a este objeto es absoluta. De esta forma, el sujeto se habrá formado a partir de un marco de referencia que lo involucra absolutamente como fundamento de todas las acciones que llevará a cabo. De ahí, surgirán elementos temporales que sólo se referirán al Yo y la relación que establece consigo mismo. Presente pasado y futuro tendrán su punto de referencia en el Yo y en el momento en que éste se ha elegido. Es decir, “Este hombre descubre entonces que, el <<sí mismo>> que ha elegido contiene una infinita multiplicidad, y ello porque tiene una historia, una historia en la que él reconoce la identidad consigo mismo”⁶³³.

Las acciones y decisiones del Yo se entenderán en términos de una identidad consigo mismo, así como con su elección primera y absoluta. Esto involucra el aspecto más abstracto del Yo, es decir su libertad, como el más concreto; a saber, cada elección a la que se enfrenta en un mundo múltiple. Esto genera una noción, una idea de vida unificada, la cual enlaza una multiplicidad de experiencias. Procesos subjetivos como el recuerdo o la esperanza forman parte del Yo y girarán en torno a esta decisión abrazada absolutamente, así como al momento en que ésta fue tomada. Así se generarán las decisiones que darán paso a distintas concepciones de la vida, ya sean estéticas, éticas o religiosas.

A lo largo de este apartado de investigación, se han presentado las diferentes personalidades, así como la variedad de decisiones que enmarcan las prioridades de un individuo. Estas decisiones, así como inclinaciones darán lugar a diferentes narrativas. Si bien se ha visto que existen actitudes distintas respecto de la temporalidad, también es necesario observar que existen representaciones distintas del tiempo cuya relación con los procesos subjetivos modificarán las personalidades y las narrativas que las expresen.

Por otro lado, se ha observado que tanto A, como el Juez Guillermo han establecido el lenguaje como un medio por excelencia para la expresión de la personalidad a través del tiempo. A partir de este análisis y con ayuda de la propuesta de Ricoeur, es posible observar que la narrativa resulta una posibilidad plausible como un modo de aproximación a la problemática de la construcción de la identidad, mediante la propuesta de los autores de *La Alternativa*.

⁶³³ EO2, 216// SV1 II, 194// SKS 3.207: “Det er ganske sandt, hvad Philosophien siger, at Livet maa forstaaes baglænds. Men derover glemmer man den anden Sætning, at det maa *leves forlænds*. Hvilken Sætning, jo meer den gjenemtænkes, netop ender med, at Livet i Timeligheden aldrig ret bliver forstaaeligt, netop fordi jeg intet Øieblik kan faae fuldelig Ro til at indtage Stillingen: baglænds.”

Igualmente, se ha observado también que la personalidad que se fundamenta en la esfera existencial ética tendrá como característica principal el lenguaje pues las afirmaciones subjetivas del Yo se llevarán a cabo de tal forma que éstas, mediante el lenguaje podrán convertirse en objeto de comunicación con el otro y darán oportunidad al individuo de mostrarse y compartirse con la comunidad, mediante el lenguaje y en el contexto de una comunidad de valores y creencias. Ciertamente, este ejercicio no sólo es visto por Ricoeur, sino que tiene sus correlatos en la filosofía de Hegel⁶³⁴, donde existe un paso de la subjetividad a la vida en comunidad, viendo al lenguaje como el medio de reconciliación entre ambas instancias.

⁶³⁴ Cfr. CHARPENEL E., “La anerkennung hegeliana. Una lectura hermenéutica del reconocimiento” en *Estudios* 95, vol VIII, ITAM: México D.F. 2010. pp. 209-210.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación se ha contestado por la pregunta de la identidad personal en términos narrativos, desde la propuesta de Kierkegaard y a la luz de categorías que configuran parte de la propuesta de Ricoeur. Para ello, primero se intentó situar la pregunta y la legitimidad de la cuestión en el contexto de la postmodernidad y de la hipermodernidad. De la misma forma, se situó la pregunta por la identidad en términos narrativos bajo dos tradiciones, la de la filosofía analítica y la de la filosofía continental. Así, se hizo un espacio también para poder observar cómo es que este trabajo podría sostener diálogo dentro de la investigación kierkegaardiana, al tomar en cuenta fuentes que son fundamentales en el tema de la identidad narrativa, como es el caso de Ricoeur.

Si bien se observó que existen ya varias aportaciones a la idea de identidad narrativa como la de Garff, Rudd, o Davenport, ninguna de estas exploraciones considera a Ricoeur de la forma en que se ha hecho en este trabajo, pues tanto Davenport como Rudd, no han alcanzado a definir por completo a qué se refieren con una narrativa desde la postura de Kierkegaard. Y, aunque Garff le considere en algunas de sus exploraciones sobre la identidad, la propuesta de Garff apuntará a la disolución total del individuo cristiano, dinámica que no permite dar cuenta de la individualidad que se diluye, sino a razón de qué se diluye.

Al seguir las líneas teóricas propuestas por Ricoeur, se ha entendido la idea de narrativa como el acto de dar cuenta de un evento que, en este caso, constituye un espacio de la vida de un individuo, con el cual éste se identifica. Dicho espacio se abre como la reflexión y reapropiación de una experiencia eminentemente temporal, de la cual el individuo forma parte. Cuando hablamos de la idea de temporalidad, tanto para Kierkegaard, como para Ricoeur, la idea de tiempo se hace patente como una especie de eternalismo⁶³⁵. Al concebir el tiempo como eternalismo, se abre la posibilidad de realizar

⁶³⁵ Entendido en términos de Davenport y probablemente no podría hablarse desde Kierkegaard de la idea de un universo que crece, como lo hace él, para poder concebir tanto el mundo, como el tiempo que deriva de él. Con todo, es posible que debido a las influencias tanto de Heidegger como de Bergson en las concepciones de tiempo, así como gracias a las posturas que Ricoeur tiene en torno a la historia y a la idea de mimesis, que existiera una síntesis de ambas cuando se habla de la mimesis como reconfiguración.

una reflexión en torno al individuo en las categorías que configuran la individualidad, de acuerdo con Kierkegaard; a saber, lo temporal y lo eterno, alma y cuerpo, etc.

Con esto como contexto, se procedió a realizar un análisis tanto histórico-biográfico, así como conceptual de la obra kierkegaardiana y de los diferentes conceptos que el análisis ricoeuriano nos proporcionó. Todo esto con el objetivo de obtener elementos para poder configurar las diversas identidades presentadas en los personajes pseudónimos, así como sus narrativas, a lo largo de los textos kierkegaardianos.

Por otro lado, cuando se analizó al individuo, esta investigación se refirió a la concepción de individuo planteado por Kierkegaard, quien es una relación que se relaciona consigo misma y que se ha definido también en términos de contradicción: mente y cuerpo, finito e infinito, temporal y eterno, etc. Sin embargo, esta caracterización del individuo se ha enriquecido con diferentes instancias como la idea de los estados de ánimo, donde se hace hincapié en la importancia de la decisión y de su función, de acuerdo con las esferas existenciales y las diferentes concepciones de vida presentadas. Con esto en mente, se ha establecido lo siguiente:

El yo es espíritu y, efectivamente, el espíritu es una relación que se relaciona consigo misma. Dicha relación está atravesada y motivada por la decisión de la que un individuo se apropia y lleva a cabo para afirmarse a sí mismo en el tiempo. En la medida en que se viven las diferentes decisiones, éstas obtendrán unidad a partir del ideal por el cual un individuo rige su vida; a saber, su pasión. Dicho de otra forma, la concepción de vida es un elemento unificador del individuo: tanto de sus acciones como de sus decisiones. Esta concepción de vida le permitirá dar cuenta de quién es en un determinado momento de su vida. Al hablar de esta concepción del yo, se puede hacer frente también a la idea de la personalidad, la cual se encuentra estrechamente ligada a tipo de concepción de vida por el cual se opte y se enfoque. Mi concepción de vida y la de mi hermano pueden coincidir en que ambas giran en torno al deber. Sin embargo, dichas concepciones podrán expresarse muy diversamente por las diferencias entre el énfasis otorgado a dichas concepciones de vida: ya sea que o bien, uno aluda al cristianismo o algún tipo de religión; o bien que, el deber del otro encuentre su fundamento en instancias racionales. Teniendo en mente esta diversidad de posibilidades para desarrollar las decisiones, las acciones y por tanto también personalidad, es necesario señalar que: dependiendo de la dirección que se tome, ésta

llevará a ejercitar determinadas facultades como por ejemplo la memoria, o la imaginación de manera diversa. Igualmente, se dará lugar a diferentes estados de ánimo y a diferentes experiencias que harán del evento que es dicha individualidad, algo único y de lo que se puede dar cuenta, mediante una narración que busque expresar todos estos elementos.

El conjunto de estos elementos expresado en una narrativa (en la relación coherente y articulada de ellos) nos permite dar cuenta de una identidad que se constituye gracias a sus decisiones y que éstas pueden o no estar de acuerdo con su visión sobre la vida y el mundo. En la medida que existen estas decisiones en el tiempo y que atraviesan a la individualidad por diversos estados de ánimo, la personalidad del individuo va tomando forma y puede tener un espacio de expresión en la narrativa antes planteada. Con todo, éste que relata dicha expresión como propia, se concibe como un yo y es capaz de juzgar en qué medida sus acciones se identifican o no con un ideal planteado, respondiendo así a la necesidad de agencia y responsabilidad que plantean diferentes estudiosos de la identidad personal.

Con esta concepción se hace frente a una idea tanto de la esfera estética de la existencia, como a la de la antropología kierkegaardiana que se sostiene regularmente. Kierkegaard no da una connotación positiva a la esfera estética de la existencia. Sin embargo, una buena parte de la tradición investigadora considera que quienes se enfocan en dicha etapa de la existencia son individualidades que no poseen intereses ulteriores a la inmediatez sobre la cual se vuelcan y esta concepción deriva en una visión simplista de este tipo de personas. Con esta concepción, no sólo se hace caso omiso de una individualidad ampliamente abordada a lo largo del corpus kierkegaardiano, sino que también se concibe cierta ingenuidad en las observaciones de Kierkegaard al caracterizar tan pobremente una individualidad cuyo foco se encuentra con tanta frecuencia en el mundo. La individualidad estética posee pasiones, jerarquías, elementos para relacionarse con el mundo. Sin embargo, esta relación por definición es breve y tiende a desaparecer rápidamente, logrando que se geste una nueva concepción de vida, una nueva pasión y entonces, hablar de discontinuidad en este tipo de individualidades.

También se ha dicho que los estados de ánimo son parte fundamental del individuo. Sin embargo, dichos estados de ánimo no son independientes del individuo, como en el caso de Heidegger, sino que ellos son una consecuencia de las decisiones y de la

concepción de vida construida por el sujeto. Al mismo tiempo, estas concepciones también dependerán de las esferas existenciales donde los individuos se encuentran y con ello, se genera un análisis mucho más complejo de la propuesta kierkegaardiana en torno a su antropología y a su propuesta psicológica. El análisis de los estados de ánimo, a lo largo de esta investigación, establece una diferencia frente a todas las investigaciones publicadas hasta la fecha, donde únicamente se estudian los estados de ánimo tradicionales propuestos por Kierkegaard; a saber, la angustia y la desesperación. Sin embargo, al abrir el abanico de posibilidades que este autor explora a lo largo de su obra a otros estados de ánimo como: la melancolía o la ironía, se trata de reivindicar la riqueza del autor en torno a una investigación sobre las emociones y los estados de ánimo que no se ha explorado suficientemente en México y que puede mostrar nuevas facetas del pensamiento de este autor.

Con ello, es posible observar que existen varios elementos a analizar en diferentes narrativas que nos permitirán dar cuenta sobre diferentes individuos, en varios momentos de su vida. Con todo, estos acercamientos, a la individualidad concreta, son sencillos y limitados, pues proceden del individuo mismo y es una relación de hechos se gesta en un momento determinado. Si bien coincidimos con Ricoeur que existe el final de una narrativa como la muerte, este final, no sólo no es experimentado, no puede recordarse y sólo se puede hablar con cabalidad sobre la muerte, cuando se experimenta la muerte de otro. Sin embargo, es imposible hablar plenamente del cierre intencionado de la narrativa de una vida frente a la inminencia de la muerte, mas que en la minoría de los eventos.

Por otro lado, también es posible decir que el final de una narrativa se genera cuando existe un cambio cualitativo que prácticamente sustituye a la identidad anterior y transforma al individuo de una forma radical. En este sentido, cabría la experiencia de la muerte del otro como un elemento detonador para hacer el cambio en una concepción de vida, o en una esfera existencial, que transformaría a la individualidad y en correspondencia, su concepción de sí.

Teniendo todo esto en mente es posible decir que sí existe una propuesta a la identidad narrativa, entendida bajo la definición Ricoeuriana y que ésta se da particularmente desde la noción de Kierkegaard. Esta narrativa se encuentra sujeta al carácter de la decisión del individuo, su esfera existencial y a la concepción de vida del

mismo. Así, estos factores indicarán la vigencia de la narrativa y la precisión con la que ésta de cuenta del individuo que intenta describir. Es cierto que, mientras se hable de una narrativa de modo estético, es muy probable que dicha narrativa perdure menos que una narrativa bajo el contexto de la esfera ética. Ahora bien, si existe una dimensión religiosa para el individuo y se decide una concepción de vida a partir de ello, se plantea, por parte del autor, que dicha concepción perdure más que las anteriores. Sin embargo, sería necesario pensar en diferentes instancias además de la religiosa en un sentido institucional y tradicional, que podrían habitar tangencialmente dicha esfera⁶³⁶. Con todo, es necesario señalar, como se ha hecho ya, que esta investigación no sostiene que las esferas existenciales se conserven como estados y que estos sean exclusivos y que excluyen a los otros del espacio en una individualidad. Tampoco se sigue de las consideraciones de este trabajo que la concepción de vida enfocada al estadio religioso, o a la esfera religiosa, puede ser imitar a otra concepción de vida como la de Cristo o la de Abraham. Si bien es cierto que estas figuras se plantean como ideales a lo largo del *opus kierkegaardiano*, dichos ideales regulativos hablan sobre cómo seguir al primero y en el caso del segundo, cómo son las acciones del que se entendería como el *Padre de la fe*, no de un creyente, específicamente un cristiano, cuya individuación y concreción le hacen un evento único del que el único capaz de hacerse responsable por apropiarse de ciertos ideales es él mismo.

¿Es posible observar en los escritos pseudónimos la autobiografía Kierkegaardiana? A partir de lo realizado en esta investigación, es posible decir que sí se pueden rastrear, a lo largo de la obra kierkegaardiana, los ejercicios de configuración de la identidad, a partir de diferentes textos, en determinados momentos de la vida de Kierkegaard. Quizás el primero sería *Johannes Climacus o De Ominibus Dubitandum* est, mientras que otro sería al final de *Etapas de la vida* y, muy probablemente, uno más estaría hacia el *Postscriptum*. Por otro lado, podríamos pensar en *Dos ensayos ético-religiosos*, como parte de estas mismas consideraciones, así como la misma enfermedad mortal. De otra forma, podrían rastrearse otros escritos como *La época presente*, *Discursos en varios espíritus* o *Las obras del amor*, notando también las diferentes comprensiones que Kierkegaard tendrá respecto de sí mismo y de cómo se transforma su concepción de sí, a lo largo de todos estos textos. Con ello, no

⁶³⁶ Pensar en prácticas como la danza, los deportes, las artes “a un nivel profesional” en esta sociedad contemporánea, podrían ocupar un cierto espacio tangencial de esta misma esfera.

sólo es posible decir que se genera una propuesta sobre la identidad narrativa que se ejercita, mediante los escritos pseudónimos, sino que Kierkegaard mismo se pone como parte de este mismo ejercicio para poder constituir su propia identidad, mediante los textos ya mencionados.

Como se ha anotado anteriormente, estas identidades narradas, no sólo pretenden dar cuenta de un individuo en cierto momento. A su vez, pretenden ser esbozos humildes y limitados respecto de aquello que puede decirse de un individuo en concreto en un momento muy puntual de la vida de aquél, cuya identidad se ha expuesto voluntariamente mediante la narración. Con todo, también es mediante esta narración que se realiza un ejercicio de responsabilidad y comprensión de sí, tanto para el que narra, como para el otro quien lee. En tanto que otro y en tanto que comunidad con la que se establece un diálogo y se genera una interacción, quizás la exposición de la identidad narrativa podría ser, el ejercicio más honesto de tolerancia y empatía frente a otro que ha decidido exponerse frente a uno que no es sí mismo. A pesar de que este ejercicio pudiera ser honesto, se limita mucho frente a situaciones donde se vea comprometida la claridad y la salud mental, en términos de las capacidades para hacer un recuento, de hacer memoria y de la capacidad que un individuo tenga para poder unificar y ordenar sus propias vivencias; en otras palabras, para elaborar sus propias tramas.

Finalmente, este ejercicio se presenta como una aproximación diferente a la antropología kierkegaardiana, donde los estados de ánimo, las decisiones y el carácter temporal de las concepciones de vida se vuelven fundamentales en la concepción de individuo kierkegaardiano. Si bien la concepción del hombre, desde la perspectiva kierkegaardiana ha sido relegada a *La Enfermedad mortal*, ahora es posible retomar las investigaciones realizadas por Kierkegaard, en términos de los otros elementos antes mencionados, como parte de exploraciones que hoy podrían ser relevantes para hablar de terapia psicológica. Por último, quizás una de las posibles ventajas de este ejercicio podría verse al enfrentarnos hoy con las nuevas identidades sexuales, aquellas que son virtuales y las minorías.

Ante los ejercicios de poder y de violencia sistémica de diferentes instituciones, el acto de escribirse a sí mismo puede llegar a ser una alternativa no sólo para dar cuenta de sí en un momento determinado de la vida de las individualidades, sino también para darles

voz y ofrecer caminos de resistencia. Explorarse, reconocerse, usar la memoria, ordenar las tramas, enunciar las diferencias, confrontarnos con el otro, y conformarnos desde un ejercicio de libertad al narrarnos, también puede hacer frente al exceso de poder, a la discriminación, al silencio producto de la violencia y sobre todo, al olvido.

Es cierto lo que la filosofía dice: que la vida debe entenderse hacia atrás. Sin embargo, la mayoría olvida la siguiente oración y es que ésta debe ser vivida hacia adelante. Mientras más se piensa esta frase más uno se percata que la vida en la temporalidad nunca puede ser entendida del todo, pues en ningún instante uno puede parar por completo y tomar posición para dar la vuelta y mirar de espaldas⁶³⁷. SK, 1842

⁶³⁷ Pap IV A 164 (1843)// SKS 18, 194: Det er ganske sandt, hvad Philosophien siger, at Livet maa forstaaes baglænds. Men derover glemmer man den anden Sætning, at det maa *leves forlænds*. Hvilken Sætning, jo meer den gjennemtænkes, netop ender med, at Livet i Timeligheden aldrig ret bliver forstaaeligt, netop fordi jeg intet Øieblik kan faae fuldelig Ro til at indtage Stillingen: baglænds. Traducción propia.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Kierkegaard Søren, *Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H.O. Lange, bd. I-XIV, Gyldendalske Boghandels Forlag, København 1901-06. Citada como SV1.

_____, *Samlede Værker* 2. udg. ved A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, bd. I-XV, bd. XV “Sag- og Forfatterregister” ved A. Ibsen og “Terminologisk Register” ved J. Himmelstrup, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1920-36. Citada como SV2

_____, *Samlede Værker* 3. udg. ved Peter P. Rohde, bd. 1-19, bd. 20 “Terminologisk Ordbog” ved J. Himmelstrup og “Sammenlignende Register”, Gyldendal, København 1962-64. Citada como SV3

_____, *Søren Kierkegaards Skrifter*, udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen og Johnny Kondrup, bd. 1-55 (bd. 1-8 + K1-8 og 17-21 + K17-21, 1997-2004), Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G.E.C. Gads Forlag, København 1997-. Citada como SKS.

_____, *Søren Kierkegaards Skrifter*, udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen, Johnny Kondrup, Tony Aagaard Olesen og Steen Tullberg, bd. 1-55 (bd. 1-8 + K1-8 og 17-21 + K17-21, 1997-2004), Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G.E.C. Gads Forlag, Det Kongelige Bibliotek og Rigsarkivet København 1997-2013.

_____, *Søren Kierkegaards Skrifter elektronisk version*, 1.8.1 ved Karsten Kynde. Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Karsten Kynde, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg. Grafik Karen-Margrethe Österlin. Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København 2014. Citada y consultada: <http://sks.dk/forside/indhold.asp> Citada como SKS.

_____, *Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. y Trad por Howard V. Hong y Edna Hong, ayudados por Gregor Malantschuk. Indiana: Indiana University Press. 1967-1978.

_____, *Letters and Documents*, trad. de H. Rosenmeier, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1978.

_____, *Kierkegaard's Writings*, trad. por Howard V. Hong y Edna H. Hong, vol. I-XXVI, Princeton: Princeton University Press 1978-98.

Fuentes primarias, otras ediciones consultadas.

_____, *En la espera de la fe: Con ocasión del Año Nuevo*, Trad. Luis Guerrero Martínez y la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos (S.I.E.K), México: Ediciones Mixcoac. 1992.

_____, *O lo uno o lo otro I*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta, 2006.

_____, *El concepto de la Angustia*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza Editorial 2007.

_____, *O lo uno o lo otro II*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta, 2008.

_____, *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*, Trad por Nassim Bravo Jordán, Prólogo por Leticia Valadez, México: UIA 2008.

Bibliografía crítica

AA. VV. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Ed. Por Lewis Edwin Hahn. Collection: The Library of the Living Philosophers XXII. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. 1995.

AA.VV, *Sören Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*, Coord. Luis Guerrero Martínez, México: UIA 2009.

AA. VV., *Kierkegaard After MacIntyre*, ed. by J. Davenport and A. Rudd, Chicago: Open Court 2001

MacIntyre A, *Tras la virtud*, trad por Amelia Valcarcel, Crítica: Barcelona. 2004.

Kristeva,J, *El porvenir de una revuelta*, Editorial Seix Barral: Barcelona. 2000

_____, *Sentido y sinsentido de la rebeldía*, Cuarto Propio: Santiago de Chile.1999.

AA.VV, *Thinkers on Education*, Ed. Por Zaghoul Morsy. India: UNESCO/Oxford/IBH 1997.

AA. VV., *Kierkegaard in post/modernity*. Ed por J. Matustik y M. Westphal Indiana University Press, 1995.

AA.VV., *A Companion to Ethics (Blackwell Companions to Philosophy)*. Wiley-Blackwell, August 1993.

ARBAUGH George, *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Rock Island: Augustana College Library. 1967.

ARISTÓTELES, *Poética*, versión directa, introducción y notas por Dr. David García Bacca. UNAM: México. 1946.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Traducción, introducción y notas por Quintín Racionero, Gredos: Madrid. 2000

AUMANN Antony, *Art and Selfhood*, Lanham: Lexington Books. 2019.

BALLE Edinger Nikolai, *Catechism in the Evangelical-Christian Religion arranged for use in the Danish Schools*, trad por Julia Watkin, versión electrónica: 2001

BATAILLE Georges, *La experiencia interior*, versión de Fernando Zavater Madrid: Taurus. 1973

BATAILLE Georges, *El culpable*. Trad. Fernando Savater. Taurus: Madrid 1974.

BENVENISTE Emile, *problemas de lingüística general I*, trad. por Juan Almela. México: S.XXI. 1997.

BERGSON Henri, *Time and free will an essay on the immediate data of consciousness*, trad por F. L. Pogson. Nabu Press: Charleston, Carolina. 2010.

BINETTI, Ma. José. *Johannes de Silentio: Entre lírica y dialéctica*. México. Promanuscrito. 2009.

CASSIRER Ernst, *El problema del conocimiento*, Trad. Wenceslao Roces, México: FCE. 1975.

CALVIN O. S., *The Self After Postmodernity*. London: Yale University Press, 1997.

CHESTOV León, *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Trad por José Ferrater Mora. Sudamericana: Buenos Aires. 1965.

COHN Dorrit, *Transparent minds: narrative modes for presenting consciousness in fiction*. Princeton University Press: New Jersey. 1978

COLLINS, James. *El pensamiento de Kierkegaard*. Trad. Elena Landázuri. FCE: México. 1976.

DAVENPORT John J., *Narrative Identity, Autonomy and Morality. From Frankfurt and MackIntyre to Kierkegaard*. Routledge: Nueva York. 2012.

DESCARTES René, *A Discourse on Method of correctly conducting one's reason and seeking truth in the sciences*, trad. Ian Maclean, Oxford University Press: Oxford 2006

FABRO Cornelio, *Introduzione al Diario de Kierkegaard*. Brescia, Morcelliana, 1980.

FENGER Henning, *Kierkegaard, the myths and their origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters [Kierkegaard-myter og Kierkegaard-kilder: 9 kildekritiske studier i de Kierkegaardske papirer, breve og aktstykker]*, trad por G. C. Schoolfield Yale University Press: 1980

FOUCAULT Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad por Mercedes Allendesalazar e Introducción por Miguel Morey. Ibérica: México. 2008.

FOUCAULT Michel, *Las Palabras y las cosas*, trad. por Elsa Cecilia Frost, SigloXXI: Argentina 1968

FRANK Manfred, *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre el sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, trad. por Claudio Gancho, Barcelona: Herder 1995

- FRANKFURT Harry, *The reasons of Love*, Oxford: Princeton University Press 2004.
- FRAIZER Brad, *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment: Philosophical and Theological Connections*, Palgrave Macmillan: New York. 2006.
- GARCIA, Pavón y DOBRE, Elena. *Sören Kierkegaard y los ámbitos de la existencia*. México: Centro de Filosofía Aplicada, A.C: 2006.
- GARFF Joakim, *Søren Aabye Kierkegaard. A Biography*. trad por Bruce H. Kirmmse. Princeton University Press: New Jersey. 2005.
- GARFF Joakim, “*Den Søvnløse*”. *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, Copenhagen, Reitzels Forlag, 1995.
- GELVEN Michael, *A commentary on Heidegger’s Being and Time*. Northern Illinois University Press: Illinois. 1989.
- GOLDIE Peter, *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Clarendon Press: Oxford. 2000.
- GUERRERO, Luis. *La verdad subjetiva: Sören Kierkegaard como escritor*. México: UIA. 2004.
- HAN Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, trad. por Arantzazu Saraxaga Arregi. Digital: Turolero. 2015
- HANNAY Alastair, *Kierkegaard: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- HEGEL G.W. Friedrich, *La Fenomenología del Espíritu*, trad., por Wenceslao Roses FCE: México 1966.
- HEGEL G.W. Friedrich, *Lecciones sobre estética o filosofía del arte*, vol. 1., trad. por T.M. Knox, Oxford University Press: Oxford 1975.
- HEGEL George Wilhelm F., *Aesthetics Lectures on Fine Art*, vol 1. trad por T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press. 1975
- HEIBERG J.L., *Heiberg’s On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, Ed y trad por Jon Stewart. C. A. Reitzel’s Publishers: Copenhagen 2005.
- HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, trad Johan Strambaugh SUNY Press: Nueva York.1996. p.
- HERODOTO, *Historias*, trad por Robin Waterfield con Introducción y notas de Carolyn Dewald. Gran Bretaña: Oxford Classics. 1998.

HUSSERL Edmund, *The Phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*. trans by John Barnet Brough. Kluwer Academic Publishers: London. 1991.

KANT Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad por Mario Caimi; índices temático y onomástico de Esteban Amador y Mariela Paolucci, Marcos Thisted; tabla de correspondencias de traducción de términos de Dulce María Granja, María de Jesús Gallardo. México: FCE, UAM, UNAM. 2009.

KIRMMSE, H. Bruce, *Kierkegaard: in Golden Age Denmark*, Indiana: Indiana University Press 1990.

KIRMMSE Bruce H., *Encounters with Kierkegaard. A life as seen by his contemporaries*. Colectado, Editado y Anotado por Bruce H. Kirmmse. Trad por Virginia R. Laursen. Princeton University Press: New Jersey. 1996.

KLIGER Ilya, *The Narrative Shape of Truth*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania. 2011.

KORSGAARD Christine, *Self Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

LARRAÑETA Rafael, *La interioridad apasionada*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, Aletheia, vol. 10. Salamanca: San Esteban. 1990.

LIPOVETSKY Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad de Joan Vinyoli y Michèle Pédanx. Anagrama: Barcelona [1983] 1995.

LIPPIT J., *Routledge Philosophy GuideBook to Kierkegaard and Fear and Trembling*. Routledge, August 2003.

MACKENZIE Catriona, "Introduction" en *Practical Identity and Narrative Agency*. Ed by Kim Atkins y Catriona Mackenzie, Nueva York: Taylor and Francis Group. 2008.

MARTENSEN Hans Lassen, "Review of the Introductory Lecture to the Logic Course", en *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic course and other texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, C.A. Reitzel's Publishers: Copenhagen 2007

MCCARTHY Vincent, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. Martinus Nihjoff: Países Bajos. 1978.

MACKEY Louis A., *Kierkegaard: a Kind of Poet*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press 1971.

MACINTYRE Alasdair, *Tras la virtud*, trad por Amelia Valcá, Barcelona: Crítica. 1984.

MONTAIGNE Michel, *The Essays of Michel Eyquem de Montaigne*, trad. por Charles Cotton, Encyclopædia Britannica: Londres 1952.

NIETZSCHE Friedrich, “Consideraciones intempestivas” en Obras completas, trad. por Eduardo Ovejero y Mauri, tomo 2, M. Aguilar: Madrid 1932

OLSON Eric Personal *The human animal: Personal Identity without psychology*. Oxford: Oxford University Press 1999.

PARFIT Derek, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon, 1984.

PLATÓN, *Plato in Twelve Volumes*, vol. 9, trad, by W.R M. Lamb Cambridge, MA, Harvard University Press: London, William Heinemann Ltd. 1925.

POOLE Roger, *Kierkegaard: The indirect communication*, London: University Press of Virginia 1993.

RICOEUR Paul, *Freud: una interpretación de la cultura.*, trad. por Armando Suárez, con la colaboración de Miguel Olvera y Esteban Inciarte, Siglo XXI: México 2012.

RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: Madrid 2006.

RICOEUR Paul, *Finitud y culpabilidad*. Trad por Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Trotta: Madrid. 2004.

RICOEUR Paul, *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona, FCE: México. 2002.

RICOEUR Paul, *La Metáfora viva*. trad. por Agustín Neira. Trotta: Madrid. 2001.

RICOEUR Paul, *Freedom and Nature: The voluntary and the Involuntary*. Trad por. Erazim V. Kohák. Northwestern University Press: Chicago: 1966.

RICOEUR Paul, *Tiempo y narración. 3vols.*, trad. por Agustín Neira Calvo, Siglo XXI: México 2000

RICOEUR Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Trad por Agustín Neira, FCE: México.

RSOFORT & STANGHELLINI, René y Giovanni, *Emotions and Personhood: exploring fragility—making sense of vulnerability*. Oxford:Oxford University Press. 2013.

RUDD Anthony, *Self Value, and Narrative. A Kierkegaardian Approach*. Oxford: OUP. 2012

SCHILLER Friedrich, *Kallias: cartas sobre la educación estética del hombre*, Trad. Jaime Feijoo y Jorge Seca. Barcelona: Antrhopòs. 1990

SÖDERQUIST K. Brian, *The isolated self: truth and untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Reitzel: Copenhagen. 2007.

STEWART Jon, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

STEWART Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*. Tomo I: The Heiberg Period: 1824-1836. Vol. 3 Reitzel: Copenhagen. 2007.

STOKES Patrick, *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*. Oxford: OUP. 2015.

TAYLOR, Marc. *Kierkegaard's pseudonymous authorship: a study of time and the self*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1975.

THULSTRUP Niels, *Kierkegaard's relation to Hegel*. Trad. George L. Stengreen. New Jersey: Princeton University Press. 1980.

WAHL Jean, *Historia del existencialismo con Discusión Kafka y Kierkegaard*, trad. Bernardo Guillén, Buenos Aires: Pléyade. 1971.

WATKIN Julia, *Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy*. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 33. Toronto: Scarecrow Press. 2001.

WESTFALL Joseph, *The kierkegaardian author: authorship and performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism*, Kierkegaard Studies. Monograph Series, Ed por Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser, Nueva York: Walter de Gruyter. 2007.

WILLIAMS Bernard, *The Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Artículos

KAFTANSKI, Wojciech, "Kierkegaard on imitation and Ethics. Towards a secular Project?" en *Journal of Religious Ethics*, vol 48. No. 3, 2020.

KAFTANSKI, Wojciech, "Kierkegaard's existential mimesis" en *The Kierkegaardian Mind*, de la serie Routledge Philosophical Minds. Ed. por Adam Buben, Patrick Stokes y Eleanor Helms. Routledge: Abingdon. 2019.

PESSOA de Barros Luz, "La narratividad en semiótica" en *El principio de narratividad. Homenaje a Greimas*. en *Tópicos del seminario*, vol 1 núm 37. 2017

RASMUSSEN Joel. "Ricoeur: Kierkegaard, The Limits of Philosophy and The Consolation of Hope" en AA. VV. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Ed. por

- Jon Stewart. Vol 11: Kierkegaard's Influence on Philosophy: tome 2: Francophone Philosophy. Routledge: Nueva York. 2016.
- GOMES de Oliveira R. "La triple mimesis en la narrativa transmedia de la performance Esfuerzo" en la *Revista Comunicación*, N°10, Vol.1, pp. 115-130. 2012.
- CHARPENEL E., "La anerkennung hegeliana. Una lectura hermenéutica del reconocimiento" en *Estudios 95*, vol VIII, ITAM: México D.F. 2010.
- LLEWELYN John, "Margins of religion: between Kierkegaard and Derrida", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 67, no. 1, pp. 55-60, February 2010.
- ZAPATA Guillermo, *Ética Narrativa en Paul Ricoeur*, Signo y pensamiento 55, Eje temático 1 vol XXVIII. 2009.
- SÖDERQUIST K. Brian, "Friedrich Schlegel: On ironic Communication, Subjectivity and Selfhood", en AA.VV. *Kierkegaard and his german contemporaries. Tome III: Literature and Aesthetics*. ed por. Jon Stewart. Ashgate: Great Britain 2008.
- KIRKCONNELL W. G., *Kierkegaard on Ethics and Religion: From Either/Or to Philosophical Fragments* (Continuum Studies in Philosophy). Continuum, 2008.
- RUDD Anthony, "Reason in Ethics revisited", *Kierkegaard Studies Yearbook 2008*, ed por Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser, Walter de Gruyter: Berlín, Nueva York. pp.179-199. 2008
- LIPPIT John, "Cracking the mirror: on kierkegaard's concerns about friendship", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 61, no. 3, pp. 131-150, June 2007.
- LIPPIT J., "Getting the Story Straight: Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative", *Inquiry* 50.1, 2007.
- STEWART Jon, "Goethe a German Classic through the filter of the danish golden age" en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol 6: Kierkegaard and his german contemporaries. Tomo III: Literature and Aesthetics. ed. por Jon Stewart. Ashgate: Londres 2007.
- FRAIZER Brad, *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment: Philosophical and Theological Connections*, Palgrave Macmillan: New York. 2006.
- JONES-CATHCART A., "Kierkegaard's fear and trembling: An experiment in the self-recognition of evil", *The Enigma of Good and Evil; The Moral Sentiment, Literature*, ser. Analecta Husserliana, A.-T. Tymieniecka, Ed. Springer Netherlands, vol. 85, ch. 6, pp. 77-90. 2005.
- DUCKLES I., "Kierkegaard's Irrationalism: a Response to Davenport and Rudd," *Southwestern Journal of Philosophy*, 2005.

GARFF Joakim, "What did I find? Not my I: On Kierkegaard's Journals and the Pseudonymous Autobiography" trad por Brian Söderquist, *Kierkegaard Studies Yearbook*. Ed. Por Heiko Schulz, Jon Stewart y Karl Verstrynge. De Gruyter: Copenhagen.2003

RICOEUR Paul, "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", en *Análisi: quaderns de comunicació i cultura*. Barcelona 2000. No. 25 ISSN 0211-2175.

LE BLANC Charles, "L'affirmation du christianisme" en *Craine et Tremblement*, Trad por Charles le Blanc, París: Éditions Payot & Rivages 2000.

BROTHERS R., "Ethics of ethics, law of laws: Kierkegaard, Levinas and the aporia of substantive identity", *Sophia*, vol. 38, no. 2, pp. 54-68, September 1999.

LIPPIT, John. "A funny thing happened to me on the way to salvation: Climacus as humorist in Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript*", *Religious Studies* 33: Cambridge University Press. Cambridge. pp.33. 1997.

MAYBEE J. E., "Kierkegaard on the madness of reason", *Man and World*, vol. 29, no. 4, pp. 387-406, October 1996.

SENYSHYN Yaroslav, , "The crisis: a practical realization of kierkegaard's aesthetic philosophy", *Interchange*, vol. 26, no. 3, pp. 257-264, September 1995.

DREYFUS H. and RUBIN J., "Kierkegaard on the nihilism of the present age: The case of commitment as addiction", *Synthese*, vol. 98, no. 1, pp. 3-19, January 1994.

MATUSTÍK Martin J., "Kierkegaard as socio-political thinker and activist", *Man and World*, vol. 27, no. 2, pp. 211-224, April 1994.

HABERMAS Jürgen, El discurso filosófico de la modernidad, Versión de Manuel Jiménez Redondo, Taurus: Madrid. 1993

SAGUI Avi, "The suspension of the ethical and the religious meaning of ethics in Kierkegaard's thought", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 32, no. 2, pp. 83-103, October 1992.

WALSH S., "Kierkegaard and postmodernism", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 29, no. 2, pp. 113-122, April 1991.

BAXTER G., RARICK C., "The manager as kierkegaard's *knight of faith*: Linking ethical thought and action", *Journal of Business Ethics*, vol. 8, no. 5, pp. 399-406, May 1989.

MORRIS T. F., "Kierkegaard's understanding of Socrates", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 19, no. 1, pp. 105-111, January 1986.

Gouwens, David J. "Kierkegaard on the ethical imagination". *Journal of Religious Ethics*; Fall 82, Vol. 10 Issue 2, pp.17. 1982.

SIMON Joseph. *El problema del lenguaje en Hegel*. Versión de Ana Agud y Rafael Agapito. Taurus:Madrid.1982.

PLEKON M., "Beyond existentialist caricatures: New views of Kierkegaard", *Human Studies*, vol. 4, no. 1, pp. 87-95, December 1979.

JOHNSON, Ralph Henry. *The concept of existence in the Concluding Unscientific Postscript*. Alles komt tercet: Bélgica. 1972.