

Los *Dos discursos edificantes de 1843*.  
Posicionamientos kierkegaardianos

---

The *Two Upbuilding Discourses of 1843*.  
Kierkegaardian Pronouncements

José Luis Evangelista Ávila  
Universidad Autónoma de Chihuahua  
jessed@hotmail.com  
Orcid: 0000-0002-9066-2440

Fecha de recepción: 07-11-2019 • Fecha de aceptación: 08-04-2020

*Resumen*

Los trabajos que Kierkegaard firmó sin seudónimo comprenden, entre otros, las diversas series de *Discursos edificantes*. Estas obras fueron escritas en un género propio del pensamiento religioso, por lo que han tenido una recepción mínima en comparación del pensamiento kierkegaardiano seudónimo y, especialmente, en su revisión académica. El presente artículo se propone una lectura de los *Dos discursos edificantes* de 1843 en tanto representen un posicionamiento de Kierkegaard respecto a su modo situarse frente a la tradición filosófica al plantear los rasgos de lo que se ha considerado como su reflexión filosófica.

*Palabras clave:* Crítica a la modernidad,  
discursos edificantes, individuo,  
subjetividad, verdad subjetiva

*Abstract*

The works signed by Kierkegaard instead of a pseudonym include, among others, the series entitled of *Edifying Discourses*. These works were written in a genre characteristic of religious thought, so they have had a minimal reception compared to the pseudonymous Kierkegaardian thought, especially, in their academic review. The present article proposes a reading of the *Two Edifying Discourses* of 1843 as they represent a position of Kierkegaard with respect to his way to face the philosophical tradition when considering the features of what has been considered his philosophical reflection.

*Keywords:* Critique of modernity,  
edifying discourses, single individual,  
subjective truth, subjectivity

---

## Introducción

Un discurso edificante no es un análisis filosófico. No comparte su proceder como tampoco sus objetivos; sin embargo, no excluye la posibilidad de entrecruces. Con la obra de Søren Kierkegaard en miras, la ausencia de identidad plena entre discursos edificantes y filosofía ha servido para desacreditar una parte significativa de su obra; por su parte, el pensar algunas de sus relaciones, es el motivo que anima al presente estudio. En concreto, nos abocaremos a los *Dos discursos edificantes*<sup>1</sup> de 1843, en un intento por considerarlos

<sup>1</sup> Las obras de Kierkegaard serán citadas bajo una doble referencia. En primera instancia, acorde a la estandarización internacional según los *Søren Kierkegaard Skrifter* (disponible en: <http://sks.dk/sidek/sidek.asp>, donde aparece una tabla de equivalencias entre las diversas ediciones de sus obras completas), seguido de una diagonal, y la referencia a la traducción utilizada. De este modo, la referencia (SKS, V: 13/2010: 29) atiende a los *Søren Kierkegaard Skrifter*, tomo V, página 13 que, en la traducción utilizada (*Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*) de 2010, se ubica en la página 29. En atención a lo anterior, se indican las equivalencias entre las obras citadas en este trabajo, teniendo entre paréntesis la firma utilizada para cada obra:

SKS	Edición en español	Obra(s)
II	2006a	<i>Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I</i> (Víctor Eremita para el "Prólogo", A para el resto de la obra)
III	2007	<i>Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II (B)</i>
IV	2019	<i>Escritos 4/1. La repetición.</i> (Constantin Constantius) <i>Temor y temblor</i> (Johannes de Silentio)
IV	2016	<i>Escritos 4/2. Migajas filosóficas</i> (Johannes Climacus). <i>El concepto de la angustia</i> (Vigilius Haufniensis). <i>Prólogos</i> (Nicolaus Notabene)
V	2010	<i>Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas</i> (S. Kierkegaard)
IX	2006b	<i>Las obras del amor</i> (S. Kierkegaard)
XI	2008	<i>La enfermedad mortal</i> (Anti Climacus)
XVI	1985	<i>Mi punto de vista</i> (S. Kierkegaard)

como un posicionamiento del danés respecto a su obra futura y su crítica a la modernidad.

Para proceder con esta tarea, se ofrece un incipiente abordaje para ubicar al *Discurso edificante*<sup>2</sup> en la producción del danés y su contexto respecto a las obras seudónimas, seguido de una breve presentación los *DE* elegidos. En dicho transcurso, serán consideradas notas de estos trabajos en relación al posicionamiento kierkegaardiano respecto a su obra y frente a la modernidad. En concreto, se reconsiderará el *DE* como una toma de posición de Kierkegaard en su quehacer y en su crítica a la modernidad mediante la revisión de los *Dos discursos edificantes* de 1843.

### *Los Discursos edificantes y lo edificante en la propuesta kierkegaardiana*

La importancia y comprensión de los *DE* en la obra del danés excede las posibilidades de este trabajo; no obstante, es menester brindar algunas directrices que nos permitan acceder a su sustrato filosófico. Para ello, remitiremos a una referencia a lo que son los *DE* y la edificación desde su relación con el juzgar planteado por Kierkegaard en *Mi punto de vista*.

El «discurso edificante»<sup>3</sup> es un género literario empleado por Kierkegaard, quien en varias de estas obras confiesa carecer de autoridad para realizar sermones,<sup>4</sup> por lo que el discurso edificante resulta una

2 En adelante *DE*, tanto en singular como en plural.

3 Este abordaje se basa en la entrada "Edifying Discourse/Deliberation/Sermon", en *Kierkegaard Research: Sources Reception and Resources. Volume 15. Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm* (Steven, McDonald, Stewart [eds.], 2014: 229-234; en adelante: *Kierkegaard's Concepts II*) y *Kierkegaard's Upbuilding Discourses* (Pattison, 2003). El abordaje es delimitante e introductorio destinado a brindar un contexto interpretativo. Para profundizar, pueden considerarse el tomo dedicado a esta obra en *International Kierkegaard Commentary* (Perkins [ed.], 2003a) y el *Kierkegaard Studies Yearbook* (2000) o, en el tomo del año 1997, el artículo de Brunn: "The concept of «The Edifying» in Søren Kierkegaard's Authorship".

4 En el «Prefacio» a los *DE* que nos atañen, Kierkegaard indica "que por algo lleva el título de «discursos» y no el de sermones, porque su autor no tiene autoridad para *pre-dicar*; «discursos edificantes» y no discursos de edificación, porque el que habla no exige en modo alguno ser *maestro*" (*SKS*, V: 13/2010: 29; las cursivas proceden del original),

vía apropiada para la expresión de un pensamiento de motivos religiosos. No obstante, esto no excluye una veta de reflexión filosófica en los *DE*. Según la confesión kierkegaardiana, el paralelismo inicial entre la publicación de los *DE* y las obras seudónimas permitieron plantear la disyuntiva dialéctica entre lo estético-ético y lo religioso; además, la presencia de su obra edificante le evitaría ser catalogado como un autor que arriba a la fe debido a su edad o el desencanto de la vida.<sup>5</sup>

Los *DE* son parte de aquellos trabajos ofertados con su mano derecha, publicados en forma paralela a sus obras seudónimas dadas con la izquierda.<sup>6</sup> Son discursos *edificantes*, no *para edificación*, pues su autor no se reconocía como autoridad o maestro, capaz de guiar a los otros; por el contrario, una de sus posibles metas, según confiesa en *Mi punto de vista*, fue “el propósito de obligarle [al lector] a juzgar” (*SKS*, XVI: 32/1985: 64). Mientras el maestro y el discurso para edificación suponen la altura de haber atravesado ya un camino que ahora disponen al lector, Kierkegaard se ubica en el mismo nivel del lector a quien escribe<sup>7</sup> y en quien intenta cuestionar la ilusión de la cristiandad, por ello le invita a juzgar, a asumir su existencia frente a la disyuntiva abierta por el cristianismo.

indicación que se repite en el «Prefacio» de los Discursos edificantes publicados entre 1843 y 1844 (*SKS*, V: 63; 113; 183; 231; 289/2010: 77; 125; 191; 237; 293); mientras que cuenta con un paralelismo a lo expuesto en el «Prefacio» a los “Tres discursos para ocasiones supuestas” (*SKS*, V: 389/2010: 391). Aunque para Kierkegaard esto obedece a su falta de ordenación (Roberts, 2014: 231), para George Pattison, quien sigue en ello a Michael Strawser, esta continua referencia a la ausencia de autoridad puede tratarse de una ironía más del danés (2003: 23). Esta dimensión irónica también podría encontrarse en la relativización de la ordenación en la cristiandad.

5 “Es imposible —sentenció en *Mi punto de vista*— explicar la producción religiosa por la creencia de que el autor se ha vuelto viejo” (*SKS*, XVI: 31/1985: 62) rasgo que, por otra parte, se consideraba “uno de los estereotipos característicos de la vida religiosa de la modernidad” (Pattison, 2003: 15; traducción nuestra).

6 Aunque la referencia es extensiva a toda la producción edificante, Kierkegaard escribió en *Mi punto de vista*, respecto a los *DE* que nos ocupan: “Ofrecí al mundo *Alternativa* con la mano izquierda, y con la derecha los *Dos discursos* edificantes; pero todos, o casi todos, asieron con sus diestras lo que yo sostenía en mi siniestra” (*SKS*, XVI: 21/1985: 47). Pattison (2003) dedica algunas páginas a este tema (12-34).

7 Para Kyle A. Roberts, “He claimed the stance of «learner –not teacher»” (en Steven, McDonald, Stewart [eds.], 2014: 232).

Para Kyle A. Roberts:

Los discursos edificantes y las deliberaciones [cristianas, como *Las obras del amor*] funcionan como elementos de la estrategia kierkegaardiana para exponer la inautenticidad, hipocresía y autoengaño de sus lectores con el propósito de buscar su arrepentimiento y transformación (en Steven, McDonald y Stewart [eds.], 2014: 233-234; traducción nuestra).

En *Las obras del amor*, Kierkegaard escribió que “edificar, «at opbygge», está formada a partir de «at bygge» (construir) con el complemento «op» (hacia arriba), debiendo llevar éste el acento” (SKS, IX: 213/2006b: 255; los paréntesis son de la fuente citada) y, complementó, “edificar significa levantar algo en altura desde los fundamentos. Sin duda que este «op» indica una dirección de altura; pero sólo decimos edificar cuando la altura es también en proporción inversa a la profundidad” (SKS, IX: 214/2006b: 255).<sup>8</sup> Líneas más adelante asentó un señalamiento doble:

El amor edifica al presuponer que el amor está presente en el fundamento. Por esta razón, el amor edifica también allí donde, hablando humanamente, parece que falta el amor, y donde, entendiéndolo en sentido humano, parece que ante todo se necesita derribar —claro que no por placer, sino por la redención— (SKS, IX: 222/2006b, 265).

El amor es el fundamento desde el cual se edifica, pero también es preciso derribar. La fe, próxima al amor, reitera esta dinámica. Sin embargo, ¿qué es esto que «en sentido humano, parece que ante todo se necesita derribar»?

Antes de proseguir, traigamos a colación lo expresado sobre el juzgar en *Mi punto de vista*: “Por toda la eternidad es imposible que yo obligue a una persona a aceptar una opinión, una convicción,

8 Estas líneas pueden complementarse con la «Note 3» de los *Eighteen Upbuilding Discourses* (Kierkegaard, 1990: 503-505) preparada por los Hong.

una creencia. Pero sí puedo hacer una cosa: puedo obligarle a darse cuenta. . . Al obligar a un hombre a darse cuenta logro también el propósito de obligarle a juzgar” (SKS, XVI: 32/1985: 64). En ello, Kierkegaard retoma un actuar socrático, no obstante, bajo un matiz propio.

Para edificar hay que poner los cimientos al descubierto; por ello, ante la imposibilidad de dar la fe al otro, se le puede obligar a juzgar. Entrevemos entonces una respuesta al cuestionamiento pendiente: ¿Qué necesitamos derribar para la redención? Aquello que estorbe a los cimientos, es decir, cuanto oculte el amor al prójimo (*Kjerlighed*) e imponga un amor de sí centrado en el erotismo de la inmediatez y la preferencia (*Elskov*), así como los impedimentos de la fe, venidos de una confianza desmedida en lo humano, su razón y la cristiandad.

Antes que favorecer la distinción, los *DE* tienden a buscar puntos comunes a los individuos, cimientos ubicados en una antropología, antes que rasgos contingentes, específicos y excluyentes.<sup>9</sup> Para Kierkegaard, este punto común puede encontrarse en los dones del amor y la fe, provenientes de la divinidad y ocultos a la razón a causa de ese origen.<sup>10</sup>

Si amor y fe son los cimientos, resta derribar lo que sobre ellos se ha instalado. Esto abre la interrogante por aquello que se ha impuesto hasta ocultarlos y, en su caso, pretende negarlos. Hay un carácter discursivo al que Kierkegaard se opone en la tradición filosófica, es el que supone que el sujeto posee las condiciones para conformarse a sí mismo e incluso superarse, esto redundando en el olvido del otro (SKS, IX: 29/2006b: 40) y, según Johannes Climacus, en una equiparación del sujeto con la divinidad en la capacidad de constituirse a sí mismo (SKS, IV: 220/2006: 33). Proponemos que este discurso

9 Según *Mi punto de vista*: “El punto de partida de los trabajos firmados con seudónimo es la diferencia entre hombre y hombre con respecto al intelectual, la cultura, etcétera; el punto de partida de las obras edificantes es el edificante pensamiento del humano universal. Pero este doble significado es precisamente la dialéctica del «individuo singular»” (SKS, XVI: 95/1985: 166).

10 Ver “La vida oculta del amor y su capacidad de ser cognoscible en los frutos”, en *Las obras del amor*.

remitido a una autofundamentación de la subjetividad atraviesa la modernidad como una de sus condiciones, mientras el danés plantea que “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre” (*DE* de 1844). De ser esto así, los *DE* suponen un derribar, si no para construir, pues es imposible dar la fe al otro, sí para permitir el juicio sobre las condiciones en que se sitúa el lector, es decir, las condiciones de la subjetividad moderna. Desde ahí resulta comprensible la crítica kierkegaardiana a la filosofía en general y a la cristiandad.

Esta primera aproximación nos permite ubicar el posicionamiento de Kierkegaard en los *DE* respecto a la autoridad de la predica y la subjetividad moderna, esto al intentar posicionar al lector frente a la cristiandad, al obligarle a juzgar y al plantear la edificación como una herramienta para derribar la ilusión de la cristiandad y de la autofundamentación de la subjetividad moderna.

#### *Aproximación a los Dos discursos edificantes de 1843*

La estructura de todos los *DE* presenta una portada, la dedicatoria al padre (con excepción de los *Dos discursos edificantes* de 1844), prefacio, hoja de título del *DE* a tratar, oración y desarrollo. Tras un Discurso, en caso de haberlo, una nueva hoja de título da apertura al siguiente trabajo, siguiéndola una oración y el desarrollo.

En todos los *DE* la dedicatoria, el prefacio y la oración son breves. Mantienen en común, con la excepción ya indicada, la dedicatoria “Al difunto Michael Pedersen Kierkegaard” (*SKS*, V: 11; 61; 111; 229; 287; 387/2005: 27; 75; 123; 235; 291; 389); el prefacio destaca dos rasgos, uno, su dedicatoria al destinatario “que yo, con alegría y gratitud, llamo *mi* lector” (*SKS*, V: 13/2010: 29; cursivas del original), el otro, reafirmar la condición del libro y del autor, pues “por algo lleva el título de «discursos» y no el de sermones, porque su autor no tiene autoridad para *predicar*; «discursos edificantes» y no discursos de edificación, porque el que habla no exige en modo alguno ser *maestro*” (*SKS*, V: 13/2010: 29; cursivas del original). En su primera ocasión, “*su* lector”, parece referirse a Regina Olsen (con quien Kierkegaard estuvo comprometido hasta 1841), no obstante,

esta categoría adquirió un carácter más amplio en trabajos posteriores.<sup>11</sup> Las oraciones, dirigidas a la divinidad, buscan generar una disposición en el lector.

En cuanto discursos, estos trabajos suponen la intención de ser leídos en voz alta; sin embargo, la voz del lector no está sola. Kierkegaard planteó diversas voces en cada *DE*, ellas interpelan la propuesta y dialogan entre sí en un acompañamiento a la «voz principal».

El autor fue consciente de la pobre recepción de los *DE* (*SKS*, XVI: 21/1985: 46). Con apenas “una reseña, poco más que un anuncio, los *Dos discursos edificantes* (1843)” (Hong, 1990: xxi; la traducción es propia) sus bajas ventas propiciaron el compilado de los sobrantes en los *Dieciocho discursos edificantes* en mayo de 1844.

En la aventurada recepción de la obra kierkegaardiana, los *DE* han tenido aún mayores dificultades, especialmente por su infravaloración frente a la obra seudónima y los posteriores trabajos religiosos. George Pattison (2003: 1) inició *Kierkegaard's Upbuilding Discourses* con el planteamiento de esta mínima repercusión entre los estudios académicos e, incluso, refiere cómo la consideración heideggeriana que podría realzarlos ha sido pasada por alto.<sup>12</sup>

Entre los *Dieciocho discursos edificantes* y el resto de la denominada obra religiosa kierkegaardiana, posterior a la publicación del *Postscriptum* hay una diferencia: En el caso de los primeros, se trata de publicaciones paralelas a trabajos seudónimos, mientras que el resto fueron desarrollados sin un paralelo seudónimo, siendo una excepción la publicación de *Discursos cristianos*, escritos en proximidad a *La crisis y una crisis en la vida de una actriz* (*SKS*, XVI: 16/1985: 37; Hong, 1990: xiii).

11 Esta referencia inicial a Regina Olsen es declarada por Kierkegaard y explicitada en las traducciones consultadas (Kierkegaard, 2005: 7; 2010: 70). También en “2. When «That Single Individual» Is a Woman” de Sylvia Walsh (Perkins [ed.], 2003a: 31-50), donde puede consultarse un análisis sobre el tema.

12 Ver Heidegger, *Ser y tiempo* (§ 45, nota al pie). Robert L. Perkins es de una opinión similar en la «Introduction» (2003b: 2) al *International Kierkegaard Commentary* dedicado a los *Dieciocho discursos edificantes*, no obstante, atenuó su comentario en razón del trabajo de Pia Søltoft (2010) “Recent Danish Literature on the Upbuilding Discourses 1843 and 1844 and Three Discourses on Imagined Occasions”.



Los *DE* que nos ocupan fueron redactados a inicios de 1843, “fue entregado al impresor Bianco Luno el 16 de abril; y con prólogo fechado el 5 de mayo —cumpleaños 30 de S. Kierkegaard— fue puesto a la venta el 6 de mayo en la librería de P. G. Philipsen, dos días antes de partir para Berlín” (Guerrero and Valadez, 2005: 7).<sup>13</sup> Aunque se carece de sus manuscritos, hay una primera versión de su «Prefacio», en él, todavía son considerados como sermones.<sup>14</sup>

Previamente, el 20 de febrero, fue publicado *O lo uno o lo otro*, donde se considera la alternativa entre lo estético y lo ético, no obstante, la disyuntiva real se encuentra entre lo estético-ético y lo religioso. Esta situación parece estar planteada en los ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ y será confirmada en *Mi punto de vista*;<sup>15</sup> mientras que *O lo uno o lo otro* concluye con el Discurso “Lo que hay de edificante en el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error”, documento atribuido a “un viejo amigo [de B] que es pastor en Jutlandia” que podría interpretarse como una insinuación de otra alternativa, pues su presentación abre la posibilidad de cuestionar las cartas del Juez.<sup>16</sup>

13 Hay divergencias en lo relativo a esta fecha, Darío González (2010: 11) indica su publicación el 5 de mayo y los Hong el 16 de ese mismo mes (1990: ix).

14 El borrador puede consultarse en la «Introducción» de *Escritos 5* (Kierkegaard, 2010: 12-13) o en *Diarios. Volumen V. 1842-1844* (Kierkegaard, 2017: 335-336).

15 Entre los «ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ», atribuidos al seudónimo A, sólo uno está titulado (“*O lo uno o lo otro*. Un discurso extático”; cursivas de la fuente). Ahí, el arrepentimiento parece plantearse como la conclusión de las disyuntivas entre la existencia estética y la ética. Tal, “señores míos, es la quintaesencia de toda sabiduría”; sin embargo, complementa: “Pero esto es un malentendido, ya que la verdadera eternidad no yace tras un tal o bien — o bien, sino delante de éste” (SKS, II: 47-48/2006a: 62). Podemos interpretar que delante de *O lo uno o lo otro* (la alternativa entre lo estético y lo ético enmarcado por la obra seudónima) se encuentra lo religioso. Esta disyuntiva tiene eco en *Mi punto de vista* donde la “duplicidad se descubre comparando *Alternativa* con los *Dos discursos edificantes*” (SKS, XVI: 16/1985: 37).

16 Esta posibilidad se abre por dos motivos, el primero es el título, la otra son las afirmaciones de B. La primera afirmación del documento señala el olvido del contenido de las cartas previas (SKS, III: 317/2007: 301), lo que implicaría una ruptura de continuidad en el pensamiento sobre sí originado por la carta (SKS, III: 318/2007: 301-302) en la medida en que rompe con la propuesta de formarse a sí mismo, pues B consideraba que “lo estético es en un hombre aquello por lo cual éste es inmediatamente lo que es, y que lo ético es aquello por lo cual un hombre llega a ser lo que llega a ser” (SKS, III: 215/2007: 204).

Aunque el trabajo editado por Victor Eremita suele considerarse dividido en estudios sobre las existencias estética y ética, la primera parte plantea, en su mayoría, análisis estéticos (rama de la filosofía) antes que sobre la existencia estética, bien que en ellos encuentre reflejo la subjetividad abocada al deseo y el erotismo. En todo caso, las referencias sobre el seudónimo de la primera parte son limitadas, carece de nombre (el editor le impone «A») y se desentiende de la parte final («Diario de un seductor») a la que prologa. Hay quien plantea que se trata de varios seudónimos o su ausencia.<sup>17</sup>

La segunda parte corresponde a dos cartas del Juez Wilhelm que, se da a entender, fueron dirigidas al redactor estético, no obstante, esta información forma parte de la dinámica propuesta por Víctor Eremita. A ellas se suma la referida carta del pastor. Wilhelm analiza la existencia estética y ética para posicionarse a la segunda, reivindicar la presencia estética en lo ético y la invitación a elegir la desesperación como vía para renunciar a la existencia estética. Lo anterior genera que buena parte de la descripción de la subjetividad estética provenga de su contraparte.<sup>18</sup>

Con el lector en miras, el vínculo que une a las obras seudónimas y a los *DE* está en plantear una alternativa. Temáticamente hay paralelismos entre la obra editada por Victor Eremita y los *Dos discursos edificantes* de 1843, por ejemplo, el deseo y el arrepentimiento, mientras que las caracterizaciones de la duda y la imposibilidad del conocimiento para dar paz a los individuos aproximan a *DE* a la obra póstuma, aunque de redacción próxima, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*.

El «Prefacio» de los *DE* indica la intención de tratarse de “algo superfluo, y que sólo le apetece permanecer en las sombras como si se escondiera” (*SKS*, V: 13/2010: 29). Lo cual se justificaría al interior del primer discurso en la medida en que, ante el sumo bien,

17 Ambas propuestas son abordadas por Guerrero (2011: 1-21) “Las confesiones de un ermitaño: El uso de seudónimos en *La alternativa*”.

18 Benjamín Olivares Bøgeskov (2015) previene del “error de juzgar al estético a la luz de la vida ética” (44).

no cabe agradecimiento entre humanos.<sup>19</sup> Ya sea mediante la imagen del avance en “camino solitario, o solitario por caminos populosos” o de “una florecilla insignificante oculta en el gran bosque” (SKS, V: 13/2010: 29), Kierkegaard supone un encuentro entre el texto y su receptor mediante un llamado a la interioridad. En cualquier caso, las flores en medio del bosque no son dispuestas a ser arrasadas por un avance ciego<sup>20</sup> sino representación de una interioridad, igualmente débil, abierta a su encuentro con lo divino.

Pese a las advertencias iniciales y reiteradas de los «Prefacios» sobre su autoridad, Kierkegaard plantea dos salvedades que hará valer para su propuesta y resultan extensivas al resto de los trabajos. Con ellas ironiza o, por lo menos, pone en perspectiva el no ser un pastor ordenado en un mundo sumido en la cristiandad. Al finalizar «A la expectativa...», el danés relativizó la confianza en el mundo al cuestionar la experiencia, pues “ésta tampoco ha tenido nunca autoridad para negar” (SKS, V: 36/2010: 51), mientras que en el inicio de «Toda dádiva...», los versículos citados adquieren autoridad por la fuente (SKS, V: 42/2010: 56). Al relativizar la experiencia del mundo ante la fe, Kierkegaard relativiza el impacto de la experiencia en la lucha contra el porvenir y contra sí mismo, con lo cual plantea la eminencia de la interioridad. Así, las palabras del apóstol son utilizadas para convocar al creyente, según permitan edificar pues, como los cimientos en la construcción, “tienen el poder de elevar el alma [y...] también el vigor para sostenerla” (SKS, V: 42/2010: 56).

Hasta este punto, Kierkegaard posiciona la disyuntiva entre lo estético-ético y lo religioso como caminos abiertos por sus obras, dispuestas para que el lector juzgue sobre sí y, por ende, el autor pase a un segundo plano cuando el lector decida respecto de lo divino desde una interioridad frágil y finita.

19 Al no ser más que una ocasión, el “maestro” queda en un segundo plano (SKS, IV: 220/2016: 32).

20 Contrario a Hegel (2001) para quien “una gran figura [...] camina, aplasta muchas flores inocentes” (97).

## *La expectativa de la fe*

En *Monólogos*, Schleiermacher brindó un sermón para el inicio del año 1800 (Poca, 1991: VII) y, 43 años después, Kierkegaard publicó sus *Dos discursos edificantes* cuyo primer trabajo, «La expectativa de la fe», se complementa con el subtítulo: «En el año nuevo». Mientras el primer autor intenta posicionar al sujeto en el inicio marcado por el calendario, el danés sitúa el inicio en un año propio, existencial: su cumpleaños, pero también como un punto de ruptura que plantea el antes y después de la fe. Próximo y lejano de aquella propuesta, nuestro autor también tomaría distancia de su contraparte (clérigo y teólogo) autorizado para brindar sermones.

Con el inicio de año en miras, la «Plegaria» plantea y resalta, junto al fin e inicio anual, la transición, el agradecimiento por el año concluido y la ausencia de temor ante la proximidad de un juicio, así como la carga (negativa y positiva) con que se inicia el año y la intención de sumar el testimonio a la inmutabilidad divina.

Este discurso toma su título de un versículo de la Biblia, así como de una disposición del individuo abierta por el año que se aproxima, motivo del subtítulo, y bajo dicho manto abre la pregunta por aquello que puede brindarse al otro. El texto inicia con la referencia a los versículos de Gal. 3, 23-29, en los cuales la fe se espera en condición de cautividad.<sup>21</sup> En ese punto, emerge la unión en Cristo como condición para ser libres herederos de la promesa.

El cambio de año recrudece la vivencia de lo insondable encallado en lo venidero, ante ello, el *DE* busca aquello que pueda desearse al otro, es decir, “un bien determinado que fuese específicamente

21 En la traducción de la *Biblia de Jerusalén*: “Antes que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa”. Con miras a lo anterior, cabría preguntar por la cautividad que ubica Kierkegaard en su lector, ¿lo es acaso la cristiandad o la filosofía moderna que concluyen en «sujetos autónomos»?

adecuado para él y para su vida” (SKS, V: 18/2010: 34). Ante esta situación, una panorámica general del documento nos lleva de la pregunta por aquello que ha de ser deseado para el otro y sus implicaciones, a la igualdad en la fe, la precariedad y finitud humana, la imposibilidad de brindar la fe, la expectativa en general, la relación con el tiempo y el combate con el porvenir, así como contra sí mismo, tanto como la victoria ante ellos, la pasión de la duda, el creer en otro ser humano, la vivencia de la temporalidad y la eternidad en la fe. Pese a tratarse de un «discurso», el autor incluye la interpelación de diversos puntos de vista con los cuales entra en diálogo como son las palabras del preocupado, el hombre experimentado y el creyente.

Una mirada sucinta a las «temáticas religiosas» remite a la obtención de la fe. En un principio, como aquello que habría de desearse como lo mejor para el otro y, en posterior, referida al individuo mismo dada la incapacidad para brindarla. La fe, como apropiación de la temporalidad y una forma de fundamentar la subjetividad y la consciencia, plantea la tensión con el porvenir, sin por esto excluirse en una «vida futura» desentendida del presente. El autor cuestiona de forma retórica: “¿En virtud de qué triunfa sobre lo que vacila? En virtud de lo eterno puede uno triunfar sobre el porvenir, porque lo eterno es el fundamento del porvenir; de ahí que uno pueda profundizar en aquél en virtud de éste. ¿Y cuál es el poder eterno en el ser humano? Es la fe” (SKS, V: 28/2010: 43).

La fe, especialmente en el tratamiento kierkegaardiano, supone una concepción antropológica específica, temática que vincula el trabajo a una problemática filosófica. Los *DE* cuentan con abordajes antropológicos explícitos vinculados a la crítica a la modernidad. No obstante, la condición dada a los *DE*, como reflexiones religiosas («no filosóficas»), ha servido como un velo para ocultar su veta filosófica.

Entre lo religioso y lo filosófico se sitúa uno de los conceptos que intitulan el trabajo: «expectativa»,<sup>22</sup> la cual transita diversos

22 La traducción de González (Trotta, 2010) propone «expectativa», Guerrero y Valadez (Universidad Iberoamericana, 2005), por su parte, sugieren «espera», lo mismo que el versículo de la *Biblia de Jerusalén* (Gal. 3, 23).

discursos y obras del danés. Entre los *Dieciocho discursos edificantes*, Kierkegaard retornó de forma explícita a ella en los dos trabajos dedicados al versículo de Lucas 21, 19 («Que uno preserve su alma en la paciencia»), uno en los *Cuatro Discursos Edificantes* (1843) y en el segundo en los *Dos Discursos Edificantes* (1844), este último acompañado de «Paciencia en la expectativa», así como en el siguiente grupo de *DE* con «La expectativa de una beatitud eterna»<sup>23</sup> y, sin incluirse en los títulos, acompaña diversas reflexiones seudónimas y autógrafas.

La lectura antropológica recorre, con algunos tópicos recurrentes, los *Dieciocho Discursos Edificantes*, amén de exposiciones, matices y niveles de profundidad propios a cada uno. La finitud se vincula a la falibilidad e imposibilidad de alcanzar el bien por cuenta propia, pues “el corazón de todo ser humano es también lo bastante débil como para querer igualmente determinar por sí mismo qué es el bien” (*SKS*, V 33/2010: 48). Incapaz del bien y de brindar el bien o las condiciones para lograrlo, Kierkegaard publicó en 1844 «Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre», discurso donde ahonda en dicha temática. Por su parte, «La expectativa...» presenta, si nos es permitida la imagen pascaliana, un trigo azotado por la temporalidad, no obstante, pueda enraizar en la eternidad mediante la fe como garantía ante el porvenir.

La connotación existencial está dada y Kierkegaard la atraviesa por dos importantes pautas: una, el cuestionamiento a la (filosofía de la) historia y la ética fundado en una negativa implícita a la teodicea; la otra, la fundamentación de la subjetividad en su relación con la eternidad. A estas dedicaremos algunas líneas más adelante.

Otra vía de acceso a los planteamientos filosóficos que recorren los *DE* deviene del papel de este discurso en la obra del danés. Algunos señalamientos sucintos aparecieron ya respecto a las publicaciones «paralelas»; sin embargo, sucede como en otros trabajos iniciales cuyas temáticas serán recuperadas posteriormente, sea de

23 Sobre la presencia y abordaje de la paciencia en los *Dieciocho discursos edificantes* puede considerarse el *International Kierkegaard Commentary: Eighteen Upbuilding Discourses*.

forma directa o indirecta. Ejemplos se encuentran al especular sobre relaciones diversas con obras posteriores, con *Migajas filosóficas* al cuestionar lo que un individuo puede hacer por otro, con *Temor y temblor* al sancionar la pretensión de superar la fe o, incluso, en los ensayos de una respuesta a ese apartado conclusivo de *El concepto de la angustia* intitulado «La angustia como aquello que salva mediante la fe» en atención a la posibilidad dada por el porvenir, amén de la caracterización del dudar.

Todavía con miras al papel de este discurso en la obra del danés, hay un apunte que bien podría considerarse como programático. Este nos permite la comprensión de «su lector» en el tránsito de Regina al individuo, categoría medular en la reflexión del danés.

El remitente de esta obra, «mi lector», oculta el nombre Regina Olsen, sin embargo, en el intento de dirigirse a lo religioso desde un amor preferencial, Kierkegaard busca y encuentra al prójimo a quien dedicará el resto de sus discursos mediante la misma referencia: «mi lector». Esto se encuentra en las líneas que concluyen la presentación del discurso, justo antes de atravesar al análisis de «La expectativa...».

Tras aceptar la incapacidad de dar la fe al otro, toda forma de proximidad preferencial parece banalizarse, entre sujeto y sujeto resta cierta extrañeza y podredumbre. Ante la imposibilidad de brindar el sumo bien, las manos quedan inermes al constatar lo poco que uno puede hacer por otro. Desde una perspectiva romántica, la vida, con el otro en miras, es contradicción y dolor en la conciencia de que es preciso amar, pero el bien que puede ofertarse siempre será limitado: Amar es amar en la impotencia. Sin embargo, explica el *DE*, esto es necesario para que la felicidad del otro sea real, propia e independiente. Ahí se oculta una altura capaz de superar la eternidad y la muerte, ahí se encuentra la gloria de Dios. La incapacidad de dotar al otro del sumo bien se identifica con la incapacidad de arrebatarlo, así, lo más alto está en que cada cual puede (Dios mediante) brindárselo a sí mismo fuera de las elecciones ofertadas en el mundo, por lo que el individuo permanece liberado, incluso del agradecimiento, pues nada debe al otro. El sumo bien deviene un asunto entre cada individuo y Dios y, en tanto el primero está

imposibilitado para hacerse con él por sí mismo, Kierkegaard postula la necesidad de Dios.

Sin deudas con lo humano, la fe permanece libre y libera. El sumo bien no es un conocimiento o una verdad por develar, por lo que cualquier mayéutica que pretenda alcanzarlo resulta inapropiada, no obstante, apoye al pensamiento mediante la ironía y el humor al negar la posibilidad de que en el mundo se encuentre la respuesta. Dios no se encuentra al alcance de las posibilidades del individuo por sí mismo (en lo estético o lo ético), es decir y según habíamos citado ya: “la verdadera eternidad no yace tras un tal o bien — o bien, sino delante de éste”. Resta acaso, como signó Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*, aceptar la condición de «no-verdad» (SKS, IV: 222/2016: 34).

En este punto, el danés escribe respecto a su tarea para con el otro:

[...] recorreré con él todos los puntos dudosos, hasta que él, si no dispone de ese bien, no halle más que una única expresión para explicar su desdicha, a saber, el hecho de que no *quiere*; esto no puede soportarlo, y entonces lo obtendrá. Al mismo tiempo alabaré por él la excelencia de la fe y, presuponiendo que la posee, lo conduciré a querer poseerla (SKS, V: 25/2010: 40).

Kierkegaard se vuelve un acompañante de su lector («recorreré con él») en la búsqueda del sumo bien que ninguna persona o filosofía pueden brindar.<sup>24</sup> Por una parte, seguirá «todos los puntos dudosos»; por la otra, «alabaré por él la excelencia de la fe». De ser así, las obras seudónimas indicarían caminos que con ironía y humor se cierran, mientras que la obra religiosa y autógrafa ilumina el sendero en que el individuo pueda aproximarse a la fe o, con mayor propiedad, juzgar respecto de ella. Así, Kierkegaard acompaña y

24 El desencanto de Johannes Climacus, expuesto como una suerte de Anti Fausto quien, desengañado de los aportes filosóficos, no se arroja a la pasión demoníaca al renegar de la razón al modo del Fausto de Marlowe (2009: 56) sino que profundiza mediante la razón en aquello que podría dar la salvación (las condiciones para la fe).



alaba. En cualquier caso, ambos tipos de obras confrontan al lector con la posibilidad cristiana.

Kierkegaard y sus obras transitan, de la centralidad o referencia a Regina Olsen hacia el prójimo como «su lector» y remitente. Incapaz de brindar la fe a la joven, se retira para ofrecer lo que sí se encuentra a su alcance, esto es, ayudar a juzgar sobre las condiciones para acceder a la fe y, en este descubrimiento, Kierkegaard y su redacción atraviesan del amor por predilección al amor al prójimo. Se clarifica aquí una de las aristas de su labor como escritor al obligar a juzgar: Se trata de un amor al prójimo incapaz de brindar la fe, pero capaz de mostrar, de hacer juzgar y, en última instancia, de una mayéutica negativa destinada a descubrir la no-verdad propia a fuerza de ironía y humor... y, sin embargo, Regina, tanto como su lector futuro, también pueden lograrlo sin la ayuda del autor, quien les ha “reconocido sus derechos” (*SKS*, V: 24/2010: 39) en ese terreno. La ironía no se detiene en el momento negativo, sino que busca despertar una disposición.

Interesa en este punto resaltar cómo Kierkegaard posiciona el vínculo entre la fe y la filosofía, en especial, en sus notas antropológicas y la posible crítica a la modernidad que entrañan. Al desear la fe como lo mejor que puede desearse para otro, el danés asume la incapacidad para brindarla, pero también vincula la fe a la fundamentación de una subjetividad cifrada en la apropiación de la temporalidad. Este abordaje de la fe, destinada a la vida presente, remitirá a reflexiones posteriores del danés, además de apuntar a la relación particular del individuo con Dios y la liberación del individuo al situar el sumo bien entre él y Dios, pues que el individuo no pueda hacerse del sumo bien, implica que no puede brindárselo a otro y, por ende, tampoco arrebatárselo. Para ello, planteó un posicionarse ante la temporalidad y la ironía, allende la negatividad que le es propia, como la apertura a una disposición; para lograrlo, Kierkegaard ha realizado el tránsito de su lector/Regina a su lector/prójimo de quien, en todo caso, fungirá como acompañante.

*Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba*

El segundo y último discurso de esta primera serie, «Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba», hace eco del versículo bíblico de Sant. 1, 17, mismo que, tras la «Plegaria», Kierkegaard transcribe hasta el versículo 23. La «Plegaria», breve como sucede en otros *DE*, hace hincapié en una actitud humana, señalada bajo la exclamación: “¡De tu mano, oh Dios, querríamos recibir todo!” (*SKS*, V: 41/2010: 55).

Tras la «Plegaria», el *DE* reflexiona sobre la apropiación de las palabras del apóstol antes que ceder a la duda o a otras pretensiones venidas de la finitud. Es en la apropiación donde se encuentra la posibilidad de satisfacer el deseo, esto supone un tránsito de lo cuantitativo (recibir todo) a lo cualitativo (condición y disposición del creyente). Para ello, el danés fundamenta su discurso en la autoridad del apóstol y advierte contra el extravío de suponer que Dios tienta al humano, pero principalmente contra los intentos del humano por tentar a Dios mediante argucias que pretenden ocultar ese proceder.

En el análisis, la duda aparece como una vía que pone en entredicho los versículos bíblicos, si no directamente al contrariarlos, sí de forma indirecta al remitirlas como un discurso oscuro, cuestionar su valía en la vida presente o suponer la necesidad de una comprensión profunda como paso previo. Estos cuestionamientos, por la relación y actitud ante el contenido de las palabras, apuntan a lo que en posterior será expresado como verdad subjetiva, es decir, al énfasis en cómo el individuo se relaciona con un contenido por encima de su conocimiento. Como el conocimiento, la duda puede ser subjetiva y, una vez apropiada, imponerse más allá del cuestionamiento directo. Así, la responsabilidad recae no en la oscuridad del contenido sino en las condiciones y disposición de quien escucha (*SKS*, V: 42-43/2010: 56-57), en su apropiación. De la duda y su condición metódica o subjetiva, da cuenta *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*.

El conocimiento no es apropiación. Los preocupados y afligidos, pero también los sabios y sensatos, son aquellos quienes desplazan la apropiación por el conocer; a ellos, reprendidos por haber perdido su infancia, la pretensión de conocimiento o la tenacidad de

la duda les impide apropiarse subjetivamente de los contenidos. Para ellos, sucede como si “las alas que les proporcionaban podían, sí, elevarlos hasta Dios, pero no auxiliarlos en su andar a lo largo de la vida” (SKS, V: 44/2010: 57). Por su parte, en Kierkegaard las dádivas, tanto como la fe y la paciencia, son para la vida presente, dados a los sencillos y a quienes se encuentran en disposición de aceptar las palabras del apóstol.

Apropiarse del deseo, la impaciencia, la falta de cumplimiento en el deseo o cuestionar las condiciones de la dádiva pueden devenir intentos por tentar a Dios. En ellos se pretende igualar la voluntad divina con la propia, no obstante, Dios sea declarado omnisciente. Se conoce, mas no se apropia. Se oculta, también, el intento de poner a Dios a disposición del deseo e identificarlo con la finitud propia, pero cuidándose de encubrir esta actitud al «exaltar su gloria». Lo que es reprehensible en el intento de cambiar a otro ser humano en función de nuestra debilidad reflejada en el deseo, en relación a Dios, se convierte en el intento de tentarlo. Por el contrario, si ante el incumplimiento del deseo surge la fe, esto pone de manifiesto la grandeza de Dios, creador del mundo desde la nada, pero también quien ha “hecho algo mucho más milagroso, que de tu impaciente e inconstante corazón había creado el espíritu manso y tranquilo de un ser incorruptible” (SKS, V: 45/2010: 59).

Contrario al intento de rebajar a Dios a lo humano que oculta la desesperación en el deseo, Kierkegaard propone buscar la proximidad a Dios mediante la inmutabilidad en el amor y la paciencia. Este giro hace explícito cómo la relación con Dios es el sustrato que subyace al discurso edificante y al análisis de los dones. El don bueno pone en juego la disposición de los individuos en una actitud opuesta a la duda y sus ataques, directos e indirectos, lo cual remite de nueva cuenta a la verdad subjetiva. Por su parte, ante la duda apropiada queda la espera de la fe, disposición antes que negativa.

Entre el agradecimiento y el arrepentimiento como disposiciones del individuo ante Dios y la dádiva, el *DE* plantea cómo a Dios no se le ha de reconocer desde la «grandeza propia» de lo humano en el supuesto del conocimiento entre similares, sino desde la aceptación de la finitud, pues “un hombre sólo puede amar en verdad a

Dios cuando ama según su imperfección” (SKS, V: 53/2010: 66-67), motivo por el cual se trata de un amor desde el arrepentimiento y supone el agradecimiento. Con esto, Kierkegaard se posiciona ante la tradición filosófica que supone el conocimiento, amor y deseo entre iguales o por lo conocido. Este cuestionamiento del deseo por lo conocido se encuentra también en *O lo uno o lo otro*.

Desde la perspectiva religiosa, el *DE* nos plantea, entre otras problemáticas, una profundización en los versículos bíblicos que lo intitulan, pero también la relación del deseo con el tentar a Dios que puede ocultarse en la duda y las formas de la duda para minar la relación con lo divino. La fe y la paciencia, situadas en el tiempo, dan pie a ubicar una relación del individuo consigo mismo en el mundo, pero también ante el mundo e incluso contra él, sin por ello ubicarse en una negación del mismo con miras a una vida futura. Kierkegaard hace reprehensible la división entre uno y otro mundo en la medida en que suponen la ruptura de una interioridad incapaz de apropiarse de una verdad: Limitar la fe a la vida futura constata su reducción a una «verdad objetiva». Identificar esta «verdad objetiva» con la fe resulta contradictorio ante la imposibilidad de una apropiación pues imposibilita sus efectos en la vida de los individuos. Como sucede con otros *DE*, los análisis religiosos encallan en una problemática filosófica, especialmente vinculada a una antropología y en una crítica a los ideales de la modernidad ilustrada.

El versículo que titula al *DE* es motivo de dos discursos más en los *Cuatro discursos edificantes* (1843). Kierkegaard vincula estos discursos al previo (y posteriores) mediante la fe y la paciencia, pues, como ha señalado Burgess (en Perkins [ed.], 2003a), la reflexión sobre el don supone tres pautas: “el donador, el don y la condición para recibir el don” (25). Temas cifrados en el análisis antropológico que permea el *corpus* kierkegaardiano.

A este punto, Kierkegaard posiciona la prioridad subjetiva de lo cualitativo sobre lo cuantitativo y las formas de relación que con la duda y el conocimiento que permitirán abordar lo que en trabajos posteriores será indicado como verdad subjetiva. Este rasgo subjetivo de la verdad abona al distanciamiento del conocimiento y el deseo entre iguales. Ante Dios, el amor no se da entre iguales, por lo que el

individuo debe apropiarse primero su condición finita e imperfecta, en ello se apropiará de sí y del mundo, pues la negación del mundo, reprehensible en este *DE* devendrá desesperación y angustia, además de situarse en un abordaje más próximo a la infinitud (como una magnitud espacial) que a la eternidad. De ello deriva ubicar un grado de arrepentimiento en lo que posteriormente se constituirá como la condición de no-verdad en Johannes Climacus, pero también en agradecimiento frente a Dios.

### *Algunos posicionamientos ante la tradición filosófica*

A la subjetividad propuesta por Kierkegaard en los *DE* subyace lo que denominaremos condición espiritual propia a todo individuo y contraria a las distinciones reforzadas por los seudónimos. Para el danés, estas distinciones son un supuesto de la filosofía, donde la relación con el sumo bien o los entes se basa en las diferencias entre los sujetos. Entre Kierkegaard y Aristóteles, por ejemplo, aunque uno plantea la relación con Dios y el otro con el Ser, en ambos casos se trata de la relación última; para el estagirita, el amor intelectual (ascendente) lleva al Ser y es propio de ciertas naturalezas, mientras que Kierkegaard nos recuerda el versículo bíblico según el cual “Dios nos amó primero” (1 Jn 4, 10 y 19; *SKS*, V: 52/2010: 66) (amor descendente) como principio universal en una condición de equidad.

El amor —como luego lo será el «deseo metafísico» levinasiano (2012: 27 y ss.)— no surge de la búsqueda de lo semejante, criticado por Kierkegaard y sus seudónimos, sino que involucra un don, el don de la condición para recibir el don e, inclusive, la posibilidad de vincularnos con el dador del don según Johannes Climacus (*SKS*, IV/2016). A esta triple condición del don, Kierkegaard añadirá, en *Las obras del amor* (*SKS*, IX/2006b): el amor deviene mandato. El don planteado por Kierkegaard mantiene la polaridad de origen y mandato que, en otros registros y más de un siglo después señaló Agamben (2012): “en nuestra cultura, el ἀρχή, el origen, es siempre ya la orden; el comienzo es también la fundación que manda y dirige” (51).

En el amor, como en la fe, Dios se revela. Las propuestas de Kierkegaard sobre la fe y el amor limitan las condiciones de posibilidad del conocimiento y acceso a Dios asumidas por la tradición filosófica en lo relativo a la igualdad, así, limita a una antropología que se ha enaltecido en demasía, por ello, su análisis parte de la edificación como un retorno y apropiación radical de la finitud y, según sea necesario, derriba la ilusión moderna para lograrlo. En “Todo don —aparece el cuestionamiento— ¿puede, entonces, lo semejante ser entendido por otra cosa que lo semejante?” (SKS, V: 53/2010: 66), con el cual se plantea una negativa a que lo humano alcance lo divino si no es por una intervención, un don, «venido de lo alto». Con ello se cuestiona la premisa del conocimiento y el deseo, de la búsqueda de lo semejante por lo semejante que en cierta medida atraviesa a la tradición filosófica. De ello devendrá la posterior crítica de Johannes Climacus a identificar el conocimiento de sí con el conocimiento de Dios que prima en Sócrates y, con él, en la tradición filosófica:<sup>25</sup> no nos ubicamos en identidad con Dios.

La máxima socrática, «conócete a ti mismo», deviene el conocimiento de los límites propios antes que el conocimiento de Dios o lo divino. Situado en la no-verdad y el pecado, Kierkegaard derriba para edificar y, con esto, ataca las pretensiones de bondad y verdad humanas. Con Dios, más que conocer aquellos atributos que compartimos al modo spinozista, nos relacionamos mediante la fe y el amor considerados como una verdad subjetiva en cuanto el conocimiento de Dios escapa a las posibilidades de la razón. En un símil con el prójimo a quien convertimos a nuestra opinión, en el conocimiento de Dios mediante lo semejante cabe la misma sentencia condenatoria: que “yo habría sido lo suficientemente débil como para hacer que él se volviese igualmente débil, entonces lo habría perdido primero a él y habría perdido mi confianza en él, aunque en el instante de la ebriedad yo habría llamado amor a su debilidad” (SKS, V: 46/2010: 60).

25 Para Johannes Climacus, en *Migajas filosóficas*: “Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento de Dios” (SKS, IV: 220/2016: 33).

En palabras de Rosenzweig (2005), lector del danés: “Conocer a Dios, al mundo y al hombre significa conocer lo que ellos hacen o lo que a ellos les sucede en los tiempos de la realidad [...], en la realidad efectiva [...] todo lo que tenemos son experiencia de sus vínculos” (32). El vínculo, para Kierkegaard, es la fe y el amor en tanto dones (y mandatos), en ellos se sostiene la relación con lo divino, quien brinda el don y dota a los individuos de las condiciones para su recepción, al tiempo que se nos revela, junto con su mandato. Al individuo resta su voluntad, debe querer, “Kierkegaard desarrolla su discurso para mantener una respuesta firme: «Basta desear sinceramente la fe para obtenerla»” (Guerrero and Valadez, 2005: 9), y, este querer, devendrá obras.

También Rosenzweig plantea que “nada se puede conocer independientemente del tiempo” (2005: 30). Esta línea es importante en relación a las ideas platónicas y al innatismo cartesiano que desplazarían al individuo fuera de la temporalidad y la ocasión, con ello, el encuentro es relegado a ese tiempo siempre pasado en el que hubo un encuentro con «la idea del bien» o cuando la «idea de lo infinito» fue puesta. En tales casos, antes que la crítica usual a lo religioso por el desprendimiento de la vida presente por una futura, se cifra la renuncia por una vida en función del pasado. Por su parte, los *DE* como la obra del danés en general, posicionan la subjetividad en una interioridad situada en la historia y el tiempo, donde la interioridad, tanto como su relación con Dios, el mundo y el otro, adquieren valía. La subjetividad y la relación con lo divino se asientan en la eternidad, por lo que la dimensión temporal devendrá un actuar en el tiempo. “Abraham —señalará Johannes de Silentio— tenía fe, y tenía fe en esta vida” (*SKS*, IV: 116/2019: 119).

Kierkegaard, en los *DE*, fundamenta la subjetividad en relación a la eternidad como Descartes lo hiciera respecto a la infinitud. Mientras en el francés lo infinito deviene condición de posibilidad de lo finito, lo cual cifra una dimensión espacial (relación infinitud-finitud), el danés plantea lo eterno como condición de posibilidad del tiempo, cifrando la subjetividad en la temporalidad. También toma distancia de Spinoza pues no se trata de atributos compartidos sino de un amor descendente que se revela en la historia. La temporalidad,

más que el espacio, la extensión o la razón, es la condición de posibilidad de la subjetividad kierkegaardiana.

La temporalidad no se cifra en el presente sino en la relación del presente con el futuro. Mientras el santo de Hipona sitúa el presente como eje último del tiempo vivido, en Kierkegaard el tiempo se distingue en un sentido histórico por el vínculo con el futuro, carcoma o esperanza, en la cual se cimbra la subjetividad.

La subjetividad encalla en la historia, sin embargo, la primacía no está en la historia sino en la relación con lo eterno y el futuro. La historia moderna adquiere una nota esencial que puede escindirse en dos expresiones, ambas criticadas por Kierkegaard: progreso y teodicea. El primero, secularización del mesianismo y, en la misma medida, un bien superior que hace de todo mal un «bien menor». En ello muestra su raíz común con la teodicea, sea ésta en su concepción destinada a «justificar» lo divino o en sus versiones secularizadas que pretenden justificar a la historia, la razón o lo humano, y que permanecen en la negación del mal padecido de quienes, revictimizados, serán acusados de no lograr incorporarse en el camino definido por el andar histórico.

Sobre el mal padecido, la propuesta de Kierkegaard adquiere varios matices. Al indicar:

[...] cuando los hombres fueron injustos contigo y te agraviaron, ¿diste entonces gracias a Dios? No decimos que la injusticia de los hombres dejaría por eso de ser injusticia. ¿A qué vendría un discurso malsano y necio como éste? Tú mismo decidirás si fue injusto, pero ¿remitiste a Dios la injusticia y el agravio, y los recibiste de su mano mediante tu gratitud como una dádiva buena y perfecta? (SKS, V: 51/2010: 64-65)

Kierkegaard afirma, en primera instancia, el mal y la injusticia, aunque los remite a una disposición que vincula al individuo con Dios, para luego condenar la intención teodizante cifrada en el «discurso malsano y necio» que podría intentar una justificación. En *La enfermedad mortal*, Anti Climacus planteará las “atenuaciones culpables” (SKS, XI: 207/2008: 124) para el mal realizado. Las líneas



citadas, por su parte, postulan la responsabilidad humana, pues «tú decidirás si fue injusto», con lo cual se invita al juicio y la acción.

Ante el mal, como ante el porvenir, la subjetividad queda suspendida en la lucha consigo misma. La posibilidad de vencer sobre sí mismo subyace a la modernidad en la medida en que la idea de progreso se asume por los sujetos en un intento de ir más allá de sí mismos por la razón y la posibilidad de alcanzar, por sí mismos, un bien que los supera. Si el bien y la verdad se encuentran al alcance es por una semejanza presupuesta, esto es, el supuesto de que ya se encontraban en el sujeto. Con independencia del autor en turno y su adhesión al innatismo o sus formas derivadas, un hálito socrático recorre a una tradición filosófica centrada en el conocimiento por la semejanza. Alcanzar el bien o ser más fuerte que sí mismo actualizan el supuesto de que sólo es necesario eliminar los obstáculos para apropiarse de lo que, por derecho, ya se posee. Esto vale para el bien, la verdad y, quizá en menor medida, la belleza, rasgo del que pareciera hacerse poco cargo danés en su trabajo.

### *Conclusiones*

Según Robert L. Perkins (2003b: 13), a cuyo planteamiento nos adherimos, el origen de la crítica a la modernidad de *Dos épocas* y *La enfermedad mortal* se encuentra en los *Dieciocho discursos edificantes*. Los dos referidos en este trabajo no son la excepción. Por otra parte, si bien el trabajo académico sobre los *DE* es poco, los materiales centrados en la edificación, como tal, es menor todavía. En ese registro se oculta un rasgo más, el del vínculo entre la edificación y el derribar, siendo este último el que podría cifrar la clave para la comprensión de la crítica a la modernidad en las diversas series de *DE* y, con ello, abonar a las posibilidades de una lectura e integración en el estudio de una filosofía que ha tomado distancia de esas «obras religiosas».

Hace ya algunas décadas, Levinas enunció (1968: 177), para luego escribir con retoques, que Kierkegaard “filosofa con el martillo” (2005: 78; 2008: 72 y 76). El contexto y la finalidad con el cual lo

planteó era otro; no obstante, podemos recuperarlo e indicar que, quizá, con Kierkegaard más que filosofar con el martillo, se nos presenta por primera ocasión la posibilidad de edificar con el martillo, en la medida en que antes que fundar un mundo en lo divino o en el autoendiosamiento, como hace buena parte de la modernidad, la relación con lo divino se torna una exigencia crítica con la filosofía y consigo mismo sin, por ello, involucrar una negación del mundo, por el contrario, como una forma de posicionarse en el mundo ante, e incluso contra, la modernidad y su mundo.

## Referencias

- Agamben, G. (2012). *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Traducción de Matías Raia, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Biblia de Jerusalén*. (1998). Nueva edición. Revisada y aumentada, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Burgess, A. J. (2003). "Kierkegaard's Discourses on 'Every ... Perfect Gift' as Love Letter to Regine". En R. L. Perkins, ed.) *Eighteen Upbuilding Discourses*. International Kierkegaard commentary. n. 5, Macon: Mercer University Press. pp. 15-30.
- Brunn, S. K. (2010). "The Concept of «The Edifying» in Søren Kierkegaard's Authorship". En Soren Kierkegaard Research Centre (eds.). *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. En línea. Berlin: Walter de Gruyter. pp. 228-252.
- Cappelorn, N. J.; Deuser, H.; Stewart, J. (eds.). *Kierkegaard Studies Yearbook 2000*. Berlin: Walter de Gruyter.
- González, D. (2010). "Introducción". En S. Kierkegaard, *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducción de Darío González, Madrid: Trotta. pp. 11-23.
- Guerrero, L. (2011). "Las confesiones de un ermitaño: El uso de seudónimos en *La alternativa*". En L. Guerrero, R. García, C. Dobre, (eds.). *Los seudónimos en la comunicación existencial*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegardianos. pp. 1-21.
- Guerrero, L.; Valadez L. (2005). "Estudio introductorio". En S. Kierkegaard, *A la espera de la fe. Todo don bueno y toda dadiva perfecta viene de lo alto*. Traducción de Luis Guerrero y Leticia Valadez, México: Universidad Iberoamericana. pp. 7-30.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta.
- Hong, H. V.; Hong, E. H. (1992). "Historical Introduction". En S. Kierkegaard, *Eighteen Upbuilding Discourses*. Kierkegaard's Writings, V. Translation Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press. pp. ix-xxii.
- Kierkegaard, S. (s/a). *Soren Kierkegaards Skrifter*. En línea. Disponible en: <http://sks.dk/sidek/sidek.asp>.
- (1985). *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel Velloso, Madrid: Sarpe.
- (1992). *Eighteen Upbuilding Discourses*. Kierkegaard's Writings, V. Translation Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press.

- (2005). *A la espera de la fe. Todo don bueno y toda dadiva perfecta viene de lo alto*. Traducción de Luis Guerrero y Leticia Valadez, Distrito Federal: Universidad Iberoamericana.
- (2006a). *Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Traducción de Begonya Sáez y Darío González. Madrid: Trotta.
- (2006b). *Las obras del amor*. Traducción de Demetrio Gutiérrez, Salamanca: Sígueme.
- (2007). *Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Traducción de Darío González. Madrid: Trotta.
- (2008). *La enfermedad mortal*. Traducción de Demetrio Gutiérrez, Madrid: Trotta.
- (2010). *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducción de Darío González, Madrid: Trotta.
- (2016). *Escritos 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*. Traducción de Darío González, Óscar Parceros y Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta.
- (2019). *Escritos 4/1. La repetición. Temor y temblor*. Traducción de Darío González y Óscar Parceros, Madrid: Trotta.
- Lévinas, E. (1968). "Primera sesión del coloquio". En J.-P. Sartre, R. Maheu, G. Marcel, K. Jaspers, J. Hersch, E. Paci, L. Goldmann, J. Beaufret, M. Heidegger, J. Wahl, N. Thulstrup (eds.). *Kierkegaard vivo*. Traducción de Andrés-Pedro Sánchez, Madrid: Alianza. pp. 163-196.
- (2005). "Existencia y ética". En J.-P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers, E. Paci, E. Lévinas, J. Derrida, M. García-Baró (eds.). *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Traducción de Jesús María Ayuso, Madrid: Encuentro. pp. 69-80.
- (2008). *Nombres propios (Agnon, Buber, Cela, Delhomme, Derrida, Jabés, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl)*. Traducción de Carlos Díaz, Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- (2012). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Miguel García Baró, Salamanca: Sígueme.
- Marlowe, Ch. (2009). *La trágica historia de la vida y muerte del doctor Fausto*. Traducción de J. C. Santoyo y J. M. Santamaría, Madrid: Cátedra.
- Olivares, B. (2015). *El concepto de felicidad en las obras de Soren Kierkegaard. Principios psicológicos en los estadios estético, ético y religioso*, México: Universidad Iberoamericana.
- Pattison, G. (2003). *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*. New York: Taylor & Francis e-Library.
- Perkins, R. L. (ed.). (2003a). *Eighteen upbuilding discourses*. International Kierkegaard commentary, n. 5. Macon: Mercer University Press.

- (2003b). "Introduction". En R. L. Perkins, (ed.) *Eighteen Upbuilding Discourses*. International Kierkegaard commentary. n. 5. Macon: Mercer University Press. pp. 1-14.
- Poca, A. (1991). "Estudio introductorio". En F. D. E. Schleiermacher, *Monólogos*. Edición bilingüe. Traducción de Anna Poca, Barcelona: Anthropos. pp. VII-XXIX.
- Roberts, K. A. (2014). "Edifying Discourse/Deliberation/Sermon". En M. E. Steven, W. McDonald, J. Stewart (eds.). *Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Dorchester: Ashgate. pp. 229-234.
- Rosenzweig, F. (2005). *El nuevo pensamiento. Incluye seis ensayos introductorios al pensamiento de Franz Rosenzweig*. Traducción de Ángel E. Garrido-Maturano. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Schleiermacher, F. D. E. (1991). *Monólogos*. Edición bilingüe. Traducción de Anna Poca, Barcelona: Anthropos.
- Søltoft, P. (2010). "Recent Danish Literature on the Upbuilding Discourses 1843 and 1844 and Three Discourses on Imagined Occasions". En N. J. Cappelørn, H. Deuser, J. Stewart (eds.). *Kierkegaard Studies Yearbook 2000*. En línea, Berlin: Walter de Gruyter. pp. 251-260.
- Walsh, S. (2003). "When «That Single Individual» Is a Woman". En R. L. Perkins (ed.). *Eighteen upbuilding discourses*. International Kierkegaard commentary. n. 5. Macon: Mercer University Press. pp. 31-50.