

**La Alternativa Estética: Una Lectura acerca de las Máscaras del Sujeto en el
Pensamiento de Soren Kierkegaard**

Juan Carlos Higuera Castillo

Trabajo de Grado para Optar al Título de Magister en Filosofía

Director:

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Magister en Filosofía

Bucaramanga

2019

Dedicatoria

Este trabajo no hubiera sido posible sin tu apoyo y sin mis deseos de hallarte en cada palabra y cada idea y cada instante. A ti, de ojos azules, de mirada demasiado mía para no cifrarme desde tus ojos hasta las ideas que hoy escriben este otro no-silencio. A ti, Y.F.R.M.

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Industrial de Santander, a mis maestros en este proceso de dos años, a mis compañeros y otras personas que fueron un apoyo moral mientras los estudios se desarrollaron.

Agradezco a mi familia, mamá, papá y mis queridos hermanos, por ser no solo ese sostén afectivo que siempre espera, sino porque de ellos fue que una semilla de la Inteligencia también pudiera madurar sobre este duro terreno.

Agradezco a Yuliana por estar ahí y ser inspiración y apoyo y una linda parte de mi vida.

Resumen

Título: La Alternativa Estética: Una Lectura acerca de las Máscaras del Sujeto en el Pensamiento de Soren Kierkegaard.*

Autor: Juan Carlos Higuera Castillo.**

Palabras clave: Estadio, Estética, Religión, Sujeto, Seudonimia, Sistema y Libertad.

Descripción:

La manera como cada sujeto logra cobrar consciencia de su existencia es un tema central en el pensamiento de Soren Kierkegaard. La teoría de los estadios en el camino de la vida, estadios estético, ético y religioso, formulada por el pensador danés, constituye la metodología con la cual se intenta responder a dicho tema. Por supuesto la respuesta está mediada por las inclinaciones del autor. En sus obras homónimas la definición literaria de Kierkegaard es la de pensarse un escritor cristiano. Esto hace que se incline por el último de los estadios, el religioso, señalando que es en dicho estadio en donde el humano puede percibir su ser de manera más auténtica. Existen unos requisitos para suponer tal cosa: sólo la acción basada en la fe refleja la libertad como esencia humana, y sólo el acto de fe evita un sistema de la existencia. Sin embargo, críticos como el ruso Leon Chestov, han indicado que Kierkegaard viola esos requisitos necesarios para desarrollar su visión acerca del yo. La presente investigación se propone retomar esta crítica y reevaluar el tema del sujeto desde el primer estadio, el estético. El objetivo será demostrar que en dicho estadio es posible exponer una alternativa al estadio religioso que cumpla los requisitos necesarios para formular una teoría acerca del yo existencial. En tiempos tan egotistas como los que corren, pensar la existencia fundamentada por valores contingentes (estéticos) revela que las ideas de Soren Kierkegaard aún tienen algo que aportar en contextos donde temas sobre la identidad se imponen en lo cotidiano.

* Tesis de grado.

** Facultad de Ciencias Humanas. Maestría en Filosofía. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano, Doctor en Filosofía.

Abstract

Title: The Aesthetic Alternative: A reading about the Subject Masks in Thought by Soren Kierkegaard.*

Author: Juan Carlos Higuera Castillo. **

Keywords: Stadium, Aesthetics, Religion, Subject, Pseudonymy, System and Freedom.

Description:

The way each subject manages to become aware of their existence is a central theme in the thinking of Soren Kierkegaard. The theory of the stages in the way of life, aesthetic, ethical and religious stages, formulated by the Danish thinker, constitutes the methodology with which an attempt is made to respond to this theme. Of course the answer is mediated by the inclinations of the author. In his homonymous works the literary definition of Kierkegaard is that of thinking of a Christian writer. This makes it lean towards the last of the stages, the religious, pointing out that it is in this stage where the human can perceive his being in a more authentic way. There are requirements to suppose such a thing: only action based on faith reflects freedom as a human essence, and only the act of faith avoids a system of existence. However, critics such as the Russian Leon Chestov have indicated that Kierkegaard violates those requirements necessary to develop his vision about the self. The present investigation intends to resume this criticism and reevaluate the theme of the subject from the first stage, the aesthetic one. The objective will be to demonstrate that in this stage it is possible to expose an alternative to the religious stage that meets the necessary requirements to formulate a theory about the existential self. In such egotistical times as they are, thinking about existence based on contingent (aesthetic) values reveals that Soren Kierkegaard's ideas still have something to contribute in contexts where issues about identity are imposed on the everyday.

* Bachelor Thesis.

** Facultad de Ciencias Humanas. Maestría en Filosofía. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano, Doctor en Filosofía.

Tabla de Contenido

Introducción	9
1. Los criterios y la respuesta religiosa	12
1.1 La situación inicial	12
1.2 Los estadios en el camino de la vida y la opción religiosa	18
1.3 Lo ético y lo religioso como formas del sistema	25
2. Sobre el estadio estético	37
2.1 La privacidad religiosa y la expresividad estética	37
2.2 Lo estético, sus categorías y sus críticas	42
2.3 Seudonimia, existencia y sistema	52
3. La mascarada, los seudónimos y la alternativa a la pregunta por el yo	67
3.1 Estética, poética y seudonimia	67
3.2 Necesidad de la mascarada y la opción estética	74
3.3 Jugar el juego de las máscaras	83
4. Conclusiones	96
Referencias Bibliográficas	103

Introducción

El pensamiento de Soren Kierkegaard evidencia diferentes aristas de ideas, que comprometen no sólo el contenido de dichas ideas, sino la expresión y la manera como fueron formuladas. Kierkegaard no fue únicamente un filósofo empeñado en concretar una serie de reflexiones acerca de la existencia; también fue un escritor que como tal debía representar y existir esas ideas. Para quien busca comprender las meditaciones del danés, esa relación entre el pensamiento y la existencia en el pensamiento constituye un criterio insoslayable para llevar a buen puerto la tarea. La presente investigación pretende sobre todo guiarse por ese criterio. El vínculo entre el escritor y la encarnación en él mismo de sus ideas puede dilucidar un tipo de lectura acerca de ciertas nociones sobre ser un sujeto que se enfrente a otro tipo de lecturas que soslayan este criterio, una como la de Theodor Adorno por ejemplo.

A esta posible lectura se la llamará *la alternativa estética*. Por ella debe entenderse una investigación en donde la teoría de la expresión kierkegaardiana desempeña un papel central. La fuerte influencia estética que subyace en dicha teoría de la expresión establece algunos puntos a reinterpretar en otra teoría de Kierkegaard: la de los estadios en el camino de la vida. La lectura sobre esta última teoría suele privilegiar el carácter religioso en tanto opción existencial necesaria para conseguir ser un sujeto fundamentado por Dios. Esto ocurre por dos razones: 1. Porque el estadio religioso revela la libertad humana como esencia del ser humano. 2. Porque el estadio religioso supera la idea de crear un sistema de la existencia que anule la libertad revelada. La lectura basada en la alternativa estética replantea las anteriores razones y adjudica al estadio estético la libertad y antisistematicidad que se pensaban religiosas. Mediante dicha lectura es el

juego de lo poético el que instaura una descripción de la subjetividad basada en la consistencia de lo inmediato. Lo religioso no puede cumplir las razones arriba mencionadas porque el compromiso de Kierkegaard con dogmas como el de la inmortalidad o el pecado hace que ocurran contradicciones. El absurdo de la fe necesita de nociones éticas que encaminen la pasión del creyente por sendas menos desesperanzadoras que el sinsentido de optar por Dios. Pero los vínculos con la ética suelen venir envenenados. Por la ética también ocurren las leyes de lo sistemático. Un sistema acerca de la existencia, noción rechazada por Kierkegaard, está como corolario de las mencionadas relaciones.

La alternativa estética puede ser pensada tras la conclusión de lo religioso. Como se mencionó más arriba, aquella está basada en la teoría de la expresión kierkegaardiana. Kierkegaard mismo suele entender lo relacionado con la expresión como un asunto poético, y que por lo tanto pertenece al estadio estético en tanto categoría de dicho estadio. Por esa teoría de la expresión la obra kierkegaardiana toma el carácter seudonímico que le es conocido. El juego de los autores es la manera por la cual se emplea el testimonio existencial y se rechaza el concepto filosófico que pueda implicar un sistema de la existencia. Pero si se mira bien la teoría de la expresión trasluce las categorías y el modo de vida propio de la estética. El corolario de este parangón es que la teoría de la expresión es asimismo una opción para construir una subjetividad. Cabalmente es a tal opción y a su funcionamiento cuanto se ha llamado la opción estética. Las consecuencias de la misma redundan en las razones que antes se pensaron eran asunto religioso. Por la estética se manifiesta la libertad del ser humano; por la estética se evita el sistema de la existencia.

Aun así una lectura basada en la alternativa estética no queda instaurada solo con la conclusión de las dos razones mencionadas. Existen otro tipo de lecturas encaminadas precisamente a negar consistencia a la teoría de la expresión kierkegaardiana. Theodor Adorno en su libro sobre la

noción de estética en Kierkegaard reduce el juego seudonímico a un empleo alegórico que reviste los conceptos filosóficos formulados por el pensador danés. Las consecuencias de tal lectura alegórica es la de negar el efecto de testimonio existencial que Kierkegaard busca para sus ideas en la voz de los autores seudónimos. Si esta investigación quiere cumplir su meta de fundamentar la opción estética, será necesario superar la propuesta de Adorno sobre dichos autores. Los puntos que el pensador alemán no tiene en cuenta a la hora de hacer su lectura alegórica son: 1. La teoría de la verdad como practica empleada por Kierkegaard y 2. La compleja estructura autoral de los seudónimos que niega una comprensión solo nominal de la seudonimia. La alegoría ocurre como un sistema en donde el concepto se personifica a la manera de una marioneta que ejemplifica el contenido de dicho concepto. Esto supone una pasividad del autor seudónimo que las ideas de Kierkegaard no aceptan. Si el pensador danés se preocupó por dar carácter a sus autores es porque éstos no podían ser autores sin dar testimonio de lo que expresaban. No hay verdad sin existir esa verdad. La estructura alegórica inclina el esfuerzo de Kierkegaard por los conceptos en su teoría de la expresión. La seudonimia lo inclina por la existencia, como ciertamente era la intención del pensador danés. La lectura de Adorno está dispuesta a desentrañar los aspectos conceptuales que harían de las ideas kierkegaardianas una cuestión puramente abstracta, es decir, ajena a la existencia. Pero si se mantiene sin perder de vista el hecho de que la teoría de la expresión es la manera por la cual se existe en proyección de la libertad esencial al ser humano, la opción estética se revela con mayor trascendencia dentro de las reflexiones acerca de los estadios en el camino de la vida.

Es verdad que Kierkegaard siempre privilegió el aspecto religioso de su pensamiento; era su guía y la razón de su obra literaria. Pero sus ideas acerca de la profunda privacidad de la fe tornan opaca la elección por ella. Alejar del espacio objetivo de lo que puede ser elegido hizo de lo

religioso un estadio mucho más delusivo respecto a los otros estadios. La alternativa estética cobra mucho más realce según este estado de cosas. Conocerla y explorar su funcionamiento también echa luz sobre otras aristas del pensamiento de Soren Kierkegaard. En un mundo en donde sin duda los valores estéticos se imponen, ideas como las de la expresión indirecta pueden hacer entender un poco mejor la manera como se constituyen las subjetividades.

1. Los criterios y la respuesta religiosa

1.1 La situación inicial

Preguntar por sí mismo es una cuestión esencial en la vida de cada individuo. Qué somos, quiénes somos y cómo llegamos a serlo, aparecen como asuntos ineludibles a la existencia. Responderlos es una tarea con la que empieza el filosofar...el filosofar existencial, el filosofar de Soren Kierkegaard.

Dicho filosofar será reseñado a lo largo del este capítulo de la siguiente manera. En el primer apartado se analizará la situación inicial, ese momento en que comienza el inquirir por sí mismo¹. Con dicho análisis serán indicadas las primeras categorías que competen a los seres humanos para llegar a ser un yo. En el segundo apartado se expondrá, al principio, la teoría de los estadios en el camino de la vida. Ellos son las opciones que los individuos toman para optar por ser un yo más concreto y desplegado en los hechos. Posteriormente, en ese mismo apartado, serán mostradas

¹ Inquirir por sí mismo el principio de una investigación por la subjetividad. Sin embargo, en esta investigación el tema de lo subjetivo será tratado desde las ideas de Kierkegaard y no desde su vida. Este método biográfico es empleado por Jon Stewart para rastrear desde el contexto vital del pensador danés el desarrollo de sus ideas. Aquí se ha optado por no seguir esta línea de investigación. El libro de Stewart se titula *Soren Kierkegaard: Subjativity, irony, and the crisis of modernity*.

categorías como las del Sistema y la desesperación, necesarias como criterios cuya superación o padecimiento marca la forma como cada estadio es una opción peor o mejor en la vida. Para comprender más claramente este punto será reseñada la existencia en el estadio religioso, opción que para Kierkegaard es la más viable en el objetivo de conseguir ser un yo. En esa reseña serán enunciadas algunas críticas respecto a cómo el Sistema ocurre en el tratamiento de lo religioso por parte del pensador danés. Ya en el último apartado del capítulo se detallarán de mejor manera las mencionadas críticas. Esto se hará exponiendo el modo de vida ético, opción en la que el Sistema es una categoría central. El objetivo del apartado será indicar que el estadio religioso no es la superación del Sistema, sino que se haya permeado por su funcionamiento. Mostrar lo anterior es central para esta investigación, porque precisamente la superación de la categoría Sistema es la meta que permitirá habilitar la opción estética como un asunto existencial viable.

Es verdad que para Kierkegaard los asuntos existenciales comienzan por enmarcarse en una teoría de la subjetividad en donde el sujeto no comporta su ser funcionando de manera cognitiva, sino *que es* porque existe en concreto. Sus muy famosos estadios en el camino de la vida tienen como finalidad comprender ese modo de existir concreto. El paso del pensamiento abstracto, del pensamiento objetivista, del pensamiento sistemático, a una forma de pensar más personalista, a un pensamiento subjetivo, o mejor dicho, a un pensamiento existencial, será el preludeo con el cual el filósofo danés se opondrá a la consideración del sujeto como un polo cognoscente contrapuesto al mundo. Indiquemos los conceptos con los cuales se realiza el mencionado paso.

Según Kierkegaard el origen del conocimiento no está en el impresionarse,² sino en *la angustia*. Sólo el hombre angustiado inquiere por su ser, sólo el angustiado, el enfermo del ser, aboga por

² Karl Jaspers (1993) en su libro titulado *La Filosofía* indica que tres son las fuentes de las que emana la reflexión filosófica: el impresionarse, la duda y *la conmoción del hombre*. Como pensador existencialista, Jaspers señala esta última fuente pensando sobre todo en las ideas de filósofos como Kierkegaard y el análisis que él hace de la angustia.

conocerse a sí mismo. Ya con este principio Kierkegaard plantea que no es el conocimiento objetivo la finalidad de ser sujeto. Precisamente la angustia revela lo concreto que es cada cual y lo encaminado que se halla a ser para existir siendo sí mismo. En este punto la religión desempeña un rol central. Basado en ella se plantearán tres categorías existenciales fundamentadas en la dogmática protestante.³ El relato del pecado original será objeto de un análisis indispensable para establecer tales categorías. Con la caída y el pecado de Adán nace no sólo el pecado del mundo, de la misma manera, las categorías de *la Angustia* en la inocencia, de *la libertad* en tanto esencia del hombre, de la desesperación en tanto enfermedad del yo, afloran tras el tratamiento kierkegaardiano de la narración bíblica. Detenerse a ver cómo encajan cada una de las categorías mencionadas en la investigación acerca del yo será útil para comprender el objetivo de esta investigación.

Ella debe empezar por indicar la importancia filosófica que tiene para Kierkegaard el análisis de la situación paradisiaca. En dicha situación la narración bíblica cuenta los hechos de los primeros días y la forma en que Dios crea al mundo, a los animales y al ser humano dispuesto a imagen y semejanza divina. Es a este último al cual Dios dota con la capacidad de inquirir acerca de sí mismo y de la creación.⁴ Pero al principio, como se señala en *el concepto de la angustia*, primero fue el hombre *inocente* y nada sabía acerca de nada. Su relación era directa con Dios y vivía en la ingenuidad completa adorando a su creador. Posteriormente, a medida que el tiempo

Ella también es la base de una situación inicial y el modo por el cual es posible empezar una investigación acerca del ser propio.

³ El pensador francés Emmanuel Mounier señala la influencia luterana en los modos como los existencialistas alemanes del siglo XX y Kierkegaard en el siglo XIX entienden el carácter ontológico del yo. Precisamente indicar dicha influencia permitirá descartar las críticas que filósofos ortodoxos hacen a la categoría de pecado propuesta por el pensador danés. Este punto es importante en cuanto permite especificar con mayor claridad los detalles con que Kierkegaard establece la respuesta a la pregunta por el yo.

⁴ Todo esto dicho según los análisis de Kierkegaard. El texto bíblico no menciona expresamente ninguna investigación existencial en la creación.

pasó y las capacidades psicológicas del hombre fueron madurando, éste cayó y devino en pecado. La historia humana estará marcada por tal circunstancia. El modo de actuar adánico, su caída y su pecado, será la mácula con que la historia humana echará a andar. En este sentido los objetivos que persiguen los análisis emprendidos por Kierkegaard (2016) en *El concepto de la Angustia* son claros. El pecado de Adán no es diferente al pecado de toda la humanidad posterior. Todos y cada uno de los seres humanos postadánicos se enfrentan al mismo problema; todos *cometen* ese mismo pecado y vivencian sus consecuencias.

No se trata entonces de que el pecado de la humanidad emane como una enfermedad que inficiona a quienes posteriormente nacieron. Kierkegaard entiende que el pecado, si se quiere formular como una categoría existencial, no pudo ser sólo cometido por Adán en los primeros días. En tanto existencial, debe hacer parte de todas las existencias y cada ser humano debe cometer su propio pecado:

Pero la inocencia se pierde sólo mediante la culpa; todo ser humano pierde la inocencia esencialmente del mismo modo que Adán, y no es el interés de la ética transformar a todos, a excepción de Adán, en interesados observadores de la culpabilidad, pero no culpables, como tampoco es el interés de la dogmática en transformar a todos en interesados y comprometidos observadores de la reconciliación, pero no en reconciliados (Kierkegaard, 2016, p. 155).

Por eso, la categoría del pecado tiene un carácter existencial inexorable. No se lo puede evitar. Ni Adán pudo impedir pecar ni los hijos de Adán en lo posterior podrán. Esto carga de una resonancia axiológica distinta al modo con que debe entenderse la narración adánica. Es verdad que allí se narra la falta del hombre; es verdad que lo que allí se cuenta es su pecado. Pero el término *falta* no puede ser entendido desde un contexto moral en que se elige el mal por desobediencia a la voluntad divina. Si pecar fuera solo una cuestión de elección, eso querría decir que el pecado es exterior a la naturaleza humana y relativamente elegible. En la medida en que el

pecado es una categoría existencial, ocurre como algo inherente al ser mismo de los humanos. En efecto, el pecado revela una falta, mas no es una falta moral sino una falta ontológica. Existe una carencia que es falta en el modo de ser del ser humano. No es que Adán haya elegido el mal de manera que pecara por desobediencia, actuando en contra de la ley divina; es que su pecado es reconocer en sí una carencia de ser, una falta de ser. De aquí que cobre conciencia de la Nada y ésta termine por generarle *la angustia*. El pecado es el reconocimiento por parte de Adán de que su ser contiene la Nada y que este vacío es una falta de plenitud frente al Ser de Dios. Pero de aquí también que el pecado de Adán sólo sea la descripción de la situación inicial con que el hombre cobra consciencia acerca de su forma ser.

Antes se mencionó que *la inocencia* comprende la primera parte de esta situación inicial. Se dijo que en ella el hombre vive el escenario de ser recién emergido de las manos de Dios. Ahora debe indicarse el modo en que peca. Como se dijo, primero fue la inocencia de Adán. Kierkegaard, mediante una apelación a la psicología, coloca entre la inocencia y el pecado tres momentos más: la angustia, la nada y la revelación de la libertad.

El primer momento, la angustia, ocurre tras la maduración de la inocencia. Adán vislumbra la pureza de su estado inicial y comprende que no sabe nada sobre sí mismo. Vale la pena retomar las palabras de Kierkegaard (2016) acerca de cómo se vivencia la angustia en ese estado prístino:

En ese estado (la inocencia) hay paz y reposo; pero al mismo tiempo hay otra cosa, algo que no es guerra ni combate, pues, al fin y al cabo, no hay nada con lo cual luchar. ¿Qué es entonces? Nada. ¿Pero qué efecto tiene la nada? Engendra angustia. Ese es el profundo misterio de la inocencia, que es, al mismo tiempo, angustia. El espíritu proyecta, soñando, su propia realidad, pero esa realidad es nada, pero esa nada es lo que la inocencia ve siempre a su alrededor (p.159).

La revelación de *la nada* es el momento álgido del angustiarse. No se trata de miedo ni otro tipo de sentimiento ni emoción, indica Kierkegaard. La fenomenología de la angustia muestra que

lo esencial en ella es su falta de contenido definido. El miedo, por ejemplo, revela siempre el motivo por el cual se siente miedo. Otro tipo de emociones y sentimiento también tienen un contenido definido a partir del cual ocurren. Pero la angustia no es el caso; lo propio de ella es precisamente revelar la nada ontológica, descubrir la falta de consistencia y de contenidos con que el hombre encara su falta de ser. Es decir, en tanto que la inocencia madura como un estado en donde precisamente nada se sabe, la angustia sobreviene tras corroborar tal nada. El efecto más próximo de encarar el vacío propio deviene en un vértigo que trastorna las facultades y que vela consciencia. Adán cae desmayado tras aprehender la nada y, al despertar, vivencia el pecado.

Más arriba se mencionó que este último no debe ser visto bajo un enfoque moral sino ontológico. El pecado es una categoría existencial necesaria para que el sujeto emprenda el camino con miras a constituirse en una individualidad. La nada y la angustia son categorías en este mismo sentido. Aunque a simple vista angustiarse o avizorar la propia nada no parezcan cosas positivas de padecer, son existenciales inherentes a la comprensión de sí mismo. La angustia, por un lado, porque es una enfermedad del yo que impulsa a reconocer el problema del ser. La nada, por otra, al ser revelada por la angustia, aunque es una evidencia de la mendicidad ontológica con que el ser de Adán fue creado por las manos de Dios, ella misma revela su esencia en la posibilidad y no en la actualidad. Dicho en otros términos, el ser del hombre no está dado *de facto* porque sino sería Dios mismo. Sólo Él es el Ser y es perfecto en la actualidad con que su esencia se presenta, sólo ella existe sin merma y por ella Dios es la superabundancia de ser. Pero en el caso de Adán, quien padece la angustia y evidencia la nada, su ser entra en pecado y está maculado por la falta. Es un

ser posible, un ser que debe buscar su ser, llenarlo⁵. Por eso su ser es posibilidad de ser, o sea *su* elección, o sea *la Libertad*.

Hasta el momento se ha indicado el modo como Kierkegaard realiza su análisis existencial. Se han mostrado las categorías existenciales y la manera como éstas encajan en la revelación adánica. En la parte siguiente se mostrarán las críticas a dicho análisis existencial y se esbozará la forma como moldean la respuesta religiosa brindada por Kierkegaard desde la teoría de los estadios en el camino de la vida. Con ello se irán vislumbrando, sobre todo, lo requerimientos que una respuesta existencial a la pregunta por el yo necesita y se irá cimentando el espacio para formular la alternativa estética.

1.2 Los estadios en el camino de la vida y la opción religiosa

En esta parte de la investigación se buscará dar cuenta de la teoría de los estadios en el camino de la vida diseñada por Kierkegaard. Con dicha teoría podrán vislumbrarse las tres opciones existenciales que el pensador danés comprende como esenciales para la vida de los seres humanos y como desarrollo de las categorías descritas en la *situación inicial*. Tales opciones son la estética, la ética y la religiosa. En cada una el ser humano debe desarrollar su vida. Él elige según intente consolidar un proyecto en donde ser un yo pueda darse de manera sólida. Kierkegaard considera que la solidez solo deviene desde el último de los estadios, el religioso. Por eso, en esta parte, para introducir la descripción de los estadios en el camino de la vida, se empezará por reseñar la respuesta religiosa y las categorías que competen a este estadio. Es así que se topará con ideas como la de la fe, la del absurdo y la desesperación, y se verá cómo éstas reflejan la libertad

⁵ Entender la nada como falta ontológica pone en mira otro problema: el de la naturaleza de la libertad. ¿Es esta libertad de a-seidad, es decir, creación voluntaria de la propia identidad, o es, por el contrario, determinación a elegir delante de Dios la esencia definida que éste creo para sus hijos? Evidentemente el pensamiento religioso optará por entender la naturaleza de la libertad de la segunda manera.

mostrada por la angustia en la parte anterior. Para comprender de mejor manera este punto sobre la libertad deberá ilustrarse un contraste con el segundo de los estadios, el ético. Éste aportará un criterio más a la hora de pensar una opción que sirva como respuesta al tema del yo; dicho criterio será la categoría de Sistema. Con ella se habrá expuesto lo que compete a la respuesta en el tema del yo favorecida por Kierkegaard. Quedará, ya en la tercera parte, ver unas críticas a dicha respuesta.

Una de las temáticas más conocidas en el pensamiento del pensador danés es su famosa teoría de los estadios en el camino de la vida. Son tres: el estético, el ético y el religioso.⁶ Cada uno posee una forma de vivenciarse diferente y promueve categorías existenciales diferentes. Cuentan con un orden jerárquico progresivo y son etapas que se trascienden y se dejan atrás unas a otras, según una idea de éxito existencial en donde el proyecto de fijar sentido para la existencia logra concretarse en un yo sólidamente. Sin embargo, las vidas de los seres humanos no están obligadas a atravesar cada estadio. Que exista un orden jerárquico de los mismos se debe a que Kierkegaard considera a uno mejor que los otros al momento de apropiarse la posibilidad de ser un yo auténtico. Con todo, es posible vivir la vida en un solo estadio. Eso los hace, más que simples etapas, opciones en las cuales es posible definir un sentido para el propio yo.⁷ Sobre los estadios Kierkegaard (como se citó en Adorno, 2006):

Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética y la religiosa. Lo metafísico es abstracción: no hay un hombre que viva metafísicamente. Lo metafísico (lo ontológico) es pero no existe. Cuando existe, existe en lo estético, lo ético y lo religioso, o un *prius* respecto de estos. La esfera ética es

⁶ Para ver la forma en que nacen véase lo indicado por Adorno en su obra sobre Kierkegaard.

⁷ Que cada estadio tenga que ser visto de esta manera se debe a que si se los considera pasos obligatorios en la existencia, Kierkegaard incurriría en haber diseñado un Sistema de la existencia. Cosa a la que el mismo se niega, pues precisamente es algo que reprocha a Hegel. Pero como se reseñará más adelante, Kierkegaard sí fabricó un sistema. Adorno lo expone en su libro sobre la estética de Kierkegaard, obra de referencia para esta investigación.

solo una esfera de transición; por eso su más alta expresión es una acción negativa, el arrepentimiento. La esfera estética es la de la inmediatez; la ética es la de la obligación (y esta obligación es tan infinitamente grande, que el individuo invariablemente falta a ella); la religiosa es la del cumplimiento (p.112).

Por eso, en tanto descripción de la existencia, no se trata de que cada estadio⁸ sea un paso obligado en un proceso de maduración personal; por el contrario, se trata de que la existencia supone elegir según valores estéticos, éticos o religiosos, y que de hecho los individuos suelen dar mayor prioridad y guiar sus vidas otorgando más relevancia a uno de los tres estadios, mas sin dejar de utilizar los valores obtenidos de los otros dos. Kierkegaard suele describir los estilos de vida en cada estadio. Su objetivo no es otro sino contrastar las elecciones personales y sobre todo denotar la forma como los individuos superan los problemas existenciales emergidos de vivenciar la *angustia*, ejercitar la *libertad* y buscar la salvación del *pecado*. Dicha vivencia, ejercitación y búsqueda son la puesta en juego de las categorías indicadas como los elementos que conforman la *situación inicial* y que son supuestos en cada estadio. Por eso la diferencia entre cada uno es la forma como los valores colaboran en la superación de dichas dificultades.

Para Kierkegaard el éxito completo en la existencia ocurre tras optar por el estadio religioso. De hecho, el sesgo por este estadio es notorio desde las primeras categorías existenciales. No sólo por el hecho de que surgen tras el análisis de un texto bíblico, sino porque la relación dialéctica entre la libertad y el pecado únicamente puede ser superada por la salvación del alma en Dios. Precisamente en esta situación es donde encaja una categoría como la *desesperación*, una categoría que atraviesa todos los estadios y que cuenta con la resonancia soteriológica necesaria para

⁸ La palabra estadio da entender todo lo contrario a cuanto se está argumentando. En castellano, por ejemplo, en la traducción del libro *Kierkegaard y la construcción de lo estético*, se maneja la palabra esfera. Se ha optado por la palabra estadio por ser más empleada en las traducciones y textos que sirven de referencia a esta investigación.

entrever los privilegios axiológicos de lo religioso frente al resto de estadios. La desesperación Kierkegaard (1984) la describe como una enfermedad del yo que es mucho peor que la muerte. Caer en desesperación es esencialmente no lograr la relación que constituye al yo, es decir, nunca llegar a ser un yo. Éste está constituido como una suma que debe lograrse a través de una síntesis. Kierkegaard (1984) afirma: “El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otro modo: es lo que en esa relación hace que ésta se relacionan consigo misma” (p.35). Y más adelante continua afirmando acerca de la manera como se enferma en la síntesis:

La desesperación es la discordancia interna de una síntesis, cuya relación se refiere a sí misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible, o también, ella lo implica. Si no, no habría traza de desesperación, y desesperar no sería más que un rasgo humano, inherente a nuestra naturaleza, es decir, que no habría desesperación, sino que sería un accidente para el hombre, un sufrimiento, como una enfermedad que contrae, o como la muerte, nuestro lote común. La desesperación, pues, está en nosotros; pero si no fuéramos una síntesis, no podríamos desesperar, y si esta síntesis al nacer no hubiera recibido de Dios su justeza tampoco podríamos desesperar (Kierkegaard, 1984, p. 36).

Como enfermo de sí mismo un desesperado corre el riesgo de no poder ser nunca un yo y jamás ser una relación que se relaciona consigo misma y con su fundamento. Pero del mismo modo corre la suerte de poder conseguir lo contrario, es decir, llegar a ser un yo. La desesperación es una enfermedad dialéctica y es por ella que se puede perder todo o ganarlo todo. Se lo pierde si el yo desespera de sí y opta por su cuerpo, por su parte finita, por su ser hedónico, todos ellos elementos estéticos, como se verá en la descripción del estadio estético en el segundo capítulo. Mas si logra optar por conjurar el alma y el cuerpo para ser espíritu, será fundamentado por Dios. Así habrá elegido el estadio religioso y habrá conseguido el final de su enfermedad siendo un cristiano relacionado con el poder que lo fundamenta.

El modelo del hombre religioso es el denominado por Kierkegaard como el *caballero de la fe*. Las descripciones que sobre él se brindan en *Temor y temblor* permiten configurarlo como un hombre víctima de las paradojas con que la fe le impone buscar su salvación. Es decir, el caballero de la fe es un hombre desgarrado, un hombre encerrado en el silencio de su fe y actuando contra toda evidencia con el fin de mostrar la solidez de sus convicciones (Kierkegaard, 1958). Por un lado, todos los existentes viven en una serie de seguridades provistas por creencias y normas que les son heredades y que les sirven de guía moral en el momento de encarar los hechos. Nadie en concreto se inventa sus ideas del bien o del mal o se impone a sí mismo normas con que juzgar las acciones propias y ajenas. Todas estas cosas circunscriben al ser humano y lo modelan; de aquí que Kierkegaard las denomine como lo *General o el Sistema, que es donde ocurre el estadio ético*.⁹ Pero por otro lado, como se vio en el análisis de la angustia, la categoría que describe la esencia del hombre es *la libertad*. Y ¿Cómo ejercitarla cuando lo General impone sus prerrogativas? ¿Cómo no desesperar por sí mismo cuando la idea de lo general es obturar la esencia del hombre y subyugarlo a normas que lo determinan? Esa es la razón de que en lo ético asimismo se presente una forma de desesperación. La tendencia a buscar *lo necesario* y verse cobijado por él implica un sometiendo que lleva a caer en cuenta de la falta *de posibilidad*. La síntesis del yo sigue obturada en este caso por ausencia de libertad. Por eso lo ético, siempre tan alabado por la filosofía y tan mentado por corresponder a las normas aceptadas racionalmente, *es la opción en la que se ahoga el propio yo y la libertad en el sistema*. Lo ético es, dicho de otro modo, una forma más en que se desespera por no ser sí mismo. Entonces ¿cómo salvar esta situación? Por la paradoja, por el absurdo, en suma, por la fe.

⁹ Lo general es el término utilizado específicamente en *Temer y Temblor*. En el *post-scriptum* aparecerá la variante el Sistema. Esto en la traducción que de esta última obra hace Nassin Bravo Jordán para la Editorial Universidad iberoamericana.

Sólo el caballero de la fe es quien busca desesperadamente ser sí mismo. Sólo él apuesta por la fe y se aleja de la subyugación de lo general buscando su salvación. Ésta ocurre por desconfianza a lo ético en tanto estadio del Sistema que anega lo concreto. El caballero desafía la norma, establece un combate contra lo que niega la esencia del ser humano. Desde luego el Sistema no se queda de brazos en jarra mientras lo concreto violenta su lógica. Sus amonestaciones ponen al caballero en una situación dramática en que se desgarra y padece las penurias de quien deja atrás las seguridades éticas. Kierkegaard describe esta situación desoladora en la narración bíblica protagonizada por Abraham, padre y paradigma de los caballeros de la fe.

En dicha narración la situación empieza cuando Sara y Abraham piden a Dios un hijo esperado hasta casi los umbrales de la muerte. Dios, compadecido de sus siervos, cumple sus ruegos y les da el hijo deseado: Isaac. El niño será la dicha y el regalo de los ojos para dos pobres ancianos, ahora más veneradores del poder divino. Las cosas no podrían marchar más felices hasta que Dios habla a Abraham y le pide entregarle lo que él mismo le dio, su hijo. Nada más terrible ni más absurdo. El viejo patriarca queda entre la espada y la pared. (Kierkegaard, 1958) ¿Cómo justificar tamaña petición? ¿No es acaso una locura? La ética, las normas morales, no pueden verlo de otra manera. Entregar al hijo propia por hacer caso de una voz interior que tal vez pueda ser la locura llamando al oído, no tiene perdón de lo General. Mas ¿Y si tal voz es la palabra del Señor? ¿Qué sería más doloroso que no creer en el llamado de Dios? El viejo Abraham se halla en la encrucijada de obedecer a su razón y evitar el escarnio de lo General, o hacer caso al llamado Divino aun cuando deba hacerlo contra toda evidencia. Karl Jaspers (1993) describe la situación del patriarca de la siguiente manera:

Distinto es el verdadero heroísmo solitario, que ni se apoya en la comunidad ni tiene a la vista la gloria próxima. Este auténtico descansar sobre sí mismo está quizá sustentado por la armonía de un

ser felizmente organizado consigo mismo, se nutre quizá inconscientemente aún de una sustancia históricamente transmitida como comunidad recordada, pero no encuentra en qué apoyar su conciencia en el mundo contemporáneo. Mas cuando este heroísmo no se hunde en la nada, apunta un hondo vínculo con aquello que existe propiamente y que enunciado sería, en lugar del juicio de los hombres, el juicio de Dios (p. 58).

Como en efecto la narración bíblica mostrará, Abraham será el héroe solitario que sigue la voz de Dios en virtud de su fe y decide creer aunque sea absurdo. Con ello dará el salto desde lo ético a lo religioso, con ello Abraham decide ejercitar su libertad, que es su fe, y por eso se transformará en *el caballero de la fe*. Precisamente cuando él elige en virtud de la fe, nada determina su accionar. En un actuar distinto a la situación de Abraham, siempre se define el sentido de la acción por justificación en razones que le dan coherencia y que *la determinan*. El patriarca, sin embargo, no cuenta con ese piso seguro que son las razones para que los demás no lo juzguen por actuar como actúa. Elige sólo creer, tener fe. Es esa la prueba que Dios le pone y que Abraham supera. El patriarca llevará su hijo a la montaña donde se realizan los sacrificios, dispuesto siempre a cumplir la voluntad de Dios y sellando con un silencio sepulcral las voces que vienen de lo ético y lo general para conminarlo a que se ciña a lo racional y no pase por ser un homicida a los ojos del mundo. Es sabido que la historia culmina con que Dios detiene la mano de su siervo y que le devuelve lo dado, ahora fundamentado por la prueba de fe. Para Dios todo es posible, afirma la Escritura. A quienes lo creen, como Abraham, el Señor les da la posibilidad de *la repetición*¹⁰, es decir, de que lo que fue y se perdió vuelva santificado por la fe.

¹⁰ Sobre esta categoría se tratará más en detalle cuando se dé cuenta de la manera como Kierkegaard describe las formas de vida del estadio estético. En esencia, es una categoría que se impone como el fracaso existencial de quienes recorren el estadio estético. Como se vio, también es la manera como el poder divino designa el éxito del estadio religioso mostrando que para Dios todo es posible.

En lo anterior se ha esbozado la respuesta religiosa que Kierkegaard considera es la única que supera *la desesperación* con que enferma el yo. Las categorías existenciales que supone tal respuesta van desde *la libertad hallada por la angustia*, hasta *la desesperación en el pecado*. En el transcurrir del estadio Religioso han ido apareciendo otras categorías como la de *lo General* (el sistema), centro del estadio ético, la de *la fe*, contrapuesta a las evidencias y centro de la individuación en el caballero de la fe, y *la de la repetición* como símbolo del poder de Dios y como anhelo existencial con que el tiempo del yo no se disgrega por falta de sentido. Cada una de esas categorías constituye los requisitos con los que Kierkegaard pretende diseñar una propuesta alternativa a la manera como el idealismo alemán de su tiempo pensaba la subjetividad. Para el pensador danés lo subjetivo es lo existencial, lo que no puede ser sometido al Sistema y permite desplegar las posibilidades de la libertad humana. Esta investigación seguirá los derroteros marcados por las categorías mencionadas con el fin de enunciar la alternativa estética. Como se irá viendo, la respuesta religiosa violentará algunas de esas categorías y hará ver que tras el estadio religioso se halla dentro del estadio ético, es decir, el Sistema. De aquí la necesidad de emprender la crítica de lo religioso.

1.3 Lo ético y lo religioso como formas del sistema

En esta tercera parte se empezará por aprovechar las exposiciones de lo ético y lo religioso hechas previamente, con el fin de exponer las críticas que el filósofo Leon Chestov hace a Kierkegaard. Mediante dichas críticas se buscará indicar que el absurdo de lo religioso se encuentra inficionado de Sistema, dado que el filósofo danés incurre en una interpretación ética de la existencia. Ello es de interés para esta investigación por cuanto, si como buscaba indicar Kierkegaard, lo religioso es una superación del sistema, al no ser de ese modo hace posible la argumentación a favor de otra opción en el marco de la teoría de los estadios en el camino de la vida.

El filósofo ruso León Chestov (1952) considera que aunque el drama existencial es descrito perfectamente por Kierkegaard, éste no fue lo suficientemente radical en sus categorías y mezcló mucho en su idea de lo religioso de la ética que se encargó de rechazar con el caballero de la fe. La situación de este último es en efecto dramática si se la mira desde la narración bíblica de Abraham. La petición de Dios pone al patriarca entre la espada y la pared al ubicarlo en una situación límite, como la denomina Karl Jaspers: elegir entre la razón y la fe, entre las normas éticas que prohíben el homicidio de su hijo o la fe que le debe a su Señor. Abraham opta por la segunda opción, no sin antes saber que dirigirse hacia Dios implica sumirse en la más completa de las desesperaciones. Quien rechaza lo ético pierde el suelo de las seguridades cotidianas y racionales. Ya no puede justificar su comportamiento aduciendo razones que hagan el juicio de los otros hombres más suave para con el propio comportamiento. Abraham será entonces para los demás el asesino o el loco o el proscrito del actuar humano. Y tal exilio, aunque compromete la singularidad del hombre en un acto puro de libertad sin fundamentos, también sume en una soledad que corrompe la comunicación con el otro¹¹. En tal estado, clamando por la voz de Dios en el desierto, alejado de las salvaciones consuetudinarias, siendo el escándalo y la locura personificados a juicio de los hombres, ¿no puede la fe flaquear y querer tornar a las comodidades antes disfrutadas? Chestov (1952) entiende que así ha sucedido a Kierkegaard y lo señala:

Cuando los horrores de la realidad amenazaban con abrumarlo, dirigía sus miradas hacia el Dios bíblico, para quien lo imposible no existe. (...)Sin embargo, los años pasaban y la pesadilla no se desvanecía; por el contrario iba en aumento. Entonces Kierkegaard se vio obligado a desviar su atención de lo imposible y a contentarse con lo posible (p.209).

¹¹ El problema de la comunicación será tratado por Kierkegaard en su famosa teoría literaria de los seudónimos. Con ella el pensador danés buscará quebrar el silencio al cual el sistema condena a las subjetividades que emprenden el camino de ser sí mismas. Para esta investigación también es un tema de relevancia porque constituye el desarrollo de la opción estética, objetivo central con el cual se busca culminar el presente texto.

Y más adelante continua:

Cuando Kierkegaard se ve forzado a “desviar su atención” del milagro, a olvidar que nada es imposible para Dios, es cuando carece de fuerza y no quiere luchar contra Sócrates y su ética. ¿Para qué el perdón de Dios si de todos modos el hombre no puede recobrar su inocencia? (Chestov, 1952, p.211).

La confianza en Sócrates es significativa para el caso. Según Chestov es un resabio de las dudas acerca de la fe que atormentaban a Kierkegaard. El fruto de semejantes dudas son tentaciones de índole filosófica y ética; por ejemplo, explicar el relato de la caída en el pecado omitiendo el papel de la mujer y la serpiente. Mírese la manera como Kierkegaard (2016) describe el suceso haciendo la mencionada omisión:

La angustia puede compararse con el vértigo. Aquel cuya mirada se sume en la contemplación de una profundidad devoradora, siente vértigo. ¿Pero cuál es el motivo? Es tanto su mirada como el abismo, pues ¿qué pasaría si no hubiera mirado hacia abajo? Así, la angustia es ese vértigo de la libertad que aparece cuando el espíritu quiere poner la síntesis (alma y cuerpo), y he aquí que la libertad se sume en la contemplación de su propia posibilidad y se aferra a la finitud para sostenerse. En ese vértigo, la libertad desmaya. La psicología no puede llegar más lejos, ni quiere hacerlo. En el mismo instante todo ha cambiado, y en cuanto la libertad vuelve a ponerse en pie, ve que es culpable (del pecado) (p.176-177).

Eso torna al pecado menos absurdo y más claro para las conciencias que no soportan la tensión de lo injustificable en el ejercicio de la fe.¹² Pero puede tender a tentaciones peores. Acaso incurrir

¹² Precisamente dicha tensión describe un movimiento doble en la noción del Absurdo kierkegaardiano. Como bien lo menciona Albert Camus (1980) en *El Mito de Sísifo*, al principio el drama existencial ocurre por la discordancia entre lo que se debe considerar racional y lo que exige la fe. Pero en un segundo momento dicha discordancia, por el hecho de presentar los límites de la razón humana, pasa a sustituir a esta última en su función de señalar un sentido de los hechos. Es así que el Absurdo kierkegaardiano ya no es el drama sino el sentido que se gana a través de la fe, es decir, Dios. No cabe duda de que en este caso Kierkegaard rechaza con una mano lo que recibe con la otra.

él mismo, Kierkegaard, en formular un sistema de lo que se considera imposible de sistematizar: la Existencia.

Hegel, el pensador paradigmático del Sistema, llega a formular un sistema de la existencia con su teoría de la historia universal. Para Kierkegaard algo semejante no tiene sentido porque está basado en una confusión de ideas: la completa identificación entre el pensamiento y el ser. No obstante, el ser no puede ser aprehendido por el pensamiento. El sistema hegeliano lo refleja. La filosofía de la historia hilva los eventos de la temporalidad humana y los provee de una finalidad única, la cual justifica la racionalidad de tales eventos y la selección de los mismos al integrarlos a la narración del devenir del hombre. Pero al ser una historia universal, fuera del hecho de que la hilvanación con que Hegel presenta los hechos es lógica según sus fines, ¿con qué criterios se escogen las culturas, las naciones y los hechos que hacen o no hacen parte de tal narración? ¿No fue esto más bien una selección fraguada por los criterios con que el mismo Hegel pretende demostrar la lógica de la historia y de sus Sistema? Es más, ¿Conocía en su tiempo Hegel todos los eventos, de tal suerte que su mirada abarcadora se hallara en capacidad de hacer una discriminación de cuáles servían a los fines del Espíritu y cuáles no? Kierkegaard (2009) afirma:

¡Si pudiera hacer gala de la erudición en este punto! ¡Si se ´pudiera mostrar cómo es que el autorizado y, sin embargo, valore intrínseco (de acuerdo a su valor intrínseco) bastante dudoso ordenamiento hegeliano de los histórico-universal reposa sobre lo arbitrario y el salto, cómo es que China debería ser situada en otra parte, y cómo un nuevo párrafo deber ser insertado en atención a la recientemente descubierta tribu de Monomotapa! (p.151).

Desde luego la historia no terminó en los tiempos del idealismo alemán y esto hace que Hegel no conociera todo cuando debía conocer para cumplir los objetivos de su Filosofía. Ciertamente ni él lo conocía ni podría hacerlo. Una mirada semejante sobre el tiempo humano no corresponde sino a la mirada todopoderosa de Dios. Sólo Él podría no omitir ningún dato en la selección, pero

lo más importante es que sólo Él puede darle un sentido al tiempo. Los demás, es decir, Sistemas como los de Hegel, son sólo altos vuelos del pensamiento humano intentando poder definir un *telos* para la historia y el tiempo.

Pero no existen tales *telos* ni tales sistemas son posibles humanamente hablando. Dios no filosofa ni comunica su Sistema con la humanidad. Por eso, como lo quiere mostrar Kierkegaard (2009), un sentido universal de los eventos no es posible, porque tampoco es dado a los hombres comprenderlo todo sin falsearlo o tergiversarlo. Suele hacerlo precisamente cuando considera la identidad entre pensamiento y ser. El ser, sin embargo, siempre escapa al pensamiento. Éste nunca puede captarlo todo y ensamblarlo todo. De aquí el que no sea posible un sistema de la existencia.

Ahora bien, señalada esta crítica, compáresela con las siguientes palabras:

Es verdad que el individuo orientado hacia el *telos* absoluto se encuentra asimismo ante fines relativos, pero no se encuentra ante ellos de modo que el *telos* absoluto se agote en ellos. Es verdad que ante Dios y ante el *telos* absoluto todos somos iguales, pero es falso que Dios y el *telos* absoluto sean iguales a todas aquellas cosas que representan algo para mí o para algún individuo en particular (p. 403).

Cabe preguntar ahora: pero si no es posible formular un *telos* para la historia en general, ¿por qué sí es dado formular uno para la existencia humana? ¿Por qué el Tiempo en general carece de un sentido humanamente hablando, mas si existe tal sentido para historia personal? ¿No es acaso incurrir en la misma cuestión que se critica al hegelianismo: identificar lo abstracto del pensamiento con lo concreto de los seres? Un *telos* absoluta es una determinación de la libertad del ser humano existente. Instaurarlo en la vida no es otra cosa que hacer tender las existencias a que supriman lo concreto de cada una por mor de una Generalidad orientadora cuyo sentido es brindar sentido. Ella hilaría los instantes de la existencia integrándolos en una visión abstracta de la misma. Visión abstracta que en todo caso lleva a que la vida sacrifique su posibilidad de ser

particular, obligándola a responder a un orden del pensamiento que la torna en Sistema: identificación entre pensamiento y ser particular.

La verdad es que algunos dogmas del cristianismo obligaron a Kierkegaard a formular el mencionado *telos* absoluto. Porque no caben dudas acerca del hecho de que él sí considera que existe un objetivo para el Tiempo. Dios lo definió en su obra, aunque el caso es que no es dado a los hombres conocerlo. Pero a nivel personal, el de la subjetividad y los existentes, Kierkegaard presume que la liberad humana camina por los senderos definidos de un sentido unificador. De lo contrario, una voluntad libre sucumbiría a la arbitrariedad y se disgregaría en un cúmulo de *instantes*¹³ sin relación aparente. Esto quebraría uno de los dogmas principales en la cristiandad: el de la unicidad del alma y la personalidad (Kierkegaard, 2008). Dios dotó al hombre con un solo yo, con una identidad única y diferenciable; por eso, se es antes que nada unidad personal: coherencia temporal de los instantes en la existencia con una esencia intemporal que los unifica y crea la identidad.¹⁴ Precisamente el pecado y la salvación tienen sentido por cuanto existe la unidad del alma humana. Quien peca, por ejemplo, es responsable de su accionar; si no fuera unidad, desde luego no se lo podría achacar tal responsabilidad. El caso es el mismo en el de la salvación: sólo uno puede ser salvado, pues solo uno forjó la coherencia de las acciones a lo largo del tiempo que lo llevaron a la benevolencia del Salvador.

Pero la formulación de *un telos* personal contrasta mucho con la situación dramática con que el caballero de la fe se cruza. Mientras un individuo puede llegar a ser lo que es, pleno de la seguridad con que el sentido personal hilvana sus acciones, pleno de la seguridad de no equivocarse el camino,

¹³ Esta categoría temporal corresponde a la forma como los estetas vivencia el tiempo: *lo inmediato*. Tendrá mayor análisis en el momento en que se conozcan los derroteros que recorren el estadio estético.

¹⁴ La unicidad del yo en Kierkegaard (2008) se observa en la fórmula con la que lo define en *El tratado de la desesperación*: “el yo es una relación que se relaciona consigo misma y con el poder que la fundamenta” Es decir que el existente es ese relacionarse consigo mismo en donde precisamente es el fundamento, Dios, quien permite recobrar el sentido de unidad e identidad del yo en los distintos instantes del tiempo.

el caballero de la fe ha roto con todos los pisos que le prometían bases sólidas a su voluntad. ¡Qué le queda sino padecer el desarraigo y la soledad con que apostar por la fe sanciona! ¡Qué le queda sino aventurarse por sí mismo y una eterna falta de consuelo y seguridades en el absurdo! ¿Se puede llevar una vida así? Desde luego. Esta es la forma en que vive un verdadero cristiano. Por eso el cristianismo es escándalo y locura y no una mera doctrina de plenitudes dogmáticas y normas éticas sistemáticas. Al menos es cuanto Kierkegaard y Chestov quieren mostrar de la palabra de Cristo. Sin embargo, para el segundo, el primero sí ofrece un consuelo al caballero de la fe cuando decide formular un *telos* personal. Para el filósofo ruso (1952) esto no quiere sino mostrar que el rechazo kierkegaardiano del Sistema es aparente y que de hecho tras la idea de lo religioso subyace una amalgama de lo ético, es decir, una capitulación de la fe a la razón. Las pruebas son dos: la admiración de Kierkegaard por Sócrates y la formulación categorial de lo *ético-teleológico* en el *Post-scriptum*.

La primera prueba en verdad que es anecdótica y biográfica. Pero entraña algo significativo, según Chestov (1952), por cuanto es la peculiar inclinación filosófica de Kierkegaard la que lo lleva a ofrecer consuelos éticos al drama religioso en que yace el caballero de la fe. Sócrates, un paradigma en el estilo de vida filosófico, también es aquel que decidió morir por resignación a la justicia de las normas. No clamó ni se rebeló, ni siquiera desesperó por su situación. Únicamente decidió aceptar su destino y murió respetando la ley y el Sistema. Ese es el único consuelo que queda a los hombres, es cuanto pueden hacer: aceptar y resignarse a las leyes que gobiernan este mundo, las cuales no pueden ser nunca violadas. Ni los dioses pueden hacerlo; los hados también rigen al padre Zeus y él reconocía su poder. No todo es posible, afirma el filósofo, hay normas inquebrantables en el Sistema del mundo; queda sólo obedecerlas y resignarse a su yugo. Así habló Sócrates un día, y murió en la aceptación, y por eso es posible ver en él al caballero de la

resignación, al caballero filósofo que se doblega al Sistema y que ve el orden ético de manera absoluta (Chestov, 1952).

Ni la libertad revelada por la angustia puede contra tal orden. Antes de que la frustración y la pena embarguen el alma por saberlo, el filósofo recomienda el sometimiento, por cuanto es una cuestión que escapa a los poderes humanos. Reconocerlo es filosofar en términos socráticos. Pero de aquí viene la desconfianza de Chestov por la filosofía. Para el escritor ruso (1952), Sócrates es un caballero infame, la antítesis del caballero de la fe. Su resignación y su divisa de que todo está bajo una ley inquebrantable niega el principio del creyente: *el hecho de que para Dios todo sea posible*. Si se confía en él, puede el hombre romper la Ley, puede cambiar lo que ha sucedido antes y puede volver a lo perdido. Porque Dios es garante de *la repetición y en él las cosas volverán santificadas por su mano*. Isaac volvió a Abraham después de que Dios lo puso a prueba. La fe del patriarca fue tan fuerte que él sabía lo que Sócrates no: que para Dios todo es posible. Y por eso rechazó las normas humanas, por eso podría haber pasado por un homicida, pero con la fe de que su hijo volvería como volvió. Y lo hizo creyendo contra las evidencias. Nada le permitía *saber* que Dios le cumpliría. Nada justificó sus acciones y por eso fue una acción libre, sin las seguridades que da la norma ética ni el sistema. Fue un actuar absurdo y por eso su hijo volvió. Algo así cabría haberlo esperado de la comprensión del pecado, otro tema religioso, por alguien que recomienda acercarse a los asuntos de fe absurdamente. La confianza de Kierkegaard en Sócrates es por estas razones un índice de que la resignación filosófica se esconde en el pensamiento del escritor danés. El *telos* personal es una muestra de ello. El *telos* es una norma y una configuración ética y sistemática por la cual el existente se somete al deber de ser sí mismo. Las consecuencias que sobre la libertad menta este hecho riñen con otras ideas formuladas en el análisis de la narración bíblica de la caída en el pecado.

Véase por ejemplo el contraste que surge entre la nada y el *telos*. Dentro de las categorías existenciales propias de la situación inicial se distinguió cómo la angustia mostraba el vacío de ser con que Adán cobra consciencia sobre su existencia. Este vacío era la nada y entrañaba la falta de ser con que el existente se sabe en la posibilidad y en su esencia, la libertad. El dilema empieza cuando se entiende que si la libertad es libertad nacida de la nada, entonces el existente es falto de ser pero con posibilidad de llenar esa falta. Dicho en otros términos, la nada conmina a que la idea sobre la libertad sea libertad como proyecto indeterminado de ser sí mismo. Porque si el ser de Adán se revela como nada, no queda sino la posibilidad para buscar *crear* algo y llenar el vacío. Compárese lo anterior con esta definición de lo ético por parte de Kierkegaard (como se citó en Mounier, 1973): “En lo ético, es cuando el existente, al tomar la opción, llega a ser lo es” (p.158). El llegar a ser ahí mencionado presupone la pre-existencia de un yo, el cual es recobrado en su identidad tras las acciones de la voluntad. Mas si un yo pre-existe, en ese caso, lo que la angustia revela no es la nada sino a ese yo subyacente como identidad predefinida. Ni que decirse tiene acerca de que algo así derrumba todo el análisis existencial de la caída en el pecado. Sin la nada Adán no puede desmayar ni despertar en el pecado; tampoco puede captar su ser en la posibilidad ni mucho menos percibir su esencia en la libertad. Es evidente entonces la contradicción del caso. La formulación de lo ético por parte de Kierkegaard, tal y como lo señala Chestov (1952), cumple una función analgésica sobre el drama existencial con que el existente emprende su vida. Sin nada no hay angustia ni pecado ni desesperación; véase que tampoco hay absurdo.

El caballero de la fe es quien desconfía de lo ético. Aquel es el estadio en que la razón sugiere la resignación al sistema y en donde Isaac no volverá porque existe la ley de que es imposible que torne una vez sacrificado. Pero la fe enseña que sí es posible, porque para Dios todo lo es. Es el caso de Job, quien después de su prueba de fe, aun cuando los consuelos de sus amigos le sugirieron

la resignación filosófica, él se mantuvo firme contra toda evidencia racional y en virtud del absurdo Dios le devolvió santificado lo que un día perdió. Tal es la fuerza de la fe y el salto al vacío irracional que ella implica. *Credo quia Absurdum* dijo un día Tertuliano citado por Mounier (1973). Las leyes y el sistema y la razón de los hombres sólo invitan a aceptar el yugo y a resignarse; ellas no pueden ofrecer *la repetición*: Dios sí. Dios sí puede instalar el Sistema perfecto que la razón humana no puede. Ya antes vimos esta cuestión con las fallas del sistema hegeliano. La razón humana no cuenta con las posibilidades para indicar el sentido del Cosmos; no obstante, tal sentido existe y Dios es quien lo ejecuta. Esto es curioso: ¿Acaso no es rechazar con una mano lo que se recibe con la otra? ¿Qué sentido tiene resistir la racionalidad y el sistema en el estadio religioso si se lo va a aceptar en un sistema de la existencia? Fuera del hecho de que la fundamentación en Dios es más sólida que la de la razón humana, no es posible evitar percibir que el salto al vacío de la fe pierde su consistencia tras la formulación del *telos* absoluto. La voluntad del ser humano ya se haya determinada por ese *telos* mucho antes de que se piensa en actuar absurdamente. Si la existencia ya comprende la identidad entre el pensamiento y el ser, las acciones del caballero de la fe no son libres. La interpretación ética de la existencia por parte de Kierkegaard lo muestra. Pero asimismo se evidencia en otro detalle. Y es que aunque la vía de la fe sea el absurdo, no cabe duda de que lo que se busca en el estadio religioso es una categoría del sistema como lo es *la repetición*. Ésta evita la disgregación del yo en el tiempo y el que la existencia no tenga sentido. Karl Jaspers (1993), para quien la fe es algo que Kierkegaard ganó para la filosofía, muestra la importancia de la repetición en la existencia al describirla en su forma ideal:

Si nuestra vida no ha de perderse en la disipación, tiene que entrar en algún orden. Tiene que estar sustentada a diario por algo circunvalente, que cobrar coherencia en la estructura integrada por el

trabajo, la riqueza de contenidos y los altos momentos, tiene que ahondarse en *la reiteración*¹⁵ (p. 99).

Lo reiterado es lo que torna, lo que muestra la existencia de la ley y del sentido. Así como las normas naturales por el hecho de serlo son experimentadas en su volver como un proceso inexorable, la reiteración ocurre en tanto existe la ausencia de lo arbitrario. Aplicada a la existencia, genera, por un lado, como se mencionó antes, el consuelo para el caballero de la fe, quien rechaza lo ético para buscarlo fundamentado en el poder de Dios; y por el otro, genera la imposición del yo basado en la definición brindada desde lo ético arriba citada. Ya se han indicado las consecuencias de tal imposición: la eliminación de algunas categorías formuladas. Pero además tiene consecuencias existenciales que llevan a ver *la necesidad* en las decisiones del caballero de la fe. La radicalidad del absurdo como centro del drama en donde el caballero de la fe se halla tras apostar precisamente por sus creencias, mengua con la promesa del sentido y la seguridad de lo General que provee lo ético. Lo religioso queda así desnaturalizado y flaquea como alternativa existencial en donde la libertad emerge como esencia del yo.

La formulación del *telos* absoluto en *el Postscriptum no científico* es la razón de la anterior consideración. Dicha formulación consiste en una interpretación ética de la existencia. Kierkegaard (2009) afirma: “Lo ético es y seguirá siendo el más alto deber asignado a cada ser humano” (p.152). Y más adelante afirma sobre ese deber:

Pues bien, entonces su deber (del hombre) consiste en expresar existencialmente que cuenta constantemente con una orientación absoluta y un respeto (*respicere*: tener miramientos) absoluto

¹⁵ Cabe indicar que el término reiteración aquí empleado no tiene el mismo sentido que la categoría de repetición. Recuérdese que esta última tiene un desarrollo basado en la fe. Sin embargo, el objetivo de ambas es el mismo: el volver de los eventos como una muestra de que lo arbitrario no es inherente a la existencia.

hacia el *telos* absoluto. Debe expresarlo existencialmente, ya que el pathos verbal es un pathos estético (Kierkegaard, 2009, p.408-409).

Que *el telos* tenga que ser expresado en la existencia hace evidente que ésta no está siendo vista por sí misma. *El telos* la ordena y hace que lo abstracto se amalgame con lo concreto. Ya no se está frente a algo irreductible. Existir ya no resulta apostar por el absurdo para ser libres. Existir es ahora un sistema de la existencia. Quizá por esta razón el filósofo que hay en Kierkegaard, tal y como lo indica Chestov, hizo una interpretación *más lógica* de la escritura; quizá por ello también no pudo resistir a la misma tentación que Hegel padeció cuando quiso fabricar un sistema de la historia y por lo cual Kierkegaard lo criticó. Sea lo que fuere, es claro que la libertad religiosa se halla permeada por la necesidad. Es así que una de las enseñanzas más esenciales con que el pensamiento kierkegaardiano impetra, flaquea en su resolución: la idea según la cual la existencia debe ser subjetividad profunda, dígase libertad de ser-se sí mismo.

Pero hasta ahora se ha visto sólo una cara de la moneda. La riqueza del pensamiento acerca de los estadios en el camino de la vida no se agota solo en la arista religiosa y sus complicaciones con lo ético. Como es el objetivo de la presente investigación, también quedan las posibilidades de la arista estética en tanto alternativa que recoge los criterios existenciales indicados en la situación inicial y en la antisistematicidad de la fe. Pero en este capítulo se ha llegado a otra conclusión a parte de dichos criterios. El hecho de que el estadio religioso no pueda cumplirlos es otra conclusión. Por eso, en el siguiente capítulo se buscará esbozar la manera como Kierkegaard describe el estadio estético y las respectivas críticas existenciales con que se enfrenta. Ya en la parte final se verá cómo se intentan superar tales críticas y se instaurarán las bases para retomar los criterios enunciados en este capítulo con el fin de formular la alternativa estética a la pregunta por el yo.

2. Sobre el estadio estético

2.1 La privacidad religiosa y la expresividad estética

En el capítulo anterior se ha logrado esbozar gran parte de la teoría de los estadios en el camino de la vida. Allí se han expuesto, por el momento, dos estadios: el ético y el religioso. Las conclusiones a las cuales se llegaron en tal exposición son dos. La primera puede ser resumida por Karl Jaspers (1993) en la siguiente afirmación: “La vida debe estar sujeta a un orden sino se quiere perder el sentido de la existencia en la disipación” (p.35). La segunda conclusión, muy relacionada con la anterior, se limita a señalar una crítica contra la concepción de lo religioso en Kierkegaard. Y es que si es verdad que la vida debe estar sujeta a un orden, tal orden aflora un sistema de la existencia. Un sistema tal es perjudicial en el ámbito religioso por cuanto obtura la libertad del caballero de la fe, ciñendo su vida a una interpretación ética de la existencia. De ese modo lo absurdo pierde su relación estrecha con el cristiano, haciendo que incluso hasta la fe sucumba a lo General. ¿Queda alguna otra opción para la vida? Sí. El presente capítulo tiene por objetivo empezar a reseñarla. Para ello la riqueza de la teoría de los estadios en el camino de la vida es de utilidad. La opción que queda es la opción estética, precisamente el estadio que todavía no ha sido expuesto. En este primer apartado del capítulo segundo se iniciará dicha exposición contrastando el aspecto privatista de lo religioso frente al carácter comunicativo de lo estético. Esto será la base para que en el apartado segundo se empiece por esbozar las categorías inherentes a la vida estética. El resultado de ese apartado será el enunciar a la teoría de la expresión indirecta como una forma estética. El tercer apartado tendrá como tema central dicha teoría de la expresión. En él se buscará

demostrar que precisamente una teoría autoral es el modo de superar la interpretación ética de la existencia. La expresión indirecta es un juego de los estetas, un juego que Kierkegaard practicó y al cual dio forma a través de la seudonimia. Ver cómo este juego está diseñado para oponerse a lo sistemático, permitirá a la estética constituirse en una opción existencial en donde la libertad no esté ausente por un *telos*.

Más arriba se citaron unas palabras de Karl Jaspers en donde se evidencia el terror con que el ser humano topa al preguntarse por el sentido de ser un yo y al notar que quizá la respuesta sea negativa y que quizá no haya tal sentido y que quizá ser un yo implique una suerte absurda sin fe y que quizá la disipación ocupe el horizonte en que habrá de anegarse el ser en su eterna falta de coherencia. Quizá. Los tiempos que corren proponen ese quizá con una contundencia más aterradora de lo que el mismo Jaspers supone. Tomar *la opción* para *comprometerse*, (Mounier, 1973) tal y como Kierkegaard propone la vida en el estadio ético, u optar por *la fe*, tal y como sugiere lo religioso, parecen alternativas obturadas y rechazadas, máxime cuando la desconfianza por lo General y lo Sistemático emprendida por el existencialismo cristiano, así como la superación de las opciones metafísicas en el espacio público tras un proceso secularizante, comprenden la forma como se está configurando la imagen de la sociedades actuales.¹⁶

Es verdad que el mismo Kierkegaard (1958) colaboró para ese estado de cosas. La resonancia de su pensamiento en la cultura ha sido vasta y ya en él se hallaban la profunda desconfianza contra el sistema y lo general, así como una marcha atrás de lo religioso, el cual se retiró de la esfera pública y se perpetró en el espacio íntimo de las conciencias. El enaltecimiento por parte del

¹⁶ Una lectura como la que se propone en este apartado supone que la visión propuesta por Kierkegaard acerca de la religión colaboró en un estado de cosas como el criticado por Jurgen Habermas en artículo *La religión en la esfera pública*. Según el pensador alemán una lectura de la modernidad y de la forma de las sociedades actuales postula que es inherente a dichas sociedades el que la religión haya sufrido un proceso de privatización llevada a la vida íntimas de las personas.

pensador danés de la subjetividad tiene todo lo anterior por consecuencia. Mírese el caso del silencio extremo con que el caballero de la fe opta por Dios. Todo en esa opción es profundamente privado, todo en ella es desplazado a las estrechas márgenes de un pensamiento íntimo, el cual rompe de un tajo las posibles influencias públicas de los valores religiosos por temor a que se confundan con los valores del sistema. Un tanto de la misma manera ocurre en lo ético. El miedo a que el cristianismo tenga la rigidez de una norma y se torne como lo ya sabido, lo que es cotidiano y que no representa sino una obediencia consuetudinaria, hace que lo General sea visto como aquello que englute al yo y lo priva de su libertad y lo hace temer emprender el desafío que implica seguir a Cristo. Con tal relegamiento de la fe y con la desconfianza por el Sistema la esfera de influencia que ambos estadios sostenían comienza a menguar y comienza a verse su ausencia en tanto campos que proveen valores para los existentes.

Los tiempos que corren hacen más conspicuo el anterior estado de cosas. Lo religioso y lo ético parecen estadios mermados y de poca influencia axiológica. ¿Qué queda pues a los existentes ante la amenaza de la disipación? Sin un lazo férreo entre la norma y el yo por mor de respetar la libertad, y sin poder vislumbrar la influencia de lo religioso en la esfera pública, la consistencia de sentido se ofrece delusiva y casi imposible. ¿Qué valores denotar cuando lo subjetivo tan valorado por Kierkegaard se ve amenazado por sus mismas márgenes, incapaz de entablar relaciones con una esfera objetiva que lo provea de sentido? Es verdad que Kierkegaard intentó reestablecer las relaciones entre las esferas después de haberlas separado. En el capítulo anterior se reseñaron ambos movimientos. El subjetivo, cuando el caballero de la fe renuncia al sistema por la interiorización y privatización de lo religioso. Y el objetivo, cuando la categoría de lo ético-teleológico funge como respuesta de Dios al sacrificio en lo absurdo del caballero de la fe. Ya se han indicado los problemas teóricos en que incurre tal reconciliación. El corolario de la misma es

el debilitamiento de las esferas ética y religiosa en tanto opciones existenciales del yo. ¿Qué queda pues a este último? Lo estético, o mejor dicho, la alternativa estética¹⁷.

Bien que optar por ella no deja de tener sus inconvenientes teóricos y capitulaciones existenciales. Kierkegaard (2009), por ejemplo, siempre lo vio como el estadio de lo superficial y de la falta de seriedad existencial. Quien opta por lo estético es, en este sentido, un desesperado, un enfermo de la enfermedad mortal incapaz de ser sí mismo. Siempre huyendo de su *telos* personal, siempre entregado a fines efímeros y sin compromiso alguno con la trascendencia, el esteta es aquel que se somete a los placeres del instante y sucumbe a la falta de contenido por mor de la novedad y espoleado por la insatisfacción. Nada lo retiene ni nada lo fundamenta. Entregado a una falsa libertad, él mismo es la personificación de la disipación tan temida por Kierkegaard y Jaspers. ¿Cómo entonces es posible una alternativa estética? Si todo lo anterior hay de malo en el existir estético, ¿qué lo puede constituir como una opción frente a las posibilidades que ofrecen estadios como el ético y el religioso?

Resolver esas cuestiones se instaura como tema central para la presente investigación. Para hacerlo, antes que nada, debe verse en detalle cuanto Kierkegaard comprende por lo estético y sus implicaciones existenciales. Tres son las variantes que recorren la obra del filósofo danés en lo que a la idea sobre lo estético se refiere, según lo explica Theodor Adorno (2006) en su obra sobre el tema. En un primer lugar, se halla el término corriente, con el cual se habla de la relación entre arte y estética, “como en el uso general del lenguaje, el dominio de las obras de arte y de la consideración teórica del arte” (Adorno, 2006, p.22). El segundo motivo corresponde propiamente

¹⁷ Cabe aclarar que esta investigación hace un uso del término estético diferente a investigaciones como la de Peder Jothen, en donde dicho término se maneja asimismo en referencia con la construcción de la subjetividad, más las resonancias del mismo atañen a la estética en tanto relacionada con un estudio de lo artístico y el arte.

al empleo que Kierkegaard hace para referirse al primero de los estadios en su teoría sobre los estadios en el camino de la vida. Y:

La tercera manera de emplear el término ocupa un lugar marginal en el lenguaje de Kierkegaard.

Se encuentra solamente en el *Postscriptum no científico a las migajas filosóficas*. Aquí, lo estético queda referido a la forma de la comunicación subjetiva, y se legitima en el concepto kierkegaardiano de existencia (Adorno, 2006, p.23).

Pese a las variantes lo estético en Kierkegaard no queda reducido a simples equívocos en lo que al empleo del término pueda sugerir. Cada uso guarda una relación con el otro y, como lo indica Adorno, (2006) divergen por la evolución temporal del pensamiento de Kierkegaard. El primer uso deviene en los años de juventud, en donde el autor fue proclive a hacer crítica del arte, impulsado por el Romanticismo que en aquel entonces se manifestaba en toda Europa. Las obras mismas tienen ese carácter romántico y crítico y se dirigen sobre todo a comentar piezas artísticas. Posteriormente, el uso de los esquemas románticos hará evolucionar la idea de lo estético y se instaurará como la descripción del estilo de vida estético y como la formulación de las categorías que corresponden al estadio estético. La tercera forma surge como un proceso de maduración en la categoría de “lo poético”, en tanto esquema central en la formulación del segundo modo de emplear el término estético. Lo particular en este caso es que Kierkegaard ya no lo emplea como un aspecto central en la vida desesperada de quienes optan por los valores mundanos. Por el contrario, lo poético subjetivo se integra como un elemento indispensable en el proceso comunicativo con que cada ser humano expresa sus ideas y hace que la alternativa estética culmine sobre todo en un desentrañamiento de este modo de emplear el término estético.

De la primera forma en la que se emplea el término no se dará cuenta en esta investigación, por cuanto su uso no es exclusivo del pensamiento de Soren Kierkegaard. Se detallará entonces el segundo empleo y su manera de culminar en el tercero. Ambos comprenden un ciclo estético en

donde la teoría poética de los seudónimos deviene en una respuesta existencial que busca enmarcar la esencia del existente en la libertad y que busca deshacerse de las tentaciones con que el Sistema solapa la subjetividad. Sin embargo, emprender tal ciclo comienza por conocer y detallar las características del estadio. Este será el tema del siguiente apartado.

2.2 Lo estético, sus categorías y sus críticas

El segundo empleo del término estético corresponde al que propiamente Kierkegaard refiere al estadio estético. Éste será el tema central del presente apartado. En él se expondrá la descripción del modo de vida estético mediante las categorías que corresponden a dicho estadio. El corolario tras la enunciación de las mencionadas categorías será el acercamiento a la ficcionalización como una opción existencial para constituirse en yo. El juego de las máscaras será puesto en funcionamiento. Ello llevará a tener que establecer la relación entre el segundo empleo del término estético y el tercero, es decir, la seudonimia. Pero comprenderla en el marco de la teoría acerca de los estadios en el camino de la vida ya será tema del tercer y último apartado del presente capítulo. Por ahora es menester conocer la descripción del estadio estético.

Dos son las categorías que en ese estadio se cruzan y entretajan como formas en las cuales el esteta se desempeña. La primera corresponde a la idea de lo poético, cifrada sobre todo en el culto a la belleza y al placer de los sentidos (Kierkegaard, 2006). La segunda categoría corresponde a una categoría temporal: la inmediatez. Kierkegaard (2016) la opone *al instante* en tanto categoría en donde lo eterno y lo temporal conviven en una resolución por la creencia ciega en la salvación en Cristo. Lo inmediato es la fracturación del tiempo en presentes sin sucesión ni coherencia. El hombre inmediato es un existente que sacrifica todo al presente y se niega al *telos* por mor de la novedad. Como explica Kierkegaard citado por Adorno (2006):

Lo estético en el hombre es aquello por lo cual él es inmediatamente lo que es; lo ético en él es aquello por lo cual se convierte en lo que se convierte. El que vive en y de lo estético, por y para lo estético en él, vive estéticamente (p.23).

Es decir, vive sujeto al presente en un predicamento sólo salvable por el salto de la fe. El esteta nunca se convierte aunque se amalgama siempre al contexto en que los instantes imponen su novedad. Siempre distinto, nunca llega a hilarse en una identidad en donde llegue a ser lo que llega a ser. Su ser es delusivo, fragmentado e incoherente con el compromiso de fe con que lo religioso llama. No por nada es el estadio temido y en el cual nunca se llega a ser con seriedad y auténticamente un yo. Jaspers (1993) lo describe despreciativamente:

Es posible un mirar todas las cosas en actitud estética, lo mismo si estas cosas son hombres que animales o piedras, y quizá con una fuerza de visión, como si se repitiese una percepción mítica; pero es el mirar las cosas de un muerto con los ojos abiertos, por decirlo así, pues sin tomar una decisión en aquello en que se funda la vida, se está presto a arriesgarse incluso en cada peligro de la vida, para no anclar en lo incondicional. Permaneciendo insensible a las contradicciones y a los absurdos, en ilimitado afán de percibir, se lleva una vida que intenta, en medio de las violencias de la época, salir avante alcanzada lo menos posible por la violencia, en la independencia de la propia voluntad y experiencia, vida que en medio de todo lo que la alcanza violentamente se conserva íntimamente no alcanzada, encontrando la cumbre de la vida en la formulación de lo visto o haciendo del lenguaje el ser (p.94).

El esteta es entonces quien nunca se liga a lo trascendente ni deja que su ser sea alcanzado por él mismo. Es un existente para quien la percepción le lleva a un afán desbocado por la novedad y quien no se somete a orden alguno que le permita superar su estado de mera apetencia sensitiva. Aparentemente podría ser considerado un ser libre indomeñable por mor de una búsqueda acendrada de la libertad permanente. Pero esto no pasa de ser sólo una ilusión. En realidad no hay

nadie más sometido que el esteta, siempre tan maleable y tan a merced de los eventos exteriores que puedan modificarlo. El hambre sensitiva lo obliga en tales menesteres. Como el tiempo se ofrece siempre en su consistencia deleznable, nunca retiene nada, nunca conserva nada. Los eventos le resultan agua entre los dedos; apenas los humedecen y echan en fuga y el ciclo vuelve a empezar. Es la tarea siempre vana y fracasada de tocar lo inasible. La desesperación lo lleva siempre de un lado a otro sin poder hallar la satisfacción en algo definitivo. Por eso su libertad es un camino sin éxito permeado por la nostalgia. Al final, el esteta comprende que su temporalidad está corrompida y que mientras no pueda dar un salto hacia un nuevo estadio, deberá reconocer que su existencia es la batalla perdida en busca de *la repetición* delusiva.

En este sentido, Karl Jaspers remarca el carácter de la independencia estética como presunta libertad fallida. Ese nunca alcanzar del ser que sólo queda en su añoranza:

Esta independencia no obligada por nada aparta con gusto los ojos de sí misma. La satisfacción de ver se convierte en el arrebató por ser. El ser parece desembozarse en este pensar mítico que es una especie de poesía especulativa. Pero el ser no se desemboza para la entrega al mero ver (Jaspers, 1993, p.98).

Así queda el hambre de ser truncada y las posibilidades del esteta reducidas a una experimentación desesperada. Ya no volverá lo presentido una vez, lo que se insinuó y es hoy una nostalgia. Las armas con las que cuenta el esteta son insuficientes para traerlo. Ni lo poético ni lo inmediato harán transparente al ser ni podrán calmar la enfermedad mortal con que se ahoga el existente. Antes bien, cada categoría a su manera instaura el modo de ser antes descrito.

Lo poético, por ejemplo, suscribe una libertad imaginativa que culmina por borrar las barreras entre el ser y sus máscaras. La apetencia por la repetición lleva al esteta a un inconformismo respecto de cómo se ofrecen los eventos en el presente. Siempre distintos, como él mismo, siempre incoherentes, debe saturarlos mediante una escenificación de los mismos en donde la voluntad

pueda dejar su impronta personal. Es un juego de la ficcionalización, un poetizar sobre lo real hasta anegarlo de solvencia imaginativa (Kierkegaard, 2009). Todo ocurre en un drama donde la puesta en escena trastoca los eventos y los desnaturaliza como circunstancias exteriores y como hechos puramente objetivos. El yo es quien nace y se crea en ellos, el que diagrama el devenir en un juego escénico donde él es el director y quien presenta el acaecer como una proyección de sí mismo. Como apunta Javier Urdanibia (1990) en su ensayo *La proximidad de lo lejano* acerca de esta pasión estética en lo poético:

La realidad en ocasiones ofrece el elemento y la ocasión para la vida del espíritu y en otras queda ahogada en las aguas de lo poético. La realidad, como ya acertó a ver Heráclito, gusta ocultarse, y como cuando en un teatro vemos una escena detrás de otra, una estancia al fondo de otra estancia, así se ofrece el mundo a quien ha asumido la tarea de vivir poéticamente: “a través de una delgada cortina de gasa se ve como un mundo de gasa, más ligero, más etéreo, de otra cualidad del mundo real” (p.38).

Es verdad que ha disfrazado al ser y que las consecuencias de su poetizar tienden a presentar una ficción de sí mismo como tal; pero la riqueza de la escenificación es el fruto buscando en la esencia de lo estético. De aquí que sea un experimentar con el propio ser y que el proceso de hacerlo sea la virtud y la finalidad del esteta. La noción acerca de qué sea lo real y su contenido es un alto precio a pagar; pero la libertad es una dulce tentación en los términos estéticos.

Aparentemente lo poético está en contradicción con la mencionada pasividad de los existentes estéticos. Lo poético y la ficcionalización pareciera que asumen los hechos plásticamente. Ello supone un ejercicio de la voluntad y un poner en juego las armas que la angustia mostró al existente, es decir, la posibilidad. El existente moldea los eventos y trastoca el curso involuntario de las circunstancias. Éstas toman los matices que el esteta asperja y se adjuntan a la mascarada

con que lo inmediato se despliega para los hechos. De ese modo el yo se pone al frente de su entorno y organiza la posibilidad de sí en el tiempo. En un ser libre por llegar a ser.

Kierkegaard y Jaspers evalúan esta libertad de la ficción y la consideran una triste ilusión producto de la temporalidad estética. En lo inmediato el existente no puede ser sino lo que las circunstancias y la novedad le permiten. No cuenta con un sí mismo, no cuenta con un sustrato al cual identificar a lo largo de los instantes diferentes y sucesivos. Su yo se desperdiga en átomos temporales incapaz de definir la consistencia con que lo ético y lo religioso son eficaces a la hora de dar sentido al tiempo. Por eso la libertad estética es en realidad vivencia del presente sin reflejos en la repetición.

La escritora Maite Larraugui, en su ensayo *El teatro del devenir*, compilado en la antología *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, no precisa sobre este último punto y crea un vínculo falso entre lo poético y la repetición, que escapa a las relaciones entre categorías dentro del estadio estético. Allí ella indica:

El mecanismo de la repetición no es sólo lo que se obtiene, sino lo que configura todo el proceso de los escritos de Kierkegaard, ya que en efecto, *el teatro es repetición*, es el juego por el que intentamos pensar más allá de lo que podemos pensar racionalmente (Urdanibia, 1990, p.77).

Pero la repetición no es una categoría automática ni ocurre de manera inherente a los estadios. El teatro de las máscaras de hecho es todo lo contrario a la repetición. Como Kierkegaard bien lo dice, lo estético es el fracaso de la repetición y la falta de sentido por la falta de fe¹⁸. Al estar sujeto a lo inmediato, también se refleja en lo novedoso, y este último por definición ignora lo que vuelve

¹⁸ El ensayo de Javier Urdanibia es claro en este sentido. De hecho una de las partes de su ensayo sobre Kierkegaard se titula el engaño de lo estético y versa sobre la imposibilidad de la repetición en dicho estadio. En mi opinión, lo que Larraugui señala es incorrecto por cuanto la autora no sigue la lógica de los estadios, los cuales cuentan con un proceso autónomo de funcionamiento cada uno. Si no fuera así, esto los haría funcionar como un sistema de la existencia; hecho que Kierkegaard deplora.

y se sustrae a una lógica sistemática. Lo nuevo es lo inmediato, y el existente, al fundamentarse en esta categoría, recae en su dinámica, es decir, en lo poético que instaaura la novedad. La repetición no es una categoría con efecto en lo estético, como se observa. De aquí la relación poco afortunada que Larraugui establece entre categorías y la falta de rigor al momento de cifrar lo estético y seguir la lógica de los estadios. Para la autora existe una confusión entre la teoría de estos últimos y la forma estética en que está presentada dicha teoría. La mascarada es tan sólo un tipo de comunicación propio del estadio estético. Y si como afirma Larraugui, el teatro es la repetición, eso querría decir que desde la estética es posible hallar la repetición. Conclusión negada desde el principio por Kierkegaard. La repetición sólo es posible por la fe y desde el estadio religioso. Cuando se expuso la situación del patriarca Abraham este punto queda claro. El patriarca cortó los lazos con las justificaciones del Sistema y quedó sin suelo para poder comunicarse con nadie so pena de parecer un loco. Fue en ese silencio de la fe en donde halló la fuerza y en donde apostó por el Absurdo y en donde al final halló la repetición. Mas si el teatro es un tipo de comunicación, la mascarada estética con que Kierkegaard presentó su obra, ¿cómo conciliarlo con el silencio del caballero de la fe? No es posible. La relación entre la repetición y el teatro llevaría a una conclusión absurda en donde la estética sí consigue la repetición.

Pero véase el problema de Larraugui desde otro ángulo. La autora da por sentado en su ensayo que la teoría de los estadios en el camino de la vida es lo mismo que la comunicación estética empleada por Kierkegaard para escribir sus ideas. Mas si fuera así, el estadio religioso sería una máscara del esteta. La consistencia de un personaje-mascara es lo deleznable de lo inmediato. Las predicaciones acerca del caballero de la fe no tendrían sentido si la fe resulta un momento entre otros muchos y no una existencia permanente. La repetición en este caso quedaría abolida por completo. El orden del cual Karl Jaspers señaló que depende el sentido de la vida quedaría

denegado. No cabe duda de que identificar teatro y repetición acarrea muchas cuestiones que van contra el pensamiento de Kierkegaard.

Pero cabe indicar que lo poético teatral aparentemente sí guarda una relación con otra categoría hasta el momento no nombrada. Tal categoría es la de *la obstinación*. Sobre ella, en el tratado *acerca La enfermedad mortal*, Kierkegaard (2006) menciona:

Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es propiamente sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal poder exista (p.107).

De ese modo se obstina por ser sí mismo a través de sus propios medios:

Esto significa que nuestro hombre quiere empezar mucho antes que los otros hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio sino desde el principio. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se la ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita (p.107).

El mismo nombre de la categoría trasluce su noción pecaminosa. El obstinado existencialmente hablando es un pecador que conlleva una respuesta negativa en la formula acerca del yo. Mas ¿qué lo hace un obstinado? El desafío. Como los ángeles caídos alguna vez antes de la historia y el tiempo, el ser humano se torna un obstinado a través del desafío a Dios. Y ¿cómo lo desafía? Resquebrajando la formula existencial sobre la cual el estadio religioso se fundamenta: el yo es una relación que se relaciona consigo misma y con el poder que la fundamenta, reza el existente religioso. El yo, desde luego, es cada uno de los existentes en su tarea de lograr ser sí mismos. El fundamento es Dios, pues sólo él pone la relación para que el existente exista. El obstinado en este

caso no es otro sino el yo, mas es uno para quien la relación puede ser puesta por él mismo en lugar del creador. El desafío es esta negación del sitio del Dios en la existencia, cosa insostenible ni para Kierkegaard ni para Karl Jaspers, quien argumenta que tal exageración de la libertad es contrarrestada por un sentimiento que la ataja y la niega. No somos todopoderosos ni escapa a las facultades humanas el saber que su libertad no es una obra propia. Jaspers (1993) afirma:

La independencia absoluta es imposible. En el pensamiento dependemos de la intuición, que tiene que sernos dada; en la vida dependemos de otros, ayudando a los cuales y siendo ayudados por ellos es únicamente posible nuestra vida. Bajo el punto de vista de ser uno mismo, cada uno de nosotros depende de otro igual, en comunicación con el cual y solo en ella llegamos a ser ambos nosotros mismos¹⁹ (p.95).

Evidentemente la visión de Jaspers se fundamenta en el hecho de ver al existente como una obra de las manos divinas. Por eso la libertad para él supone un don más que una categoría inherente a la condición humana. Pero en lo esencial Jaspers y Kierkegaard apuntan hacia el mismo problema indicado en el primer capítulo de esta investigación: la libertad ¿es a-ceidad o elección? Los obstinados se inclinan por la primera de las opciones. La segunda señala a la primera como un pecado basado en el sentimiento de que se existe como una creación propia y no por virtud del creador. Mas es él quien pone el fundamento y quien pone al yo como una relación.

Aunque cabe preguntar ahora: ¿Los obstinados son al mismo tiempo estetas? A simple vista podría pensarse que sí.²⁰ Lo poético de algún modo puede hacer florecer la obstinación. El religioso o el ético, al ser estadios basados en el sentido y en el sistema, acepan el fundamento en Dios. La libertad en este caso se torna una libertad delante del Creador. Pero el obstinado se halla empeñado

¹⁹ Argumento que por demás el mismo Kierkegaard niega. No existe tal comunicación con el otro, pues está de por medio la comunicación indirecta.

²⁰ Cómo se verá más adelante, la obstinación es una categoría que comporta una forma de lo poético, más riñe con otros aspectos de lo estético. La idea estoica de ser sí mismo comporta más una norma general del Sistema que es ética, antes que el despliegue múltiple del teatro usado por el esteta.

en tener otro tipo de libertad. Una en donde Dios nada tiene que hacer y en donde existe la premura por obtener un resultado. Un resultado que para nada sigue el juego de las apariencias de lo poético. El obstinado sólo tiene una cara y busca configurarla a como dé lugar. Pero el contraste con el esteta se hace evidente en este punto. El esteta sigue el devenir y entiende que una culminación sería obturar sus perspectivas existenciales. Éstas lo obligan a ser lo que inmediatamente es, a presentarse distinto en los distintos instantes, siempre nuevo y plástico como su temporalidad deshilvanada. A esto se debe su función poética y el que se suela presentar como una suerte de director de escena, un eterno enmascarado jugando a la mascarada, como lo señala Urdanibia (1990) acerca del mismo Kierkegaard:

El pensador es demasiado inquieto y activo. Juega con el drama, se deleita en el plan que gobierna lo representado, en lo imprevisible y en lo interesante, se deja llevar blandamente por la sospecha de la polisemia de la representación y efectúa sutiles experimentos mentales (p.41).

Y más adelante continua:

Kierkegaard sabía que la vida social es representación y su gusto por la espectacularidad y por atraer la atención de *tout* Copenhague puso al escritor ante la evidencia de que el ser objetivo del hombre consiste en la construcción de apariencias pacificadoras, conformadoras, para los espectadores (p.42).

La ilusión de presentarse bajo un perfil diferente cada vez da la otra ilusión de que es la propia voluntad la que impone al yo y lo fundamenta. Así se cae aparentemente en la obstinación y así lo poético se relaciona con esta última categoría. El hecho de no percibir la relación que lo fundamenta hace del obstinado un engañado para quien el castigo por su osadía es la incapacidad para dar consistencia a su yo. La conclusión, según Kierkegaard, es que evidentemente desde la obstinación es imposible ser un yo a cabalidad ni mucho menos es posible vivir fuera del pecado.

Aun así, pese a lo negativo de la anterior valoración, es curioso que Kierkegaard reniegue del obstinado, mas no de lo poético. Como escritor lo usó y lo puso en juego a través de la mascarada. De hecho es un punto central en la forma como presentó su obra, utilizándola para evitar la sistematicidad que tanto criticó. Pero además, constituye el último término con el cual culminó sus ideas acerca de lo estético. Adorno trata este tema al indicar los modos como el término estético es empleado a lo largo de la obra del pensador danés. Ya en la parte anterior se mencionó que el primer modo atañe a la definición corriente del término, es decir, para referirse al campo de la reflexión artística. Cabe agregar que este primer modo no guarda una relación con los otros dos modos en las reflexiones de Kierkegaard. El segundo modo corresponde al tema propiamente dicho para este capítulo, o sea el estadio estético. Hasta el momento solo se ha descrito la manera de existir en dicho estadio, las categorías del mismo y algunas críticas. Sin embargo, Adorno indica que las reflexiones sobre la esfera estética no culminan con lo anterior y hace mención del tercer modo en que se usa el término estético. Este tercer modo sí guarda una relación estrecha con el segundo modo y corresponde al empleo de los seudónimos por parte de Kierkegaard como una forma de presentar las distintas perspectivas con que un pensador existencial produce y expresa sus ideas. El siguiente apartado iniciará esbozando la relación entre este último modo de lo estético y el estadio estético ya reseñado. Después se hará la descripción de la seudonimia como una forma de pensamiento opuesta al modo de pensar sistemático. Y en último lugar y para culminar el segundo capítulo de la investigación, se opondrán las tesis de las formas de expresión que Kierkegaard señala como inherentes a los pensamientos idealistas y a los suyos, es decir, a los existenciales.

2.3 Seudonimia, existencia y sistema

En el apartado anterior se dio cuenta de las categorías que componen lo estético. Allí logró observarse que la conjugación de dichas categorías tiene como resultado poner en juego la ficcionalización de los estetas. Ésta consiste en presentar la existencia como un juego de máscaras, en donde se experimenta a través de distintos personajes el intento de dar cohesión a un yo. El mismo Kierkegaard empleó la ficcionalización en su obra como pensador y la presentó a través de distintos autores seudónimos. Ello enseña que el pensador danés no consideraba inútil el modo de vida estético. De hecho en él halló la fuente comunicativa con la cual es posible evitar caer en una teoría de la existencia. El presente apartado tiene por objetivo reseñar esto último precisamente. Se empezará por exponer una cuestión que subyace a las ideas antisistemáticas de Kierkegaard: y es ¿cómo filosofar sin asimismo hacer un sistema de la existencia? O dicho de otro modo: ¿Cómo comunicar una reflexión existencial sin que ella termine por ser un sistema? Solucionar esta cuestión lleva a retomar la ficcionalización del esteta. En este apartado dicha ficcionalización emparentará con la lógica de la comunicación indirecta, es decir, con el estilo adoptado por Kierkegaard para no incurrir en un sistema. Estos últimos suelen ser comunicados directamente como verdades abstractas que no atañen a la vida. Contrastar la idea de tal comunicación directa con la teoría de la expresión indirecta es el tema central de este apartado. Ese contraste permitirá poner en claro la forma por la cual la estética, a través de la comunicación indirecta, puede fungir como opción existencial en donde la superación de las ideas sistemáticas da paso a la libertad. De este modo se culminará el capítulo dos y se habrá avanzado más en el intento por habilitar la opción estética entre las opciones existenciales que permiten llegar a ser un yo.

La oposición férreamente belicosa de Kierkegaard frente a lo que él denomina el pensamiento sistemático es sobradamente conocida. La vivió y la expresó en su tiempo cuando las famosas

polémicas en contra de los idealistas alemanes. Decidió tomar como oponentes a aquellos pensadores por cuanto vio en ellos un sacrilegio hacia su fe y una forma de enmascarar cuanto él consideraba filosofía (Chestov, 1952). Kierkegaard no podía tolerar el hecho de que entre las especulaciones filosóficas de los germanos haya aparecido la tentativa de querer “comprender” el cristianismo. Éste no puede ser reducido a la comprensión de los idealistas. Sólo por la interioridad, sólo por el yo resulta posible llegar hasta la fe, tenerla. Es allí donde se oye la voz de Dios y donde Abraham tomó la decisión de oírla. De haber hablado a otros, de haber manifestado que oía al creador y lo que éste le pedía, de seguro hubiera sido tomado por un demente. Su obrar fue el obrar del caballero de la fe, quien demostró que el cristianismo no es materia conceptual y que de hecho se opone a esa materia. De aquí la polémica kierkegaardiana contra los alemanes; de aquí el que quepa preguntarse: si las ideas de Kierkegaard son filosóficas, ¿no son asimismo sistemáticas?

La preocupación por este punto lleva a la cuestión por el modo como un autor presenta sus obras. Kierkegaard sabía lo paradójico que resulta usar la filosofía contra la filosofía, es decir, atacar al sistema sin crear o proponer otro sistema. Ello lo llevó a formular la teoría de la expresión indirecta en contra del modo de expresión directo con que los filósofos acusan su sistema. Es la forma de separar su filosofía de la de los idealistas. Ellos, directos y dispuestos a descubrir una verdad objetiva, practican un filosofar abstracto y sistemático. Kierkegaard, indirecto y dispuesto a dar testimonio de la verdad subjetiva, practica un filosofar que apertura el existencialismo.

La demarcación de ambos modos de filosofar garantiza la superación de la paradoja. Por eso el tema de la expresión toma un carácter central para esta investigación y no constituye una simple reflexión poética acerca de cómo un autor brinda o no la verdad en su obra. Kierkegaard empleó como vehículo de sus ideas una herramienta que resulta familiar desde el apartado anterior: la categoría de lo poético. Con ella estableció un modo de comunicación estético que se despliega en

el teatro, como lo denomina Maite Larraugui. El teatro es el juego de los seudónimos que funcionan como autores de sus obras: estos personajes son el índice estético de Kierkegaard. Por ellos es que da cuenta que su modo de expresión no es el directo y el objetivo. Por ellos es que también resulta posible vislumbrar una reflexión estética en donde la categoría de lo poético se torna en una opción capaz de superar el problema del Sistema enunciado en el primer capítulo. Por lo tanto, reseñar el contraste entre la comunicación directa e indirecta se hace necesario para esta investigación.

Si un filósofo apuntala su sistema con una firma en nombre propio, indicando con ello que es él (mostrando conocer ser sí mismo) quien ha reflexionado y puesto ahí cuanto ha desvelado como la verdad, una con mayúscula, entonces tenemos a alguien quien asegura haber anulado las alternativas de la misma y ahora tiene un coqueteo con las facultades divinas al ajustarse con sus ideas a lo Eterno. Porque el autor directo es un narrador omnisciente, cree poder dar cuenta de la totalidad de su tema. Pero ese dar cuenta supone una mirada objetivadora que torna tal tema una verdad aparentemente conclusiva y completamente ajena a los intereses del autor. Estos corolarios revelan lo in-existencial de la comunicación directa. La omnisciencia del autor directo, por ejemplo, indica que su tema ya ha sido dicho por completo. Si es así no cabe duda de que se ha topado con una verdad eterna, una verdad objetiva. Y esa misma objetividad, por serlo, excluye el interés del existente. Éste no participa de lo objetivo porque esa participación macula de temporalidad la verdad indicada. Sin embargo, tanta presunción es el llamado coqueteo con lo divino. Los autores son temporales y deben comunicarse expresando esa temporalidad. He ahí cuanto no cumple la comunicación directa del autor omnisciente. La forma de expresión empleada por él no está hecha promover una verdad que cambie la vida.

Este tipo de verdad directa desde luego no es para nada existencial. La objetividad con que se presenta en el sistema hace que al desplegarse cope, no solo la infinitud de los puntos en el espacio,

siendo universal espacialmente, sino siéndolo del mismo modo temporalmente. Es una verdad Eterna, una de esas leyes con que el Arquitecto desconocido diseñó la totalidad del universo.

Kierkegaard reprochó siempre a los idealistas actuar suponiendo esos coqueteos con lo eterno en sus sistemas. La naturaleza de la existencia es temporal y finita. Los hombres son existentes y por lo tanto temporales y finitos. ¿Por qué suponer que las facultades humanas pueden trascender esa temporalidad y esa finitud? Ningún hombre es Dios para establecer lo eterno en el tiempo. Ninguno posee la mirada divina para, por ejemplo, ver las leyes inherentes a la historia. El sistema histórico de Hegel, él mismo y la expresión directa de sus ideas ¿qué son sino intentos humanos de ser más que humanos?

La polémica filosófica de Kierkegaard contra Hegel se ciñó siempre a las pretensiones sistemáticas de este último. De ahí también surgió la polémica doctrinal, al ver en la historia hegeliana un intento por despejar al cristianismo de su misterio. Antes se han mencionado los detalles de este punto religioso. El punto filosófico, por su parte, atañe más a los objetivos existenciales con que Kierkegaard mira los problemas. Dos de ellos son las que señala como cuestiones derivadas del sistema hegeliano y que de algún modo anulan su valor. El primero conviene al hecho de que el objetivismo ahoga a todas las subjetividades, incluida la de Hegel como autor del Sistema. El segundo problema conviene al criterio de selección de eventos con que se conforma la historia racional. Cabe detallar cada uno y su relación con la teoría de la expresión.

El primer problema arriba mencionado refiere la profunda singularidad con que Kierkegaard concibe a los existentes. Estos no pueden ser anulados ni tratados como marionetas que ejecutan un plan cuya existencia les es desconocido. Tal cosa ahoga su libertad y por lo tanto su esencia concreta, su distinción de los demás, hechos así por las manos del creador. El existente es libre y está primero que lo Objetivo: Hegel, lo subjetivo, está antes y precede al sistema de la historia, lo

objetivo. Por eso no resulta más que un juego extraño el de permitir a una supraindividualidad ahogar a los individuos:

Con todo, aun si el individuo observador no se ha desmoralizado al confundir lo ético con lo universal-histórico, de modo que se transforme de forma esencial en algo que concierne a millones en lugar de ser asunto de uno solo, aun con eso tiene lugar prontamente otra confusión, a saber, que lo ético encuentre en primer lugar su concreción en lo histórico-*universal*, y que únicamente sólo a partir de esta concreción puede convertirse en una tarea de vida (Kierkegaard, 2009, p.144).

“La verdad es lo subjetivo” afirma Kierkegaard, la verdad es ser un individuo, llegar a serlo. Por eso la verdad solo puede convenir a uno solo, es el camino de uno solo, no un plan en donde todos los individuos son marionetas cumpliendo ese plan. Eso haría a la verdad in-existencial, incapaz de ceñirse a la tarea de llegar a ser un yo. Una verdad objetiva es una verdad acabada, una verdad *necesaria* en donde se anulan las *posibilidades*. Pero las posibilidades, *¿qué son sino el acceso a la libertad?* El comunicador directo niega esta libertad cuando formula una verdad objetiva, pues su verdad tiene un carácter conclusivo contra la posibilidad. Carácter que por demás instala en la existencia una necesidad cuya esencia riñe con la movilidad inherente al yo humano.

Algo así sería trágico para el problema de la expresión, sería confesar que la verdad es objetiva y ajena a la existencia. Una verdad sin intereses ni valores, una que desnaturaliza lo concreto y lo anula ahogándolo. Tanto resulta de asumir la expresión directa: la completa negación de la esencia humana en la libertad. Tanto nace de señalarse como el vidente de la única certeza: el anulamiento de sí mismo. Por eso, un autor debe incluir dicha esencia en su ejercicio; dar testimonio de ella manifestando su individualidad.

El segundo problema corresponde a lo contrario del ahogamiento en lo impersonal de lo concreto. Corresponde precisamente a las limitaciones de lo personal en el hecho de ser autor de

un sistema impersonal. Hegel indicó haber señalado las leyes inherentes a la historia; Kierkegaard (2009) le responderá manifestando:

Un sistema de la historia no puede ser dado. Así, pues, ¿no existe tal sistema? En lo absoluto. Ni tampoco se implica ello de lo anteriormente dicho. La existencia misma es un sistema para Dios, pero no puede ser un sistema para un espíritu existente. Sistema y carácter conclusivo se corresponde uno al otro, pero la existencia es justamente lo opuesto. Desde un punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden ser pensados conjuntamente, ya que a fin de pensar la existencia el pensamiento sistemático debe pensarla como anulada y, por lo tanto, como no existente (p.119).

Y páginas más adelante el danés vuelve a mencionar:

El material histórico-universal es interminable y en consecuencia el límite debe ser una y otra manera arbitrario. A pesar de que lo histórico-universal es algo pasado, en tanto que material para la observación cognitiva se halla incompleto, renuévase constante en virtud de las observaciones y la investigación que realiza siempre nuevos descubrimientos o correcciones a descubrimientos precedentes (p.150).

Ciertamente que si un criterio como el utilizado por Hegel fuera cierto, éste escapa a las facultades humanas. Sólo Dios tiene la autoridad en ese caso para discriminar cuáles eventos o culturas o naciones pueden ser pasos en el camino de lo Absoluto y cuáles no. El criterio de Hegel es humano y la selección hecha por él no goza de ninguna autoridad excepto el capricho. ¿Por qué el espíritu está aquí y no allá? ¿Por qué tal cultura y no otra integran la historia? Y mejor aún, ¿se sabía en tiempos de Hegel todo lo que había de saber en materia histórica con el fin de organizar el itinerario del Espíritu? Evidentemente no. De hecho en la actualidad está ocurriendo una reescritura de lo conocido como correcto en el siglo XIX. Pero más que eso, el proyecto hegeliano sólo sería posible en dos circunstancias, ambas imposibles para un individuo. Una, desde luego,

es poseer la mirada divina; y la otra, no menos extraña, es hallarse al final de la historia y de ese modo poder recapitularla. Y aun así, los errores históricos pueden ocurrir; o más, se puede poner en duda el criterio por el cual definimos el hallarnos al final de la historia sin tener en cuenta el futuro. Entonces resulta del todo evidente lo limitada que puede ser la percepción de los hechos por parte de un sujeto y cómo la comunicación directa termina por arrojar facultades las cuales se hallan más allá la individualidad. Ese coqueteo con lo eterno y lo suprapersonal, ese jugar a suplantar lo divino, niega al existente y sus circunstancias. Poderlo afirmar y mostrarlo en su esencia debe ser la tarea de un pensador, pero de un pensador existencial.

Este tipo de pensador es aquel para quien la expresión de sus ideas también es un problema filosófico. La paradoja en la que se puede caer si se cuestiona el sistema siempre está latente. El pensador existencial, o como Kierkegaard lo llama, el pensador subjetivo, debe superarla si no quiere ver sus ideas empañadas por idealismos aun cuestionándolos. La teoría de la expresión indirecta es esa forma de no caer en la contradicción. Ya se han visto los problemas que subyacen a la comunicación directa en la expresión; véase ahora lo que implica filosóficamente su contrario: la comunicación indirecta.

Esta teoría echa luz sobre uno de los recursos poéticos más mentados por los críticos en la obra de Soren Kierkegaard (Adorno, 2006). El recurso no es otro sino la seudonimia de las obras éticas y estéticas. ¿Por qué presentar la obra de esa manera? ¿Simple capricho o consecuencia filosófica de las ideas? En una entrevista imaginaria al especialista kierkegaardiano danés Lars R. Olsen, titulada *Las poéticas del artificio: Borges y Kierkegaard*, hecha por María Esther Maciel (2000), ésta le pregunta por los seudonimia. El especialista responde:

Jugar con subjetividades dobles o múltiples, forjar verosimilitudes, confundir estratégicamente realidad y ficción, tensionar el examen crítico con la elaboración literaria, son artificios irónicos

surgidos con el advenimiento de la subjetividad auto-reflexiva de los románticos y con lo que se convino en llamar autonomización del arte. (...) La escisión del yo, base de la construcción irónica, fue escenificada de diferentes maneras por el filósofo-esteta, como dejan en evidencia los curiosos autores imaginarios que creó, al punto de ser considerado un precursor de Pessoa, aunque no haya ido tan lejos como el poeta portugués (p.250).

Este tipo de estética se mueve por una rama del romanticismo en donde la pregunta por el yo expresado en el poema se traslapa en el juego del autor múltiple. Es una estética del misterio y el enmascaramiento, de poner en duda la unicidad de quien engaña argumentando que lo puede ver todo, de quien no sabe que la expresión no es una respuesta a la originalidad sino el poner en marcha las perspectivas múltiples de un alma que son muchas almas.

Pero por ahora déjese el plan literario y estético para la discusión del tercer capítulo. Véanse, en su lugar, las perspectivas filosóficas de la seudonimia. Ya se ha vislumbrado su pertenencia a una teoría de la expresión indirecta. Asimismo, se ha indicado la oposición entre la expresión directa y aquella indirecta. Dicha oposición se enmarca en un enfrentamiento más grande entre dos modos de filosofar contrarios: el sistemático y el existencial. Si el directo, como se mencionó antes, corresponde al sistemático por cuanto lo expresa y lo presupone, de la misma manera la expresión indirecta debe suponer y justificar el filosofar existencial.

Para comprenderlo de mejor manera Kierkegaard (2009) resalta el profundo vínculo entre hombre y existencia; de ahí el que se lo llame el existente: “Aquel que existe, se encuentra en constante proceso de devenir; el pensador subjetivo que realmente existe, al pensar reproduce esto en su existencia e invierte todo su pensamiento en el devenir” (p.87). La existencia en su esencia es tiempo, y el tiempo es variabilidad y posibilidad. Nunca una fase estática o una posición inalterable, nunca la eternidad entre los instantes. Los pensadores directos suelen suponer esto último. Creen en la idea de que sus visiones y sus reflexiones pueden enmarcar la idea en lo

inmodificable. Pero el tiempo siempre les ha sido enemigo y nada de lo que un día pensaron eterno, algo así como la verdad eterna, ha resultado incorruptible. Todo se ha deshecho como un castillo de arena; todo ha sido tan temporal y tan efímero y tan etéreo. Y si nada ha perdurado, y si la verdad eterna y todos los eternos no están en las manos humanas, ¿Por qué existe el autor que pretende tener la mirada de Dios, el autor omnisciente, quien tampoco tiene un carácter humano? ¿Es acaso un existente de esa manera? ¿En dónde está la existencia si parece mirar desde la eternidad? Una de las grandes preguntas fue por el yo y su expresión en el poema. Pero la obra y el autor parecen tan disímiles. Quien se mira en el poema lo halla empañado, no existe el reflejo, la expresión... El yo tan consistente de las obras, tan inhumano, se muestra más como una superación que como exteriorización de un yo concreto. Entonces ¿cómo conseguir el reflejo? ¿Cómo superar la ilusión de un yo pertrechado de coherencia? ¿Se es así humanamente? No. La variedad de los tiempos y las circunstancias impiden tamaños engaños. Y en caso contrario, aquellos quienes en realidad supongan la identidad entre el yo de la obra y el yo-autor ciertamente comenten el peor de los engaños, que es autoengañarse. Por eso la reflexión quizá deba evitarse, quizá deba declinarse de la consistencia con que se dibuja un yo. El tiempo caduca tal proyecto ególatra. La existencia siempre escapa al concepto y la idea la supera y la ahoga con sus rigores. Es por ello que quizá el proyecto no deba ser perpetrar la añorada reflexión en un espejo de límpida nitidez; quizá el proyecto deba ser expresar la existencia misma y su riqueza y variabilidad tan incontables. ¿Cuántas almas somos? Más de una, demasiadas... Un autor en tanto existente lo es de la misma manera en muchas almas. El recurso del seudónimo es una forma de catalogar tanta riqueza. No es el juego del miedo de quien se oculta por secreto. Es el camino de la perspectiva, que es una entre una infinidad.

El poeta portugués Fernando Pessoa, (2007) conocido por sus recursos heteronímicos, resume en estas palabras la perspectiva de un autor apegado a la estética de fingir y su proyecto de expresar la existencia:

Me siento múltiple. Soy como un cuarto con innumerables espejos fantásticos que desvían hacia reflejos falsos una única realidad anterior que no está en ninguna y está en todas.

Como el panteísta se siente árbol y hasta flor, yo me siento varios seres. Me siento vivir vidas ajenas, en mí, incompletamente, como si mi ser participase de todos los hombres, incompletamente de cada uno, por una suma de no-yos sintetizados en un yo postizo.

¡Sé plural como el universo! (p.24)

Y dicha pluralidad se consigue por la aceptación de la inconsistencia. La riqueza de perspectivas existenciales no puede ser contenida por un yo humano que presuma de una presunta divinidad. El seudónimo en este caso se emplea como medio de contrastar, de poner en juego la dialéctica de los hechos, que no son lógicos esencialmente, sino tan solo perspectivas. Unas de acuerdo o contrastando con las otras; éstas contradiciendo o negando a aquéllas; aquéllas afirmando o apoyando a estas otras. En todo caso es la existencia y su dinámica la que busca ser puestas en marcha por el autor y su poética. Un yo en cuyo caso entra en distintas personalidades, predica valores diferentes y hasta opuestos, con modos de ver los hechos de forma contrastable en sus posibilidades de ser.

La expresión indirecta es novedad y riqueza en este sentido. No es una evasión de las responsabilidades ante lo dicho ni un simple juego del secreto. Es aprehensión de la posibilidad y su realización existencial. Cuando se firma con una personalidad y un estilo distinto se está

abriendo una exploración por parte del hecho de ser un autor en la perspectiva variada y desde luego desconocida. Por eso Kierkegaard (2009) afirma:

Encontrarse de este modo en constante proceso de devenir es la equivocidad de lo infinito en la existencia. Esto podría arrastrar a un hombre sensato a la desesperación, porque uno experimenta continuamente la urgencia de terminar algo, pero esta urgencia proviene del mal y debemos renunciar a ella. El perpetuo proceso del devenir es la incertidumbre de la vida terrena, en la cual todo es incierto. Todo ser humano lo sabe, y de vez en cuando afirma saberlo, especialmente cuando se trata de una ocasión solemne no carente de sudor y lágrimas, y lo dice directamente, conmoviéndose a sí mismo y a los demás; mostrando efectivamente aquello que ya había mostrado por de su comunicación directa, es decir, que él mismo no comprende en absoluto aquello que está diciendo (p.87).

Esto es algo que niega el escritor directo por cuanto la separación entre pensamiento y existencia en él es radical. Él ha puesto en juego su verdad pero al mismo tiempo es incapaz de existir en ella. La comunicación directa cuenta con una lógica en donde la formulación es asimismo una culminación. El escritor directo no puede existir en la verdad que prodiga porque ésta ya es un resultado y no un camino. Y al formularse de manera definitiva escapa al devenir y a la posibilidad de que el receptor la reciba de la misma manera que se la emiten: como algo que se toma desde el interior y no como una pura exterioridad. La existencia es devenir y ninguna verdad en ella es existencial mientras tenga un carácter conclusivo. Ser existentes lo prueba. Un día se quiere aquello y después se la repudia y se buscan otras cosas. Nada tiene en el deseo humano el carácter rígido de una ley natural. Todo lo contrario, el fracaso de las leyes morales y éticas en general enseña que el tiempo busca fluir y cambiar. Del mismo modo debe ser el autor existencial, ser plural como el universo, tal y como lo indicó Fernando Pessoa. Ser en *lo posible*, tal y como lo indica la libertad, ser dialéctico, en fin.

Representar el ser de esa manera se realiza a través de la expresión indirecta. Kierkegaard (2009) afirma sobre ella:

El pensador subjetivo existente es consciente de la dialéctica de la comunicación. Visto que el pensamiento objetivo le es indiferente al sujeto pensante y a su existencia, el pensador subjetivo, en tanto existente, se interesa esencialmente en su propio pensamiento y existe en él. Por consiguiente, su pensamiento contiene otra clase de reflexión, específicamente, aquella de la interioridad y la apropiación, y de ahí que pertenezca al sujeto y a nadie más. Mientras que el pensamiento objetivo lo invierte todo en el resultado, ayudándole al género humano a hacer trampa al tener únicamente que copiar los resultados y las respuestas, el pensamiento subjetivo lo invierte todo en el proceso del devenir y omite el resultado, en parte porque éste le pertenece a él solo, y en parte porque, en tanto existente, se encuentra constantemente en proceso de devenir, tal como ocurre con todo ser humano que no se haya dejándose engañar para convertirse en objetivo, para convertirse al inhumando pensamiento especulativo (p.74).

En este sentido la teoría de la expresión indirecta es consecuente con el rechazo a la posibilidad humana de las verdades eternas sin la colaboración de Dios. Así como el Absoluto hegeliano camina sobre el capricho de la discriminación histórica, del mismo modo no se dan los yoes poéticos eternos. La existencia se compone de circunstancias y de los valores que subyacen en las mismas. El yo, el autor, con su estilo propone la axiología de tal o cual perspectiva, siempre en la mira de poder vivenciarla. Por eso se trata, más que de “representar la verdad”, se trata es de vivirla, o mejor aún, de existirla.²¹

²¹ Ciertamente esa forma de concebir la verdad implica un desafío epistemológico. Mientras el criterio de objetividad cifra la verdad en su aspecto de objeto indiferente, Kierkegaard resalta la influencia vital que la verdad debe tener en la existencia. Una reflexión sobre este contraste es el tema de Michal Valco y Katarina Valcova en su artículo titulado *La subjetividad kierkegaardiana como desafío epistemológico*.

El autor directo tiende más a la representación de la verdad. Es un representador: busca la coherencia lógica y similitud reflexiva entre el signo y la referencia. A eso es cuanto entiende por verdad. De ahí que siempre la vea de manera unívoca y en forma de ley física o matemática. Pero Kierkegaard es un cristiano, uno de los férreos, y entiende que el mensaje de Cristo no puede ser representando porque tampoco puede ser conocido intelectualmente; no es lógico ni diseñado para ese medio. Es mucho más: ¡es la existencia puesta en juego! El mensaje de Cristo se vive y se lleva a la vida. No hay representación aquí; o se vive en Cristo o no se vive en él. Ahí está la verdad, en la salvación de la existencia misma. Esta teoría es presentada por Kierkegaard (2009) en *las migajas filosóficas*. Allí argumenta:

Supongamos que alguien quisiera comunicar que la verdad no es la verdad, sino que la verdad es el camino, esto es, que la verdad radica únicamente en el devenir, en el proceso de apropiación y que, en consecuencia, no hay resultados. (...) Supongamos que alguien quisiera comunicar que todo recibir es un producir. Supongamos que lo ha dicho con tanta insistencia, que su tesis incluso ha llegado a convertirse en modelo de enseñanza –entonces habrá conseguido que su tesis fuera confirmada (p.79).

La negación de la teoría de la verdad por correspondencia se evidencia en el hecho de que la verificación es reducida a su mínima expresión. Al cristiano no le interesa probar si Cristo existió o no lo hizo históricamente hablando. En realidad, esa es una tarea que no compete al creyente. En realidad, esa tarea escapa de sus manos. La lógica de los testigos con que Kierkegaard intenta ilustrar este punto es crucial. Primero pregunta: ¿son más cristianos los contemporáneos de Cristo que quienes vinieron después de éstos en el tiempo a seguir el mismo mensaje? ¿Hay alguna diferencia categórica entre los primeros creyentes y los siguientes? Si la hubiera desde luego los primeros tendrían una certeza superior y nada de fe frente a la palabra del Salvador. Lo contrario cabría decir para quienes no son contemporáneos de la existencia de Cristo. Pero ¿es posible

reducir todo a la certeza de fundamentar la fe en una “correspondencia” entre la creencia y un dato histórico? Si así fuera bastaría ir viendo que el tiempo, a medida que se aleja del hecho fundamental, iría menguando la fe hasta hacer que una distancia demasiado grande la desapareciera para siempre. Y el caso es que dos siglos después el cristianismo aún existe y los creyentes no observan esa diferencia entre sí mismos y los contemporáneos de los días en que Cristo vivió. No puede haber tal diferencia. Y si esto es cierto es porque la “correspondencia” no es la base de la Verdad; es la vivencia de la misma. Porque de cuanto se trata es que el creyente posterior, el de ahora por ejemplo, pueda asimismo ser un contemporáneo de Cristo. ¿Cómo lo logra? Viviendo el Cristianismo; viviendo frente a Cristo siendo un cristiano. Y ¿cómo lo hace? Por la fe. La fe permite, en virtud del Absurdo, querer ese instante en que Dios se hizo hombre, añorar ser iluminado por la luz del evento. Por eso existe la repetición. Porque la verdad del Salvador, lo que Kierkegaard llama el Instante, es decir, cuando la eternidad entra en el tiempo, funge como un hecho que debe afectar las existencias y cambiarlas en su posibilidad de ser individualidades.

Ahora bien, aun cuanto Kierkegaard determinó en los anteriores análisis que la verdad es asimismo Cristo, ello no desmerita su visión existencial de la verdad. La identificación mencionada sólo indica aquello que para la existencia puede ser lo verdadero.²² En todo caso, la idea central es la de existir en la verdad, algo muy común en religiones como las orientales, en donde el ejercicio de la verdad no es una cuestión de conocimiento e intelectualidad racional. Algo así como si fuera el producto de una idea o de un razonamiento por el cual se garantiza la objetividad de la verdad

²² Ciertamente esta visión de la verdad, muy particular de Kierkegaard, es un corolario de su famosa tesis acerca de que “la verdad es Subjetiva”. El conocimiento, en tanto verdadero, también debe serlo. Por eso es un conocimiento existencial, opuesto desde luego al conocimiento sistemático indiferente con la existencia. Dicho conocimiento existencial implica una visión práctica de la verdad. En un artículo titulado *El conocimiento existencial es un conocimiento práctico. Una interpretación de las tesis kierkegaardiana sobre la subjetividad de la verdad*, Mandred Svensson explora con mayor detalle este punto indicado en la presente investigación.

así conseguida. Por el contrario, en esas religiones el creyente busca la verdad de un modo particular y subjetivo, y se juega su existencia en ello. Esa verdad no se puede comunicar, y así como se la halla se la conserva: en la intimidad, en lo privado. Es la salvación, pero sólo de quien la busca. Esta es la razón de que Kierkegaard afirme el valor de lo subjetivo frente a lo objetivo. Porque de lo que se trata es de estar en el interior de la verdad y no ser sólo quien la mira y la descubre.

En las teorías de la expresión, la de la expresión indirecta es la que supone la visión existencial de la verdad. Es cierto que esta se fragmenta y queda a merced del perspectivismo, mas ya se ha indicado que la movilidad de la existencia impide una versión univoca de los hechos. El estadio religioso en su lucha por hallar el sentido de la vida sí promete dicha versión. Pero ya en el capítulo anterior se indicaron las contradicciones en las que incurre tras filiarse con lo ético. En este capítulo también se ha mostrado la privatización que supone la cuestión religiosa tal y como es descrita por Kierkegaard, lo que ha llevado a pensar en un estadio en donde la expresión desempeñe un rol central. En la teoría sobre los estadios en el camino de la vida es el estadio estético el que ha sido propuesto para cumplir el anterior requisito. El capítulo segundo ha expuesto las categorías propias de este estadio y su relación con los criterios concluidos en el capítulo primero. Sin embargo, la noción de lo estético no acaba en la obra de Kierkegaard sólo con la mención del estadio de vida. También existen otras acepciones, las cuales fueron asimismo expuestas en este capítulo segundo. De ellas logró mostrarse la teoría de la expresión indirecta de Kierkegaard y su teoría acerca de la verdad como practica existencial. Para el capítulo tercero la investigación exige mostrar la forma en que se vinculan tales distintas acepciones. Ver la relación de la mascarada con lo poético de lo estético y con la pregunta por el yo dará luz sobre el objetivo de esta investigación: lograr vislumbrar la alterativa estética.

3. La mascarada, los seudónimos y la alternativa a la pregunta por el yo

3.1 Estética, poética y seudonimia

En el capítulo anterior se ha expuesto el modo de vida estético, sus categorías y la forma en que Kierkegaard emplea el término estético. Precisamente, es por este último punto, la polisemia del término, que se abordó la segunda parte del capítulo segundo: la relación entre la tercera forma de lo estético y la categoría del sistema. Para esta investigación reseñar tal relación cobra importancia, porque de ella es que resulta poder evidenciar una reflexión sobre la existencia que no comprenda un sistema de la existencia. Aun así un punto no fue dilucidado todavía: la relación entre la forma dos de emplear el término estético y la tres. Esta relación dará más cohesión a la idea sobre el estadio estético en Kierkegaard, pero además será la introducción a la cuestión central de este capítulo tercero. En el capítulo primero intentó mostrarse que Kierkegaard incurre en ideas sistemáticas. Como Marcuse lo afirma, citado por Adorno (2006): “existe una identificación entre pensamiento y ser, en alguien que precisamente criticó a Hegel por haber identificado pensamiento y ser” (p.22). Pero aunque el Sistema está presente en algunas ideas de Kierkegaard, no por ello debe descartarse tener en cuenta otras en donde el filósofo danés hizo por superar lo sistemático. La teoría de la comunicación indirecta, basada en los seudónimos, es una de estas ideas. Es verdad que para el filósofo alemán Theodor Adorno la seudonimia es un recurso que sólo hace por velar la sistematicidad antes indicada de Kierkegaard. Demostrar que este modo de apreciar la seudonimia es incorrecto será la tarea de este capítulo. Con ello se mostrará que la estética sí puede fungir como una opción existencial, sobre todo indicando que la opinión de Adorno es posible por

cuanto Kierkegaard hace una síntesis de los estadios en el camino de la vida en la figura del pensador subjetivo. Desde tal síntesis sí es dado pensar en un sistema de la existencia kierkegaardiano. Mas como los estadios son opciones existenciales que no dependen de la síntesis, en ese sentido el estadio estético y su relación con la seudonimia puede ser la opción existencial que se proyecta fuera del sistema.

El seudónimo es un recurso plástico, como se vio en el capítulo anterior, es una puesta en escena de la existencia. Lo poético, en tanto categoría estética, apunta y ocurre hacia el empleo de la plasticidad. El esteta fluye existencialmente, no es detenido por la rigidez del tiempo teleológico y por la forma que el Sentido da a los hechos. No existe la idea que trascienda ni el hilo metafísico que suponga lo inmediato. Por eso el esteta es lo que es inmediatamente. El autor seudónimo tiene una filiación con lo poético para formular su yo en lo inmediato. Por decirlo así, es el seudónimo por existir en lo inmediato.

Mientras el esteta ocurre en la mascarada tras carecer de la repetición, el seudónimo es la máscara. El juego poético consiste en ello. El esteta es asimismo el autor seudónimo. Probar la relación entre ambos es importante para la presente investigación. Si la alternativa estética existe es porque en el estadio estético se hallan las posibilidades con las cuales se expresa existencialmente la salida a la cuestión sobre el yo sin caer en el Sistema. En el capítulo anterior se ha evidenciado el modo en que el autor seudónimo evita lo sistemática a través de la expresión indirecta. Evidenciar ahora la relación entre tal cuestión y un estadio en el camino de la vida, el estético, abrirá paso a la opción estética como una lectura de las máscaras.

Para conseguirlo cabe hacer algunas acotaciones. La primera se refiere al hecho de que Kierkegaard siempre busca sacar el mayor provecho a las cualidades mejores inherentes a cada

uno de los estadios. Esto se observa en su idea acerca del pensador subjetivo. Sobre él Kierkegaard (2009) afirma:

El pensador subjetivo no es un científico; es un artista. Existir es un arte. El pensador subjetivo es lo suficiente estético para que su vida tenga un contenido estético, lo suficientemente ético como para regularla, y lo suficientemente dialéctico en el pensamiento como para dominarla (p. 353).

Es verdad que Adorno no lo ve así, pues siempre marcó una diferencia entre el estadio estético como modo de vida estético y el empleo de la estética de la simulación como tercer modo de emplear la estética. Aun así, que Kierkegaard no marcaba esa diferencia y que de hecho existía naturalidad a la hora de pensar en la pertenencia de la seudonimia al estadio estético, lo prueba su idea acerca de qué es ser un pensador subjetivo, en tanto síntesis entre todas las cualidades mejores de cada estadio. Por esa razón, como se vio en el capítulo primero, fabricó la categoría de lo ético-teleológico en el campo de ser un buen cristiano. La formulación de la teoría de la expresión indirecta cumple con la misma finalidad. Es otra de las formas de dotar al buen cristiano con otra arma en contra del Sistema, tomada esta vez desde el campo de la estética. No por nada Kierkegaard (2009) suele expresar: “El pensador subjetivo no es un científico; es un artista. Existir es un arte” (p.352). Pero aun siendo así, la discusión con Adorno queda abierta por otra razón. La negación por parte del filósofo alemán acerca de la relación necesaria entre la segunda y tercera de usar el concepto de estético, nace de la necesidad de ganar comodidad conceptual a la hora de atribuir a Kierkegaard y no a sus seudónimos lo dicho en sus libros. En otras palabras, lo que Adorno busca es negar la eficiencia de la teoría de la expresión indirecta y hacer de Kierkegaard un autor directo. No por nada su libro sobre el danés empieza de la siguiente manera:

Siempre que se ha pretendido concebir los escritos de los filósofos como obras poéticas, se ha perdido de vista su contenido de verdad. La ley formal de la filosofía exige la interpretación de lo real en la relación acorde de los conceptos. Ni la manifestación de la subjetividad de pensador, ni

la pura unidad y coherencia de la obra en sí misma deciden sobre su carácter como filosofía, sino sólo esto: si lo real entra en los conceptos, se acredita en ellos y los fundamenta razonablemente.

Algo que la filosofía como poesía contradice (Adorno, 2006, p.9).

Pero la comunicación conceptual fue negada por Kierkegaard al apelar precisamente a la estética de la simulación. No habría testimonio existencial si cuanto dice cada seudónimo es la variación de una voz única tras todas las apariencias. Una vez más el concepto y la apariencia se opondrían, dejando mal parada a esta última. Es cierto que la interpretación crítica así lo exige. Ésta debe indicar y articular la voz primera y única para la verdad del concepto. Ésta debe suprimir la mascarada si no quiere fracasar en su comprender sistemático de las ideas kierkegaardianas.

Kierkegaard siempre rechazó este tipo de verdad comprensiva. Entendía la instancia blasfema que existe en ella. Adorno, como crítico que es, como filósofo del sistema que es, pretende aplicar rigor racional al pensamiento del filósofo danés. Pero se ha visto la franca oposición de Kierkegaard a dichas lógicas y su deseo de superarlas en las ideas. La teoría de la expresión indirecta existe por semejante razón. Negarla es obturar el efecto existencial que Kierkegaard busca para su pensamiento. Negarla es de hecho mutilar las ideas del danés por mor de sacrificarlo a una categoría contra la cual se reveló en filosofía. Adorno no lo ve así; él solo busca la sustancia de las ideas. Sin embargo, tal cosa resta interés a uno de los pilares de esta investigación: la teoría de la expresión indirecta. Ella es el centro de la opción estética. Si como hasta ahora se ha buscado mantener aquí, el estadio religioso termina adoptando las formas del pensamiento sistemático, caducando así la opción existencial en el camino por ser un yo abierta por Kierkegaard, la expresión indirecta es otra opción en las ideas del pensador danés que sí puede proponerse como un camino a estudiar. Por una lado, abriendo la opción estética en su filiación con la teoría de la expresión indirecta y el estadio estético. Por el otro, revisando las ideas de Adorno y

comparándolas con las de Kierkegaard, con el fin de habilitar la teoría de la expresión indirecta como una idea sería entre los modos de considerar propuestas en el tema del yo dentro de la filosofía kierkegaardiana.

Del primero de los lados cabe señalar tal vínculo mediante la profunda estructura estética de que goza la expresión indirecta. El mismo Kierkegaard siempre vio el acto de existir como la praxis de una obra de arte, como el diseño de una poética existencial. Recuérdese lo ya citado: “Existir es un arte.” “El Existente debe ser un artista.” Pero si existir es una obra de arte, supone la aplicación de los valores estéticos, es decir, el empleo del estadio estético. Las categorías son importantes en este punto. Lo poético y lo inmediato son aperturas en ese camino del arte de existir. La descripción de ambas categorías ha sido hecha en el capítulo anterior. Véase ahora cómo se emplean respecto a la expresión indirecta. Lo inmediato, por ejemplo, funciona de tal suerte que hace imposible la articulación del yo en una identidad del todo coherente e inmodificable en el tiempo. Una identidad por el estilo es lo que Kierkegaard denominaría de carácter conclusivo, es decir, tan eterna y abstracta que estaría fuera del tiempo y la existencia. El yo es lo que es inmediatamente; luego por la novedad la relación con otros instantes está obturada. No existe persistencia de ser, como Kierkegaard señala de lo ético, que se niega a la novedad. El esteta es en el nuevo instante donde la personalidad se aviene a los valores de ese instante. Es en una nueva perspectiva que quizá entre en contradicción con lo inmediato anterior. Es en la puesta en juego de la dialéctica, en donde se trata de jugar a los contrastes sin soslayarlos. Mas no por espíritu del encubrimiento o por solo contradicción, o por la mera inestabilidad axiológica del yo. Kierkegaard (2009) lo define en el modo como entiende la existencia:

Hacer abstracción de la existencia equivale a anular la dificultad, (de percibir los contrastes) pero permanecer en la existencia de manera que en determinado momento se comprenda algo, y al

siguiente se comprenda otra cosa, es no comprenderse a sí mismo. En cambio, comprender los extremos opuestos uno al lado del otro y, existiendo, comprenderse dentro de ellos, es sumamente difícil (p.356).

Aquí la crítica sobre la pasividad del esteta no parece coherente. Éste no se arredra ante las circunstancias porque sí, porque así debe ser. Lo inmediato, recuérdese, marcha junto a lo poético. Lo poético es una capacidad plástica de ordenar las circunstancias, aunque sin lógica alguna que posibilite un yo perdurable. Con todo, lo poético es una manifestación de la voluntad frente a los hechos. ¿Cómo? Por la creación. ¿Y qué crea? Un yo. Pero como el esteta sólo es lo que inmediatamente es, es el yo del instante.

Kierkegaard fue muy fiel a esta teoría desde su obra como escritor y por lo tanto fue un esteta. Si bien es cierto que él mismo se denominó un autor religioso, más que otra cosa, no por eso se pasa por alto el hecho de que su obra no se presentó de un modo puramente religioso. El uso de los seudónimos y el empleo de la teoría de la expresión indirecta así lo prueban. Quepa por ahora señalar que el mismo Kierkegaard resolvió el problema de lo inmediato estético con una poética de las máscaras, es decir, una estética de la simulación. La creación de yoes es la alternativa necesaria para expresar contrastes dialécticos y existenciales. La existencia es en las circunstancias y ellas constriñen al esteta a asumir los valores de cada circunstancia. El resultado es una obra seudónima sin el ánimo del secreto. Es una obra basada en la estética de la simulación sin ver en el seudónimo una cuestión solo nominal. Lo inmediato exige la generación de personalidad, de axiología subjetiva. No se trata de quién firma y la variación de un nombre. Los seudónimos de Kierkegaard escapan a esa lógica. Como se evidenciará más adelante, la lógica de la expresión indirecta supera la cuestión de la firma por mor de una expresión existencial. Bien lo señala Demetrio González en su traducción de la *Enfermedad Mortal*:

Pese a que muchos autores han quitado importancia a la profusa utilización de los seudónimos, cabe hacer notar que está lejos de ser gratuita, por cuanto obedece a dos aspectos importantes del pensamiento kierkegaardiano. El primero está centrado en el problema de la libertad como tema central de la existencia del individuo. Cada uno de los seudónimos, o por mejor decir, cada uno de los personajes en que encarna ficticiamente Kierkegaard propone una elección entre una u otra forma de vida (Kierkegaard, 1984, p.6).

El segundo aspecto es meramente religioso y no atañe a la cuestión del yo. Pero la primera es de suprema importancia. En ella se observa la utilización de lo poético por parte del autor estético. Lo inmediato genera ese empleo de lo poético. Al dejar al existente ser lo que la novedad modele, obliga a la ficcionalidad y al uso de la estética de la simulación. No es sólo un nombre de lo inmediato el seudónimo; no es sólo un firmar para disfrazar la huida. Es lo poético trayendo el problema de la libertad. Es el yo que se fundamenta en el azar de lo inmediato. Es la elección del estadio y los valores del estadio por una identidad que vivencia dicho estadio elegido. La estética de la simulación se pone en juego.

Por eso parece fuera de lugar negar las relaciones entre los modos como Kierkegaard emplea el término estético. Sí existe una solución de continuidad entre ambos modos y negarlo solo esconde una intención crítica: la de atribuir a Kierkegaard la sistematicidad contra la que lucho tanto. El proceso de separación entre los modos dos y tres efectuaría y concretaría la sistematicidad kierkegaardiana si ciertamente el modo tres es una idea aislada que no hace nada si se la omite a la hora de hacer crítica. A lo largo del presente capítulo se ha buscado mostrar lo contrario. Una omisión de la relación entre el estadio estético y la seudonimia obtura una posible respuesta a la pregunta por el yo: la opción estética.

Que Adorno busca la omisión del efecto seudonímico en las ideas de Kierkegaard se hace evidente por el trato que el autor alemán hace de dicho efecto. En su obra menciona:

Toda interpretación que acepte sin vacilar la pretensión de los distintos seudónimos y se atenga a ella, va desencaminada. Estos no son figuras en cuya existencia incomparable estuviese condensada la intención. Son enteramente figuras de la representación abstracta. Eso no quiere decir que la crítica deba desatender la función de los mismos y tomar su opinión por la de Kierkegaard. Ella debe, antes bien, contraponer las unidades abstractas de los seudónimos a los motivos concretos encerrados en el marco de la seudonimidad y medir la coherencia del conjunto (Adorno, 2006, p.19).

Pero la coherencia del conjunto sería la de un esquema existencial, es decir, un sistema. Una vez más ésta es la insistencia de que a la filosofía sólo atañen los conceptos. Pero eso es un desafío al punto de Kierkegaard de negarse a ellos por considerarlos instrumentos insuficientes para aprehender lo real de la existencia. Del mismo modo, puede indicarse algo sobre el hecho de negarle consistencia a un seudónimo como personalidad que es responsable de sus afirmaciones. Adorno rompe el juego de las máscaras y va directo a Kierkegaard, tornándolo un autor directo. No puede ejercer su función crítica sin lo directo y sin el nombre del existente único. Pero mucho de las ideas kierkegaardianas se pierden con el hecho de interrumpir el juego de las máscaras. En el apartado siguiente del capítulo se tratará esta cuestión. Se buscará indicar los problemas en los que incurre Adorno cuando resta interés a la seudonimia como tema central en las ideas de Søren Kierkegaard.

3.2 Necesidad de la mascarada y la opción estética

Naturalmente para un crítico la cuestión de cifrar las ideas de un autor presupone la atribución a tal autor de sus ideas. Sólo de esa manera es posible alcanzar la comprensión completa del autor, así como verificar la verdad de cuanto quiso decir sin dar lugar a la equivocación. En filosofía, la parte crítica presupone el concepto como la forma en que se expresa la idea. Adorno así lo muestra en un pasaje antes citado. Se podría resumir el mismo punto al decir que sin conceptos no hay

claridad filosófica, porque sólo el concepto es la cristalización del pensamiento. Ahora bien, Kierkegaard ha criticado esa manera de entender la filosofía por cuanto el concepto supone una totalidad falsa sobre real. Que todas las cosas entren en la idea como una bolsa que aprehende los hechos sin dejar escapar uno sólo parece una capacidad no dada a las facultades humanas. Mas así nacen las leyes y los sistemas que pretender ser un espejo de la naturaleza, tan traslúcido como sea posible. Así han nacido unas ideas falsas sobre la mente humana. No resulta posible al hombre abarcar los hechos; ni haciendo crítica ni haciendo filosofía.

Kierkegaard siempre vio en Hegel a un abanderado de esa forma en que se concibe la naturaleza humana de manera pretenciosa. Por eso su filosofía consta como una alternativa al idealismo hegeliano. Nunca creyó en la omnipotencia de la razón ni en la finura del concepto. A tales consideraciones siempre las moteó bajo el nombre del Sistema y siempre buscó que sus ideas trascendieran el marco trazado por un modo filosofar tan estrecho. La alternativa que creó es la filosofía existencial, es decir, un modo de pensar en donde lo objetivo no fuera lo principal. Para crearla desafió la sentencia de Adorno acerca de los conceptos y se negó a reducir su pensamiento a ellos. Como ya antes se ha mencionado, la teoría sobre la expresión indirecta es el resultado de tal negación. Ella es vehículo del filosofar existencial y un tema insoslayable entre las ideas de Kierkegaard. Omitirlo es obturar el fluir con que el filósofo danés concebía la pertinencia del filosofar existencial.

Adorno lo omite. No sólo es evidente en el hecho de que empiece un libro sobre Kierkegaard hablando acerca del concepto y su inherencia a la filosofía, sabiendo lo mucho que Kierkegaard luchó contra tal idea, sino en su negativa a darle credibilidad a los seudónimos y en su empeño de hacer de Kierkegaard un autor directo. Véanse las siguientes afirmaciones sobre el caso; Adorno (2006) dice:

La crítica debe primeramente comprender las aserciones de los seudónimos según su construcción filosófica, que en todo momento hay que evidenciar como esquema dominante. Aquello que los seudónimos dice, que es más de lo que el esquema filosófico les concede decir: su núcleo secreto y concreto, corresponde a la interpretación en la literalidad de la comunicación (p.19).

Pero la seudonimia es mucho más de cuanto Adorno está dispuesto a aceptar. No es nada gratuita ni mucho menos una cuestión personal del autor. Es, por el contrario, un corolario de ideas acerca de la existencia y del Sistema. Comprender esto es ver el problema que Adorno omite en su trabajo crítico: el olvido del juego de las máscaras y su ocultamiento por mor de la expresión directa. Ver lo contrario ayudará a los objetivos de la presente investigación. Demostrar precisamente que la mascarada hace parte del modo como se es un yo, permite fundamentar la opción estética en la seudonimia. Al final, será ella la que logre configurar una idea del existir que sea existencialmente contraria a las ideas basadas en el sistema.

En el *Postscriptum no científico a las migajas filosófica* las afirmaciones antisistema son abundantes, sobre todo las referidas a por qué un ser humano no puede hacer un sistema de la existencia. Kierkegaard (2009) afirma irónicamente:

Ahora, ¿quién es el pensador sistemático? Pues bien, es aquel que se encuentra fuera de la existencia y, al mismo tiempo, en la existencia, que en su eternidad hállese para siempre concluido y, al mismo tiempo, contiene la existencia dentro de sí: es Dios (p.120).

Sin embargo, Adorno no parece tomar en serio tales afirmaciones. Cuando menciona los seudónimos solo lo hace como la tercera forma utilizada por Kierkegaard para definir el concepto de lo estético:

La doble reflexión del pensamiento subjetivo, esto es, la reflexión sobre la cosa y sobre la interioridad del pensante, tiene que manifestarse también en la comunicación, es decir, el pensador subjetivo tiene que procurar que en la forma haya tanta reflexión como él mismo, existiendo, tiene

su pensamiento. Nótese bien: artísticamente, pues el secreto no está en que el pensador exprese directamente la doble reflexión, ya que tal forma de expresión es una contradicción. De acuerdo con esto, estética es la manera como se manifiesta la interioridad, esto es, el cómo de la comunicación subjetiva, porque, según su doctrina, tal modo de comunicación no puede ser objetiva (Adorno, 2006, p.24).

O como un intento por parte del danés de evitar al trabajo crítico señalar la consistencia sistemática de sus principales ideas:

Por eso tiene el método prohibido orientarse por ellos (los seudónimos). El vano intento de Kierkegaard de hacer hablar a los poetas que se conducen de forma autónoma confunde al creador con el artista, y está más conforme con sus orígenes idealistas que con su intención teológica última. Toda interpretación que acepte sin vacilar la pretensión de los distintos seudónimos y se atenga a ella, va desencaminada (Adorno, 2006, p.19).

Pero en lo que atañe a la lógica con que Kierkegaard diseña la teoría de la expresión indirecta jamás lo hace. Por el contrario, su objetivo marcha contra tal lógica estética y omite de lleno seguir sus intenciones al establecer el concepto como forma esencial en filosofía. De hecho son continuas las afirmaciones como:

Las aserciones singulares de los seudónimos deben ser tomadas literalmente dentro de su respectiva construcción según la lógica de las esferas: como aclaraciones relativas a las formas de estética, ética y religiosa, que al mismo tiempo tienen su límite en la literalidad (Adorno, 2006, p.20).

Allí niega a la seudonimia algún tipo de consistencia filosófica y la toma por un recurso psicológico. Mas si fuera así, si Kierkegaard solo utiliza los seudónimos como un método literario más, ¿por qué se comprometió a ver en ellos voces que tienen autoridad en ciertos temas y como promotores de ideas y estilos de vida divergentes? Los estetas-personajes-autores que asisten a la parodia platónica en *In Vino Veritas* discuten sus reflexiones acerca de la existencia, mostrando

que no hay versiones univocas de los hechos, sino experiencias contrapuestas que definen cómo vivir y ser un yo. La trama de los seudónimos es mucho más que un esquema en donde los personajes ejemplifican un concepto. Las artimañas y complicados juegos autorales con que Kierkegaard hizo que funcionara dicha trama, hace que los seudónimos interactúen fuera un posible orden fácilmente esquematizable. El ficticio especialista danés Michael Jansen se refiere a este punto al indicar los paralelos entre la técnica seudonímica de Kierkegaard y la heteronimia del poeta portugués Fernando Pessoa. En la entrevista afirma sobre ambos:

Al contrario de lo que se divulga por ahí, los autores imaginarios creados por Kierkegaard no fueron, todos, meros nombres falsos tras los cuales ocultó su identidad civil: adquirieron voz propia y se transformaron en personajes, como es el caso de Víctor Eremita, Constantino Constantius, Hilarius Bogbinder y Johannes, el Seductor (éste, un caso más complejo, como explicaré después). Pero no por eso tuvieron (a excepción tal vez del Seductor) la autonomía, la consistencia física y psicológica, de los heterónimos pessoanos. Entonces preferí hablar de semi-heterónimos. Le doy ejemplos. El libro de estudios estéticos *Alternativa* fue atribuido a Víctor Eremita, un esteta frío e irónico. Sin embargo, en el prólogo, firmado por ese mismo Víctor, encontramos un relato en el cual él niega esa supuesta autoría, diciendo haber encontrado, por casualidad, los manuscritos del libro en un cajón secreto de un escritorio recién adquirido. Asume, por lo tanto, sólo el trabajo de organizarlos en dos partes y ponerles título. Lo más curioso es que él apunta dos autores diferentes para el libro: el A (responsable de la escritura de siete de los ocho ensayos que integran la primera parte) y el B (éste, según él mismo, un juez de nombre Guillermo, que habría escrito la segunda parte, compuesta por cartas posiblemente destinadas al autor A). El octavo texto y el más alentado de la primera parte (que es el famoso *Diario de un Seductor*) habría sido encontrado por el autor A, también en un escritorio y, por ser un diario, era de responsabilidad de quien lo escribió, o sea, del ardiloso Johannes, el Seductor, de quien (se presume por el prólogo) el autor A habría sido amigo (Maciel, 2000, p. 251).

La técnica del poeta portugués está basada en el supuesto filosófico de la falta de consistencia con que un yo existe. Pessoa, precisamente en la voz de Álvaro de Campos, uno de sus heterónimos, veía en el dogma de la salvación personal del cristianismo, esa idea en que se fundamenta las tentativas filosóficas por pensar al yo como una unidad. Kierkegaard, como se demostró en el capítulo uno, tiende a pensar en la unidad del yo como la necesidad de que el salvador sea quien fundamenta la existencia. Esa es su claudicación frente al sistema, como bien lo indicó León Chestov; esa fue su forma de tornar al sentido, aun cuando un *telos* universal e histórico era negado, mas un *telos* personal sí se daba para salvar la personalidad de un azar que disgregaría al yo en los instantes. Hablando humanamente hay algo sin terminar en ese razonamiento sobre el interior y el exterior. Hume se lo mostró a Berkeley cuando éste idealizó la materia: lo mismo que se indica para lo exterior se puede predicar para lo interior. Si Kierkegaard negó el *telos* histórico, también debió negar el *telos* personal so pena de caer en la sistematicidad lógica que tanto reprochó a Hegel. No lo hizo pues hacerlo implicaba renunciar a la unidad con que Dios salva. Aun así, esbozó una teoría de la expresión indirecta como fórmula para evitar lo sistemático, pero negándose a renunciar al *telos* personal. Al menos desde el estadio religioso es así. Porque desde el estadio estético cabe una opción de ver en la dinámica seudonímica una concepción del yo en donde la sistematicidad es salvada. Ello siempre renunciando al *telos* y a la consistencia personal que la salvación supone. La libertad, de todos modos, queda siendo la esencia de la existencia, es decir, esa capacidad subjetiva de proyectar una vida que se quiere expresar de modo dialéctico.

La seudonimia es el contrapunto de la libertad. El juego de las máscaras es más que un puro nominalismo dinámico. Él es la representación de la existencia con que la dialéctica ocurre y con que el existente afronta sus aristas variadas. Que Kierkegaard lo vio de esa manera se evidencia al

considerar a los seudónimos unos interlocutores antes que simples variaciones de su firma. Son comunes, por ejemplo, las citas que suele hacer de ellos, o las notas al pie en donde controvierte el pensamiento expresado por un seudónimo. Por eso Larsen dice:

Más intrigante aún es el hecho de que el mismo Víctor Eremita reaparezca, al lado de Johannes y del autor ficticio de *La repetición* (Constantino Contantius), en otra obra, que usted citó hace poco, *In vino veritas*, supuestamente editado por un encuadernador llamado Hilario Bogbinder. Ese libro, especie de parodia de *El Banquete* de Platón, habría sido escrito por William Afham, y presenta cinco narradores-personajes, todos participantes del banquete/coloquio, discuriendo, uno por vez, sobre cuestiones relacionadas con el amor, la mujer y el casamiento. Tanto Víctor Eremita como Constantino y Johannes discuten sobre esos temas, cada uno con una opinión y una dicción distintas, por no decir contrastantes (Maciel, 2000, p.251).

Y concluye de todo lo anterior:

Pues bien: un mero conjunto de seudónimos no constituiría una red tan compleja. Todos esos *otros* de Kierkegaard están insertados en una trama ficcional capaz de confundir al lector y burlar a la crítica. Es en ese sentido que están más próximos a los heterónimos de Pessoa (Maciel, 2000, p.251).

La intención dialéctica es obvia. El contraste expresa las opciones con que el existente topa para tomar un camino y así llenar el vacío de ser revelado por la angustia.

Nadie quien tomara la seudonimia como un simple firmar llevaría las cosas tan lejos. Esa es la prioridad dialéctica que Adorno pretende no ver al determinar en Kierkegaard una lógica filosófica amparada en los conceptos. La crítica exige que sea de ese modo. La coherencia de un autor con sus ideas requiere que se le considere un autor directo. Sin embargo, Kierkegaard siempre quiso priorizar la dialéctica antes que la lógica en sus ideas. Siempre vio en ella la representación de una dinámica de la existencia, incluso de su existencia como autor. La expresión indirecta y el juego

de las máscaras son esa expresión dialéctica y, por esa razón, es necesario tenerlos en cuenta al momento de cifrar las ideas de Kierkegaard acerca del yo.

El concepto cree poder delimitar todo el alcance de tales ideas. Por eso se niega a lo poliforme de un autor que tiene voces distintas y ve su obra como un dialogo de existencias más que de coherencias internas. El crítico, que cifra el pensamiento filosófico en la lógica, busca poder abarcar los eventos de un autor teniendo siempre en la mira poder ceñirlo a una taxonomía donde la idea es rígida y tiene unas márgenes y un alcance limitados. Nada fluido; todo exacto y perfectamente delimitado y perfectamente catalogado y perfectamente inmóvil. Así lo exige la concepción representacional de la verdad y del conocimiento; sino, si se consideran dinámicamente los eventos, si estos no cuentan con un sustrato que permita definirlos, no existiría la adecuación entre conceptos y eventos. Estos serían móviles y siempre desafiarían todos los sistemas e ideas acerca de ellos. Cosa que, por lo demás, hacen las grandes construcciones, como Kierkegaard las llama, esos edificios lógicos y conceptuales, catedrales de la inteligencia, siempre tan rígidos en sus líneas, siempre basados en la nitidez reflexiva para con lo real, suelen ser castillos de imponente sombra, la cual, aun así, no cubre la dinámica de la existencia y de los seres. Siempre éstos demuestran que algo se escapa, que ninguna idea es conclusiva, que el conocimiento es subjetivo y algo de la conciencia arruina y macula la objetividad tan mentada.

Kierkegaard entendía que la parcialidad es inherente al conocimiento. Veía lo objetivo como algo inhumano a lo cual se aspira por vanidad; como si Dios hubiera dado la capacidad al hombre de ser más que un hombre, de ser más que un yo. No lo puede ser, y serlo es la meta de la existencia. Existir sabiendo que se es una relación que se relaciona consigo misma, alcanzar tal relación espoleada por la desesperación y por la angustia, es lo que incumbe ser a un existente. El concepto como vehículo de lo objetivo lleva al olvido del yo. Adorno olvida al existente Kierkegaard, quien

se esforzó por hacer dialéctico su pensamiento, quien a través de su teoría sobre la expresión indirecta intentó sobre todo evitar la objetividad con el fin de ser antes que nada un yo. Serlo es una obra de arte, existir es una expresión artística. Kierkegaard puso en juego esta concepción acerca de ser un yo cuando puso en marcha el dialogo con sus seudónimos. Aperturó una mascarada filosófica, como lo señala Urdanibia, una puesta en escena en donde el yo se hace y se busca *kata dinamis*. Kierkegaard es el director de ese desfile de voces que es su obra. Al ser el yo *kata dinamis*, éste debe poner en juego sus opciones, valores e ideas, debe hacer gala de la posibilidad que el pecado le ha mostrado. Si ha nacido en falta, pero en falta de ser, ponerse en escena para dejar la nada es un requerimiento existencial para su libertad.

Por eso es que omitir el concepto artístico de la existencia resulta en tomar a Kierkegaard por un autor objetivo. Adorno lo hace al dejar de lado las ideas seudonimicas. Ello hace que sus análisis acerca de la estética redunden en soslayar la relación entre el estadio estético y el tercer modo de usar el concepto de estética. Sus intenciones están más en capturar una verdad conceptual subyacente tras un esquema retorico de firmas. No obstante, los seudónimos dan luz acerca de cómo Kierkegaard en particular ilumina la idea de lo estético con relación a su modo de entender la filosofía como existencial.

En apartados anteriores se ha indicado la diferencia entre el filosofar sistemático y tal filosofar existencial. Para la presente investigación Adorno nunca marca esa diferencia. Tal es la razón de que, como se ha buscado demostrar, llegue a indicar en Kierkegaard ideas de pensador directo. Pero la naturaleza de la seudonimia, si se sigue el juego de las máscaras, superan esos señalamientos. En lo posterior se buscará ver en ella la relación que guarda con un autor y la relación que guarda con la idea de llegar a ser un yo. Esto aperturará la opción estética y delimitará

el arte de existir como una poética en la que la teoría de la expresión indirecta es el camino del yo *kata dinamis*.

3.3 Jugar el juego de las máscaras

Hasta ahora se ha analizado la relación entre seudonimia y el Sistema. Más exactamente se ha evidenciado la forma como usar la seudonimia se transforma en un postulado esencial para formular las maneras de la filosofía existencial en contraste a las del pensamiento sistemático. Ello ha llevado a manifestar un segundo tema: la relación entre la seudonimia y el estadio estético. Usar aquella se torna en una predica de valores basados en categorías como la de lo poético. Así se da inicio a la mascarada y a una teoría de la expresión indirecta que bien podría ser considerada una poética de la libertad. Si como se ha indicado en el análisis sobre la angustia, aquella última, la libertad, es la esencia del yo, la relación entre la seudonimia y el modo de ser un existente se cruzan para la formulación de tal poética. Este es objetivo de la presente parte. Ahora los análisis deben centrarse en la relación seudonimia-yo. De ese modo se aperturará la opción estética. Los seudónimos mantienen una relación con el estadio estético y responde a una forma de ser en dicho estadio. Ver cómo ocurre tal respuesta dará realce a la cuestión acerca de las máscaras y a su naturaleza filosófica en la tarea por responder a la pregunta por el yo. El punto a resolver es el siguiente: ¿cómo se configura la seudonimia en una opción real para la existencia del existente? O formulado de otro modo: ¿qué relación guarda dicha teoría con el yo de un autor que se piensa como existente, es decir, con Kierkegaard?

Los contrastes con otros modos de ser un yo pueden hacer más inteligible este punto. A simple vista la seudonimia comporta un tipo de desesperación basado en la obstinación y en el deseo pecaminoso de suplantar a Dios como fundamento. La descripción de tal modo de ser es el siguiente; Kierkegaard (2008) afirma:

El yo quiere desesperadamente gozar la plena satisfacción de ese hacerse a sí mismo, de ese desarrollo propio, de ese típico ser sí mismo, y quiere que todo el mundo le honre por esa admirable disposición poética con la que ha llegado a comprenderse a sí mismo (p. 109).

Los estoicos son aquellos para quienes están dirigidas las anteriores palabras. Esa idea suya de alcanzar la salvación por sí mismos, con una suficiencia pasmosa y con una idea de moldear al yo según lo decida la voluntad, supone negar la salvación por manos de Dios, supone negar la categoría de ser un yo delante de Dios. Entonces es posible ser fundamento de sí mismo. La libertad en este caso es esa a-seidad en la que el estoico se salva a sí mismo por sí mismo. ¿Para qué un Dios cuando sólo la voluntad podría salvarnos? ¿Para qué su revelación si ser un yo queda instaurado por su la propia salvación?

A simple vista hay muchas similitudes entre el yo estoico y el seudónimo. Ambos buscan una libertad en la posibilidad. No obstante, el estoico tiene en si posibilidades demasiado extrapoladas. Ya se ha mencionado, por ejemplo, su tendencia a alcanzar la unidad por medio de una ejercitación de la voluntad. Algo así no está dado a los humanos. Un yo creado por una unidad de ser no sería un hombre; sería un Dios. El estoico, demasiado preocupado por alcanzar su salvación gracias a la virtud, busca sobre todo ser sí mismo. Y al serlo renuncia a todo lo concreto con que se es un existente. Una suerte de dios encarnado suponen esas ideas estoicas, un ser opuesto al mundo y para quien éste solo es una fuente de dolor a la que es mejor renunciar. Una vez hecho esto, habrá nacido un yo salvado por sus propios medios, habrá nacido por demás una divinidad.

Ni que decirse tiene que ideas de ese talente son tomadas por Kierkegaard como anhelos vanos. En realidad se podría indicar que les es inherente una blasfemia, pues ¿qué es el yo estoico sino un reemplazo del verdadero Salvador, del verdadero ser que concede la unidad? Sólo Dios salva. Y cuando lo hace da como gracia la unidad. Por eso el pecado es el descubrimiento de la falta de

ser y por eso la fe en la salvación y en el perdón de los pecados son los que otorgan la unidad tan deseada por el imaginario estoico. Sólo yo me salvo, porque el yo es el responsable de sus pecados; de ese modo es que se existe como una individualidad. Así es que ocurre la unidad de ser y de ser un yo.

La seudonimia no tiene una equivalencia con el estoicismo si para éste la meta es la unidad. La seudonimia es pluralidad y en sí misma no es una salvación. Ella es la representación de la lógica diversa con que la existencia ocurre. Ésta es posibilidad, y sobre todo posibilidad de ser. La unidad del estoico no es posibilidad; es mera libertad anulada en su objetivo. De aquí que la a-ceidad estoica no sea sino una ilusión. La posibilidad atañe al existente desde sus posibilidades de ser. Por eso la seudonimia representa mejor esa dinámica de la posibilidad y sí sería un punto relevante en la interpretación de las ideas kierkegaardianas. De lo contrario, no cabe duda de que se tendería a esa unidad de ser fantástica, tan propia del pensamiento sistemático. Debe existir una dialéctica de la existencia en caso de que en ella se piense. Y si existe esa posibilidad de ser, según lo revela la angustia, la seudonimia es la forma en que se existe expresando la existencia.

Para el pensador alemán Theodor Adorno la representación de la posibilidad empieza por ser un mal paso a la hora de interpretar las ideas estéticas de Kierkegaard. Según Adorno la obra del pensador danés está diseñada como una trampa para atrapar incautos. O mejor dicho, está diseñada para engañar a quienes entran en su juego. El precio de jugar es perder de vista lo que de filosófico pueda haber en las ideas de Kierkegaard. Pero si se dejan de lado los seudónimos y se los toma por lo que son: las argucias con que el pensador danés revistió sus pensamientos, éste puede salir filosóficamente claro y puro. Basta con pillar a Kierkegaard en su método. La seudonimia, por ejemplo, o las categorías, por ejemplo, ¿qué son? Estratagemas de la expresión, simple curiosidad poética para matizar ideas. Porque si hay que decir que Kierkegaard es un filósofo, sus recursos

retóricos no pueden solapar la sustancia de su pensamiento. Una vez más entonces: ¿qué es la seudonimia? El empleo de la alegoría.

Como es sabido, ésta supone un encubrimiento de lo real, el cual existe y puede ser conocido pese a su disfraz poético. Si el crítico entiende esto sabrá no caer en la telaraña con que las ideas de Kierkegaard se formulan. Sólo así es posible atender al Kierkegaard filósofo y desechar las interpretaciones que empañan los conceptos dialécticos por tomar al pensador como un simple poeta. ¿Lo es Kierkegaard? Para Adorno es claro que no. Un poeta es alguien para quien un proceso ficcional es algo inherente y exitoso. En Kierkegaard tal proceso es fallido y sucumbe en la alegoría:

Las figuras estéticas de Kierkegaard son únicamente ilustraciones de sus categorías filosóficas, que ellas explican como en un glosario antes de ser articuladas de forma conceptualmente suficiente. Todas ellas tienen, para el observador de hoy, el peculiar carácter de apariencia propio de muchas ilustraciones de la primera mitad del siglo XIX. En sus colores se oculta, y en su formato burgués de miniatura se reduce, la gran intención de lo alegórico, que en su filosofía es de una gran dignidad, pero incompatible con la novela psicológica que atraía a Kierkegaard en sus comienzos (Adorno, 2006, p. 14).

Así, pues, sus personajes novelados, incluidos los seudónimos, son marionetas que tras su máscara esconden un concepto. Ello señala la naturaleza del pensador y no del poeta en el caso de Kierkegaard. No existe en sus personajes el talante artístico que los haga entidades poéticas eficaces. Por el contrario, aunque la factura artística es inevitable en la obra, ésta no puede ser tomada por un “pensamiento poético” ni su autor debe ser llamado un “poeta”. La labor crítica de Adorno está fundamentada sobre este punto. Si ciertamente Kierkegaard es definido como un pensador poético, ello traería como corolario seguir la lógica de sus ideas estéticas, las ideas acerca de la seudonimia y la teoría de la expresión indirecta. Para el crítico algo semejante supone negar

el progreso a su labor. El juego de las máscaras borraría la coherencia del concepto, así como el rostro de Kierkegaard, sacrificando “si lo real entra en los conceptos, se acredita en ellos y los fundamenta razonablemente” (Adorno, 2006, p.9).

El objetivo de Adorno es, entonces, no seguir ese juego. Su propuesta es la de negar cualquier acercamiento a lo poético por parte de Kierkegaard, so pena de ver diluidas sus ideas. Adorno (2006) afirma:

Respecto de la reivindicación poética, la obra de Kierkegaard es ambigua. Maliciosamente se presta a todo malentendido que inicie en el lector un proceso de apropiación de sus contenidos. La dialéctica en las cosas es para Kierkegaard a la vez dialéctica de la comunicación. En esta, la obra reivindica el título de lo poético para luego negarlo (p.11).

Y lo niega porque: “Las Figuras estéticas de Kierkegaard son únicamente ilustraciones de sus categorías filosóficas, que ellas explican como en un glosario antes de ser articuladas de forma conceptualmente eficiente” (Adorno, 2006, p.14). Kierkegaard es un pensador y como tal cuenta con un proyecto conceptual establecido. El método de Adorno se presenta simple en este caso. Ve en el pensador un método alegórico disfrazado por una ficcionalidad trunca. Sin embargo, tales ficciones no logran soslayar la idea y tienen una función nefasta en las pretensiones artísticas de Kierkegaard. Así como en las fabulas, el esquema logra asomar tras las fachas poéticas y quitan efecto artístico a las ficciones del pensador-poeta, para tornarlo un pensador. La diferencia es relevante para Adorno pues sobre ella se levanta su labor crítica. De ella también se desprende su rechazo a la seudonimia y a la factura ficcional con que Kierkegaard pretende investir sus ideas.

Evidentemente para Adorno está en juego la definición de las herramientas con las que el filósofo cuenta para dar su pensamiento y expresarlo. Ya más arriba se han citado sus palabras acerca de la necesidad conceptual para que un pensamiento sea comprendido como filosófico. La poesía no es una herramienta para el filósofo, pues la ficcionalidad en éste tiende a una naturaleza

hibrida que redundaría en un problema tanto filosófico como poético. Por un lado, filosófico porque la poesía tornaría delusivos los conceptos; por el otro, poético porque lo filosófico hace que la credibilidad artística de la poesía pierda su naturaleza como creación independiente.

Kierkegaard es un artista a medias por este último punto. Sus ficciones, los personajes de sus novelas, por ejemplo, son ideas encarnadas en una voz y participantes de un drama cuyo fin no es el arte sino la idea y el esquema filosófico. Un verdadero poeta jamás actúa así con sus creaciones. Pone en juego su naturaleza artística en ellas y por eso es diferente al filósofo; pues su esquema no es uno de ideas filosóficas. Los personajes de Kierkegaard sí participan de un esquema tal; esa es la razón por la que su autor no puede ser considerado un poeta.

El desprestigio de la naturaleza ficcional en Kierkegaard no sólo atañe a los personajes de las novelas o de los ensayos novelados. Quizá para Adorno estos últimos no son los más relevantes en su labor crítica. La mira del pensador alemán está en cubrir todas las naturalezas, incluidos, desde luego, los seudónimos. Para los objetivos de esta investigación algo así sería nefasto. Si la naturaleza ficcional de los seudónimos es sólo la de la alegoría, como lo señala Adorno, la opción estética buscada aquí quedaría obturada de plano. Hasta ahora se ha argumentado que la seudonimia es central en este asunto por cuanto es una alternativa a la opción del yo basada en la unidad definida por un *telos*. Pero si la naturaleza de la comunicación seudonímica en realidad no representa nada en la forma como Kierkegaard presenta *la posibilidad* desde el estadio estético, de cuyo juego de las máscaras pasaría nada más como un recurso retórico en donde la libertad de la existencia jamás puede ser aprehendida.

Para saber si lo anterior es cierto y si de hecho Adorno tiene toda la razón sobre esta materia, cabe preguntar si el tema de la seudonimia se agota en la presentación que de él hace el pensador alemán. En ese caso la respuesta debe ser negativa. No, las ficciones de Kierkegaard no tienen esa

misma naturaleza alegórica indicada por Adorno. Porque si fuera así, su esencia ficcional se reflejaría en su naturaleza puramente metafórica. El argumento de Adorno para este punto cubre dos frentes. El primero está precisamente en que lo ficcional, por serlo, cuanta con un trasfondo metafórico que lo integra a un sistema de interpretación coherente de la escritura. Dicho de otro modo, la autonomía de las ficciones kierkegaardianas se ve comprometida en su naturaleza poética por cuanto en realidad son parte de un esquema que los limita a la realización de este esquema. Ello les roba consistencia artística. Hace de los seudónimos figuras conceptuales encarnadas, las cuales están limitadas en su ser. Como lo indica Adorno (2006): “La interpretación del Kierkegaard con seudónimo tiene, pues, que descomponer la unidad poética pasajera simulada en la polaridad de su propia intención especulativa y la literalidad traidora” (p.19). El segundo frente está relacionado con la naturaleza sagrada del segundo término de la metáfora poética. Adorno (2006) lo indica de la siguiente manera:

El motivo de la literalidad de no necesita ser psicoanalíticamente, por frecuente que sean la ocasión y la tentación de hacerlo. Pues este motivo tiene en la obra misma su arquetipo: la exégesis teológica cristiana. La obra firmada con seudónimo Ejercicio del Cristianismo es, como los escritos edificantes, exegética, y todos los escritos con seudónimo tienen entremezcladas partes exegéticas. Pero no se puede concebir ninguna exégesis razonable que no esté oblicuamente ligada a la letra de su texto (p.20).

Los seudónimos son la encarnación de los conceptos con que Kierkegaard interpreta la Biblia. Así, pues, es esta última la referencia de los seudónimos y la que limita su naturaleza. Ellos son interpretaciones de un texto que Kierkegaard considera sagrado y por esa razón son piezas que forman un todo coherente con la interpretación bíblica. No pueden decir nada que quebrante dicha interpretación. No pueden ser autónomos ni voces discordantes que generen equívocos. Tal cosa sería perjudicial para la labor interpretativa que Kierkegaard hace de la escritura. Haría, por

ejemplo, que la interpretación no tuviera cohesión y degeneraría en interpretaciones múltiples o en incoherencias lógicas que restarían consistencia a la tarea de entender el cristianismo.

Por eso hay que creer que, según Adorno, Kierkegaard sí cuenta con una idea definida que propone como lectura única de la escritura²³. Al final, parece que la lógica sí debe ganar el pensamiento del danés. Al final, por mor de la coherencia sistemática, sí se debe pensar que Kierkegaard está interesado en ofrecer una interpretación coherente del fenómeno llamado cristianismo. Los seudónimos, según esta lógica, simplemente atañen a una cuestión de estilo, pero sin naturaleza ni relevancia filosófica adicional. Perfectamente podría haber utilizado los conceptos de manera directa y el resultado sería el mismo. Afortunadamente existe el crítico, para quien la cuestión de estilo pasa a un segundo plano, y para quien está dada la posibilidad de revelar la verdadera naturaleza tras los fantasmas retóricos. Esta es la posición de Adorno. Algunas cuestiones habrá que indicarle.

Tres son esas cuestiones: 1. En relación con la naturaleza de las ficciones. 2. En relación con la naturaleza de la interpretación de la escritura. 3. En relación con las características de la seudónimia.

Sobre la primera cuestión cabe indicar una objeción a lo dicho por Adorno. Para él la naturaleza de los seudónimos es alegórica y esto los hace figuras poéticas fracasadas en su arte. Su argumento se dirige sobre todo a las figuras noveladas para envolver luego a los seudónimos. El objetivo es claro en este sentido: negar a Kierkegaard su capacidad poética y de poeta. Pero si fuera así, si el seudónimo no es utilizado como un recurso esencial en la interpretación de las ideas de Kierkegaard, si sólo son figuras limitadas por la interpretación de la escritura ¿por qué ésta solo

²³ Adorno dice que no se puede someter a duda la interpretación de textos que Kierkegaard considera sagrados. Pero, por ejemplo, el mismo Kierkegaard altera la escritura. Véase el comentario al mito de la caída en el pecado. Como León Chestov lo indica: ¿por qué eliminó a la serpiente? En el concepto de la angustia se burla de las interpretaciones racionalistas e históricas que intentan buscar la verdad del cristianismo.

corresponde con una relación de personajes novelados? O dicho de otro modo: ¿por qué Adorno nunca menciona en su argumento esa parte de la seudonimia en donde ellos no son personajes sino autores? El ejemplo del alemán se refiere a Johanes el seductor, autor del *Diario del seductor*. Allí Johanes es asimismo el personaje principal. Para Adorno la intención de Kierkegaard es utilizar este personaje como un ejemplo del modo de vida estético. Y en efecto, así es empleado. Pero este argumento sólo ciñe a las ficciones noveladas. ¿Qué pasa con los otros seudónimos? Johanes no es uno por ejemplo. El diario del Seductor figura como una obra hallada por un autor que, en este caso, sí es un seudónimo de Kierkegaard. Desde luego no es el único y existen más como autores de libros que como personajes. Aquí es donde flaquea el argumento de Adorno. Las ficciones de Kierkegaard, si fueran como las plantea el pensador alemán, se encaminarían a suceder dentro de una obra. De aquí su naturaleza de personajes alegórico. Pero Adorno nunca menciona que los seudónimos no actúan como personajes en las novelas, sino como interlocutores con los cuales se dialoga. Son autores. A lo largo de los libros firmados por ellos, se citan entre ellos y discuten sus formulaciones. Véase este ejemplo, en donde se consideran los errores entre autores y se discuten las correcciones como en un posible dialogo; allí Johanes Climacus corrige a Johanes de Silentio:

En Temor y Temblor se ha descrito un caballero de la fe como éste. No obstante, dicha descripción fue una imprudente anticipación, y la ilusión se produjo al ilustrarlo como si estuviera acabado, y por lo tanto, en un medio inadecuado, en lugar de ilustrarlo en el plano de la existencia, y se comenzó negándose a mirar la contradicción –cómo es que un observador puede hacerse consciente de sí de suerte que pueda situarse externamente como admirador, y admirar que no hay en él nada, nada en absoluto, para ver, a menos que Johanes de Silentio dijera que el caballero de la fe es su propia producción poética. Pero entonces la contradicción nuevamente aparece, implícita en la duplicidad de que él se ha relacionado simultáneamente con la misma cosa en tanto que poeta y observador, y en consecuencia, en su papel de poeta, crea un personaje en el plano de la imaginación

(ya que éste, naturalmente, es el medio del poeta) y en su papel de observador, observa esta misma figura poética en el plano de la existencia (Kierkegaard, 2009, p.503).

El argumento de Adorno apunta a restar credibilidad artística a los personajes de Kierkegaard. Sin embargo, el punto del danés no estaba en crear personajes con la función de transformarlo a él en un artista de la novela. Su ficcionalidad trasciende lo poético en este sentido. Como se vio en la cita de más arriba, el seudónimo es un interlocutor que charla, no ya al interior de una obra, sino desde el interior de la dinámica de la existencia. Esto es cuanto la hace dialéctica. Porque de lo que se trata la seudonimia no es de recrear la obra de arte, sino de recrear la existencia.

Jansen lo entiende así al señalar la vivacidad con que Kierkegaard intenta figurar a sus seudónimos para el lector. El hecho de hacerlos firmar las obras los pone de interlocutores fuera de las mismas, así como al narrar su encuentro en *In vino veritas* muestra un esfuerzo que no se ciñe a una cuestión de usar nombres distintos o de hacer alegorías del pensamiento, como lo arguye Adorno. Hay una vivacidad del seudónimo que busca ser dotado de una función dentro de la existencia y no meramente ser un recurso expresivo. Un autor que no lo quisiera así no se tomaría tantas molestias para definir lo que de otro modo no tendría la menor importancia. El seudónimo no es un personaje novelado; es un ego que pone en juego una dialéctica: la de la existencia con sus posibilidades. Por eso, más que ser firmas son instantes en la vida de un autor. Alguien que buscaba sobre todo contrastes en el existir propio para así indicar que la dialéctica pertenece a la existencia.

La segunda de las cuestiones guarda mucha relación con lo mencionado hasta ahora. Adorno pretende basarse en lo sagrado de los textos que Kierkegaard mencionaba para así insinuar que su intención era entender el cristianismo. Eso es lo que hace al seudónimo una metáfora que se integra a la interpretación completa de los textos. Sin embargo, dos objeciones aparecen aquí. Entender el

cristianismo hubiera llevado a Kierkegaard a renunciar a su fe por mor de una religión racional. El *escándalo* cristiano, como categoría de la fe, hubiera desaparecido de ese modo, el absurdo no sería necesario y él mismo, Kierkegaard, se hubiera tornado en esa autoridad que siempre deploró. Una interpretación directa sería una interpretación sin contrastes, es decir, sin dialéctica. Adorno (2006) mismo sabe que la obra de Kierkegaard está permeada por lo dialéctico. Un modo de interpretar como el que él pretende carece de esta última. Pero si los seudónimos cobran su lugar como interlocutores, los contrastes aparecen y la dinámica se pone en juego. Ellos son necesarios para evitar la interpretación directa y la caída en el sistema que pretende Adorno.

Sobre el tercer punto arriba mencionado cabe indicar: La necesidad del seudónimo pone en duda la naturaleza alegórica del mismo. Ya se ha mencionado que no se trata de simples nombres. Por el contrario, su naturaleza atiende a no tener una relación vertical, es decir, creador-creado con Kierkegaard, sino una horizontal, yo-yo. Porque la ficcionalidad radica en una estética de la simulación y no en la creación novelada de la ficcionalidad. El seudónimo no es una obra que deba enmarcarse en el campo de lo meramente artístico. Si así fuera no cabe duda de Adorno tendría razón. Pero con la ficción seudonímica el campo del personaje se traslada desde el arte a la existencia. De aquí la afirmación tantas veces repetida de que existir es una obra de arte. Larraugui tenía razón cuando enmarca la ficción del seudónimo como un juego de las máscaras o como una obra de teatro en donde se pone en juego un yo de manera artística. La opción estética consiste en este hecho. En optar por las posibilidades de la existencia a través de los contrastes que ofrece la pluralidad de lo inmediato. Adorno no concibe esas dialécticas de la existencia que se oponen según sus valores y el estadio en que se halla cada uno. Prefiere la coherencia del sistema antes que la fluidez del ser. Kierkegaard tenderá siempre a esto último. El uso de los seudónimos fundamentados por la teoría de la expresión indirecta son la prueba de que no se acercaba de forma

directa al cristianismo como base de la existencia. Su error, como se vio en el primer capítulo, fue otro. Aun así, sus ideas acerca del existir estético son la base para evitar el sistema. Hasta aquí se ha visto la utilidad de la seudonimia en relación a entender las ideas de Kierkegaard. Véase ahora cómo también constituye la opción estética por la cual ser un yo va a la par de la dinámica de la existencia.

Al parecer para Kierkegaard ser un yo supone una necesidad de sujetarse a lo concreto que es existir y a una íntima individualidad lo más única posible. El ataque a los místicos es relevante en este sentido, porque la relación con Dios que aquellos guardan entraña una inversión de lo que él piensa es el papel del fundamento en la existencia. Mientras que para el místico el objetivo es naufragar el yo en la divinidad y ser uno con ella, Kierkegaard entiende que es Dios a través de la dialéctica del pecado y la salvación quien concede la unidad de ser sí mismo sin mezcla. El místico, anegado en un ser suprapersonal, consigue la unidad, mas no es la de ser sí mismo sino la de no ser sí mismo para siempre. El objetivo de Dios es contrario por cuanto la salvación es la unificación, visto que solo el alma (única) puede ser salvada mediante la responsabilidad (única) de ser culpable del pecado. Bien tenía razón Álvaro de Campos cuando afirmaba que el dogma de la personalidad univoca tiene sus fuentes en el dogma religioso de la inmortalidad del alma y su salvación. (Pessoa, 2016) Al final para Kierkegaard el ser propio sí puede ser percibido como una totalidad.

En el primer capítulo se ha evidenciado que esa visión religiosa del yo entraña una relación con el sistema, y que, por esa razón, el yo percibido como una totalidad también figura como una abstracción teológica. La propuesta de esta investigación es centrarse en lo opuesto a tal percepción total del ser. La alternativa estética, fundamentada en el estadio estético, implica una fracturación del ser en los instantes del tiempo, pero figura como una propuesta que sí refleja los contrastes del

existir, basada sobre todo en tener la posibilidad como base de la existencia y a la libertad como esencia del yo.

El esteta es el jugador de la mascarada, el que emplea los seudónimos basado en lo poético y lo inmediato. Es incapaz de la repetición por cuanto es un yo fragmentado, siendo inmediatamente lo que es. Pero por esa razón es que escapa al sistema. La repetición es una categoría sistemática en el yo. Sin ella el yo se disgregaría y no tendría su sentido de unidad. El ejemplo es Job, quien por el Absurdo de su fe alcanzó lo perdido antes a través de un acto libre que le permitió elegir la necesidad en la repetición. Nietzsche (2009) ya había encarado esta cuestión entre la libertad y la necesidad. Tuvo que conciliar su teoría del eterno retorno con su afirmación de la Voluntad de poder. La primera teoría amenaza con echar abajo los principios de la libertad sin límites de la voluntad. Nietzsche y Kierkegaard solucionan este punto indicando que la libertad desea de tal suerte que la necesidad no es fruto de la inmanencia del tiempo inexorable, sino de la voluntad que ha querido la vuelta. Ello no resta el punto flaco de la cuestión y es que, de todos modos, la libertad marchita frente al orden eterno del tiempo que la domina. El caso de Kierkegaard es similar en la acción libre de Job, deseando éste la posibilidad de lo que de todos modos Dios diseñó como vuelta para dar sentido al tiempo. En ambos casos, aunque la elección parezca libre, la voluntad sigue determinada por el orden establecido: siempre eligió lo que sólo podía elegir.

En el caso del esteta la libertad se pronuncia en una libertad de ser. Aunque renuncie al sentido de la unidad y naufrague en los instantes, como lo afirma Karl Jaspers, al ser simple singularidad concreta, el ser se percibe fragmentado. El sistema persigue la totalidad y da cuenta del ser como una unidad. Pero ¿cómo percibir esa totalidad desde la existencia? Humanamente no es posible. No es posible determinar el sentido último de los hechos desde las capacidades humanas. La subjetividad que en cada caso es cada uno lo impide. El filósofo del sistema suele olvidar su

subjetividad, ahogándola en la expresión directa de la verdad que él sólo ha percibido y que expresa en sus ideas. Por eso su sistema es un circuito cerrado incapaz de admitir nuevos datos. Datos que en todo caso siempre aparecen y refutan al sistema. Esa es la movilidad de la existencia. Para expresarla es menester un modo de expresión que dé cuenta del yo y de la existencia. La teoría de la expresión indirecta a través de los seudónimos es ese modo de expresión. Ella está fundamentada por las categorías del estadio estético. Así que un modo de vida estético constituye la superación de la negación del yo en la determinación del sistema.

El yo religioso sucumbe ante tal sistema. El estético busca anegarse en la existencia. La vive según se ofrece en lo inmediato, incapaz de arriesgar su libertad en una categoría como la Repetición. En ello consiste la alternativa estética basada en la seudonimia. La posibilidad de que se asuma la existencia, víctima de la angustia y la desesperación, pero sin menguar la libertad de ser en una elección del sentido que al final comprometa dicha libertad, y en este caso al existir mismo del hombre.

4. Conclusiones

La opción estética es una lectura basada en cumplir dos categorías establecidas por Kierkegaard como criterios existenciales para ser un yo; tales categorías son: la libertad como esencia del ser humano, y el Sistema como categoría que debe ser evitada para que el yo no exista determinado. Como se observa una y otra son centrales para el desarrollo de un pensamiento existencial. La opción estética cumple ambos criterios, no sin ofrecerse como una lectura que revisa algunos planteamientos en el pensamiento de Kierkegaard, así como crítica algunas lecturas de dichos

planteamientos. La primera revisión hecha corresponde a la teoría de los estadios en el camino de la vida. Allí se han analizado los estilos de vida descritos por Kierkegaard como propios de cada estadio, y se ha visto una cuestión indudable para dicha teoría: la cuestión de que si aquella no incurre en la categoría del Sistema. Dos lecturas caben en este punto: la primera corresponde a un enfoque religioso. Ella fue criticada en el primer capítulo de esta investigación cuando se reseñó el estilo de vida en el estadio religioso y se lo comparó con la noción de *Telos Absoluto*. La conclusión para este caso fue que el yo basado en la religión sí incurre en la categoría del Sistema, pese a la acción aparentemente libre del caballero de la fe. En este sentido, podría afirmarse que tal caída en lo sistemático se refleja tras generar una identidad entre pensamiento y ser, al ceñir la acción concreta del caballero de la fe a un *telos* abstracto que garantiza sentido a la acción absurda del cristiano.

Algo de esta misma lectura se puede evidenciar en la hecha por Maite Larraugui sobre los estadios. Para la autora tal teoría consiste en una puesta en escena por parte de Kierkegaard. Sin embargo, considera la repetición como una categoría que atraviesa la escena y que hace de la exhibición de la seudonimia y de los estadios un drama tendente hacia un orden reiterativo religioso. El problema de este enfoque radica en una visión sintética que intenta conciliar esquemáticamente las diferencias entre los enfoques de vida descritos para cada estadio. Es así que lo religioso lo atraviesa, determinando la existencia y acumulando las cualidades de cada estadio, al punto que, por ejemplo, Larraugui considera con mayor interés una categoría religiosa como *la Repetición* dentro del esquema del teatro existencial, velando por esta razón la pertenencia al estadio estético de la presentación seudonímica.

Esta es una lectura que tiende a ser beneficiada por el mismo Kierkegaard. La síntesis de los estadios es realizada a través de un personaje conceptual como lo es pensador subjetivo. Éste, al

considerarse un existente, reúne en sí mismo las mejores categorías de cada estadio: lo poético estético, el deber ético y la fe religiosa. Cada cualidad le permite ciertos beneficios para encarar la existencia y la reflexión acerca de la existencia. Aun así, es lo religioso y la intención religiosa lo que determina y a lo que Kierkegaard suele denominar como el carácter dialéctico presente en las ideas existenciales. Pero dar coherencia a los contrastes lleva un requisito que el mismo Kierkegaard criticaba a los pensadores sistemáticos: la identidad entre pensamiento y ser. El deber ético, por ejemplo, al ser una cualidad del pensador subjetivo, obliga a la formulación de nociones como un *telos* absoluto, el cual evita que la libertad poética sea dilapidada en la falta de sentido y obliga a que existir sea el reflejo de la reflexión existencial. Al final el ser sí se debe someter al pensamiento.

El pensador debe seguir lo que piensa. Esa necesidad de que la existencia refleje al pensamiento es asimismo la base de las críticas de Adorno. Para el pensador alemán los estadios y la estructura seudonímica son la descripción conceptual de la existencia de un sistema velado alegóricamente. La síntesis en este caso también es central. Porque si bien los tres estadios son descritos de manera independiente, las intenciones exegeticas y religiosas de Kierkegaard atraviesan toda la teoría de la existencia y le dan su consistencia y su finalidad. El resultado es una vez más la identidad entre pensamiento y ser, es decir, el Sistema. Los estadios y la seudonimia pierden consistencia estética tras este análisis.

Pero si se renuncia a una lectura sintética y se empieza por ver una lógica de las esferas en donde cada una es lo que es, un modo de existir que tiene sus propios contrastes y un fin en sí mismo, se verá que la esfera estética puede fungir como una respuesta existencial que evite el sistema y refleje la libertad. Que esta también es una lectura válida se evidencia en el hecho de que Kierkegaard indica lo que pasa cuando cada categoría funciona con independencia. En ese sentido

la síntesis es una propuesta mas no un requisito de funcionamiento de cada estadio. Piénsese, por ejemplo, el caso de Larraugui. Para ella el teatro existencial es religioso por cuanto está hecho con miras a la repetición. Sin embargo, el teatro es la comunicación indirecta y la función de dicha comunicación no es exponer la repetición del estadio religioso, sino precisamente evitar la comunicación directa del sistema. Desde luego Kierkegaard se reflejaba en su personaje, el pensador subjetivo, y comprendía la virtud que representa formular su obra mediante personajes. Esta virtud es tomada desde la categoría de lo poético en el estadio estético y tiene la función específica de evitar las verdades no existenciales. Que lo poético deba posteriormente ser controlado por las virtudes éticas del pensador subjetivo, es donde empieza la lectura sintética de los estadios. Mas por esta lectura es que se confunden las categorías en las practicas del pensador subjetivo, y de ese modo es que se habla de la Repetición en lo que compete a lo poético, así como se piensa la presentación de la teoría de los estadios como un esquema alegórico.

La lectura no sintética busca precisamente restablecer lo poético como base del teatro existencial. Dos conclusiones emergen en este caso: 1. La estética evita la categoría del sistema. 2. La estética rompe la lectura alegórica al practicar la libertad existencial en las relaciones entre el autor y su obra.

En la descripción del estadio estético hecha en el segundo capítulo de la investigación, se mostró que el modo de vida estético se desarrolla como un despliegue de personajes dada la incapacidad de manejar una temporalidad consistente en este estadio. Lo poético y lo inmediato obligan a la fragmentación del yo en instantes que no se hilvanan. En cada uno el yo es una máscara y por eso se despliega en sus personajes. A estos Kierkegaard los creo como seudónimos y como fundamento acerca de la teoría de la comunicación indirecta. Por ella es que se busca evitar incurrir en el sistema de la existencia. La teoría de la expresión indirecta funda en los seudónimos un

testimonio existencial que no es una verdad conclusiva del sistema. Dicha categoría está emparentada con las categorías estéticas y pertenece a lo estético. Si se pierde de vista este detalle, la filiación entre lo poético y la comunicación indirecta, se incurre en la lectura sintética de los estadios que niega viabilidad a una respuesta al problema del yo que no sea religiosa.

La segunda conclusión se relaciona con la lectura alegórica hecha por Adorno y que fue analizada el tercer capítulo de la investigación. Que dicha lectura busca esquematizar las ideas de Kierkegaard es algo que el mismo Adorno no niega. La forma alegórica con que el pensador alemán comprende la presentación de la obra de Kierkegaard permite entrever la lectura sintética que niega autonomía a la estética. Tanto es así que lo antipoético argumentado por Adorno se hace por razones religiosas: la exégesis de la escritura. De ese modo es posible al pensador alemán hacer una lectura de los estadios en el camino de la vida encaminada a ver sobre los dogmas religiosos un disfraz poético.

En el capítulo tercero se han mostrado las razones por las cuales la lectura de Adorno flaquea. La primera razón es que Kierkegaard en sus escritos afirma no buscar interpretar el cristianismo. La segunda, mas relacionada con el enfoque de los seudónimos, explica que la estética de la simulación empleada por Kierkegaard supera la simplicidad del esquema doble de las alegorías. Éstas transforman a los personajes en entidades conceptuales fácilmente ubicables en un esquema general de ideas. Sin embargo, el juego autoral es mucho más que una metaforización de sus personajes novelados. Es verdad que estos son ejemplos ilustrativos de un estilo de vida. Pero la comunicación indirecta no sólo atañe a los personajes en las novelas: Los seudónimos son un personaje-autor más fuera de la novela. Ellos mismos crean otros personajes, caso de Johanes de Silentio diseñando al caballero de la fe, y asimismo se rectifican y discuten como autores que defienden testimonios de existencias, incluso totalmente contrarios entre ellos.

Un esquema alegórico no explica circunstancias autorales como la que asegura al *Diario del Seductor* un lugar dentro de un libro de otro seudónimo, o las polémicas abiertas entre estos mismos acerca de ideas y tratamientos de ideas. Y es que la relación autor-obra en lo alegórico es netamente vertical. Las verdades de un escritor con esquema son fácilmente localizables una vez quebrado el disfraz poético. Sin embargo, el mismo Adorno topa con las dificultades de ceñir al poeta en Kierkegaard. Ello se debe al complejo modo autoral con que el pensador danés cifra sus ideas. En esta investigación se ha argumentado que tal modo corresponde a una forma de ser un yo, o al menos de intentar serlo.

Es verdad que en la tentativa de la seudonimia la unidad del yo no se consigue. Pero de esta circunstancia parte una noción de libertad. En el análisis de la angustia se evidencia que tras padecerla el hombre topa con la nada de su ser. Ésta, al causar el vértigo, desmaya la consciencia. Y es que la nada muestra la posibilidad de ser subyacente al modo proyectivo que es la existencia del hombre. Al despertar este último sabe que es culpable del pecado. Ha entendido su falta de ser frente a la plenitud de ser propia del Creador. Por eso su existencia se encamina por lo posible. Porque en lo posible está la posibilidad de ser, es decir, su libertad.

La ejercitación de lo posible está en la seudonimia del estadio estético. Por eso en ella también está la libertad. La seudonimia es el juego de la posibilidad de ser, la manera por la cual la nada que muestra lo posible, exhibe el proyecto de la existencia. De aquí la segunda conclusión arriba mencionada, conclusión que, por demás, empalma con el hecho de que asimismo la seudonimia es la forma por la cual se evita incurrir en la categoría del sistema.

Las críticas de Adorno bien pueden impugnar la efectividad de la seudonimia basándose en razones religiosas. Sin embargo, aquella es una lectura sintética de los estadios, la cual niega el funcionamiento de cada estadio en su particularidad. La opción estética debe ser una lectura que

atienda a esa particularidad y la contrasta con los criterios existenciales establecidos para ser un yo. Esa ha sido la lectura figurada en esta investigación. Tal estadio estético, con sus propias categorías, vincula una propuesta de la existencia basada en circunstancias expresivas. El factor comunicativo es importante. Lo poética hace de la forma un vehículo que comunica. Expresado a nivel existencial, lo poético hace de la existencia materia de expresión y de proyecto. De ahí el que Kierkegaard defina al yo *kata dinamis*. Pero mientras la estética se torne un puente comunicativo que se ofrece a los humanos para hacer su vida, la idea religiosa de Kierkegaard privatiza la comunicación y agota en lo íntimo la vivencia de la fe.

Es verdad que la estética implica el sometimiento a la arbitrariedad y la renuncia a metas abstractas que garantizan órdenes metafísicos a la vida. Son defectos insoslayables, es cierto. Aun así, una opción de vida debe existir en un espacio comunicativo que la haga una alternativa accesible y conocida para el ser humano. La estética en este sentido existe como una tal alternativa y es una opción fácilmente elegible entre los estadios. La privatización de lo religioso, en contraste, resta influencia a ese estadio. El silencio de la fe también podría ser un preludio para su olvido como opción de vida. Si la existencia es un ejercicio de la libertad, la ejercitación de esa libertad debe optar por una alternativa que empalme en un espacio con ella. Como se ha buscado en esta investigación, esta alternativa es la opción estética.

Referencias Bibliográficas

- Adorno, T. (2006). *Kierkegaard y la construcción de lo estético*. (Joaquín Chamorro, Trad.). Madrid, España: Akal.
- Camus, A. (1980). *El Mito de Sísifo*. (Luis Echávarri, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Chestov, L. (1965). *Kierkegaard y la Filosofía existencial*. (José Ferrater Mora, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Larraugui, M. (1990). El teatro del devenir. En Urdanibia, J. (Ed.) *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* (Paginas). Madrid, España: Anthropos.
- Medieta, E., Van Antwerpen, J. (Edit.) (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Jaspers, K. (1993). *La Filosofía*. (José Gaos, Trad.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Jothen, P. (2014). *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood*. Burlington, USA: Ashgate.
- Maciel, María Esther (2000) Poéticas de la simulación: Borges y Kierkegaard, una conversación con Lars R. Olsen. *Filo: Digital*, 7 y 8, 248-257. Recuperado de: <http://dspace5.filo.uba.ar/handle/filodigital/7035>
- Mounier, E. (1973). *Introducción a los existencialismos*. (Enrique Carlos Robles. Trad.). Madrid, España: Guadarrama.
- Kierkegaard, S. (1958). *Temor y Temblor*. (Jaime Grindberg, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Losada.

Kierkegaard, S. (1984). *La enfermedad Mortal*. (Demetrio Gutiérrez, Trad.). Barcelona, España: Sarpe.

Kierkegaard, S. (2008). *Post-scriptum no científico a las migajas filosóficas*. (Nassim Bravo Jordán, Trad.). México D. F, México: Universidad Iberoamericana.

Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas, el concepto de angustia y Prólogos*. (Darío González y Oscar Parceró. Trad.). Barcelona, España: Trotta

Nietzsche, F. (2009). *La Gaya ciencia*. (Charo Greco y Ger Groot, Trad.). Madrid, España: Akal.

Pessoa, P. (2006). *Obra Completa de Álvaro de Campos*. (Eloísa Álvarez, Trad.). Valencia, España: Pre-textos.

Pessoa, Fernando (2007) *Sé plural como el universo*. Ensayo Pessoa. Recuperado de: <https://ensayopessoa.blogspot.com/2007/08/pginas-ntimas-s-plural-como-el-universo.html>

Stewart, J. (2015). *Soren Kierkegaard: Subjetivity, irony, and the crisis of modernity*. Oxford, United Kingdom: Oxford.

Svensson, Mandred (2014) El conocimiento existencial es conocimiento práctico. Una interpretación de la tesis kierkegaardiana sobre la subjetividad de la verdad. *Anuario filosófico*, 47/3, 605-624. Recuperado de: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/37269>

Valco Michal y Valcova Katarina (2014) La subjetividad kierkegaardiana como desafío epistemológico. *Xipe Totek*, Vol. 23, 113-125. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4801241>

Urdanibia, J. (Comp.) (1990). *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Madrid, España: Anthropos.