

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA

Universidad de Oviedo

La clara oscuridad de Kierkegaard para el pensamiento moderno

Recibido: 2/5/14. Aceptado: 17/9/14

Resumen: El objetivo principal del siguiente artículo será mostrar por qué es necesario un pensamiento como el de Kierkegaard en los tiempos actuales. Para alcanzar tal fin, este artículo se estructurará en cuatro partes. En una primera parte explicaré las características peculiares del pensamiento de Sören Kierkegaard, a saber, lo que significa ser un pensador atribulado, postmetafísico y religioso. En una segunda parte me detendré en cómo leer a Kierkegaard; para ello me centraré en el papel que la pseudonimia y la comunicación indirecta ocupan en la obra del filósofo danés. En un tercer apartado, analizaré la teoría de la individuación del llamado Sócrates del Norte. Y, por último, mostraré cómo el pensamiento actual necesita de varios de los componentes expuestos en las secciones anteriores: se necesita pensar desde lo atribulado y postmetafísico al mismo tiempo que podríamos reivindicar una teoría de la individuación de corte kierkegaardiana.

Abstract: The main target of this paper will be to demonstrate why the Philosophy of Sören Kierkegaard is necessary nowadays. To this end, this paper will be structured in four parts. Firstly, I will explain the peculiar characteristics of Kierkegaard. It is essential to explain why Kierkegaard is a troubled, postmetaphysical and religious thinker. Secondly, I will dwell on how to read Kierkegaard concentrating on the role that pseudonymy and indirect communication play in his work. Thirdly, I will analyse the value of the individual in his theory. Finally, I will show that present thinking needs several of the components set out in the previous sections. Nowadays, we need to bear in mind a troubled and postmetaphysical theory like the Kierkegaard Theory.

Palabras clave: Atribulado, postmetafísico, religioso, individuo.

Keywords: Troubled, postmetaphysical, religious, individual.

I. LO ATRIBULADO, LO POSTMETAFÍSICO Y LO RELIGIOSO

QUÉ quiero decir cuando utilizo “atribulado” para caracterizar el pensamiento de un filósofo como Sören Kierkegaard? Con el concepto me refiero a una actitud muy concreta de enfrentarse al mundo y, por ende, a la reflexión filosófica. Kierkegaard se siente, a lo largo de su vida y de su obra, abrumado y apesadumbrado por los acontecimientos que le toca vivir.

En su vida será un espíritu melancólico, como él mismo se define. Una personalidad que manifiesta una tristeza vaga y persistente vive constantemente en una encrucijada que puede marcar el sentido de su existencia. Episodios que nos pueden parecer tan cotidianos como la educación dada por un padre, la muerte de un ser querido, la seducción o la ruptura de un compromiso amoroso, se tiñen, en el llamado Sócrates del Norte, de notas fatídicas y amargas. Las situaciones vividas como extremadamente dolorosas son recogidas en su *Diario íntimo*: un padre con creencias rigurosas educará a su hijo en una fe relacionada más con el temor que con el amor, un padre con un pasado que hará temblar al mismo Kierkegaard transmitirá a su hijo una fuerte melancolía: “¡Cuánto daño me ha hecho mi padre con su melancolía: un anciano que descarga su profunda melancolía sobre un pobre niño, para no hablar de aquello mucho más tremendo aún!” (KIERKEGAARD 1955, 197). Con “aquello más tremendo aún” se está refiriendo a los pecados de su padre, mencionados también en su diario: blasfemó contra Dios mientras pasaba penurias cuidando los rebaños en las landas de Jutlandia y pecó contra la carne antes de casarse en segundas nupcias con su sirvienta. Su melancolía es desdicha. En su diario de 1853 confiesa que hay hombres cuyo destino es el de ser sacrificados por los otros a fin de hacer progresar la idea; él se siente uno de esos hombres. Su tristeza se mezcla con otro componente esencial de su vida, el sentimiento religioso: “Y solamente cuando un hombre se siente tan desdichado y vejado que su sufrimiento se troca en odio hacia la humanidad, solamente entonces el cristianismo empieza a existir para él” (KIERKEGAARD 1955, 278). Job será el modelo de este tipo de hombre. El melancólico que soporta “la astilla en la carne” llegará a la auténtica fe. Para Kierkegaard, como repetiré más adelante, la categoría de sufrimiento es esencial para llegar a ser un auténtico individuo.

El aguijón en la carne, la angustia y la melancolía se hacen más patentes con otro de los acontecimientos que marcan su vida: su relación amorosa con Regina Olsen. El danés define este acontecimiento como su límite y su cruz. Kierkegaard, como persona fuerte de espíritu, renuncia no solo al amor estético

—*Elskov*— sino también al amor ético que culmina en el matrimonio. El objetivo es alcanzar el amor eterno y revelado —*Kjerlighed*—. Regina es incapaz de comprender el valor y el alcance de su acto y, ante esto, el pensador danés se hará pasar por un impostor, por un seductor. En 1853 nos dice: “El *Diario de un seductor* fue escrito para ella, para rechazarla, y de sobra sé la agonía que me costó su publicación. Pues mi pensamiento, mi intención, era suscitar en contra mía el desdén universal: plan que fracasó por completo, especialmente por parte del público que acogió jubiloso la obra, cosa que contribuyó a aumentar mi desprecio por el público” (KIERKEGAARD 1955, 385).

Tres de sus obras del período estético —*O lo uno o lo otro*, *La repetición y Temor y temblor*— son diálogos con Regina. En ellas se muestra su lucha interna, su convicción de que debe renunciar a su amor por Regina en aras del salto a la fe. Lo más paradójico es su confianza encubierta de que recuperará a Regina. Kierkegaard parece pensar que gracias al sufrimiento y a la resignación infinita —de igual modo que Abraham sufre al aceptar el mandato divino y en virtud de ese sufrimiento recupera a Isaac— será posible la repetición, reanudar su amor con Regina, recuperarla. Más tarde, Kierkegaard se percatará de que la verdadera obra de amor no puede esperar nada. No hay prueba filosófica o humana que facilite el salto a la fe.

Si la melancolía llena de pesadumbre su existencia personal, el decrepito “espíritu de la época” que le toca vivir acaba sumiendo a Kierkegaard en tribulaciones constantes sobre su “mundo averiado”.

Podríamos generalizar y decir que en todo tiempo histórico conviven dos tipos de pensadores: los que consiguen reconciliarse con el mundo y los que niegan cualquier posibilidad de amigarse con el mundo. Un ironista como Kierkegaard pertenece a la segunda categoría de pensadores. En sus papeles es contundente, nos llega a decir que el fin de esta vida —fin desde el punto de vista cristiano— consiste en alcanzar el más alto grado de hastío. Solo los privados de espíritu se aferran a esta vida. Kierkegaard rechazará los acontecimientos históricos de su momento con el afán de salvar y reformar al mundo. Así, rechaza los movimientos revolucionarios de 1848 por su relación con la idea impía de turba. Frente a la turba su propuesta es clara: creer en el individuo.

En los nueve cuadernillos de 1855 nos dice al respecto: “Así como el hombre naturalmente desea lo que lo mantiene y aumenta la felicidad, quien desee vivir para la eternidad necesita permanentemente de una dosis de pesimismo, para que no se enamore del mundo, sino, más bien, para que aprenda un justo desprecio, repugnancia y antipatía frente a la estupidez y falsedad de este mundo miserable”. Adorno acaba su libro sobre Kierkegaard expresando claramente esta idea: “Kierkegaard elevó a una mayor potencia el ‘on ne doit plus dormir’, ya no se debe dormir, de Pascal [...]. Para Kierkegaard no es

posible ninguna amistad con el mundo, puesto que esa amistad, al asentir con el mundo tal como es, lleva a eternizar el mal e impide que llegue a ser lo que debiera ser amado” (ADORNO 1969, 280-1).

Kierkegaard, en definitiva, se presenta como un ser melancólico y apesadumbrado que solo puede dialogar verdaderamente con Dios; y precisamente, tal caracterización le hace ser sujeto de escarnio y de mofa. Nadie, en su tiempo, entenderá la tarea reformista que se propone: denunciar la tiranía del mundo y los deseos de la multitud y, para ello, reivindicará la tarea ético-religiosa inexcusable: *querer llegar a ser sí mismo*.

Kierkegaard no es solo un pensador atribulado sino, como dije al comienzo de la sección, es igualmente un pensador postmetafísico y religioso. Su pensamiento postmetafísico a veces ha quedado oculto, cuando más bien debería ser un rasgo destacado en la filosofía del danés.

Su rechazo a lo metafísico no solo le viene de su existencialismo. Podríamos afirmar que para cualquier escritor existencial la esencia no es anterior a la existencia y, en este sentido, cualquier esencialismo metafísico sería rechazado.

Su pensamiento postmetafísico se enmarca en su peculiar cruzada anti-hegeliana. La metafísica que está repudiando es la metafísica de los hegelianos. ¿Por qué rechaza lo que él considera la filosofía metafísica de los hegelianos? Para responder a esta pregunta debemos tener en cuenta el tercer rasgo propio de Kierkegaard. A saber, el pensador danés se presenta no como un filósofo sino como un escritor religioso.

Su tarea fundamental, como escritor religioso, será mostrar la desviación del cristianismo. Y precisamente, la filosofía de Hegel y de los hegelianos es la responsable del camino equivocado tomado por el cristianismo: “El lado peligroso de la obra de Hegel consiste en haber desnaturalizado al cristianismo poniéndolo de acuerdo con su filosofía” (KIERKEGAARD 1955, 345).

La tendencia hegeliana ejerció enorme influencia en la Iglesia protestante danesa: interpretó la doctrina cristiana bajo los principios generales de la filosofía de Hegel. La filosofía y la religión que se desarrollan dentro del Sistema adoptan fuertes tintes especulativos, racionales y abstractos. Contra estas características del Sistema luchará Kierkegaard durante toda su vida. Sus juicios irónicos contra Hegel y sus argumentos despectivos contra el Sistema pueblan las páginas de su *Diario íntimo*. En definitiva, la especulación y el Sistema no tienen cabida en la religión.

Para remarcar más su alejamiento de lo hegeliano, Kierkegaard diferencia entre “cristianismo” y “cristiandad”. Significando esta última la degradación del cristianismo enseñada en la Iglesia oficial danesa. Para la cristiandad —influida por el hegelianismo— quien enseña objetivamente la representación

conceptual de Dios expande el cristianismo; ser cristiano es nacer en un espacio geográfico concreto y el creyente es un todo supraindividual llamado Estado, nación o mundo. En cambio, para el cristianismo se expande la fe mostrando una existencia concreta; se es cristiano cuando uno llega a ser sí mismo en su relación con Dios y el creyente es un sujeto concreto.

Kierkegaard propone una nueva reforma —y por tal propuesta ha sido visto como un segundo Lutero—: “Ha de ser una reforma tremenda, en cuya comparación la de Lutero parecerá una simple broma [...]. Entonces se verá que millones de cristianos ‘renegarán’ del cristianismo. Una reforma tremenda porque el cristianismo ya no existe de hecho” (KIERKEGAARD 1955, 447). La imposibilidad de ser cristiano en la cristiandad: ésta es la última y la más dramática consecuencia del descarrío del cristianismo. Descarrío o desvío, que no olvidemos, se debe a la alianza entre hegelianismo y religión. Más aún, como subrayaré más adelante, en su defensa de una religión desvinculada de la filosofía hegeliana, el pensamiento kierkegaardiano enarbola un estandarte moderno: la separación contundente entre la fe y la razón (o la religión y la filosofía).

Estos tres rasgos con los que he comenzado —lo atribulado, lo postmetafísico y lo religioso— caracterizan y recorren toda la obra del pensador danés. No los podemos obviar a la hora de comprender sus textos.

2. CÓMO LEER A KIERKEGAARD: LA PSEUDONIMIA Y LA COMUNICACIÓN INDIRECTA

En los papeles de enero de 1847 a mayo de 1848, Sören Kierkegaard dio una explicación elocuente de por qué recurrir a la pseudonimia: “Mi melancolía ha trabajado durante muchos años para impedir que yo pudiera tratarme de ‘tú’ en el sentido más profundo. Entre mi melancolía y mi ‘tuteo’ existía un mundo de fantasía. Este mundo fantástico que ahora he extraído en parte de mí mismo con mis pseudónimos. Así como aquél que no posee un hogar feliz, vagabundea todo lo posible y de buena gana prescindiría de su casa, así mi melancolía me ha alejado de mí mismo, en tanto que yo, con mi vida y mis hallazgos poéticos, recorría un mundo de fantasía” (KIERKEGAARD 1955, 184).

Durante toda su apesadumbrada vida huyó del mundo. El que abandona el mundo, como el que escapa de su hogar, no es feliz en él; prefiere vagabundear a perpetuar lo establecido. La melancolía de Kierkegaard no solo le hizo enemistarse con su mundo, sino que además, lo alejó de sí mismo. Y en este proceso de alejamiento con uno mismo, el llamado *Sócrates del Norte* utilizó la pseudonimia para recorrer un mundo de fantasía. Sin hogar feliz y sin opción

por enamorarse del mundo, a través de sus pseudónimos extrajo la posibilidad de un mundo tal y como debiera ser amado.

Leer en su totalidad la obra de Sören Kierkegaard requiere un ejercicio de interpretación mucho más complicado que si leyéramos la obra de un pensador de la comunicación directa. En la comunicación directa topamos, como nos augura Karl Jaspers, o bien, con los *maestros de determinados principios* que se dedican a dar normas universales de conducta, o bien, con los *maestros de la totalidad de la vida* quienes construyen grandes sistemas donde todo ocupa su lugar. El pensador danés no habita ningún puesto dentro de esta clasificación; él es un ironista, un *profeta de la comunicación indirecta* que intenta no dejar en pie lo establecido. Para ello nada mejor que provocar un estado de intranquilidad entre sus conciudadanos daneses: la ironía y la pseudonimia serán las estrategias literarias de quien considera que para alcanzar un objetivo es necesario dar un rodeo. Kierkegaard aspira a convertirse en un reformador en miniatura utilizando la fantasía y los pseudónimos: en mi época, dirá Kierkegaard (1955, 189), “para defender el matrimonio, es necesario encantar al gusto degenerado de los tiempos con un *Diario de un seductor*; y así con todo lo demás”.

De este modo, cuando una obra del pensador danés cae en nuestras manos lo primero que hemos de desenmarañar es la singularidad de su pseudónimo. Johannes Climacus —un no cristiano, en ocasiones comparado con un filósofo hegeliano en su *Diario íntimo*; más aún existió un tal Climacus, filósofo especulativo del medievo—, Víctor Eremita —un ermitaño—, Anti-Climacus —el cristiano extraordinario—, Constantin Constantius, Johannes de Silentio —un no creyente—, Virgilius Aufniensis —el vigilante de Copenhague—, Nicolás Notabene, Hilarius Encuadernador, William Afham, el asesor Wilhelm —un kantiano— o Frater Taciturnus poseen unas características determinadas por las que se alejan o se acercan al propio Kierkegaard. Me explico.

La mejor manera de entender la totalidad de la obra del considerado segundo Lutero es a través de la combinación de dos factores que, a primera vista, parecen antagónicos: autoría e independencia. Evidentemente Kierkegaard es el autor tanto de las escasas obras firmadas por él como de las firmadas por sus pseudónimos. Las obras del llamado período religioso (1847-1855) son la mayor parte firmadas por él. Cabe destacar *Discursos edificantes*, *Las obras del amor* y *Mi punto de vista como escritor religioso*.

Las obras más divulgadas y conocidas llevan todas un pseudónimo. Este es el caso de *O lo uno o lo otro* (1843), el editor es Víctor Eremita, la primera parte incluye las obras *Diapsálmata*, *Las etapas inmediatas de lo erótico musical*, *Diario de un seductor*, *El motivo trágico de la Antigüedad*, *Siluetas*, *El hombre más infeliz*, *El primer amor* y *El método de la rotación de cultivos*, toda esta parte la escribe “A”, contiene los papeles de “A”, un individuo situado en el plano

estético; la segunda parte contiene las obras *La validez estética del matrimonio*, *El equilibrio entre lo ético y lo estético* y *Ultimátum*, esta segunda parte son los papeles del sujeto “B”, sujeto ético que responde a “A”. *Temor y temblor* (1843), una de las obras más comentadas, lleva el pseudónimo de Johannes de Silentio, un no creyente; *La repetición* (1843), Constantino Constantius; *Migajas filosóficas* (1844), Johannes Climacus; *El concepto de la angustia* (1844), Virgilius Haufniensis (el vigilante de Copenhague), *Etapas en el camino de la vida* (1845) tiene como editor a Hilarius Encuadernador —que une los tres cuadernos que tratan sobre los tres estadios de la vida—, el primer cuaderno consta de la obra *In vino veritas* firmada por William Af-ham (“por-él”), en el segundo aparece la obra *Observaciones sobre el matrimonio* firmada por el pseudónimo el Asesor Wilhelm y el último cuaderno, con la obra *¿Culpable o no culpable?*, lleva la rúbrica de Frater Taciturnus, o, como último ejemplo, *La enfermedad mortal* (1849), firmada por Anti-Climacus.

Pero, como dije anteriormente, la autoría kierkegaardiana no se comprende sin reparar en la independencia: Kierkegaard no asume como propio todo lo expuesto por sus pseudónimos; por esta razón, el *Sócrates del Norte* pide a quien cite un pasaje de sus obras pseudónimas que lo haga apelando al pseudónimo respectivo.

Los primeros estudios sobre el pensamiento de Kierkegaard —como por ejemplo los de Walter Lowrie y Eduard Geismar— no profundizan en el tono irónico de los escritos, ni en el valor de los pseudónimos. Estudios posteriores como el de M. Taylor y C. S. Evans adoptan una posición intermedia: atribuyen a Kierkegaard algunas opiniones de los pseudónimos, pero reconociendo su independencia. En una línea más radical se encuentran los trabajos de M. Holmes Hartshorne y de Johannes Slök. Hartshorne mantiene sobre el filósofo danés que “el conjunto de sus obras pseudónimas constituyen un magnífico engaño con el que pretendía despertar en un principio el interés y el asentimiento del lector para después, gradualmente, conducirlo a descubrir que aquel punto de vista que había aceptado acríticamente (y que, en cierto modo, había caracterizado su vida) resultaba totalmente insostenible, incluso inaceptable” (HARTSHORNE 1990, 21). El estudioso danés Slök defiende una tesis aún más radical: la independencia de los pseudónimos dificulta cualquier investigación sobre Kierkegaard. Más aún, encuentra un pseudónimo oculto tras los *Discursos edificantes*.

En este artículo mostraré cómo afecta la pseudonimia kierkegaardiana al tema de la individuación y de la fe, y cómo, ante tal hecho, adoptaré una posición que yuxtaponga autoría e independencia. Y digo yuxtaposición porque la autoría sin la independencia, o la independencia sin la autoría, conducen ambas a una visión sesgada de lo que es la creencia religiosa. Si defendiésemos,

sin más, la autoría, pondríamos en boca de Kierkegaard todo lo dicho por sus pseudónimos —afirmación poco afortunada—, así las tesis defendidas por Johannes Climacus —un no cristiano y a quien Kierkegaard en sus papeles compara con Hegel— no muestran las convicciones del filósofo danés. Si defendiésemos la tesis de la independencia, caeríamos en la hipótesis del engaño que mantiene Hartshorne o en el escepticismo radical de Slök que imposibilita cualquier investigación.

Ahora bien, Kierkegaard no engaña sin más; el engaño no puede ser el interés de quien pretende convertirse en “una especie de reformador en miniatura”. El único sentido válido en el que se puede hablar de “engaño” es el expuesto por Kierkegaard en *Mi punto de vista*: “¿Qué significa pues ‘engañar’? Significa que no se debe empezar directamente con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión del otro hombre como buena. Así, pues (para mantenernos dentro del tema del que se trata especialmente aquí), no se debe empezar de este modo: yo soy cristiano; tú no eres cristiano. Ni tampoco se debe empezar así: estoy proclamando el cristianismo; y tú estás viviendo dentro de categorías puramente estéticas. No, se debe empezar de este modo: vamos a hablar de estética. El engaño estriba en el hecho de que uno habla de ella simplemente para llegar al tema religioso” (KIERKEGAARD 1959, 62-3).

Un reformador no miente, educa aunque para ello tenga que dar un pequeño rodeo: he ahí la necesidad de los pseudónimos. En algunos momentos Kierkegaard se aleja de las convicciones de sus pseudónimos, y en otros se acerca a ellos porque representan el ideal más alto. Este es el caso de Anti-Climacus, el cristiano extraordinario, quien representa para Kierkegaard una pseudonimidad más alta: Anti-Climacus está por encima del “autor edificante”, del reformador Kierkegaard; así lo reconoce él mismo en *Mi punto de vista*.

Con todos estos ingredientes es fácil de suponer la dificultad de interpretar una obra de Kierkegaard que llegue a nuestras manos. La dificultad es aún mayor si nos tropezamos con una vieja edición en castellano. Hagamos un pequeño experimento mental. Conocemos a Kierkegaard de oídas y hemos leído una de sus obras más divulgadas *Diario de un seductor*. Si tenemos la desgracia de leer una edición castellana de los años 60, pensaremos que se trata de una de las primeras obras del danés y que la escribió como puro entretenimiento, pero por el contrario, si accediésemos a una edición danesa, alemana o francesa, veríamos que forma parte de una obra más extensa titulada *O lo uno o lo otro*. Tal volumen tiene tres partes bien diferenciadas y la obra en cuestión pertenece a una primera parte pergeñada de obras estéticas, junto a una segunda y tercera parte ética y religiosa. Conociendo la totalidad del conjunto la hermenéusis cambia.

Veamos, pues, como debe ser comprendida la teoría de la individuación y la fe en la obra de un pensador que, en numerosas ocasiones, emplea la comunicación indirecta.

3. LA TEORÍA DE LA INDIVIDUACIÓN EN EL SÓCRATES DEL NORTE

No podemos entender el papel tan importante que ocupa el concepto de individuo, en el pensador danés, si no lo relacionamos con su rechazo a los acontecimientos históricos de su época. A saber. Antes he querido dejar claro que Kierkegaard no se alía con su mundo. Y, precisamente, la ironía y la comunicación indirecta serán dos herramientas que le sirvan para distanciarse del mundo que le ha tocado vivir. No le gusta cómo el cristianismo es entendido por la Iglesia oficial danesa, no le gusta cómo sus contemporáneos viven la fe, no le gusta la razón que domina el pensamiento de su tiempo, una razón especulativa y abstracta ligada al Sistema, más aún, tampoco le gustan los movimientos políticos y revolucionarios que se desarrollan en 1848. Existe un punto en común para todos sus rechazos: el mundo de su época —con el Sistema, con la religión oficial y con los acontecimientos políticos que se viven— eliminan al Ente y lo sustituyen por la turba, la multitud. He aquí el verdadero problema para un existencialista como Kierkegaard.

Denunciará el mal de su tiempo: asentir con la tiranía del mundo y con los deseos de la multitud. Tal aceptación conlleva la ocultación de lo verdaderamente importante para nuestra existencia: *querer llegar a ser sí mismo*.

La actitud de Kierkegaard ante la situación política que le toca vivir parece conservadora; pero es preciso explicar que su conservadurismo adquiere unas peculiaridades que lo alejan del espíritu reaccionario de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX ejemplificado, este último espíritu, en la figura siniestra de José de Maistre (1753-1821).

La Revolución Francesa no trajo las consecuencias esperadas sino, en muchas ocasiones, todo lo contrario: una oscura época de terror. Los conservadores católicos y protestantes —Chateaubriand, Bonald, Herder o Burke— encontraban las causas de los males no en la escasa atención que se prestaba a los factores económicos o a la intolerancia —estos sí eran los temas de los comunistas y liberales—, sino en la ausencia de fuerza espiritual.

Maistre, que admiraba el pensamiento reaccionario y católico de Bonald, llevó hasta lo siniestro el pensamiento conservador. Como dice Berlin (1992, 117): “en lugar de los ideales de progreso, libertad y perfectibilidad humana, predicó la salvación por medio de la tradición y la fe. Insistió en la naturaleza incurablemente malvada y corrupta del hombre, y en la necesidad inevitable,

por ello, de autoridad, jerarquía, obediencia y sometimiento. En lugar de la ciencia predicó la supremacía del instinto, de la sabiduría cristiana, del prejuicio [...]. En lugar de los ideales de paz e igualdad social, basados en los intereses comunes y la bondad natural del hombre, afirmó la desigualdad intrínseca y el conflicto violento de objetivos e intereses como la condición normal del hombre caído y de las naciones a las que pertenecía”.

Si cabe hablar de tradicionalismo en el pensamiento del danés, éste adquiere otra naturaleza. Pondré varios ejemplos. Así, Kierkegaard no rechaza las verdades de la ciencia en su espacio propio, en su mundo de verdades objetivas, eso sí, luchará porque lo científico no anule las verdades existenciales. La verdad objetiva de la ciencia tiene su espacio pero no menos espacio ocupan las verdades existenciales. La verdad objetiva identifica ser (existencia) y pensamiento (razón) con el fin de obtener una idea fija, una comunicación de saber que reflexione sobre un objeto, ya sea éste una piedra que cae o una bala que sigue su trayectoria; los que viven como si solo existiera este discurso son gentes de ideas fijas, gentes a las que estorban las impresiones momentáneas y temporarias porque les impiden alcanzar la identificación entre pensamiento y ser. Según la imagen cientificista seríamos ángeles, mas como dice Kierkegaard, la caída de los ángeles es irrevocable. Ahora bien, para el filósofo danés el pensamiento moderno comienza con la duda que surge de la conciencia como contradicción entre la realidad y la idealidad. La verdad existencial identifica, precisamente, la existencia, el ser, con la conciencia; por lo tanto, la existencia puede ser definida como duda, como contradicción entre realidad e idealidad. Verdad objetiva y verdad existencial, ambas son importantes y a lo que no está dispuesto Kierkegaard es a aceptar la eliminación de la verdad existencial como parecen admitir los pensadores de su tiempo. ¿Por esta actitud se le puede acusar de reaccionario en el mismo sentido que a José de Maistre cuando rechazaba la ciencia de su tiempo? En absoluto. No proclama la salvación de la humanidad en el terror y la autoridad. En su mundo no tiene cabida el totalitarismo de un de Maistre, sino la igualdad cristiana y el amor.

A pesar de estas diferencias, es cierto que no emitió un juicio positivo sobre los acontecimientos políticos de 1848 ni de las concepciones democráticas del momento. Así en los papeles de 1847-1848 dice: “El comunismo impulsa al máximo la tiranía del temor humano (observad los sufrimientos actuales de Francia): allí es precisamente donde empieza el cristianismo. El principio con el cual el comunismo hace tanto alboroto, que todos los hombres son iguales ante Dios (por lo tanto esencialmente iguales), el cristianismo lo supone como cosa muy normal. Pero el cristianismo se horroriza ante el programa comunista de remplazar a Dios por el temor a la masa, por la mayoría, por el pueblo y el público” (KIERKEGAARD 1955, 215).

Esta es la verdadera razón de su rechazo a los nuevos movimientos políticos del momento: eliminan la individualidad, hacen desaparecer al *sí mismo*.

Su época necesita educación. La vía para alcanzar educación y progreso moral no será la exaltación de la multitud, sino, todo lo contrario, la exaltación del “Ente”: “El proceso de educación del género humano es un proceso de individualización [...] es preciso despedazar a esa enorme abstracción del ‘Pueblo’ con el ‘Ente’ [...]. Si así están las cosas (dominio de la multitud) es imposible concebir al ‘Ente’; porque es imposible pensarlo ‘en masa’, por la simple razón de que ha sido creado e imaginado justamente para dispersar a la masa” (el paréntesis es mío, KIERKEGAARD 1955, 214).

Donde está la multitud está la ignorancia y la tiranía del número. La turba es el impío parloteo entre los hombres, el sacrílego desprecio por el “Ente”: “El ente es, para el hombre, la determinación del espíritu, del ser hombre; la turba, el número, es la determinación de la animalidad” (KIERKEGAARD 1955, 400). En la multitud no está la verdad; y además es dicha multitud el refugio donde se esconden los que huyen de la responsabilidad moral. El argumento de la turba es bien conocido: “lo hacen todos, luego está bien; luego no soy responsable”. La multitud no deja ser al individuo un *sí mismo*.

Kierkegaard no desprecia a la humanidad, ama a la humanidad, pero no a la humanidad representada por un número o encarnada en las estadísticas sino que ama lo más genuino de lo humano: la individualidad. Rechaza la tiranía del número porque nivela, no iguala. Ahora bien, al rechazar a la multitud no está exaltando el aislamiento. El pensador danés diferencia claramente lo que es la turba frente a lo que es la comunidad. En su *Diario* nos dice que el individuo, en comunidad, es garantía de ésta; en la multitud o turba, el individuo se transforma en quimera. La multitud transforma al individuo en “muchos”; en la comunidad, en cambio, el Ente no deja de ser Ente. Vivir en auténtica comunidad es reconocer al otro, y ese otro, en Kierkegaard, es indudablemente el prójimo: la completamente incognoscible distinción entre hombre y hombre. Como veremos más adelante, “Tú debes amar al prójimo” se convierte, para el danés, en la tarea ética inexcusable si queremos ser verdaderos entes, si *queremos llegar a ser sí mismos*.

Como mantiene Adorno en su libro sobre Kierkegaard, su crítica del progreso es una crítica de la civilización deshumanizante. Su teoría del amor al prójimo supondrá un rechazo total a la objetivación de las relaciones humanas. Adorno (1969, 248) nos dice que en *Las obras del amor* “describió una tendencia de la actual sociedad de masas, que debió ser a lo sumo una tendencia latente en su época: la substitución del pensamiento espontáneo por un conformismo automático [...]. En la misantropía de Kierkegaard, por conservadora que la hiciera aparecer, encontramos, como también en Nietzsche, algo de una

intuición de la mutilación del hombre por los mecanismos de dominación que lo convierten en masa”.

En definitiva, es preciso diferenciar el conservadurismo de Kierkegaard del de otros autores cercanos al totalitarismo. Con su rechazo de ciertos movimientos denuncia el olvido de la identidad individual y su sustitución por la identidad de la especie.

La construcción de la identidad individual es la auténtica tarea existencial y, evidentemente, lo importante será llegar a ser un auténtico individuo. Para asumir esta tarea debemos percatarnos de que la única elección existencial es la misma elección. Todo lo demás, es decir, qué tipo de individuos somos, no lo elegimos, simplemente “lo somos”. El sujeto no decide ser una cosa u otra, lo es.

En la historiografía clásica leemos que Kierkegaard acepta la posibilidad de tres identidades: la estética, la ética y la religiosa. Pero recordemos, ningún individuo decide ser ético, estético o religioso. La elección se ha llevado a cabo antes de que se conformaran como sujetos éticos, estéticos o religiosos. Es una elección inmotivada, es una elección radical.

El individuo estético vive en el mundo, se coloca frente a él de manera contemplativa, y no tiene necesidad de introducir en él la categoría de “bien”. El mundo es como es, es inmanente, no necesita una teleología.

En 1843 publica *Enten-Eller (O lo uno o lo otro)*. Obra que consta de una primera parte estética y de una segunda parte ética construida como réplica de la primera. La primera parte contiene las obras: *Diapsálmata*, *Las etapas inmediatas de lo erótico musical*, *El motivo trágico de la Antigüedad*, *Siluetas*, *El hombre más infeliz*, *El primer amor*, *El método de rotación* y *Diario de un seductor*. Víctor Eremita, recuerdo, firmará la obra entera. El seductor de la primera parte se llamará “A” y posee todas las cualidades seductoras de la inteligencia y el espíritu: es pura sensualidad. Tal sensibilidad estética se suele asociar con el Don Juan de Mozart. El límite del individuo estético es la repetición. El Don Juan goza pero se ve condenado a la repetición. Se aburre y en su grado máximo llega a la desesperación: “No puedo imaginar una tortura mayor que la congoja de una inteligencia intrigante que de súbito pierde su hilo conductor y que, cuando su conciencia despierta y trata de salir del laberinto, vuelve contra sí misma toda su penetración cerebral. Le resultan inútiles todas las salidas de la cueva del zorro cuando cree ir a alcanzar la luz del día, se da cuenta de que se halla delante de una nueva entrada y, como fiera despavorida, en la desgarradora desesperación que le acomete, trata de continuo de salir pero de continuo solo encuentra entradas que lo conducen de nuevo a sí mismo [...] ¿qué es el dolor de la expiación si se compara con esta consecuente locura?” (EREMITA 1997, 11).

El estético “A”, en su arrogancia, pretenderá escapar del aburrimiento y la desesperación. Bien lo muestra “A” en *La rotación de cultivos*. Fijémonos en la ironía con que se plantea el problema: “Adán se aburría solo, enseguida Adán y Eva se aburrieron juntos, enseguida Adán, Eva, Caín y Abel se aburrieron en familia, rápidamente la población del mundo aumentó y los pueblos se aburrieron en masa [...]” (EREMITA 1999, 224; la traducción del francés es mía). La primera propuesta de “A” para escapar del aburrimiento tiene un sentido del humor e ironía: “(que el Estado) emita un préstamo de quince millones, no para emplearlo en un reembolso, sino para diversiones públicas [...]. Todo será gratis: gratis las entradas del teatro, gratis las prostitutas, vehículos gratis para viajar al bosque [...]. Nadie será propietario de un inmueble. Se hará una excepción, la mía. Me reservo guardar cien escudos todos los días en un banco de Londres; por una parte, porque menos no me sería suficiente, por otra, porque yo soy el padre de la idea, y, por último, porque no puedo saber si cuando los quince millones se agoten, tendré otra idea” (EREMITA 1999, 224; la traducción es mía).

Aunque unas páginas más adelante “A” se refina y lanza una propuesta como la rotación de cultivos, menos descabellada que la primera, seguirá sin tener garantizado la escapatoria del tedio y la desesperación, entre otras razones, por la dificultad de la empresa. Para tener éxito, será necesario que el individuo estético domine el recuerdo y el olvido, controle la amistad —vea al amigo como al tercero superfluo, no como al segundo necesario—, evite a toda costa el matrimonio y no acepte cargos públicos.

¿Es este sujeto el auténtico *sí mismo* del que habla Kierkegaard en su teoría de la individuación? Evidentemente no. Examinemos al sujeto ético.

La segunda parte de *Enten-Eller —O lo uno o lo otro—* contiene los siguientes títulos: *La validez estética del matrimonio*, *El equilibrio entre lo ético y lo estético* y *Ultimátum*. Está orientada hacia la ética y es vista como una réplica de la primera. El juez Wilhelm es el contrapunto al Don Juan de Mozart. El asesor intentará convencer a “A” para que abandone su esteticismo y viva éticamente. Una de las maneras, expuesta en la segunda carta del juez, para acercarse al estadio ético es a través de la elección. Para un sujeto sumido en la esfera estética, la elección carece de sentido. En cambio, lo decisivo desde el punto de vista ético es elegir. No se trata de elegir entre el bien o el mal, sino de elegir la elección misma. La decisión, como elemento ético, otorga validez y peso a la vida del individuo. La más importante de las decisiones es *querer llegar a ser sí mismo*: asumir la responsabilidad de la propia biografía es algo que no se puede permitir el sujeto estético. En este punto de la descripción el juez Wilhelm asume los rasgos de la moralidad kantiana. El juez Wilhelm sería el individuo ético y autónomo que al elegir se elige a sí mismo como absoluto

y se convierte, por derecho propio, en Dios. El hombre kantiano se basta a sí mismo. En este sujeto a los rasgos de la moralidad kantiana hay que unirles la eticidad hegeliana: el trabajo, la familia y los deberes sociales. La vida ética no se da, tan solo, a la manera kantiana, sino que se somete a un hábito, a una repetición “sin la cual no hay tarea moral que se cumpla ni, esencialmente, sujeto moral que se precie de su individualidad” (BILBENY 1992, 529).

Constantin Constantius, en la obra *La repetición*, narra como un joven ha perdido su primer amor e intenta recuperarlo fuera de lo estético, pues en este plano no puede darse una auténtica repetición. El joven confía que en el terreno ético pueda darse tal repetición. En lo ético, el amor-repetición es la deliciosa seguridad del instante: “La repetición es una esposa amada, de la que nunca jamás llegas a sentir hastío, porque solamente se cansa uno de lo nuevo, pero no de las cosas antiguas, cuya presencia constituye una fuente inagotable de placer y felicidad” (CONSTANTIUS 1976, 131).

La repetición es monotonía y aburrimiento para el hombre estético y repetición de la norma y el hábito para el individuo ético.

No solo hay repetición en el estadio ético, sino también desesperación. La decisión de *querer llegar a ser sí mismo* también nos llena de desesperación, pero es una desesperación, que a diferencia del sujeto estético, hemos elegido nosotros mismos. El auténtico *sí mismo* no puede contener los rasgos del sujeto ético descrito en las obras de Kierkegaard; es un sujeto que no puede escapar de la desesperación y que es incapaz de encontrar la verdadera repetición.

El último discurso de la obra —*O lo uno o lo otro*— sugiere otra esfera existencial: la religiosa. Veamos cuales son las características del individuo religioso.

¿Quién ejemplifica al sujeto religioso en las obras del pensador danés? Tradicionalmente se ha considerado que en una de sus obras más importantes del llamado período estético, *Temor y temblor* (1843), se encontrarían las claves tanto de la esfera religiosa como del individuo que ha dado el salto a lo religioso. Tal obra plantea cómo la esfera religiosa suspende la ética; el “pathos” que hay en ella es terrible. El autor de la obra, Johannes de Silentio, es un no creyente que se esfuerza en entender cómo Abraham, el caballero de la fe tal y como lo denomina Kierkegaard, tuvo fe. La conclusión a la que llega Johannes de Silentio es clara: ante el misterio de lo absurdo, el caballero de la fe siente angustia. A este sentimiento de *horror religiosus* se añade que para entender la fe de Abraham hay que reunir dos movimientos contradictorios: uno primero de resignación infinita —el caballero de la fe ofrece a Isaac, su hijo, lo más preciado para él, en sacrificio por mandato divino—, y otro de esperanza —Abraham cree que Isaac le será restituido—. A estos dos movimientos de la fe habría que añadir lo que todo salto a la esfera religiosa exige al caballero de

la fe: la suspensión teleológica de la ética: Abraham se convertirá, por su fe, en un asesino, en un parricida sin justificación desde el punto de vista ético.

Temor y temblor, angustia, resignación infinita, restitución, absurdo y suspensión teleológica de la ética parecen ser los componentes de la esfera religiosa y el templo anímico del caballero de la fe tal y como lo describe Johannes de Silentio, un no creyente. ¿Es esta la auténtica esfera religiosa y el caballero de la fe es el auténtico *sí mismo*? Teniendo en cuenta todo lo explicado con anterioridad sobre la pseudonimia, la ironía y la comunicación indirecta en la obra del pensador danés, mi respuesta será un no.

La esfera religiosa y el sujeto religioso adquieren otros tintes en las obras firmadas por Kierkegaard —*Discursos edificantes, Las obras del amor y Diario íntimo*— y en las editadas por él y firmadas por Anti-Climacus, el cristiano extraordinario. Es aquí donde encontramos al auténtico *sí mismo*.

Johannes de Silentio —no creyente— es un ejemplo de cómo un hombre que todavía no ha dado el salto a la esfera religiosa comprende el misterio de la fe. Comprende la fe como temor, temblor, resignación infinita y suspensión teleológica de la ética. Ahora bien, el verdadero individuo religioso, Anti-Climacus, muestra en *La enfermedad mortal* que estos elementos serán abolidos por el auténtico *sí mismo*. Cuando no hemos dado el salto hacia este nivel existencial, el religioso, el individuo que todavía no es un auténtico *sí mismo* se carga de desesperación y angustia. El auténtico individuo los tratará como posibles abolidos, la fe los transforma. La verdadera naturaleza de la fe permite una visión de la esfera religiosa muy diferente a la mostrada en *Temor y temblor*. Tal nueva visión la encontramos en una de las pocas obras firmadas por Kierkegaard, *Las obras del amor*. El templo anímico del auténtico sujeto no serán el temor y el temblor o la angustia sino el amor. “Tú debes amar” se convierte en el imperativo ético-religioso que permite la constitución del verdadero sujeto. Solo amando al prójimo, concluirá Kierkegaard, podremos llegar a amar al Absoluto y, por lo tanto, llegar a ser un sujeto auténtico.

Hasta tal punto el imperativo “Tú debes amar” alcanza tal importancia, en la teoría de la individuación del pensador danés, que dos de sus intérpretes clásicos lo explican como un cambio destacable en el conjunto de la obra de Kierkegaard. Me explico, tras el análisis de las primeras obras —como dice H. Höffding (1930)—, *O lo uno o lo otro, Temor y temblor, Etapas en el camino de la vida*, parece que se concluye el fracaso de la ética. La ética o es suspendida —como en *Temor y temblor*— o queda como una esfera de transición hacia lo religioso. Pero como se observa en sus obras posteriores, lo que hará Kierkegaard no será eliminar la ética sino darle un contenido, el amor.

L. Chestov (1965, 135 ss) dará, igualmente, una explicación del fenómeno. Para él, la filosofía existencial del pensador danés se propone un fin ético-

religioso; pero, al mismo tiempo, parece que este fin convive con la suspensión de la ética llevada a cabo por el padre de la fe, pues ante Abraham se calla la ética. ¿Cuál sería la explicación de este fenómeno? Según Chestov desde el instante en el que Kierkegaard entra en contacto con la cotidianidad, le invade un miedo: el miedo de que si apartamos lo ético, los Falstaff se adueñen del ser o, con otras palabras, si la ética y lo racional son apartados, los fanáticos pueden apropiarse del mundo.¹ Ante este miedo, Kierkegaard volvería a precipitarse sobre la ética: “La ética no puede devolverle a Regina Olsen y, en general, es incapaz de dar nada al hombre. Pero puede arrebatarse muchas cosas, puede mutilar, aniquilar la vida de los que se niegan a obedecerla [...]. Por eso cuando Kierkegaard siente que no le es dado, como dice, ‘realizar el último movimiento de la fe’ se dirige hacia la ética y hacia su amenazador ‘Tú debes’” (CHESTOV 1965, 138).

En conclusión, lo ético no es suspendido ni es una etapa transitoria para alcanzar la esfera existencial que permite al individuo ser un auténtico *sí mismo*. Lo ético, el “Tú debes amar”, permite la entrada en la fe, es el elemento inicial del auténtico *sí mismo*. Hasta tal punto esto es así, que para los intérpretes actuales, se debe hablar de un cuarto estadio en la obra del pensador danés, el estadio ético-religioso: un estadio que se mueve entre la autonomía del estadio ético y la dureza del estadio religioso. En él es donde existe el sujeto de carne y hueso.

Parafraseando a Kierkegaard concluiré este apartado afirmando que no se sabe de antemano si el individuo alcanzará su meta —llegar a ser sí mismo— “pues no logrará tal conocimiento hasta que el acto haya sido finalizado, y con todo, no será esto lo que le convierta en héroe, sino el haber sido capaz de empezar”.

4. LA CLARA OSCURIDAD DE KIERKEGAARD PARA EL PENSAMIENTO MODERNO

Espero haber aclarado, y no liado aún más, la aparente oscuridad de un pensador tan poco ortodoxo para la Academia como Kierkegaard. “El divino burlador”, “El maestro de la ironía”, “El Sócrates del Norte”, “El Segundo Lutero” han sido términos con los que se ha querido describir la vida y la obra de uno de los pensamientos más divertidos y coloristas, a veces, y más sobrecogedores y profundos, otras muchas veces.

¹ Falstaff es un personaje de Shakespeare que se burla de las amenazas de la ética en la tragedia *Enrique IV*.

Kierkegaard se presenta a sí mismo como un poeta (*digter*). Alejado del sistema, cuando escribe no perfila una algoritmia conceptual que explique el mundo. Todo lo contrario, preocupado por el desgarramiento del mundo, denuncia con ironía y exageración todas las grietas y fisuras que ve en la sociedad de su tiempo. Tiene un solo objetivo en mente: despertar a sus conciudadanos con la esperanza de que *quieran llegar a ser sí mismos*. Acometido en este empeño, considera que para alcanzar su objetivo y no asustarlos debe dar un pequeño rodeo: escribirá sobre las cosas cotidianas e insignificantes, a decir verdad, el diario de un seductor o un banquete que lleva por título *In vino veritas* no pretenden ser un tratado.

Kierkegaard, en pleno siglo XIX y en contra de la gran filosofía hegeliana, renunció al esplendor de todo sistema filosófico. Convencido de que nadie puede vivir en un sistema, como nadie puede vivir en un palacio de cristal, limitó su filosofía al rincón humano que todos habitamos: la interioridad. Interioridad no entendida como aislamiento, sino como he pretendido mostrar a lo largo de este artículo, como relación necesaria con el otro, con el prójimo: para llegar a ser un auténtico *sí mismo* solo existe un camino, la relación con el otro a través del imperativo “Tú debes amar”.

Tal vez sea cierto, como afirma categóricamente Adorno en su libro sobre el pensador danés, que el amor kierkegaardiano es imposible que se dé en una sociedad cosificada y deshumanizada como la nuestra. He aquí una razón más para detenernos en su obra. Las deshumanizadas y frías sociedades de nuestro tiempo nos hacen creer en una supuesta armonía y bonanza, al mismo tiempo, nos impiden ver el sufrimiento real de millones de seres vivos. Desenmascarar la supuesta armonía y bonanza de nuestras sociedades es una de las tareas que aprendemos de un pensador atribulado como Kierkegaard.

Es el momento de recordar pensamientos atribulados e irónicos, como los del pensador danés. Él nos enseñó con sarcástica agudeza y exageración que no todas las formas de vida son buenas por igual: de ahí su potente teoría de la individuación.

Es cierto que la ética moderna se ha hecho procedimental y formal por su propio devenir postmetafísico, ahora bien, su procedimentalismo no la excusa de pronunciarse postmetafísicamente sobre la corrección o falsedad de formas de vida. ¿Con esto se rompe el pluralismo cosmovisivo del que hacemos gala y al que debemos proteger? En absoluto. Como dice Habermas en *El futuro de la naturaleza humana* (2002, 23; el paréntesis que sigue es mío) “(refiriéndose al pensamiento de Kierkegaard) Los enunciados generales sobre los modos de poder ser sí mismo no son descripciones *compactas* pero tienen contenido normativo y fuerza orientadora. Esta ética del poner en juicio no se abstiene ciertamente del *modus* existencial pero sí de *organizar* de un modo

determinado los proyectos de vida individuales, razón por la cual cumple las condiciones del pluralismo cosmovisivo”.

Alguien podría rechazar la validez de un pensamiento religioso como el de Kierkegaard en una sociedad secular como la nuestra. Su religiosidad, en absoluto, es un obstáculo para acercarnos a Kierkegaard. Así lo han demostrado interpretaciones existencialistas no religiosas que se han hecho a lo largo de la historia de la filosofía.

Por lo tanto, en un mundo de la vida, como dice Habermas, estructurado lingüísticamente podemos hacer una interpretación deflacionista de “lo otro absoluto”. En palabras del pensador frankfurtiano, “lo que hace posible nuestro ser sí mismo parece más un poder transubjetivo que un poder absoluto” (HABERMAS 2002, 23). Tanto desde lo religioso como desde un ateísmo debemos acercarnos a uno de los pensamientos con mayor fuerza normativa.

Necesitamos percibir el sufrimiento, los desgarros y fisuras de nuestro mundo y denunciarlo con ironía y exageración, añadiría Kierkegaard. Y, por supuesto, para realizar esta tarea es preciso contar con sujetos que quieran ser auténticos sí mismos. Entre otras razones, porque los que más fácilmente podrían reconocer, y saber, que estamos ante una situación mundial injusta parece que no quieren comprender.

De Kierkegaard cabe enseñar y aprender muchas lecciones, pero destaca una de ellas para la salud de la actual ética postmetafísica: la necesidad de un anclaje motivacional para que “lo correcto sea real”.

Acabo el artículo con una idea expresada por un personaje de Shakespeare en *El rey Lear*, que ni somos villanos por necesidad ni idiotas por obligación celestial. La autocomprensión ética recta “solo puede ganarse en un esfuerzo común” (HABERMAS 2002, 23). Kierkegaard nos enseña ese esfuerzo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. 1969, *Kierkegaard*, Caracas: Monte Ávila.
- BERLIN, I. 1992, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península.
- BILBENY, N. 1992, “Kierkegaard”, en *Historia de la ética*, Vol. II, en CAMPS, V. (ed.), Barcelona: Crítica.
- CHESTOV, L. 1965, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- CONSTANTIUS, C. 1976, *La repetición*, Madrid: Ediciones Guadarrama.
- EREMITA, V. 1999, “L’Assolement”, en EREMITA, V., *Ou bien... ou bien*, París: Gallimard.
- EREMITA, V. 1997, *Diario de un seductor*, Barcelona: Río Nuevo.
- HABERMAS, J. 2002, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós.
- HARTSHORNE, M. H. 1990, *Kierkegaard: el divino burlador*, Madrid: Cátedra.
- HÖFFDING, H. 1930, *Kierkegaard*, Madrid: Revista de Occidente.
- KIERKEGAARD, S. 1959, *Mi punto de vista como escritor religioso*, Buenos Aires: Aguilar.
- KIERKEGAARD, S. 1955, *Diario íntimo*, Buenos Aires: Santiago Rueda.