



ESCOLA DE DOUTORAMENTO
INTERNACIONAL DA USC

Alipio
Santiago Dacosta

Tese de doutoramento

Misticismo, ironía e humor na
obra de Søren Kierkegaard

Santiago de Compostela, 2022

Programa de Doutoramento en Filosofía



TESIS DE DOCTORADO

**MISTICISMO, IRONÍA E HUMOR
NA OBRA DE SØREN
KIERKEGAARD**

Alipio Santiago Dacosta

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA, AÑO 2023



D./Dña. **Oscar Parceró Oubiña**

En condición de: **Director/a**

Título de la
tesis: **Misticismo, Ironía e Humor na obra de Søren Kierkegaard**

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D/Dña **Alipio Santiago Dacosta**, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En **Santiago de Compostela, 21 de novembro de 2022**

Firma electrónica

D./Dña. **Alipio Santiago Dacosta**

Título de la tesis: **Misticismo, ironía e humor na obra de Søren Kierkegaard**

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

- 1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
- 2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
- 3) Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
- 4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico.

Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En **Vilagarcía de Arousa, 22 de Novembro, 2022.**

Firma electrónica

RESUMO

Neste traballo intentaremos xustificar a posibilidade dunha interpretación relixiosa da produción kierkegaardiana, que sexa á vez compatible co dominio da ironía sobre a produción. Para isto será necesario mostrar que a ironía e a comunicación indirecta poderían funcionar precisamente como medios para a edificación relixiosa, especificando unha comprensión acerca do significado da negatividade infinita da ironía. Un estudo das críticas de Kierkegaard ó misticismo, ou máis particularmente, á idea de que sería posible unha relación inmediata entre o individuo e Deus, servirá para aclarar, mediante o contraste, a especificidade da propia concepción kierkegaardiana acerca da relación entre o individuo, Deus e o próximo, tamén co propósito de considerar ata que punto resultaría posible falar dunha mística especificamente kierkegaardiana. Como paso previo, acoutaremos o sentido que neste traballo se lle atribuirá ó termo ‘místico/a’, e resumidamente, daremos conta dos debates orixinados a partir da recepción do misticismo do *Grunt*, por parte da filosofía alemá do século XIX. Mostraremos como o pensamento de Kierkegaard se configurou, en parte, non só por contraposición ó misticismo, senón tamén a partir da apropiación dalgunhas expresións tomadas da literatura mística, como por exemplo a de ‘morrer (*at afdøe*) ó mundo’, introducindo modificacións no significado de ditas expresións, para adaptalo ós propósitos do seu propio discurso. Apelando ás achegas de distintos autores, observaremos como a irreductible presenza dunha dimensión estética na produción kierkegaardiana, podería interpretarse, ou ben a partir dun propósito relixioso, ou ben como un fenómeno que non é incompatible cunha interpretación relixiosa da produción. Estudaremos as relacións entre a cuestión do silencio de Abraham e a noción de ‘morrer ó mundo’, e por último intentaremos concretar como podería levarse a cabo o que nós denominaremos como unha mística kierkegaardiana, a partir de varios exemplos tomados dos propios textos de Kierkegaard.

RESUMEN

En este trabajo intentaremos justificar la posibilidad de una interpretación religiosa de la producción kierkegaardiana, que sea a la vez compatible con el dominio de la ironía sobre la producción. Para esto, será necesario mostrar que la ironía y la comunicación indirecta podrían funcionar precisamente como medios para la edificación religiosa, especificando una comprensión acerca del significado de la negatividad infinita de la ironía. Un estudio de las críticas de Kierkegaard al misticismo, o más particularmente, a la idea de que sería posible una relación inmediata entre el individuo y Dios, servirá para aclarar, mediante el contraste, la especificidad de la propia concepción kierkegaardiana acerca de la relación entre el individuo, Dios y el prójimo, también con el propósito de considerar hasta qué punto resultaría posible hablar de una mística específicamente kierkegaardiana. Como paso previo, acotaremos el sentido que en este trabajo se le atribuirá al término ‘místico/a’, y resumidamente, daremos cuenta de los debates originados a partir de la recepción del misticismo del *Grunt*, por parte de la filosofía alemana del siglo XIX. Mostraremos como el pensamiento de Kierkegaard se configuró, en parte, no solo por contraposición al misticismo, sino también a partir de la apropiación de algunas expresiones tomadas de la literatura mística, como por ejemplo la de ‘morir (*at afdøe*) al mundo’, introduciendo modificaciones en el significado de dichas expresiones, para adaptarlo a los propósitos de su propio discurso. Apelando a las aportaciones de distintos autores, observaremos como la irreductible presencia de una dimensión estética en la producción kierkegaardiana, se podría interpretar, o bien a partir de un propósito religioso, o bien como un fenómeno que no es incompatible con una interpretación religiosa de la producción. Estudiaremos las relaciones entre la cuestión del silencio de Abraham y la noción de ‘morir al mundo’, y por último intentaremos concretar cómo se podría llevar a cabo lo que nosotros denominaremos como una mística kierkegaardiana, a partir de varios ejemplos tomados de los propios textos de Kierkegaard.

ABSTRACT

In this work we will try to justify the possibility of a religious interpretation of the Kierkegaardian production, which is at the same time compatible with the dominance of the irony over the production. For this, it will be necessary to show that the irony and the indirect communication, could function precisely as means for the religious edification, specifying a comprehension about the meaning of the infinite negativity of irony. A study of Kierkegaard's criticisms on mysticism, or more particularly, on the idea that an immediate relationship between the individual and God would be possible, will serve to clarify, through the contrast, the specificity of Kierkegaard's own conception of the relationship between the individual, God and the neighbour, also with the purpose of considering to what extent it would be possible to talk about a specifically Kierkegaardian mysticism. As a preliminary step, we will delimit the meaning that will be attributed, in this work, to the term 'mystic', and briefly we will give an account of the debates originated from the reception of the mysticism of the *Grunt*, by the German Philosophy of the Nineteenth Century. We will show how Kierkegaard's thought was configured, in part, not only by opposition to mysticism, but also from the appropriation of some expressions taken from the mystical literature, such as 'to die (*at afdøe*) to the world', introducing modifications in the meaning of that expressions, to adapt it to the purposes of his own discourse. Appealing to the contributions of different authors, we will observe how the irreducible presence of an aesthetic dimension in the Kierkegaardian production could be interpreted, either from a religious purpose, or as a phenomenon that is not incompatible with a religious interpretation of the production. We will study the relationships between the problem of Abraham's silence and the notion of 'dying to the world', and finally we will try to specify how it could be carried out, what we will call a Kierkegaardian mysticism, on the base of various examples taken from Kierkegaard's texts.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
Hipótese, xustificación do tema escollido e estado da cuestión	15
Obxectivos	17
Metodoloxía, estrutura e fontes	20
1. UNHA APROXIMACIÓN Ó FENÓMENO MÍSTICO	31
1. 1. Sobre a evolución do termo ‘místico/a’	31
1. 2. O misticismo do <i>Grunt</i>	44
2. O MISTICISMO CONSIDERADO DENDE O CONTEXTO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO-TEOLÓXICO DO SÉCULO XIX	52
2. 1. Sobre a polémica en torno á cuestión da mediación, como xerme do novo interese polo misticismo do <i>Grunt</i>	52
2. 2. A apropiación do misticismo por parte de Hegel e do hegelianismo	61
2. 3. Diferenzas implícitas e críticas expresas de Kierkegaard ó misticismo	69
2. 4. Elementos da mística asumidos por Kierkegaard. A expresión <i>at afdøe</i> ...	83
2. 4. 1. Outras expresións e símbolos que Kierkegaard tomou da mística ...	94
2. 5. Sobre o valor da existencia temporal de cara á formación da conciencia relixiosa	99

3. A COMUNICACIÓN INDIRECTA COMO UN MEDIO PARA A EDIFICACIÓN	109
3. 1. Estratexia comunicativa e atribución de autoridade no misticismo do <i>Grunt</i> e no caso Adler.....	109
3. 2. Escritura e maiéutica: sobre a configuración da autoridade na produción kierkegardiana	113
3. 3. Sobre o papel da ironía na comunicación indirecta	120
3. 4. Podería ser a comunicación indirecta un fenómeno esencialmente estético?	131
3. 4. 1. Sobre o posible sentido da disolución da autoría, para unha interpretación da produción	144
3. 5. A renuncia á autoridade como un medio para a edificación	154
3. 6. Como e por que ler a Kierkegaard relixiosamente	163
3. 7. Unha interpretación relixiosa do estético en Kierkegaard	173
3. 8. Sobre a retórica nos discursos edificantes como fundamento para unha apropiación ético-relixiosa dos discursos	179
4. A POSICIÓN CENTRAL DO CONCEPTO MÍSTICO ‘AT AFDØE’ NO CONTEXTO DA PRODUCCIÓN E A SÚA CONEXIÓN CO HUMOR KIERKEGAARDIANO	188
4. 1. Por que morrer ó mundo non implica transformar o individuo nun concepto abstracto	188
4. 2. Morrer ó mundo e o sacrificio da autonomía moral	200
4. 3. Sobre a conexión entre a noción de morrer ó mundo (<i>at afdøe</i>) e o humor kierkegardiano	209

5. SOBRE A ESPECIFICIDADE DO SILENCIO EN KIERKEGAARD	218
5. 1. O desafío (<i>Anfægtelse</i>), un encontro co <i>mysterium</i>	218
5. 2. Sobre as implicacións éticas do silencio de Abraham	224
6. POSIBLES CONCRECIÓNS DUNHA MÍSTICA KIERKEGAARDIANA. ASEMELLARSE A DEUS DENDE A DIFERENZA INFINITA	232
6. 1. Asemellarse a Deus a través do perdón dos pecados	232
6. 2. En que consiste a <i>imitatio Christi</i> ?	239
Conclusión e resultados	247
Conclusion and results (english)	253
Bibliografía	260

INTRODUCCIÓN

No contexto da Antiga Grecia o adxectivo ‘místico/a’ empregouse para cualificar un conxunto de prácticas rituais secretas. A partir da súa introdución no cristianismo, o termo ‘mística’ comezou a empregarse para cualificar un modo de interpretar as Escrituras que se caracterizaba por procurar certo sentido profundo ou non evidente, e que debería artellarse a partir da clave hermenéutica que supón a aceptación do paradoxo de Cristo como o home-Deus. A partir da publicación das obras de Dionisio Areopagita, entre os séculos V e VI, o termo ‘mística’ comeza a empregarse para cualificar unha nova forma de discurso, a chamada teoloxía mística ou teoloxía negativa. A influencia recibida a través da tradición neoplatónica resulta imprescindible para comprender a xénese do pensamento de Dionisio, pois nas *Enéadas* de Plotino estaba xa presente a idea dunha posible unidade entre o individuo e a divindade, o que implicaría a posibilidade dun coñecemento inmediato de Deus para o cal sería necesario un tipo específico de discurso que evitase a predicación positiva de conceptos acerca da divindade. O termo ‘mística’ empregado como substantivo non aparecerá ata o século XVII, en correspondencia coa aparición dun campo específico de estudos, momento no que esta palabra comeza a referir a certos intereses académicos susceptibles de ser abordados dende un punto de vista teórico. Con todo, os misterios relixiosos non deixan de ser un tipo paradigmático de fenómeno saturado, é dicir, un tipo de fenómeno que por estar dotado dun exceso de significado non sería susceptible de explicación ou determinación mediante a razón finita. De feito nós estaremos asumindo implicitamente este sentido do termo ‘místico/a’ cando configuremos a noción da mística kierkegaardiana: neste caso o místico non referirá a unha identificación do espírito humano con Deus, senón ao establecemento dunha relación do individuo con Deus e co próximo que demanda do suspenso da razón natural e que permite, en certo sentido, que o individuo participe da esencia dun Deus que se identifica co amor mesmo. Deste modo o individuo estaría participando da esencia de Deus a través da relación, pero sen pretender identificarse el mesmo con Deus senón ao contrario, recoñecendo a diferenza absoluta que o distingue a el como ser finito dun Deus ao que intúe como infinito e absolutamente outro.

compartida por Deus e polo ser humano, de modo que tanto Deus podería ser o fundamento do individuo como o contrario, é dicir que o individuo podería ser tamén o fundamento de Deus. A especificidade do discurso eckhartiano reside en que este xa non só considera inadecuada a predicación de conceptos acerca de Deus, senón que con el xorde a consciencia de que a linguaxe natural consiste nun sistema auto-referencial e pechado sobre si mesmo, de modo que a linguaxe se mostraría en si mesma como algo incompatible co propósito de dar conta dunha divindade que precisamente se considera como absoluta. Este aspecto do discurso eckhartiano é o que levaría a certos autores contemporáneos, como John D. Caputo, a considerar o misticismo de Eckhart como un precedente, moi remoto, do que chegaría a ser o pensamento da deconstrución no século XX.

No século XIX produciuse un rexurdimento do interese polo misticismo do *Grunt* entre os filósofos alemáns, en parte debido á dispoñibilidade de novas traducións ó alemán dos textos de Eckhart e de Tauler, pero especialmente a partir da identificación (por parte da filosofía idealista) da noción do coñecemento inmediato propio do misticismo con certas categorías específicas da propia epistemoloxía idealista. O Idealismo construíu unha interpretación segundo a cal o coñecemento inmediato dos místicos podería considerarse como un precedente histórico da noción idealista da razón (*Vernunft*), entendida como un instrumento que podería dar conta do absoluto, superando así o mero entendemento (*Verstand*). Deste modo, os pensadores do século XIX procurábanse un fundamento histórico para as súas propias achegas.

As críticas de Kierkegaard ao misticismo poderían deberse a unha diferenza fundamental co hegelianismo: para Kierkegaard existía unha diferenza absoluta ou infinita entre o ser humano e Deus, de modo que non tería cabida dentro do propio cristianismo a idea dunha unión do individuo con Deus, ou dun posible coñecemento do Absoluto. Para Kierkegaard a relación entre o individuo e Deus só podería ser unha relación que, presupoñendo a diferenza absoluta, resultase ademais mediada polo amor do individuo ao próximo. A necesidade da presenza do próximo na relación entre o individuo e Deus cuestiona a vontade de illamento propia dos místicos, vontade que dende o punto de vista de Kierkegaard podería equipararse mesmo a unha particular forma de estética.

A relación de adoración a Deus podería ser o que lle permite ó individuo acadar un coñecemento de Deus, entendendo por coñecemento non un contido conceptual nin tampouco certa experiencia inmediata, senón ante todo un modo de vida que, por descansar transparentemente na vontade divina, podería considerarse como unha vida en Deus (asumindo á vez a diferenza absoluta). A partir destas aclaracións podemos afirmar que o pensamento de Kierkegaard é incompatible e mesmo oposto ao misticismo do *Grunt* no máis fundamental, é dicir, en canto á idea de que existe un fondo común e compartido pola esencia de Deus e o espírito humano. Asumido isto, tamén poderíamos dicir (quizais mediante certo abuso da linguaxe) que o coñecemento de Deus, nos propios termos propostos por Kierkegaard, podería cualificarse como outra forma de mística. A concepción kierkegaardiana da oración configúrase a partir da mesma convicción de que existe unha diferenza absoluta entre o ser humano e Deus. Mediante a confesión dos propios pecados, o individuo coñécese a si mesmo como pecador e, polo tanto, faise máis consciente da diferenza infinita que o separa de Deus. Isto revela outra diferenza fundamental entre Kierkegaard e os místicos, pois para autores como Johannes Tauler, a existencia histórica do individuo tiña un valor puramente negativo, desprezando o mundo como o posible escenario para establecer relacións co próximo, de modo que mesmo sería preferible unirse inmediatamente a Deus sempre que isto fose posible. A existencia particular de cada individuo, a súa facticidade e, en última instancia, a constitución do individuo como un ser que se sabe finito e falible en esencia, son para Kierkegaard elementos imprescindibles á hora de establecer a única relación con Deus que sería realmente posible: aquela que parte da convicción de que non tería sentido pensar nunha relación inmediata con Deus, debido á diferenza absoluta entre Deus e o individuo. Tauler asociaba o sentido da expresión ‘morrer ó mundo’ (*at afdøe*) coa súa noción de ‘pobreza’, entendida esta como un abandono completo por parte do individuo do ámbito das relacións. Kierkegaard tamén vai asociar entre si as nocións de ‘morrer ó mundo’ e ‘pobreza’, pero mentres que para Tauler a pobreza implicaría o abandono de tódalas relacións mundanas, para Kierkegaard a pobreza en sentido relixioso demandaría dunha renuncia a certos aspectos das relacións mundanas, a cal debería levarse a cabo (precisamente) dentro do propio ámbito das relacións, co propósito de transformalas. Concretamente, a idea kierkegaardiana da morte ó mundo demanda un abandono dos aspectos máis inmediatos presentes nas relacións inter-subxectivas, como por exemplo o

interese sexual, pero dita renuncia ó inmediato non debería identificarse, por exemplo, cun desexo ou pulsión de morte entendida en sentido fisiolóxico: morrer ó mundo non quere dicir en ningún caso rematar coa vida, porque precisamente consiste nunha tarefa que pretende transformar a vida e que dura tanto como dure a mesma vida do individuo. Por outra parte, a noción da morte para Kierkegaard, coas súas implicacións de finitude e limitación, tampouco ten un sentido metafísico como ocorre por exemplo nalgúns textos de Eckhart, senón que máis ben acaba, dentro do discurso kierkegaardiano, un sentido ético-relixioso: a consciencia acerca da propia finitude funciona para o cristián como un principio de individuación que o sitúa como un singular ante Deus, pero isto non implica que o individuo quede illado do ámbito das relacións co próximo senón que, todo o contrario, a súa situación como individuo singular ante Deus lle reclama que estableza certa relación que involucra a Deus e ó próximo. Configurar deste modo a propia personalidade demándalle ó individuo unha renuncia á concepción de si mesmo como axente moral autónomo, logo o establecemento de dita relación implica un desapego (ou certa morte en sentido figurado) respecto da propia personalidade tal como o individuo a percibira ata entón de modo inmediato.

Para Kierkegaard, a existencia temporal do individuo non constitúe un obstáculo que o separe de Deus, como pensaban os místicos, senón que ó contrario, a existencia histórica supón precisamente a ocasión para que o individuo poida tomar consciencia de si mesmo ante Deus e ante os outros, podendo expresar dita consciencia a través dunha re-configuración das súas relacións co mundo.

Pero non queremos simplemente dar por feito, como se se tratase dun presuposto que nós asumimos de partida, que sexa posible levar a cabo unha lectura relixiosa da produción que sexa á vez compatible co dominio da ironía, como se esta opción interpretativa non fose en si mesma algo problemático. En virtude do alcance infinito da negatividade irónica preséntanse posibilidades interpretativas tan distintas como, por exemplo, a que considera que o propósito fundamental de Kierkegaard fora o de mostrarlles ós seus contemporáneos que o cristianismo non era compatible co hegelianismo, ou que polo seu estilo de vida eles mesmos non podían ser realmente cristiáns, incluíndo ao propio Kierkegaard, de modo semellante a como Sócrates lles mostrou ós seus contemporáneos que eles non sabían nada sen prender por isto pasar el mesmo, Sócrates, por un sabio.

A comunicación indirecta demanda da renuncia á autoridade sobre a interpretación dos textos por parte do propio autor dos textos. O sentido desta renuncia sería o de forzar ao intérprete a asumir a responsabilidade última sobre o sentido da súa lectura. Kierkegaard cancela a autoridade sobre a súa propia produción mediante unha serie de dispositivos textuais que poñen en acto un tipo de comunicación indirecta, sendo o uso de heterónimos só unha parte desta estratexia. A produción constitúe un contexto de comunicación indirecta porque, considerada no seu conxunto, fai xurdir ante o lector toda unha polifonía de puntos de vista contrastantes, dispersos entre varias obras asinadas con heterónimos, discursos edificantes asinados co nome do autor, ademais doutros textos publicados en vida de Kierkegaard ou postumamente, como por exemplo os seus múltiples papeis. Existen certos momentos na produción que se presentan, aparentemente, como pedras de toque que permitirían identificar as auténticas intencións do autor... pero como veremos, ditos momentos quedan en realidade sometidos á mesma negatividade da ironía, fenómeno que se produce a través do xogo inter-textual que se desenvolve dentro da propia produción, de modo que a produción resulta en última instancia non decidible en canto ó seu significado último. Brian Söderquist asocia a ironía kierkegaardiana cunha regresión infinita de voces dentro do contexto polifónico disposto polo conxunto da produción, pero deste modo o autor estaría determinando de forma implícita a ironía kierkegaardiana como o tipo de ironía infinita ó que lle corresponde só un alcance limitado da negatividade. Máis ben existen boas razón para supoñer o contrario: seguindo o modelo de Sócrates, Kierkegaard teríase sometido a si mesmo a unha negatividade infinita, permitindo logo certa limitación en canto ó alcance da ironía. Quizais o modelo de Cristo sexa tan importante como o establecido por Sócrates á hora de comprender a natureza da ironía kierkegaardiana: a negación da propia autoridade, na medida en que serve para remitir a decisión interpretativa ó lector, funciona de modo análogo ó sacrificio de Cristo na cruz, polo menos segundo certa interpretación dos Evanxeos (a que identifica a crucifixión coa imposibilidade de atribuírle directamente a divindade a Cristo), de modo que a decisión da fe dependese necesariamente da interioridade do discípulo: pero isto non implica que o discípulo tivese que ficar para sempre na indeterminación, senón máis ben implica que decisión a ten que tomar necesariamente por si mesmo. Ademais a cancelación da autoridade na produción kierkegaardiana fai que sexa imprescindible a participación de certa comunidade de intérpretes para poder acadar algún significado, sen

presupoñer por isto que teña que haber un consenso necesario en canto ós resultados da interpretación. Este aspecto da ironía, que cualificamos de social en canto a que demanda a presenza de certa comunidade de intérpretes, pode entenderse tamén como o seu aspecto edificante se temos en conta que o sentido etimolóxico do termo ‘relixión’ alude precisamente a unha vontade de reunir aos seres humanos entre si e a estes con Deus. O humor aseméllase en parte á ironía, na medida en que establece unha distancia ou unha separación do mundo, pero á vez distínguese da ironía, pois o humor renuncia a producir un efecto sobre o mundo. Logo, o humor aproxímase ó relixioso, na medida en que é capaz de recoñecer o carácter contradictorio da existencia mundana, pero non chega a constituírse como un fenómeno propiamente relixioso cando renuncia a transformar o mundo ou a existencia mundana. O individuo relixioso, igual que o humorista, considera que a existencia mundana carece de sentido intrínseco e resulta contradictoria en si mesma, pero a diferenza do humorista, o individuo relixioso caracterízase pola súa vontade de recuperar o mundo como o único escenario posible para desenvolver unha relación con Deus e co próximo, de modo que o cristián recupera o mundo, pero só en virtude do que é contrario ao mundo.

Con todo, tamén existen razóns que permitirían identificar a estratexia de comunicación indirecta como parte dun fenómeno fundamentalmente estético. Daremos un pequeno rodeo para aclarar isto: a obra titulada *O punto de vista* pretende asentar retroactivamente un paradigma interpretativo de tipo relixioso para o conxunto da produción, presentándose expresamente como unha comunicación directa; pero noutro lugar, concretamente no segundo apéndice da *Apostila concluínte non científica ás Migallas filosóficas*, o mesmo Kierkegaard (non Johannes Climacus) renuncia a exercer un control sobre a interpretación das obras asinadas polos autores heterónimos. Por este e por outros motivos, non se observan razóns para asumir, en última instancia, que o dito en *O punto de vista* puidese realmente erixirse en criterio normativo para o conxunto da produción. Partindo da imposibilidade de establecer un paradigma relixioso sobre a produción, algúns autores supoñen que o auténtico propósito de Kierkegaard puido ser máis ben de tipo estético. Segundo Joakim Garff os comentarios sobre a vida do autor que se presentan en *O punto de vista* coa intención aparente de reducir ó absurdo a idea de que a produción puidese ter un propósito estético permiten xustamente o contrario do que supostamente pretenden, é dicir, permiten unha afirmación do estético na medida en

que levan á cabo unha recreación ficticia da vida e da personalidade de Kierkegaard, personalidade que quedaría así disposta baixo o control do autor para ser recibida e apreciada pola posteridade. Efectivamente, a imposibilidade de establecer un punto de vista relixioso demostra a existencia dunha negatividade infinita que subsume o conxunto da produción, de modo que o establecido en *O concepto de ironía* non resultaría senón confirmado en *O punto de vista*. Pero nós interpretamos este feito noutro sentido, pois a mesma irreducibilidade que impide determinar a produción de cara ao relixioso asegura que tampouco se poida afirmar a preeminencia dun punto de vista estético, ou mesmo que non se poida afirmar ningún punto de vista sobre o conxunto da produción con carácter universal e/ou necesario. Por outra parte, resultaría posible integrar o aspecto estético da produción kierkegaardiana dentro dunha interpretación relixiosa; Ettore Rocca configurou a súa noción de segunda estética de modo análogo á noción de segunda ética de Kierkegaard (Vigilius Haufniensis): en ambos casos procúrase unha distancia respecto de distintas formas de inmediatez, sexa a do Idealismo moral socrático ou a inmediatez do erótico-sensual. Segundo o criterio da segunda estética a presenza de certas imaxes ou símbolos relixiosos na produción kierkegaardiana, e particularmente o valor simbólico asociado á imaxe de Cristo na cruz, tería o propósito de facer comprensibles certas ideas que, debido a súa propia natureza, non se poden esgotar mediante unha exposición verbal demandando do estético para chegar a ser comprensibles. A segunda estética non lle atribúe un valor estético inmediato á imaxe relixiosa, como si ocorre por exemplo na literatura mística, senón que a segunda estética máis ben explora a posibilidade de empregar as imaxes relixiosas dentro dun contexto de comunicación indirecta.

Theodor W. Adorno considera que o discurso de *As obras do amor* converte o próximo nun concepto abstracto dentro dunha argumentación racional só revestida dunha aparencia edificante. Nós poñeremos de manifesto as razóns polas que consideramos que a comparación entre a ética cristiá de Kierkegaard e o racionalismo de Kant resulta moi cuestionable, aportando ademais as achegas doutros intérpretes que consideraron que o propio texto de *As obras do amor* contén indicios suficientes para supoñer que a concepción kierkegaardiana do próximo se refire ao individuo concreto e non a un concepto abstracto, con independencia do rigor co que, efectivamente, o discurso de *As obras do amor* pretende cancelar a influencia das características físicas ou psíquicas do próximo á hora de establecer unha relación de amor cristiá. Por outra parte, a noción

kierkegaardiana de morrer ó mundo non se limita ó ámbito das preferencias eróticas ou inmediatas, pois alcanza tamén o ámbito moral. Na época de Kierkegaard a doutrina luterana da salvación só pola graza chegara a ser interpretada como unha xustificación para omitir o esforzo nas boas obras. Kierkegaard introduciu a noción de Cristo como modelo e á vez redentor, posiblemente para poñer de manifesto que a esperanza na redención tería sentido só a partir dunha situación pola cal o individuo xa se estivese esforzando o máximo posible por imitar o modelo (inalcanzable) establecido por Cristo.

No caso particular de Abraham dicimos que el foi desafiado por Deus, en canto a que recibiu o mandato de sacrificar a Isaac, entendendo á vez que Abraham desafiou os principios éticos racionais segundo os cales non debería ter aceptado o mandato de Deus. Por ter transcendido as barreiras do que resultaría racionalmente expresable, Abraham non podía comunicarlle ós demais o seu propósito de sacrificar a Isaac, de modo que en certo sentido tivo que romper co mundo cortando o que terían sido as canles naturais de comunicación. Pero ó mesmo tempo, o silencio de Abraham resulta significativo e chega a constituírse como unha forma negativa de comunicación, porque Abraham segue formando parte dun contexto de relacións inter-subxectivas polo cal o seu silencio acada un significado particular.

O individuo pode en xeral asemellarse a Deus asumindo á vez a diferenza absoluta que os separa cando, recoñecéndose el mesmo como pecador, adquire ademais a posibilidade de perdoar (en virtude da súa relación con Deus) mesmo aqueles pecados do próximo que non sería capaz de perdoar se dispuxese unicamente da súa vontade natural para facelo. Ademais, a posibilidade de perdoar os pecados do próximo parte dunha situación que só se lle pode presentar ó individuo no contexto da súa existencia temporal: a mesma posibilidade da reduplicación, situación pola cal o individuo podería, en certo sentido, asemellarse a Deus a través do perdón dos pecados, implica establecer unha relación entre o ámbito da finitude no que se atopa o ser humano e o ámbito do infinito, de tal modo que a posibilidade de asemellarse a Deus demanda da previa afirmación do espírito como unha relación entre o temporal e o eterno.

Existen razóns para pensar que na última etapa da súa produción, e particularmente nas obras de Anti-Climacus, Kierkegaard lle concede cada vez máis importancia á dimensión práctica da imitación de Cristo. A figura kierkegaardiana do cobrador de impostos podería estar deseñada para poñer de manifesto que a

externalización da relixiosidade non constitúe unha proba da fe do individuo, pero tamén podería estar deseñada xustamente para o contrario, é dicir, para parodiar a idea dunha fe que se desenvolvese exclusivamente no ámbito da pura interioridade. Non está de todo claro que o amor ó próximo, tal como o entende Kierkegaard, esixise de ningún tipo particular de realización externa, pero como sinalan Merold Westphal ou Joel Rasmussen, a demanda kierkegaardiana dunha imitación de Cristo máis aló da mera admiración, suxire que posiblemente Kierkegaard estivese cada vez máis convencido acerca da necesidade de certa expresión visible da fe. Asumindo isto, a figura da muller que doou as dúas moedas ó templo (tal como aparece en *As obras do amor*) podería ser un bo exemplo da concepción kierkegaardiana da imitación, e tamén un exemplo do que nós denominaremos como a mística kierkegaardiana: a muller que doou as dúas moedas estaría asemellándose a Deus a través do amor e dende a humildade (é dicir, dende o recoñecemento da diferenza absoluta), levando ademais a cabo un acto cuxo valor non residía na cantidade material senón na súa intención, pero sen deixar por isto de constituír unha expresión material da fe, ou unha imitación de Cristo máis aló da admiración no ámbito na pura interioridade.

HIPÓTESE, XUSTIFICACIÓN DO TEMA ESCOLLIDO E ESTADO DA CUESTIÓN

As cuestións que constitúen o obxecto desta tese, por una parte a mística e pola outra a ironía e o humor, remiten respectivamente a dous ámbitos de distinta natureza, o ámbito do relixioso e o da comunicación. Consideramos que está xustificada unha elaboración conxunta destes dous aspectos porque, ata agora, foron maioritariamente tratados de forma separada, de modo que con independencia de que existan abundantes publicacións que se encargan de estudar ou ben o aspecto edificante presente na produción kierkegaardiana ou ben as propiedades comunicativas da produción (considerada fundamentalmente como un dispositivo textual que abre unha serie de posibilidades en virtude das súas características formais), non hai tantos traballos que se encarguen de procurar certa conciliación, de xeito que estas dúas caras da produción puidesen quedar integradas dentro dunha comprensión conxunta. Tal como detallaremos na sección de obxectivos, o noso propósito non será o de levar a cabo, sen máis, unha interpretación relixiosa da produción, senón que máis ben asumiremos a hipótese segundo a cal resulta

posible unha interpretación relixiosa da produción que podería ser, ó mesmo tempo, unha interpretación xenuinamente kierkegaardiana, no sentido de que podería levarse a cabo sen relativizar o alcance infinito da negatividade irónica e sen pasar por alto as sutilezas da estratexia de comunicación indirecta. A obra que máis se aproxima ao noso propósito posiblemente sexa a que leva por título *Kierkegaard, Communication, and Virtue. Authorship as Edification*, de Mark A. Tietjen. Con todo, e por razóns que detallaremos no seu momento, esta obra tampouco encaixa exactamente coa nosa comprensión da produción kierkegaardiana; resumidamente, despois de demostrar que a comunicación indirecta podería servir como un medio para a edificación relixiosa (confrontándose expresamente coa lectura de Roger Poole), Tietjen acaba por subordinar a comunicación indirecta ao propósito da edificación relixiosa, movemento que para nós significaría nin máis nin menos que a cancelación mesma da comunicación indirecta. En canto aos estudos sobre o misticismo en Kierkegaard destacan varios traballos como por exemplo os de Peter Šajda ou David R. Law, aínda que a maioría destas aportacións céntranse fundamentalmente en aclarar a orixe e o sentido de certos elementos procedentes da literatura mística que se atopan presentes na produción kierkegaardiana, ou ben pola lectura das fontes, ou ben a través doutros autores que Kierkegaard coñecía e que á súa vez recibiran influencias da mística alemá. Pola nosa parte pensamos que resultaría pertinente considerar a presenza da mística na produción kierkegaardiana doutro modo que aínda non foi considerado maioritariamente: concretamente, trataremos a presenza de certos elementos procedentes da mística na produción kierkegaardiana como un medio ou como unha vía de acceso para identificar e aclarar cal foi a propia concepción kierkegaardiana acerca da posible relación entre o ser humano e Deus. Posiblemente o aspecto nuclear da mística sexa a cuestión acerca da relación inmediata entre o individuo e Deus, de modo que os comentarios de Kierkegaard sobre a mística (ás veces postos en boca de personaxes ficticios) ou a apropiación de certos termos e conceptos tomados da mística en distintos momentos da produción constitúen un terreo particularmente axeitado para precisar cal era a postura especificamente kierkegaardiana acerca da cuestión da relación entre o individuo e Deus.

OBXECTIVOS

O obxectivo fundamental desta tese será o de mostrar que unha interpretación relixiosa da produción kierkegaardiana pode levarse a cabo dende a consciencia de que a ironía é a forza baixo a cal se subsume o conxunto da produción. Para isto, deberemos poñer de manifesto que a comunicación indirecta podería funcionar como un medio para a edificación relixiosa, sen necesidade de impoñerlle límites artificiais ó alcance infinito da negatividade irónica, senón máis ben ó contrario, recoñecendo un posible aspecto relixioso intrínseco ó fenómeno da negatividade infinita. O propósito de desenvolver unha lectura relixiosa da produción implica, entre outras cousas, configurar unha posible concepción kierkegaardiana acerca da relación entre o individuo e Deus. Para resolver este problema servirémonos dunha comparación entre o pensamento kierkegaardiano e a mística; a mística cristiá caracterízase no fundamental, por asumir a posibilidade dunha relación inmediata entre o individuo e Deus, logo, estudando as críticas de Kierkegaard ó misticismo, poderemos aclarar a especificidade da concepción kierkegaardiana, en canto á posible relación entre o individuo, Deus e o próximo. Fundamentalmente, para Kierkegaard a relación entre o individuo e Deus é: a) unha relación que presupón unha diferenza infinita, de modo que non podería consistir nunha relación de identidade, e b) unha relación que necesariamente debe estar mediada pola presenza do próximo, de modo que non podería ser unha relación inmediata. Atendendo a isto, a comprensión kierkegaardiana acerca da relación entre o ser humano e Deus, negaría os aspectos fundamentais da mística cristiá, é dicir, a posibilidade dunha identificación entre o individuo e Deus, a partir dunha relación inmediata. Pero a pesar, ou con independencia disto, intentaremos xustificar a posibilidade dunha mística expresamente kierkegaardiana, ou unha mística da diferenza, que tería por principio a posibilidade para o individuo de aproximarse, ou de asemellarse a Deus, a partir da adoración a Deus e da relación de amor cristián, logo a partir dunha situación que xa presupón a diferenza absoluta entre o ser humano e Deus, e que necesariamente estaría mediada pola relación do individuo co próximo, nun contexto mundano (ou existencial-temporal) conformado por un conxunto de relacións inter-subxectivas.

Pero non abordaremos o noso obxectivo principal directamente. A mística é un fenómeno vasto en canto á multiplicidade das súas manifestacións, en distintas épocas e culturas, e por este motivo, o primeiro obxectivo do traballo será o de especificar o

significado que nós particularmente lle atribuiremos ó termo ‘místico/a’, no contexto deste traballo. Teremos que aclarar que significa a palabra ‘místico/a’, dentro do contexto do cristianismo, e aínda de forma máis concreta, explicaremos os riscos fundamentais da corrente coñecida como o misticismo do *Grunt*, asociada comunmente á figura de Meister Eckhart, pois foi precisamente este movemento o que acaparou a atención por parte da filosofía do século XIX, chegando posteriormente a ser obxecto de interese e de crítica por parte de Kierkegaard. Polo tanto, comentaremos resumidamente as características da recepción e do debate en torno ó misticismo do *Grunt*, que tivo lugar no contexto da filosofía idealista do século XIX, particularmente en canto ás súas implicacións para a teoloxía luterana.

A relación entre Kierkegaard e a mística é complexa, e vai máis aló de certos comentarios críticos expresos, que podemos atopar en algunhas das obras publicadas ou nos papeis do autor. De feito, algunhas nocións importantes do pensamento kierkegaardiano poden explicarse a partir dunha apropiación, e á vez re-significación, de certos termos que xa estaban presentes na mística, por exemplo na obra de Johannes Tauler. Outro dos nosos obxectivos será, polo tanto, o de mostrar como se configurou a idea kierkegaardiana de que para o cristián sería necesario, en certo sentido específico, morrer ó mundo, partindo da noción tauleriana de ‘morrer ó mundo’ (*at afdøe* en dinamarqués), e observando en que medida Kierkegaard conservou parte do significado da expresión de Tauler, e á vez, en que medida o vai modificar, para axustar o significado de dita expresión ós propósitos do seu propio discurso.

O propósito de xustificar a posibilidade dunha interpretación relixiosa da produción, que sexa compatible co dominio da ironía, lévanos á necesidade de aclarar que entendemos por comunicación indirecta, pois como veremos, a ironía e a comunicación indirecta son fenómenos que están intrinsecamente relacionados na produción kierkegaardiana. Estudaremos os dispositivos textuais polos cales se pon en acto o modo indirecto de comunicación no conxunto da produción, prestando especial atención ó aspecto relixioso que se lle podería atribuír ó fenómeno da disolución da figura autorial, ou da cancelación da autoridade do autor sobre a interpretación da súas propias obras, remitindo así a responsabilidade última da decisión interpretativa sobre lector. Asumindo que a negatividade infinita se corresponde precisamente cun alcance finito da ironía, mostraremos cal podería ser o aspecto edificante da ironía, e por que a posibilidade de

manter, baixo certas condicións, unha interpretación determinada sobre a produción, non vai necesariamente en contra do recoñecemento do alcance infinito da negatividade irónica.

Outro dos nosos obxectivos será o de contextualizar a presenza indiscutible dun aspecto estético na produción kierkegaardiana, dándolle un posible significado dentro dunha interpretación relixiosa. Isto farémolo de dúas maneiras, por unha parte xustificaremos a posibilidade de que a presenza de certos elementos estéticos na produción, como poden ser as imaxes relixiosas ou as figuras alegóricas, poida servir a un propósito de comunicación indirecta. Por outra parte, teremos en conta interpretacións que, como as de Joakim Garff e outros autores, se constrúen a partir da suposición dun propósito estético na produción; farémolo co propósito de poñer de manifesto que a mesma negatividade que impide a determinación dun sentido relixioso para o conxunto da produción, impediría tamén a imposición de calquera outra interpretación definitiva, por exemplo segundo un propósito estético.

Teremos tamén por obxectivo o de mostrar a relación entre o humor kierkegaardiano e a noción de morrer ó mundo; o lugar central que ocupa o humor, dentro do pensamento kierkegaardiano, pon de manifesto ata que punto as influencias recibidas dende a mística puideron contribuír a configurar o pensamento do noso autor: o humor en Kierkegaard implica de feito unha separación do individuo respecto do mundo, e paralelamente, a noción de morrer ó mundo tal como Kierkegaard a desenvolve, supón tamén unha separación, pero á vez unha recuperación do mundo, entendido como o contexto para unha posible relación entre o individuo, o próximo e Deus. Existe un debate en canto a interpretación de *As obras do amor*, confrontando posturas como a de Theodor W. Adorno, a cal se caracteriza por considerar que Kierkegaard deshumaniza o concepto de próximo, e outras posturas, como por exemplo a de Jamie Ferreira, que basicamente defenden o contrario. Teremos en conta este debate, para demostrar que a noción kierkegaardiana de morrer ó mundo implica, efectivamente, unha renuncia ós aspectos inmediatos presentes nas relacións humanas, pero non co propósito de cancelar o mundo das relacións inter-subxectivas, senón precisamente para transformalo. Por outra parte, a idea de que o cristián debe ‘morrer ó mundo’, está relacionada co principio luterano da salvación só pola graza, principio segundo o cal o cristián debería renunciar á súa autonomía moral, remitindo así a decisión acerca da súa propia salvación completamente

ó ámbito do transcendente. Explicaremos por que a concepción de Kierkegaard de Cristo, como modelo e á vez redentor, podería estar deseñada co propósito de rectificar a doutrina luterana da salvación só pola graza, de modo que esta non se convertese nunha excusa para a auto-afirmación moral do individuo. Tamén a cuestión do silencio de Abraham podería interpretarse dende a noción kierkegaardiana de morrer ó mundo, pois o carácter inefable do mandato que Deus lle impón a Abraham implica a ruptura do que terían sido as canles naturais de comunicación con Sara, Isaac, e Eliezer, pero á vez, o silencio de Abraham acada o seu sentido, e chega a converterse nunha forma negativa de comunicación, na medida en que Abraham segue formando parte dese mesmo contexto de relacións inter-subxectivas.

O noso último obxectivo, será o de mostrar como podería concretarse o que nós denominamos como unha mística kierkegaardiana, a partir de dúas posibilidades tomadas dos propios textos de Kierkegaard. A partir dunha lectura do cuarto discurso contido en *Discursos cristiáns*, comentaremos como podería o individuo asemellarse a Deus a través do perdón dos pecados, de tal modo que o individuo estaría recoñecendo, ó mesmo tempo que se asemella a Deus, a súa diferenza absoluta como pecador. Outro exemplo tomarémolo da segunda parte de *As obras do amor*: consideraremos a figura da muller que doou dúas moedas ó templo, para contrapoñela con outra personaxe coñecida dentro do mundo kierkegaardiano, a do cobrador de impostos que aparece en *Temor e tremor*. Atendendo ás particularidades do exemplo da muller que doou as dúas moedas, explicaremos por que este paradigma se aproximaría máis ó que nos consideramos como unha posible mística kierkegaardiana.

METODOLOXÍA, ESTRUTURA E FONTES

Esta tese está dividida en seis capítulos, seguidos das conclusións. En canto á súa extensión, os tres primeiros capítulos van medrando de forma exponencial sendo o terceiro o máis longo da tese, mentres que os restantes capítulos van despois en decrecemento, ata chegar ó final. O terceiro capítulo, “A comunicación indirecta como un medio para a edificación”, que é o máis extenso deste traballo, precisamente non contén no seu título ningún dos termos que si forman parte do título da tese; pero con independencia disto, o capítulo terceiro é o que concentra o noso esforzo por demostrar como a ironía se pode entender, dentro dun contexto de comunicación indirecta, como

unha forza compatible coa edificación relixiosa, o que constitúe precisamente o noso obxectivo principal.

A lectura das obras publicadas de Kierkegaard para a realización deste traballo fíxose, ata onde foi posible, a través da colección dos *Escritos Søren Kierkegaard (ESK)*, publicada na editorial Trotta, edición que podemos considerar como a homóloga en castelán dos *Søren Kierkegaard Skrifter (SKS)*, na medida en que está aprobada e auspiciada polo mesmo proxecto a cargo do Centro de Investigacións Søren Kierkegaard (*Søren Kierkegaards Forskningscenter*) patrocinado polo Fondo Nacional para a Investigación en Dinamarca (*Danmarks Grundforskningsfond*). A edición dos *SKS* parte da consideración dos textos nas súas primeiras edicións, cotexándoos logo coas edicións seguintes e tamén cos manuscritos orixinais do autor, o que permite proporcionar un resultado fidedigno, contrastado e ben documentado. Na medida en que a edición dos *ESK* se apoia nas achegas levadas á cabo na elaboración dos *SKS*, podemos dicir que os *ESK* contan co mellor aparello crítico dispoñible en lingua castelá, claramente mellorado en comparación con outras edicións anteriores. Ademais, os volumes dos *ESK* están organizados tendo en conta a cronoloxía das edicións orixinais e segundo criterios temáticos e hermenéuticos específicos. Debido á nosa decisión de empregar a colección (incompleta) dos *ESK*, tivemos que asumir, por outra parte, a necesidade de acudir a outras edicións para consultar as traducións de certas obras, ou dos papeis de Kierkegaard, que non estaban dispoñibles nos *ESK*; nestes casos empregamos outras traducións ó castelán ou ben as coleccións *Søren Kierkegaard Writings (KW)* e *Søren Kierkegaard's Journals and Papers (JP)*, de Hong e Hong, que están consideradas como un recurso estándar dentro dos estudos kierkegaardianos. En canto ó sistema de citas para as obras fonte, acompañaremos as referencias ós *SKS* coa súas correspondencias nos *ESK*, *KW*, ou *JP*, segundo o caso. Nalgúns momentos citaremos outras traducións ó castelán ou ó galego, co propósito expreso de comparar a tradución dalgún termo importante, ou ben por tratarse de traducións que consideramos acreditadas, como a tradución ó galego de *Prólogos*, que foi realizada por Oscar Parcero a partir do orixinal dinamarqués, de modo que non tería sentido para nós facer unha tradución propia ó galego, por exemplo dende a versión inglesa dos Hong. Nestes casos, indicaremos a continuación da referencia ós *SKS*, o título da tradución e a(s) páxina(s) citada(s). As referencias completas encóntanse no apartado de bibliografía.

Para xustificar a nosa interpretación da produción kierkegaardiana apoiarémonos nunha abundante selección de literatura secundaria, da que forman parte algúns dos artigos e libros escritos polos intérpretes máis recoñecidos dentro deste ámbito de investigación. Polos motivos que se expoñen a continuación, compararemos as achegas de autores/as que poderían considerarse como tradicionais, no sentido de que comentan ou analizan o contido dos textos como se dito contido fose algo independente da forma na que se presenta (ou sen reparar demasiado na cuestión da materialidade textual), xunto con outros/as que forman parte do que se considerou como a tendencia estética dentro da interpretación kierkegaardiana, autores/as cuxos artigos foron recollidos en obras colectivas, como por exemplo *The New Kierkegaard*, editada por Elsebet Jegstrup. Para tratar a cuestión do misticismo empregaremos obras dalgúns especialistas como Juan Martín Velasco, Don Cupitt ou Bernard McGinn, amplamente recoñecido este último polos seus traballos sobre Meister Eckhart. En canto ós estudos previos sobre a presenza do misticismo na obra de Kierkegaard, destacan os realizados por Peter Šajda e David R. Law, aínda que tamén citaremos outros autores como Hjördis Becker-Lindenthal, Fritz Florin, etc. Tamén teremos en contra o libro *The Mystical Sources of Existential Thought: Being, Nothingness, Love*, publicado recentemente (no ano 2019), e asinado conxuntamente por Kate Kirkpatrick e George Pattison.

A continuación expoñeremos a estrutura do traballo, especificando á vez as particularidades metodolóxicas pertinentes en relación a cada apartado. No primeiro capítulo da tese levaremos a cabo unha aproximación á mística, que será ó mesmo tempo unha delimitación do fenómeno místico á medida das necesidades establecidas polos obxectivos deste traballo. A mística consiste en xeral nun fenómeno moi amplo, conceptualmente e na súa extensión a través da historia, e ademais a súa diversificación en distintas correntes, que en moitos casos pertencen a tradicións relixiosas e culturais radicalmente distintas, fai practicamente imposible falar da mística como se se tratase dunha corrente de pensamento máis ou menos uniforme. Existen varias obras que pretenden dar conta da mística coa máxima comprensión posible, como por exemplo o libro de Juan M. Velasco *O fenómeno místico. Estudio comparado*, e nós non intentaremos aportar nada novo, con este propósito en particular. O que si resultará necesario para desenvolver a nosa tese será, en primeiro lugar, especificar o sentido que adquiriu o termo 'místico/a' dentro do cristianismo, pois a inclusión deste termo no contexto dunha

relixiosidade profética non está exento de certa problemática. No primeiro apartado do primeiro capítulo consideraremos o devir histórico do termo ‘místico/a’, prestando atención especialmente á inclusión do termo no cristianismo, e o sentido específico que adquiriu neste contexto. É importante aclarar que non faremos un estudo histórico da mística cristiá, senón unha reflexión sobre a evolución do significado do termo. Isto explica que a sucesión das referencias (de textos e autores) ás que remite dito apartado supón en ocasións grandes saltos no tempo, pois o noso obxectivo non é o de observar a evolución en detalle da mística como corrente histórica, senón o de considerar a evolución do significado do termo ‘mística’, o que nos leva á escoller determinados momentos que resultaron críticos en canto á configuración de dito significado.

Para delimitar e caracterizar a corrente do misticismo europeo que asociamos á figura de Meister Eckhart, figura que foi recuperada en particular pola filosofía do século XIX, evitaremos criterios de tipo xeográfico ou temático, para empregar, seguindo a Bernard McGinn, un criterio de tipo filolóxico. Atendendo á riqueza semántica do termo ‘*Grunt*’, o cal se atopa con frecuencia nos mesmos textos de Eckhart, xustificaremos o uso da categoría ‘misticismo do *Grunt*’ para referir a corrente de pensamento asociada a este autor e ós seus seguidores. O coñecemento da especificidade do misticismo do *Grunt* será fundamental para este traballo, porque os textos e os autores místicos que Kierkegaard tivo en conta nas súas reflexións sobre a mística pertencen fundamentalmente a esta corrente: logo, cando mencionemos simplemente os ‘místicos’ ou ó ‘misticismo’, estaremos referíndonos particularmente ó misticismo do *Grunt*. Para xustificar o salto histórico que implica pasar do século XIV ó século XIX, poñeremos de manifesto as razóns polas que a filosofía do século XIX prestou unha particular atención ó misticismo de Eckhart, que estivera case esquecido durante séculos, de modo que se observe a existencia de certa continuidade entre o misticismo, o Idealismo e posteriormente o pensamento de Kierkegaard, en canto á preocupación pola problemática en torno a unha posible relación do ser humano con Deus. Con este mesmo propósito realizaremos unha análise retrospectiva das principais correntes do hegelianismo, atendendo particularmente a súa apropiación de certos aspectos do misticismo, interpretándoos como un precedente histórico que fundamentaría a pretensión do propio Idealismo de levar a cabo unha mediación racional da fe cristiá. O pensamento de Kierkegaard está construído, en boa parte, como un diálogo crítico co hegelianismo, de

modo que a comprensión das ideas do noso autor acerca do misticismo demanda dun coñecemento previo acerca dos parámetros do debate en torno ó misticismo, na filosofía do século XIX. A familiaridade con esta problemática permitirá comprender que algunhas publicacións de Kierkegaard, ou certos aspectos xerais da súa produción, se configuraron como críticas a ideas de autores cuxas posturas estaban á vez inspiradas en nocións que formaban parte da interpretación do misticismo do *Grunt*, por parte da filosofía do século XIX.

A partir do apartado “2. 3. Diferenzas implícitas e críticas expresas de Kierkegaard ó misticismo”, centrarémonos xa no propio pensamento de Kierkegaard, para aclarar a especificidade e o alcance das súas críticas ó misticismo. O noso interese pola relación entre Kierkegaard e o misticismo non se debe unicamente ó interese intrínseco que poida ter esta cuestión, o cal non negamos por outra parte, senón que se debe sobre todo á relevancia que atopamos nestas críticas ó misticismo, como un aspecto particularmente relevante para comprender e aclarar como concibía Kierkegaard a cuestión da posible relación entre o ser humano e Deus. Entendendo por que Kierkegaard nega a posibilidade dunha unión inmediata do individuo con Deus, poderemos precisar que quería dicir cando el mesmo falaba da posibilidade para o individuo de asemellarse a Deus, de coñecer a Deus ou de apoiarse transparentemente na vontade de Deus. Por outra parte, o noso propósito de aclarar en que consistiría para Kierkegaard unha vida humana máis próxima a Deus, acada o seu sentido dentro dunha interpretación relixiosa da produción; a nosa lectura relixiosa caracterízase particularmente por non opoñerse ó principio da preeminencia da ironía sobre o conxunto da produción, de tal modo que desenvolver unha relación entre o cristianismo, a ironía e o humor, que explique a validez da nosa lectura, será o propósito fundamental desta tese.

No apartado “2. 4. Elementos da mística asumidos por Kierkegaard...”, mostraremos por que a expresión ‘morrer ó mundo’ (*at afdøe*) que Kierkegaard emprega nos seus textos, consiste probablemente nunha apropiación da expresión análoga que Johannes Tauler xa empregara nas súas obras. Existen varias razóns para pensar que Kierkegaard tomou esta expresión de Tauler; por exemplo está o feito de que o noso autor tamén asumise outras expresións que Tauler empregaba frecuentemente, ou as mesmas declaracións nos papeis de Kierkegaard, asegurando que tivera moi presentes algúns textos de Tauler durante certos períodos da súa produción. O propósito deste apartado

será o de mostrar que a apropiación por parte de Kierkegaard da expresión de Tauler non consiste nunha asunción en sentido literal, senón que máis ben Kierkegaard se apropiou da expresión para re-significala, de modo que parte do sentido orixinal se conserva, mentres que outra parte vai mudar, para axustarse ó que Kierkegaard pretende dicir. Para mostrar dito cambio de significado, apelaremos a varios lugares da produción kierkegaardiana, nos que se emprega a expresión ‘morrer ó mundo’ co sentido particular que Kierkegaard lle outorga. A obra de Anti-Climacus *A enfermidade para a morte* será de interese para observar o que entende Kierkegaard cando fala de agardar a morte cristianamente, actitude que lle supón ó individuo a posibilidade de curarse da enfermidade para a morte, e que está relacionada co sentido kierkegaardiano da expresión ‘morrer ó mundo’. Ademais da expresión ‘morrer ó mundo’ hai outras nocións que forman parte da produción kierkegaardiana e que posiblemente Kierkegaard incorporou ó seu discurso, tomándoas da literatura mística. Observaremos estas relacións co propósito de poñer de manifesto que a presenza de certos elementos da literatura mística na produción kierkegaardiana é complexa, e que non podería resumirse, por exemplo, dicindo que Kierkegaard estaba a favor ou en contra da mística. Cando Kierkegaard se apropia de certas expresións e nocións tomadas da literatura mística, faino conservando certa continuidade no seu significado, pero engadindo tamén cambios ou incluso dándolle a volta case por completo ó sentido orixinal de ditas expresións.

O terceiro capítulo da tese constitúese como un intento de mostrar que unha interpretación relixiosa da produción podería ser compatible co principio segundo o cal toda a produción se subsume baixo o dominio da ironía, establecendo unha relación entre a comunicación indirecta e a edificación (enténdase, edificación relixiosa). Efectivamente, o propósito deste capítulo será o de estudar a ironía kierkegaardiana, na súa relación cun tipo particular de comunicación que ten por obxectivo o de separar os textos, a través dos propios textos, da autoridade proxectada pola figura do autor, de modo que a última responsabilidade sobre a decisión interpretativa recaia necesariamente no propio intérprete. A ironía móstrase como a forza que cancela calquera determinación que pretendese impoñerse sobre a produción, fenómeno que segundo o noso punto de vista, non implica que o intérprete teña que quedarse necesariamente na indeterminación interpretativa, pero si que implica a necesidade de renunciar á idea de que a propia experiencia de lectura, o propio sentir e parecer sobre a produción, puidesen abstraerse

para acadar un valor universal, normativo ou canónico. Partindo de que a comunicación indirecta demanda a renuncia á autoridade por parte do autor, observaremos no capítulo terceiro modos alternativos de configurar unha relación entre a obra e o autor (considerando o que ocorre no caso dos místicos, e no caso Adler), o que permitirá entender mellor a especificidade da solución kierkegaardiana.

No apartado “3. 2. Escritura e maiéutica...”, estudaremos cales son os dispositivos textuais a través dos que se desenvolve a estratexia de comunicación indirecta na produción kierkegaardiana, mostrando como o uso de heterónimos por parte de Kierkegaard é só unha parte, ou unha manifestación particular, dentro dun fenómeno máis xeral de disolución da autoridade. Dita disolución permite poñer en acto un proceso maiéutico que demanda a actividade do lector, e na medida en que tamén supón un sacrificio por parte do autor, (que renunciaría a establecer a interpretación sobre a súa produción), podemos considerala como unha forma particular de imitación de Cristo: a condena e crucifixión de Cristo, dentro do relato evanxélico, pode interpretarse como un suceso que fai imposible atribuírle directamente a divindade a Cristo, remitindo así a decisión de fe á interioridade do discípulo. Establecer este paralelismo (para o cal nos apoiaremos nas achegas de Begonya Sáez), resulta fundamental dentro do noso propósito de xustificar unha interpretación relixiosa da produción, que á vez non pretenda cancelar ou relativizar a función da comunicación indirecta. No apartado “3. 3. Sobre o papel da ironía na comunicación indirecta”, comentaremos a concepción de Brian Söderquist acerca da ironía kierkegaardiana, á luz da distinción de Oscar Parcero entre a negatividade infinita e a negatividade limitada, co propósito de aclarar a nosa propia concepción da ironía kierkegaardiana. Esta aclaración resultará necesaria para fundamentar a nosa interpretación da produción, xustificando a posibilidade dunha lectura relixiosa que se sustente sen necesidade de impoñerlle límites *ad hoc* ó alcance da ironía, senón máis ben ó contrario, recoñecendo só os límites que a ironía se pon a si mesma, cando acepta o alcance infinito da súa propia negatividade.

Teremos en conta certas interpretacións da produción kierkegaardiana distintas da nosa, non co propósito de refutalas, senón para demostrar explicitamente que a nosa lectura merece o dereito a co-existencia coas outras. Particularmente, mostraremos por que algúns dos principais argumentos empregados para xustificar interpretacións que consideran que a comunicación indirecta consiste fundamentalmente nun dispositivo ó

servizo dun propósito estético, son os mesmos argumentos que poderían empregarse para demostrar que a produción kierkegaardiana tampouco resulta redutible ó seu aspecto estético. Serán de particular interese para nós as achegas de Michael Strawser, incluídas na obra *Both / And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification*: este autor defende (por razóns que consideraremos no seu momento), que a concepción da ironía como negatividade infinita, tal como aparece en *O concepto de ironía*, só resulta confirmada, e non refutada, polo discurso de *O punto de vista*, obra que se presenta a si mesma como unha comunicación directa, coa pretensión de limitar o alcance da negatividade sobre o conxunto da produción. Logo, con independencia das declaracións expresas contidas en *O punto de vista*, a posibilidade dunha recepción relixiosa da produción dependerá necesariamente da libre decisión interpretativa de cada lector particular.

No apartado “3. 5. A renuncia á autoridade...”, estudaremos dous momentos dentro da produción kierkegaardiana nos que a renuncia á autoridade por parte do autor podería interpretarse especificamente como un medio para a edificación relixiosa. A retirada máis ou menos expresa da figura do autor (heterónimo ou non), considerámola como un dispositivo para a comunicación indirecta, de modo que cando xustificamos, apelando a motivos internos ós propios textos, que dita retirada se pode explicar en virtude dun propósito relixioso, estaremos fundamentando a idea de que resulta posible, aínda que non necesario, interpretar a mesma estratexia de comunicación indirecta como un medio para a edificación relixiosa. No apartado seguinte confrontaremos dúas posturas contrarias, a de Mark A. Tietjen e a de Roger Poole, co propósito de trazar un punto de vista intermedio entre as dúas: Poole é coñecido por considerar que a comunicación indirecta constitúe, por si mesma, a clave hermenéutica que explica e define o conxunto da produción kierkegaardiana, mentres que Tietjen defende que a comunicación indirecta serve a un propósito relixioso, que sería o auténtico obxectivo da produción. Poñeremos de manifesto que, con independencia do dito por Poole, existen boas razóns para salvar a posibilidade dunha interpretación relixiosa da produción, pero á vez criticaremos os argumentos de Tietjen, cando este conclúe que a produción conduce cara a un propósito determinado, que se manifestaría mesmo de forma directa en textos como *O punto de vista* ou *O instante*. Nós non asumiremos as conclusións últimas de Tietjen, por entender que non son compatibles cunha asunción do alcance infinito da negatividade irónica, e porque consideramos que textos como *O instante* ou *O punto de vista* só se poden

comprender (como entende por exemplo Strawser) dentro dun contexto de comunicación indirecta, ó cal se subsumen.

Con independencia da interpretación que se asuma acerca da produción kierkegaardiana, existe unha dimensión estética inherente á mesma produción, e non pretendemos simplemente obvia-la. Para aclarar como integraremos o aspecto estético da produción dentro da nosa interpretación relixiosa, observaremos a noción de ‘segunda estética’ acuñada por Ettore Rocca, xunto cos comentarios de Eugenio Trías sobre a estética na literatura mística, co propósito de clarificar a diferenza que existe entre, por unha parte, a interpretación da estética relixiosa como un dispositivo para a comunicación indirecta, e por outra parte, o tratamento dos contidos relixiosos como recurso para producir un goce estético. Coa mesma vontade de especificar un posible sentido relixioso do estético en Kierkegaard, comentaremos o uso da linguaxe figurativa nos discursos edificantes, contrastándoo co dito polo heterónimo Anti-Climacus acerca da necesidade dunha implicación persoal do orador no seu propio discurso, (ou ‘reduplicación’, na propia terminoloxía kierkegaardiana), cando o discurso ten un propósito ético ou ético-relixioso. Veremos que a disolución da figura autorial nos discursos, producida en parte pola linguaxe figurativa que se desenvolve neles, obedece o propósito específico de involucrar existencialmente o lector, na dialéctica interna ó discurso.

No cuarto capítulo da tese retomaremos a noción de ‘morrer ó mundo’, para poñela agora en relación coa concepción kierkegaardiana do humor. No apartado “4. 1. Por que morrer ó mundo non implica transformar o individuo nun concepto abstracto”, compararemos dúas lecturas contrapostas de *As obras do amor*, (unha delas será a de Theodor W. Adorno, e a outra a representada por autores como Jamie Ferreira ou Alastair Hannay), para poñer de manifesto que a tarefa de morrer ó mundo, tal como a entende Kierkegaard, non se debería identificar cunha renuncia ás relacións co próximo, entendido como un individuo concreto. No segundo apartado do cuarto capítulo, estenderemos a noción de ‘morrer ó mundo’, para incluír a necesidade que ten o cristián de renunciar á autonomía moral, mostrando como a noción kierkegaardiana de Cristo como modelo e á vez redentor, puido xurdir como un intento de rectificar a doutrina luterana da salvación só pola graza, de modo que esta non se convertese nalgo susceptible de ser empregado como unha auto-afirmación moral do individuo, ou como unha xustificación para as súas propias faltas. No último apartado do cuarto capítulo

consideraremos unha descrición do humor kierkegaardiano que se atopa na tese de doutoramento de Pattison, a cal permite establecer unha conexión bastante clara, entre a noción kierkegaardiana de morrer ó mundo e o humor. Poñendo de manifesto a existencia desta relación, observaremos como un aspecto central na produción kierkegaardiana, como é a súa concepción do humor, está relacionado cunha das nocións que Kierkegaard configurou mediante a re-significación dun concepto previo, tomado da literatura mística.

O capítulo quinto está dedicado á cuestión do silencio en Kierkegaard, a partir do discurso de Johannes de silentio en *Temor e tremor*; abordaremos este tema co propósito de poñer de manifesto que a especificidade do silencio que se lle impón a Abraham podería explicarse a partir da mesma noción kierkegaardiana de morrer ó mundo. Como veremos, cando Kierkegaard fala de morrer ó mundo outórgalle á expresión un dobre sentido, de modo que esta significa á vez abandonar e recuperar o mundo, diferenciándose así do uso da expresión que facían os místicos. Por outra parte, a reivindicación dunha singularidade lexítima dentro da ética, ou máis ben a partir dunha ética alternativa á do universal racional, aproveitáremola para poñer de manifesto que o pensamento de Kierkegaard resulta válido e pertinente para a comprensión de cuestións que son de máxima importancia e actualidade. Se a relación entre o individuo e a fonte transcendente do valor, (o que queira que cada quen considere como valioso, en última instancia), se configura como unha relación absoluta, logo como unha relación non suxeita a construcións, por exemplo por parte da razón natural, dita relación non será susceptible de ceder ante a persuasión por parte de certos discursos que, partindo dunha cuestionable naturalización das súas propias premisas, pretenden logo impoñerse pola forza da razón. No sexto e último capítulo da tese, estudaremos dúas formas posibles polas que podería levarse a cabo o que nós denominaremos como unha mística especificamente kierkegaardiana. No primeiro apartado, partiremos do cuarto discurso contido en *Discursos cristiáns*, no cal se trata a cuestión do pecado, para xustificar como o individuo podería asemellarse a Deus asumindo á vez a diferenza absoluta, a través do perdón incondicional dos pecados do próximo. A posibilidade da reduplicación, pola cal o individuo pode poñer en acto unha relación de amor que sexa un reflexo da esencia de Deus (o amor mesmo), implica o establecemento dunha relación entre a temporalidade e

o eterno. Por este motivo, revisaremos a constitución kierkegaardiana do *Selv*¹, como unha relación entre o temporal e o eterno, á luz da definición do espírito contida en *A enfermidade para a morte*. No segundo apartado, compararemos dúas figuras kierkegaardianas, a do cobrador de impostos que aparece en *Temor e tremor*, e a da muller que doou dúas moedas ó templo, tomada da segunda parte de *As obras do amor*; esta comparación farémola co propósito de reflexionar acerca do que podería significar para Kierkegaard, en última instancia, a tarefa de imitar a Cristo. Servirémonos da categoría de ‘relixiosidade C’, acuñada por Merold Westphal, e tamén de certas achegas realizadas por Joel D. S. Rasmussen, para xustificar que a evolución da produción kierkegaardiana durante a súa última etapa permite supoñer que posiblemente Kierkegaard lle outorgou unha importancia crecente á expresión visible da fe. Dados estes precedentes, concluiremos que a figura da muller que doou as dúas moedas podería constituír un bo exemplo do que nós consideramos como a mística kierkegaardiana, a cal se caracterizaría entre outras cousas, por non excluír a expresión visible da fe en relación á tarefa de imitar a Cristo.

¹ Non existe ningunha palabra en galego que poida funcionar directamente como un substituto do termo dinamarqués *Selv*. Poderíamos traducilo, por exemplo, empregando expresións como ‘si-mesmo’ ou ‘eu-mesmo’ para engadir o matiz de reflexividade que non se atopa na palabra ‘eu’. Con todo nós empregaremos o termo orixinal *Selv* sen traducir, por consideralo unha solución máis elegante, entendendo ademais que se trata dun termo ben coñecido e de uso común dentro dos estudos kierkegaardianos.

1. UNHA APROXIMACIÓN Ó FENÓMENO MÍSTICO

1. 1. SOBRE A EVOLUCIÓN DO TERMO ‘MÍSTICO/A’

Ata o século XVII o termo ‘mística’ non se empregou como substantivo para referir por exemplo a un ámbito de estudos específico ou a un conxunto de textos máis ou menos delimitado segundo certos criterios. Ata ese momento, o termo ‘místico/a’ fora empregado principalmente como un adxectivo, primeiro para cualificar unha forma bastante xeral de concibir ou mesmo de vivir a relixiosidade (a relixiosidade mística), empregándose posteriormente, en relación ó cristianismo, para cualificar certas maneiras de interpretar o texto bíblico e novas formas de facer teoloxía. Na actualidade, a palabra ‘místico/a’ adoita empregarse de novo como un adxectivo, para cualificar un conxunto amplo e heteroxéneo de fenómenos non só de tipo relixioso, aínda que non se deixe de aplicar a experiencias e prácticas relixiosas, así como a certas nocións acerca da relación entre o ser humano e Deus, que cualificamos como ‘místicas’ por motivos que iremos aclarando neste capítulo.

A relixiosidade mística representada por exemplo polo hinduísmo ou o budismo, distínguese fundamentalmente da relixiosidade profética representada polo cristianismo, o xudaísmo ou o islamismo; a relixiosidade mística adoita ir acompañada dunha énfase no ascetismo e na concentración nunha soa idea, coa fin de acadar a unión da alma humana co absoluto nunha experiencia pola cal o individuo perdería a súa personalidade e a relación co seu contexto histórico, cuestionando así a relevancia das relacións intersubxectivas para o desenvolvemento da relixiosidade, ou mesmo presentando como algo desexable para o individuo a fuxida do mundo. Na relixiosidade profética polo contrario predominan a acción sobre a reflexión e a atención á situación histórica concreta, considerando como fundamentais as relacións humanas sostidas a través da fe nun Deus personal, que se considera como radicalmente distinto do ser humano². Dadas estas distincións, poderíamos mesmo cuestionar a validez ou o significado que podería ter a presenza da mística dentro dun contexto de relixiosidade profética, como é o caso da

mística dentro do cristianismo, e de feito a mística cristiá adquiriu historicamente o carácter propio dun movemento alternativo ou marxinal.

Na Grecia clásica o verbo *muein* significaba literalmente pechar os ollos ou os beizos e a expresión *musteria* empregábase para facer referencia a prácticas secretas ou esotéricas vinculadas a certos cultos como podían ser os misterios Eleusinos. Neste contexto considerábase como un místico a persoa iniciada nun tipo de coñecemento segredo e elevado. Para referir ao estado que se identifica con dito coñecemento consolidáronse posteriormente distintos termos máis ou menos metafóricos como *éxtase* (saír dun mesmo para entrar nun modo de consciencia máis elevado), *iluminación* ou *contemplación infusa* (en alusión á recepción da verdade divina que se recibiría como luz ou líquido), aínda que o termo que remataría por establecerse no contexto do cristianismo foi o de *unio mystica*, termo que alude á suposta unión da alma humana individual con Deus e a conseguinte igualación ou indistinción entre a alma humana e Deus³. Dito estado de unión chegou a identificarse cunha forma de coñecemento de Deus que se considera superior, de tipo inmediato e non racional.

A partir da súa incorporación no cristianismo, o termo ‘místico/a’ e outros derivados comezaron a usarse para facer referencia a un conxunto de ideas relixiosas que xa non estaban asociadas precisamente a prácticas rituais ocultas, senón que tiñan que ver con certos sentidos profundos e non evidentes da Biblia, ou coas prácticas comunais destinadas á procura e interpretación de ditos sentidos. Empregado como adxectivo, o termo se introduce no vocabulario cristián a partir do século III para designar en primeiro lugar unha forma de entender o simbolismo relixioso, o sentido místico, que aplicado ás Escrituras orixinaría unha interpretación máis espiritual, en contraposición ó que sería un sentido literal. O adxectivo ‘místico/a’ en sentido teolóxico cualifica as verdades consideradas como inefables e ocultas, verdades máis profundas que supostamente serían obxecto doutro tipo de coñecemento, e que requirían dun maior esforzo hermenéutico. A mística cristiá considerou dende os seus comezos que Cristo, en canto encarnación do *logos* divino era a clave hermenéutica preeminente que permitiría acceder ó significado profundo e oculto das Escrituras⁴. A actividade interpretativa pola que se pretendía acadar un coñecemento máis profundo de Deus foi asumida nos principios do cristianismo como

³ Cfr. Don Cupitt, *Mysticism After Modernity*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 23s.

⁴ Cfr. Mark A. McIntosh, *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Nova Jersey, Wiley-Blackwell, 1991, p. 42.

unha forma particular de compartir o misterio pascual: o paso (*páscha* en grego) asúmese como una forma de compartir a crucifixión de Xesús, logo como unha forma de tránsito pola cal o individuo podería saír de si mesmo ou ir máis aló de si mesmo acadando un coñecemento de Deus que non é compatible coa experiencia natural⁵. A boa nova que trouxo o Cristianismo, o amor de Deus pola humanidade, considérase como algo místico no sentido de que vai máis aló de toda posible comprensión racional, logo a incompresibilidade non deriva unicamente do carácter infinito de Deus senón do feito de que mostre na súa actividade un amor que se entrega á humanidade, é dicir, o misterioso é a crenza de que Deus non está separado da Creación senón que se entrega por amor a ela, o que se expresa fundamentalmente como o misterio da Trindade e a súa representación na vida, morte e resurrección de Xesús⁶.

Nos primeiros séculos do Cristianismo a actividade esexética pola que se procuraba acadar o significado profundo e oculto das Escrituras levábase a cabo en comunidade, e non se asociaba a mística particularmente a unha experiencia privada, nin se empregaba o termo para facer referencia a estados psicolóxicos individuais⁷. A primeira mostra dunha evolución do termo ‘mística’, pola cal comeza a asociarse principalmente ó ámbito da interioridade atopámola nun corpo de textos probablemente compostos entre os séculos V e VI, por un autor anónimo que asumiu o pseudónimo⁸ de Dionisio o Areopagita. Os textos de Dionisio caracterízanse pola adopción do pensamento neoplatónico, posto agora ó servizo da teoloxía cristiá, e suxerindo que o estado interior da alma individual podería constituír en si mesmo un evento litúrxico⁹; isto entenderémolo observando que o estado de unión da alma humana con Deus está implicado por un aspecto central do pensamento de Dionisio, concretamente polo concepto de xerarquía cósmica.

Atendendo ao seu sentido etimolóxico, a palabra ‘xerarquía’ non implica en principio ningún tipo de relación de poder, pois está composta polo adxectivo grego *ierós* (sagrado) e o substantivo *arche* (principio ou orixe); logo a expresión ‘xerarquía cósmica’

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 41.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 43.

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 44.

⁸ Habería que aclarar que non existen razóns, neste caso, para supoñer que a pseudonimia puidese ter ningún propósito de tipo irónico, senón que máis ben o uso do pseudónimo podería explicarse como unha manifestación de certa humildade monástica, que levaría o autor real a diluír a súa personalidade baixo a figura apostólica de Dionisio.

⁹ Cfr. Mark A. McIntosh, *op. cit.*, p. 45.

que emprega Dionisio suxire que o cosmos enteiro, incluíndo a alma humana, é en si mesmo unha teofanía ou manifestación de Deus, ou mesmo unha manifestación da entrega eterna de amor por parte de Deus á Creación. Dionisio entende por xerarquía unha forma de ordenación da vida que ten por propósito o de acadar a comprensión do divino, mediante certa actividade que aproxima o individuo á divindade: concretamente isto ocorre cando o individuo (a criatura) participa na luz divina derramándoa á súa vez sobre outras criaturas. O autor considera que o centro de toda a realidade se desenvolve como unha dinámica de entrega mutua e eterna. A primeira persoa da Trindade a segue considerando como a orixe da existencia divina, pero dita existencia resulta constantemente derramada dende Deus ata o outro-en-Deus. A existencia de Deus identifícase coa actividade eterna de mutua entrega entre as tres persoas divinas da Trindade, e Dionisio considera esta relación como a fonte da unidade divina¹⁰. Dionisio considera logo que existe un coñecemento de Deus que se produce por unión, na medida en que Deus se derrama a si mesmo nas criaturas, logo existe un coñecemento de Deus que non está mediado por conceptos e que constitúe unha forma inmediata do coñecer. Para dar conta, ata certo punto, da existencia deste tipo de coñecemento inmediato resulta necesaria unha forma específica de discurso. O termo ‘mística’ como adxectivo empregárase entón, a partir de Dionisio, para cualificar un modo de discurso asociado a unha forma particular de facer teoloxía, a teoloxía mística, tamén denominada teoloxía negativa ou apofática.

Se ben definimos a teoloxía catafática como un exame das descrições positivas acerca de Deus, coa finalidade de producir un concepto de Deus en base ás mesmas, a teoloxía apofática ou teoloxía mística, pola contra, non procura ningunha definición de Deus, senón que pretende chegar a un coñecemento superior de Deus, un coñecemento non conceptual ou non lingüístico, que supostamente sería posible grazas a unión do ser humano con Deus¹¹. O discurso apofático enténdese a partir da experiencia de que canto máis falamos sobre Deus, máis nos daremos conta do inadecuadas que resultan calquera das palabras ou expresións que empreguemos para referirnos a El, logo o discurso

¹⁰Cfr. *Ibid.*, p. 47.

¹¹ Non debemos confundir, en ningún caso, a teoloxía apofática ou teoloxía negativa cunha negación da existencia de Deus. Se ben a teoloxía apofática négalle a Deus o predicado de ‘ser existente’, fáino para situar o seu ser máis aló das categorías finitas da presenza, e para outorgarlle un modo de ser superior, non redutible a conceptos, e polo tanto inefáble. Cfr. Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Carmen González Marín (trad.), Madrid, Cátedra, 2020, p. 42.

apofático desenvólvese como un dispositivo textual que ten a función de facer progresivamente un silencio acerca de Deus, poñendo de manifesto o inadecuada que resulta a linguaxe conceptual para tal propósito, aínda que o ‘silenciamento’ do discurso positivo acerca de Deus tamén poderá ocorrer mediante unha explosión ou superabundancia de significado no discurso, cando este asume un carácter auto-subversivo, contraditorio ou paradoxal. Aquilo ó que apunta a linguaxe apofática en última instancia, non son as ideas ou os sentimentos do escritor, senón que o seu obxectivo é o de poñer de manifesto a imposibilidade de abarcar lingüisticamente a realidade de Deus. Sería unha mala decisión hermenéutica a de interpretar a linguaxe mística como un discurso positivo, tomándoo como un informe directo acerca de certas experiencias ou sensacións interiores. A linguaxe mística procura máis ben evocar un marco interpretativo dentro do cal os lectores terían a ocasión de liberarse de certos prexuizos, interpretando as Escrituras de tal modo que se recoñecería a posibilidade dun encontro do individuo con Deus¹². A unión mística do ser humano con Deus requiriría dunha negación de tódolos termos lingüísticos positivos empregados para referirse a Deus, baixo o suposto de que son precisamente a linguaxe conceptual e o discurso propio da teoloxía catafática os que crean as distincións categóricas que separan o ser humano de Deus; deste modo, os primeiros místicos cristiáns consideraron que deixando atrás a razón e a linguaxe sería posible transcender as barreiras que separan a alma humana de Deus¹³. Neste sentido

¹² Cfr. Mark A. McIntosh, *op. cit.*, p. 125.

¹³ O movemento místico foi acusado de herético en distintas ocasións, precisamente por suxerir que a alma humana podía identificarse ou igualarse con Deus, de modo que sería posible a unión completa do individuo con Deus. Por esta razón foi perseguida, por exemplo, a mística española do século XV, e tamén o foron outros movementos místicos como o sufismo, dentro do Islam. A defensa sen excepcións da ortodoxia cristiá obedeceu historicamente a motivos que eran máis ben políticos, e non tanto relixiosos. Na Europa do século XIV, o fundamento do poder político seguía sendo, e con máis forza que nunca, o principio de unidade teolóxica. Dende os comezos da expansión do Imperio Otomán por toda Europa, a partir do século VII, o cristianismo funcionara como o principio de cohesión que permitía a persistencia dunha sociedade que, dende un punto de vista militar, non sempre era superior ó pobo musulmán que pretendía ocupar o continente. Así foise consagrando unha concepción do poder, entendido como o dominio unificado baixo un principio soberano, transcendente e eterno. Para lograr a supervivencia da sociedade cristiá na alta Idade Media, e posteriormente para que os novos estados da baixa Idade Media puidesen funcionar, as relacións entre o ser humano e Deus, tiveron que ser progresivamente institucionalizadas e fortemente reguladas. Este proceso de institucionalización supuxo unha redución progresiva do espazo que se lle deixaba ó individuo para desenvolver e vivir a relixión por si mesmo, ata o punto de que a alienación relixiosa chegou a converterse na condición normal do ser humano, dentro das sociedades estatais incipientes. Neste contexto, produciuse unha identificación na práctica entre a conservación do discurso ortodoxo da Igrexa cristiá e a conservación da estabilidade política. Calquera cambio ou transgresión da ortodoxia concibíase como altamente perigoso, non só a nivel relixioso senón tamén a nivel político, e por iso resultaba sistematicamente castigado; os místicos estaban considerados, polo xeral, como personaxes sospeitosas ou incluso perigosas, dende o punto de vista das autoridades políticas e relixiosas da época. Meister Eckhart foi acusado en 1326 de herexía, e condenado postumamente polo papa Juan XXII, mediante a bula “In agro dominico” de 1329, despois da morte de Eckhart en 1328. Cfr. Don Cupitt, *op. cit.*, pp. 74s.

podemos entender o termo ‘místico’ como un modo de cualificar o coñecemento acerca de Deus, cando queremos caracterizalo como un coñecemento inmediato e que pretende distinguirse a conciencia do que sería un coñecemento conceptual ou positivo.

Con independencia do condenable que poida ser en xeral a violencia en contra das heterodoxias, o certo é que a idea da *unio mystica* resulta conceptualmente problemática, á hora de compatibilizala coa afirmación dunha diferenza absoluta entre o ser humano e Deus, idea que é unha característica da relixiosidade profética e do cristianismo en particular. De feito existiron movementos dentro da propia mística que promoveron outras concepcións acerca do que podería significar para o individuo, a unión con Deus. Só por citar un exemplo histórico, poderíamos pensar no movemento cabalista medieval que xorde a partir do século XIII no sur de Francia, estendéndose despois á Península Ibérica e acadando o seu máximo esplendor de cara a finais do século XIV e comezos do XV. Este movemento transmitiuse sobre todo oralmente e de forma esotérica, por isto non conservamos apenas rexistros escritos, pero a partir do pouco que sabemos acerca do seu contido, posiblemente a cabalística se poida considerar como unha forma de mística que entendía a unión como *debecut* ou adhesión do ser humano a Deus, entendida esta como unha forma de éxtase na que se conservaba a distancia ou a diferenza esencial entre Deus e a criatura. Esta forma de mística recoñecía un punto de tanxencia entre o ser humano e Deus, pero non resultaba tan lesiva para a ortodoxia, na medida en que non aceptaba a idea dunha identidade esencial entre o individuo e Deus. A unión para os cabalistas consistía ante todo nun perpetuo ‘estar con Deus’, no sentido de que o individuo sempre podería escoller a opción de vivir a súa vida en conformidade coa vontade de Deus. Cfr. Juan Martín Velasco, *op. cit.*, pp. 199s.

Algúns estudosos do misticismo negan expresamente a validez académica do suposto de que os místicos tivesen realmente experiencias relixiosas transcendentales e inefables de unión con Deus, episodios que despois intentarían expresar en linguaxe natural, asumindo para isto certas dificultades ou limitacións. Cfr. Don Cupitt, *op. cit.*, pp. 74s. Cupitt considera os poetas místicos non como unha especie de reporteiros de experiencias sobrenaturais, ás que a maioría non temos acceso, senón máis ben como escritores formados dentro de certa tradición literaria, e dotados dunha cultura e duns intereses relixiosos particulares. Segundo testemuños orais, Juan de la Cruz declarou non ter experimentado ningunha experiencia transcendente durante o seu período de cativeiro, cando compuxo o poema “Noite escura”, o que suxire que posiblemente fose o proceso de composición do poema, e non unha experiencia sobrenatural, a única vía de escape que lle permitira ter algúns momentos de felicidade ou de elevación, durante ese tempo. Cfr. Jean Baruzzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, José Jiménez Lozano y Rosa Rossi, (trads.), Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001, p. 210. Dende logo esta hipótese anularía o suposto carácter sobrenatural da mística, para convertela nun xénero literario entre outros. Quizais sexa máis cauta a postura de Domingo Yndurain, quen nin afirma nin nega a posibilidade de que os autores místicos tivesen realmente experiencias transcendentales. O que pon de manifesto Yndurain é que os místicos crearon dende logo, cos seus escritos, unha realidade textual independente das experiencias relixiosas que puidesen ter vivido previamente: «estes autores [refírese ós místicos do Renacemento en España, e particularmente a Juan de la Cruz] dispoñen xa dunha tradición romance na que se instalan; dispoñen dunha lingua clásica. Por descontado, coñecen e utilizan a tradición bíblica e patrística, a espiritualidade cristiá e as letras clásicas. Pero todo isto, o usan coa seguridade e a liberdade de quen está decidido a fabricar a súa propia realidade». Domingo Yndurain, *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 12. Poderíamos considerar aínda unha interpretación máis; aínda con independencia de que tivesen vivido (ou non) una experiencia mística sobrenatural, podemos afirmar que os autores místicos non só crearon unha dimensión estética a nivel textual, senón que tamén exerceron, mediante o poder da palabra, certa influencia na realidade política, social e institucional do seu tempo. Os místicos escribían frecuentemente para producir mensaxes subversivas, sutís pero moi operativas, no sentido de que realizaban críticas certas á realidade institucional do seu tempo empregando para isto basicamente o mesmo vocabulario e o mesmo estilo utilizado pola propia literatura ortodoxa da súa época. O poema de Juan de la Cruz “Noite escura”, non foi polémico por desenvolver unha analoxía entre a experiencia relixiosa e o acto sexual; a retórica do dobre entender (*double entendre*) era común na literatura profana e relixiosa do século XIV, e estaba xeralmente tolerada pola ortodoxia relixiosa, pois non supoñía unha ameaza contra os seus principios fundamentais, como o da radical separación entre a alma humana e Deus. O problema con este poema veu dado polo uso do termo ‘transformada’ na 5ª estrofa: «Oh noite que xuntaches / amado con amada / amada no amado transformada!». Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 2009, p. 451. Segundo unha das interpretacións máis aceptadas do poema, a expresión ‘a amada’ se refire a alma humana, de modo que, segundo o poema, esta se transformaría no seu amado, é dicir, en Deus. Isto constituía un motivo de herexía, por insinuar a posibilidade da deificación da alma humana ou *apotheosis*, o que resultaba incompatible coa idea da radical separación entre a alma humana e Deus, defendida pola ortodoxia.

Basta consultar textos fundamentais da mística para comprobar que os místicos non apostaron precisamente por un coñecemento conceptual de Deus, senón todo o contrario¹⁴. Os primeiros místicos cristiáns foron pensadores formados no neoplatonismo, estudando a fondo a filosofía de Plotino, segundo a cal se lle outorgaba un valor epistemolóxico moi particular ó estado de *unio mystica*. Por suposto, dicir que a mística cristiá asume algúns aspectos centrais do neoplatonismo non implica que non existan diferencias radicais entre ambas correntes, particularmente en canto a concepción da Divindade. A pesar das súas claras influencias neoplatónicas, Dionisio e outros místicos posteriores non asimilan a noción cristiá de Deus á noción plotiniana do Un ou de Ben, a cal se caracteriza como unha entidade estática e indiferente respecto do mundo. Traemos a colación as palabras de Plotino para observar por semellanza e contraste a especificidade da concepción de Dionisio, que é a que máis nos interesa aquí:

[O Un] non precisa os orixinados del, senón que prescinde do orixinado, de todo enteiro, porque non o necesitaba para nada, senón que segue sendo o mesmo que era antes de procrealo. Porque, ademais, non lle importaría se o orixinado non se tivese orixinado, posto que tampouco regatearía a existencia a ningunha outra cousa que puidese orixinarse del [...] El mesmo, con todo, non era tódalas cousas para ter necesidade delas, senón que, transcendendo tódalas cousas, foi capaz tanto de crealas como de deixalas estar en si mesmas, estando el mesmo por riba delas¹⁵.

Na seguinte cita tomada da *Enéada VI* podemos observar o xerme dalgunhas das concepcións que van ser asumidas no posterior desenvolvemento da teoloxía apofática. Plotino suxire aquí que: a) é posible un coñecemento da divindade (do Ben), pero entendendo que se trataría dun coñecemento inmediato, logo non conceptual, b) as

¹⁴ Chestov sinala na súa obra *Kierkegaard y la filosofía existencial*, que a relixión dos místicos segue sendo una relixión dentro dos límites da razón. Os autores místicos, para xustificar a necesidade dun coñecemento inmediato ou non conceptual de Deus, empregan a linguaxe dun modo particular, co propósito de poñer de manifesto as contradicións e os paradoxos que xorden a partir da pretensión de acadar un coñecemento positivo acerca de Deus. Se ben no discurso místico, a linguaxe racional se volve en contra de si mesma, para mostrar as súas propias limitacións, isto non se pode identificar, por exemplo, cun estado irracional de éxtase inducido polo uso de drogas ou por outros medios independentes da linguaxe. Cfr. Leon Chestov, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, José Ferrater Mora (trad.), Bos Aires, Editorial Sudamericana, 1965, p. 115.

¹⁵ Plotino, *Enéadas*, V-VI, Jesús Igal (trad.), Madrid, Gredos, 1998, p. 118.

analogías e as negacións se consideran medios válidos para aproximarse a ese coñecemento, de modo que comeza a insinuarse a posibilidade dunha vía negativa, e c) a adquisición de dito coñecemento implica unha indistinción entre o ente cognoscente e o coñecido, ou entre a intelixencia e o obxecto de coñecemento, de modo que se produciría unha unión ou unha indistinción entre ditos pares de opostos. En palabras do autor:

[a] consecuencia do Ben, xa consista nun coñecemento, xa consista nun contacto, é o ideal supremo, e Platón di que este é a «aprendizaxe suprema», entendendo por «aprendizaxe» non a visión do Ben, senón a aprendizaxe previa sobre el. Agora ben, as analogías, as negacións, o coñecemento dos que proceden del e os graos progresivos, instrúennos acerca del [...] Pero quen queira que logre converterse en espectador e espectáculo a un tempo, el mesmo, de si mesmo e das demais cousas, ao converterse con isto en Esencia, en Intelixencia e en «Vivinte perfecto», xa non verá a este Vivinte dende fóra. Pero transformado nel, xa está preto da meta: o seguinte é o Ben, e o Ben está xa próximo bañando de esplendor o universo intelixible.

E logo si que abandonando xa toda aprendizaxe despois de ter sido conducido pola man ata alí e colocado en seguro, mentres tanto está alá pensa o intelixible. Pero logo, transportado como por unha onda da intelixencia mesma e levantado no acto como pola inchazón desta onda, ve de súpeto sen ver o como; mais a visión, inundando os seus ollos de luz, non fai que por mediación da luz vexa outra cousa, mais ben a luz mesma era o obxecto da visión. Porque no espectador non había dúas cousas: o obxecto visto e a súa propia luz, nin intelixencia de intelixible, senón unha Luminosidade que posteriormente procrea esas dúas cousas e as deixa coexistir consigo mesma¹⁶.

Seguindo en parte as ideas de Plotino a mística cristiá recoñeceu xa nos primeiros séculos do cristianismo que o estado de *unio mystica* constituía un tipo particular de coñecemento, concretamente como unha forma inmediata e non discursiva de coñecer a Deus; de feito para os teólogos deste período a *unio mystica* constituía o grao superior de coñecemento e a fin última para a cal a simple fe sería só unha sorte de preparación ou de estado previo necesario para chegar ó coñecemento de Deus. Esta é a concepción que atopamos nalgúns

dos pais da Igrexa, comezando por Clemente de Alexandría: «e se alguén lle preguntase ó gnóstico que preferiría, ou o coñecemento de Deus ou a salvación eterna, e se lle puidesen dar estas cousas separadas, sendo como son, máis ben unha soa, sen vacilar escollería o coñecemento de Deus»¹⁷.

Posteriormente a denominación de teoloxía apofática ou teoloxía negativa chegou a identificarse coa de teoloxía mística, especialmente a partir da difusión da obra de Dionisio Areopagita (ou pseudo-Dionisio) titulada *Teoloxía mística*, publicada, como xa sinalamos, entre os séculos V e VI. Na seguinte cita tomada da *Teoloxía mística* pode apreciarse a mesma convicción de que sería posible para o iniciado místico acadar certo coñecemento de Deus, pero a condición precisamente de deixar atrás os conceptos positivos acerca de Deus, ou máis en xeral abandonado a pretensión dun discurso conceptual ou positivo acerca do divino, para substituílo, en palabras do autor, por un coñecemento por riba da intelixencia:

[O iniciado] entón libérase tamén das cousas vistas mesmas e das que ven e introdúcese na néboa realmente misteriosa da incognoscibilidade, segundo a cal pecha os ollos a tódalas captacións cognoscitivas e devén no totalmente intanxible e invisible, sendo todo do Que-está-máis-aló-de-todo e de ninguén, nin de si mesmo nin doutro, uníndose da mellor maneira ó totalmente Incognoscible, coa ineficacia de todo coñecemento, e coñecendo por riba da intelixencia co non coñecer nada¹⁸.

Esta concepción acerca da necesidade dunha via negativa para aproximarse ó coñecemento de Deus consolidouse dentro da corrente mística, estando moi presente no auxe do misticismo centro-europeo que se deu uns mil anos despois da publicación das obras de Dionisio, no século XIV. O *Libro da orientación particular* é un texto anónimo que xunto con *A nube do non saber* converteuse na referencia clásica do misticismo do século XIV; neste texto, atopamos afirmacións como a seguinte: «dime agora, segues agardando que as túas facultades che axuden a acadar a contemplación? Créeme, certamente non sucederá así. As meditacións imaxinativas e especulativas, por si

¹⁷ Clemente de Alexandría, *Stromata*, IV, 22, en *Ante-Nicene Fathers*, vol. 2, Alexander Roberts, James Donaldson, e A. Cleveland Coxe (ed.), Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1885.

¹⁸ Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*, Pablo A. Cavallero (trad.), Buenos Aires, Losada, 2008, pp. 361s.

mesmas, nunca che levarán ó amor contemplativo»¹⁹. O que se di en *O libro da orientación particular* non é para nada algo excepcional dentro da mística cristiá da época, senón que as mesmas afirmacións sobre a necesidade do suspenso da razón foron un lugar común dentro do misticismo europeo dos séculos XIV e XV. Por exemplo Nicolás de Cusa no seu tratado *A aprendida ignorancia*, publicado en 1440, rexeita expresamente a posibilidade da teoloxía catafática, e aposta pola teoloxía negativa, rememorando a Dionisio Areopagita, quen iniciara esta corrente de pensamento. O argumento polo cal de Cusa rexeita a posibilidade dun concepto positivo acerca de Deus asume que todo nome implica certa determinación e que, polo tanto, impón necesariamente algunha limitación; logo asumindo que Deus é por principio ilimitado ou infinito, de Cusa conclúe que non é posible atribuírlle ningún nome a Deus.

É, pois, manifesto, sendo o máximo o propio máximo absoluto, ó cal nada se opón, que ningún nome pode convirle propiamente [a Deus], pois tódolos nomes impóñense por algunha singularidade da razón, mediante a cal se diferencia unha cousa doutra; pero alí onde tódalas cousas son un, non pode haber ningún nome apropiado²⁰.

A sagrada ignorancia ensínanos que Deus é inefable, porque é infinitamente maior que tódalas cousas que poden ser nomeadas, e isto porque sobre o máis verdadeiro falamos con máis verdade por medio da remoción e da negación, como fixo o gran Dionisio, que non pensou que El fose nin verdade, nin entendemento, nin luz nin calquera outra cousa das que poden ser ditas...²¹

O termo ‘mística’ como substantivo non aparece ata a primeira metade do século XVII; en xeral a substantivación dun termo considérase como un indicativo do establecemento de certo ámbito específico, un tipo de discurso, un modo de experiencia ou unha rexión particular do coñecemento. Pero a novidade non consistiu tanto na identificación dun tipo de experiencia particular, pois esta xa estaba suficientemente sinalada con anterioridade, senón sobre todo na constitución da mística como un obxecto de estudo, disposto para a

¹⁹ *La nube del no saber*, (anónimo inglés do século XIV), Burgos, Monte Carmelo, 2008, p. 269.

²⁰ Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, Manuel Fuentes Benot (trad.), Buenos Aires, Aguilar, 1973, p. 87.

²¹ *Ibid.*, pp. 95s.

mirada teórica de investigadores que non eran eles mesmos místicos nin estaban necesariamente adscritos a unha relixión en particular. A atención posta sobre as diversas manifestacións do fenómeno místico, especialmente nos séculos XIX e XX, puxo de manifesto a existencia dunha extraordinaria variedade de formas de misticismo dentro das distintas relixións e mesmo foron estudadas formas non relixiosas de mística. O desenvolvemento de distintos puntos de vista para o estudo do misticismo a partir de marcos lingüísticos e culturais diversos explica a vaguidade que o termo ‘mística’ foi adquirindo, vaguidade que aínda atopamos nos estudos contemporáneos sobre relixión, filosofía e teoloxía. Segundo Juan Martín Velasco, autores como por exemplo William James e outros que, como el, pretenderon de forma máis ou menos consciente formular unha definición esencial do misticismo, procederon privilexiando certa perspectiva particular e considerando que a diversidade de manifestacións do fenómeno místico podería explicarse como unha serie de concrecións históricas, partindo todas elas dun mesmo núcleo esencial. Pero, a medida que foron crescendo en cantidade e profundidade os estudos sobre as formas de misticismo en distintas tradicións, consolidouse case con unanimidade a idea de que non existe algo así como unha esencia común do misticismo, pois a cultura e a terminoloxía relixiosa asumidas en cada caso condicionarían a experiencia mística dende a súa xénese mesma, o cal non implica necesariamente que a comprensión da experiencia mística se deba reducir ó estudo dos presupostos culturais específicos que a posibilitan, condicionándoa en maior ou menor medida²². Máis ben o que os estudos sobre distintas formas de misticismo mostran é un conxunto de fenómenos bastante heteroxéneos que se ben comparten certos aires de familia, só se poden comprender adecuadamente cando se consideran a partir do contexto relixioso ou cultural particular do que forman parte²³. Por este motivo cando se emprega o termo ‘mística’ sen

²² O paradigma construtivo para o estudo do misticismo, representado principalmente por Steven T. Katz, sostén que non pode existir unha experiencia mística pura ou esencial, e de feito considera que non existen en xeral experiencias inmediatas, pois toda experiencia humana significativa está mediada dende a súa xénese pola linguaxe: «[n]on hai experiencias puras (*i. e.* inmediatas). Nin a experiencia mística nin as formas máis ordinarias de experiencia ofrecen ningunha indicación, ou ningún fundamento, que permita crer que sexan inmediatas. É dicir, *toda* experiencia é procesada e organizada, e se nos fai dispoñible a través de medios epistemolóxicos extremadamente complexos [...] O carácter ‘mediado’ de toda a nosa experiencia semella unha característica ineludible de toda investigación epistemolóxica, incluíndo a investigación sobre o misticismo [...] A experiencia en si mesma, así como a forma na que esta se reporta está moldeada por conceptos traídos polo místico, os cales lle dan forma á experiencia [...] o meu punto de vista baseado na evidencia dispoñible é que a experiencia hindú de Brahman e a experiencia cristiá de Deus non son a mesma». Steven T. Katz, “Language, Epistemology, and Mysticism”, en *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven T. Katz (ed.), Nova York, Oxford University Press, 1978, p. 26.

²³ Cfr. Juan Martín Velasco, *op. cit.*, pp. 20s.

maior cualificación tende a refírese de forma bastante vaga e imprecisa ó conxunto de «experiencias interiores, inmediatas, pracentiras, que teñen lugar nun nivel de conciencia que supera aquel que rexe na experiencia ordinaria e obxectiva, [experiencia] da unión – calquera que sexa a forma na que se viva – do fondo do suxeito co todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus ou o Espírito»²⁴. Pero neste sentido amplo, o termo ‘místico/a’ non tería por que referir particularmente a cuestións relixiosas, polo que debemos especificar o uso que faremos del para axustalo ó propósito deste traballo.

Jean-Luc Marion considera que a experiencia mística é un tipo particular de fenómeno saturado. Segundo o autor existen fenómenos, no sentido amplo do termo, que non se axustan ás mesmas condicións que a nosa razón finita lle impón á experiencia cotiá. Os fenómenos saturados caracterízanse por un exceso de significado que os leva máis aló de calquera determinación coa que poderíamos describilos ou explicalos. Ante estes fenómenos a intuición desbórdase, saturando o proceso de significación e afastándose de toda posible síntese que puidese constituír o fenómeno como un obxecto de coñecemento. Os fenómenos saturados son en xeral non-predicibles, absolutos, inabarcables e en certo sentido intolerables, de modo que a existencia de fenómenos deste tipo desafía as condicións de posibilidade da experiencia natural, impoñéndose máis ben sobre ditas condicións e contradicindo todo o que poderíamos agardar de dita experiencia. Non tódolos fenómenos saturados teñen un carácter relixioso, e moitos deles ata os podemos atopar na nosa experiencia cotiá; por exemplo existen acontecementos históricos ou obras de arte que demandan unha continua tarefa de interpretación e que nunca esgotan o seu significado, na medida en que este se vai re-configurando segundo o momento ou o punto de vista dende o cal se desenvolve a interpretación. Marion considera que a Revelación é o misterio (*mysterion*) por excelencia, tratándose dende logo dun fenómeno saturado. Empregando o vocabulario propio da teoloxía, a noción de saturación expresaríase dicindo que Deus é invisible, inefable, incompresible, etc., para indicar a idea de que, ante a divindade, nos confrontamos con algo que está completamente fóra do noso alcance e que polo tanto se nos podería presentar como a comparecencia dunha esencial ausencia²⁵. Volvendo á hermenéutica especificamente cristiá, Marion considera que esta está cargada coa tarefa de interpretar as Escrituras, precisamente porque as

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 23.

²⁵ Cfr. Jean Luc-Marion, “Introduction: What do We Mean by “Mystic”?”, en *Mystics, Presence and Aporia*, Michael Kessler e Christian Sheppard, (eds.), Chicago e Londres, Chicago University Press, 2003, p. 3.

Escrituras constitúen en si mesmas un fenómeno saturado. Probablemente non exista unha única forma correcta de ler a Biblia, sendo máis ben posible que exista una pluralidade de interpretacións da Biblia, sendo mesmo posible que haxa tantas como lectores ou exéxetas. Marion sinala que soste isto non só non implica herexía, senón que a defensa da pluralidade interpretativa é algo que se deriva da mesma ortodoxia: na medida en que a ortodoxia asume que o texto da Biblia está escrito por Deus, afirma implicitamente a existencia dunha diferenza infinita que separa a intención orixinal ou a mensaxe profunda do texto bíblico, respecto de calquera interpretación finita do texto, de modo que ningunha interpretación particular podería erixirse, en ningún caso, como a única, a verdadeira ou a canónica²⁶. Entendido en referencia ó fenómeno da saturación, o termo ‘místico’, aínda cando estea empregado cun sentido relixioso, non ten que referir necesariamente a ningún tipo de coñecemento sobre Deus, conceptual ou inmediato, nin a suposta unión da alma humana con Deus, entendida como unha identidade esencial ou ontolóxica; o termo ‘místico’ pode servir, neste sentido, para referir ao carácter esencialmente incomprendible dun amor infinito do cal o ser humano pode participar aínda sen estar capacitado para comprendelo, na medida en que dita posibilidade desborda completamente as capacidades da razón natural. O que cualificamos de místico entón, xa non será a existencia de Deus ou a posible participación do ser humano na divindade, senón que o místico, o misterio incomprendible, pode ser a posibilidade de establecer unha relación de amor que supera todo sentido de mutualidade ou de reciprocidade, cancelando os límites ó amor impostos pola razón finita. Este será o significado que lle atribuiremos nós ó termo ‘místico/a’, cando o empreguemos para desenvolver as nosas propias ideas acerca da posibilidade dunha mística especificamente kierkegaardiana, o que habería que distinguir claramente da cuestión acerca de se resulta adecuado, ou non, considerar a Kierkegaard como un místico tomando o termo en sentido tradicional. Pero antes de chegar a isto será necesario especificar que se entendía por mística no contexto da filosofía do século XIX, é dicir, debemos saber con certa precisión de que falaban autores como Hegel, Martensen ou o mesmo Kierkegaard, cando criticaban os místicos ou cando discutían amplamente sobre o misticismo. No século XIX produciuse un importante rexurdimento da mística centroeuropea dos séculos XIV e XV (valga esta denominación provisionalmente), adquirindo esta corrente unha gran relevancia, xa non só dende un punto de vista

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 5.

histórico, senón para o debate filosófico específico do século XIX. A continuación explicaremos en que consistía o misticismo de Eckhart e os seus seguidores, para pasar a continuación a comentar como foi a recepción deste pensamento por parte dos filósofos que conformaron o contexto intelectual no que se formou Kierkegaard.

1. 2. O MISTICISMO DO *GRUNT*

No século XIV deuse na Europa central un florecemento de literatura mística representado por autores como Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Mechthild de Magdeburgo, e outros/as que traballaron anonimamente baixo o nome de ‘amigos de Deus’, así como varias monxas cistercienses do convento de Helfa en Saxonia, xunto con algunhas irmás dominicanas de Renania e Alemaña do Sur. Os intentos de reunir baixo un común denominador toda esta literatura, escrita preferentemente en lingua vernácula e producida nas terras de fala xermana na baixa Idade Media acabaron por acuñar a denominación de literatura mística alemá (*die deutsche Mystik*), «no sentido de que ensina ou testemuña a transformación da consciencia a través dun encontro directo coa presenza de Deus»²⁷, aínda que esta denominación foi acuñada posteriormente no século XIX dentro do movemento do romanticismo alemán, e ten o inconveniente de que sitúa a autores como, por exemplo, Meister Eckhart dentro dunha categoría que por ser demasiado ampla non precisa á especificidade da súa obra. Algúns estudos empregan a denominación máis específica de ‘mística renana’ para referirse á obra de Eckhart e á dos seus seguidores, aínda que en realidade Eckhart desenvolveu a primeira etapa da súa produción en Saxonia e a súa influencia espallouse despois por toda Europa central, polo que tampouco acaba de ser exacta esta outra denominación de índole xeográfica. Outros autores aproximáronse a Eckhart interpretándoo dende a perspectiva específica da súa comunidade relixiosa, concretamente a dos dominicos, acuñando logo a expresión de ‘misticismo dos dominicos xermanos’ para referirse á súa obra e á dos seus seguidores. Esta denominación tampouco é exacta, por unha parte porque algúns seguidores ou colegas de Eckhart pertencían a outras ordes, pero tamén porque nin o pensamento nin o estilo de Eckhart se poden explicar exhaustivamente como un desenvolvemento das particularidades doutriniais da orde dos dominicos, por non dicir que as contradí en certos

aspectos fundamentais²⁸. Outras veces utilizouse a expresión ‘misticismo especulativo’ para referirse ás achegas de Eckhart ou ás dos seus seguidores, en contraste co ‘misticismo afectivo’ de Bernard de Clairvaux e outros, aínda que todos/as estes autores/as recoñecen a importancia tanto do coñecemento como da afectividade, podendo variar a intensidade da énfase posta nun ou outro aspecto. En todo caso, o termo ‘especulación’ empregado para referir á relevancia do contido conceptual (*intellectus/Vernünftigkeit*) é tamén demasiado xeral como para dar conta da especificidade da obra de Eckhart. O mesmo poderíamos dicir da clasificación que distingue entre *Wesensmystik* (misticismo do ser) e *Minnemystik* (misticismo do amor), asociado este último á Clairvaux e a varias autoras místicas.

Ante esta problemática en torno á cuestión da denominación, McGinn defende a necesidade de clasificar a literatura mística non empregando novos termos acuñados na actualidade, en base a criterios xeográficos, conceptuais ou dalgún outro tipo, senón botando man de termos que se atopaban xa nos textos orixinais da mística. McGinn propón logo empregar a expresión ‘misticismo do *Grunt/Grund*’²⁹, pois o termo *Grunt* e outros derivados deste, como o substantivo *Abgrunt* ou o adxectivo *grundelôs* atópanse con frecuencia nas obras de Eckhart e de Tauler. No alemán da alta Idade Media o termo *Grunt* podía empregarse comunmente en varios sentidos: de forma concreta *Grunt* podía facer referencia ó chan ou á parte baixa do corpo, e neste sentido o termo está emparentado etimoloxicamente con *Abgrunt* ou coa palabra latina *abyssus*, expresión que se empregaba para referirse ó inferno, entendido como a parte máis baixa do universo. En sentido abstracto, *Grunt* empregábase para indicar a orixe, causa ou principio de algo, pero tamén para denominar a natureza máis radical, íntima e propia dalgunha cousa, é dicir, a súa esencia (*essentia*). Atendendo á etimoloxía do termo *Grunt* observamos que se ben existen varios termos en latín cuxo significado refire a distintos aspectos incluídos na semántica do termo *Grunt*, non dispoñemos de ningún vocábulo latino que se poida considerar en si mesmo como un equivalente exacto de *Grunt*. Por esta razón McGinn afirma que «a palabra vernácula ten un rango de significación máis rico, ofrece posibilidades máis sutís no seu uso, e preséntasenos como un modo máis axeitado para estudar a nova forma de ensino de Eckhart sobre a unión mística, que ningunha palabra

 ²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 36.
²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 37.

da linguaxe aprendida, pero menos flexible, propia das escolas»³⁰. Eckhart e os seus seguidores empregaron o termo *Grunt* para referirse á esencia ou á parte máis interior ou máis íntima da alma humana (*innigsten der Sêle*), usando ás veces outros termos como *fáisca*, *castelo*, *home nobre* ou *semente*, co mesmo propósito. A diferenza principal que supón o uso do termo xermano en relación ós precedentes latinos, como por exemplo *fundus animae* ou *abditum animae*, está en que as expresións latinas teñen un sentido unívoco, referindo unicamente ó aspecto de unión da alma humana con Deus, mentres que a palabra *Grunt* foi empregada como unha metáfora para evocar a identidade dinámica que fusiona a Deus e a alma humana nun mesmo fondo (*Grunt*)³¹, dentro do cal se produciría unha indistinción entre o divino e o humano. A riqueza semántica do termo vernáculo *Grunt* chega a ser maior que a de calquera das palabras latinas ás que podía substituír, como por exemplo *principium*, pois este termo se predica só en referencia ó divino, pero non se empregaba para referir á parte humana, podendo extrapolar o razoamento a casos semellantes. O termo latino que máis se aproximaría a *Grunt*, capaz de indicar a identidade recíproca entre Deus e o ser humano, posiblemente sexa o de *unum*, na medida en que podía referir os dous polos, o divino e o humano, que estarían presentes nunha relación de identidade³². Pero o substantivo *unum* indica máis ben un estado concreto, e tampouco recolle o sentido dinámico e recíproco de ‘acción de fundamentar’, que si está contido na semántica do termo *Grunt*, que se pode empregar para evocar a idea de que a alma humana tamén podería fundamentar a Deus, mediante unha sorte de relación recíproca. Logo, con independencia de que a expresión *Grunt* recolla e asuma o sentido de varios termos latinos anteriores, empregándose ás veces en contextos nos que simplemente substitúe a ditos termos, McGinn conclúe que: «*Grunt* é máis que unha tradución. É unha creación nova cuxo significado só pode ser apreciado explorando os seus contextos e significados dentro dos sermóns vernáculos e os tratados do mesmo Eckhart»³³. De feito atopamos pasaxes dos sermóns de Eckhart nos que o termo *Grunt* se emprega de forma tal que non resulta posible determinar se se refire a Deus ou á alma humana, e mais ben parece que pretende evocar os dous á vez, producindo conscientemente unha indistinción ou vaguidade semántica:

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 41.

³² Cfr. *Ibid.*, p. 42s.

³³ *Ibid.*, p. 44.

unha persoa debe penetrar e transcender tódalas cousas creadas e temporais e todo o ser, e entrar no fondo [*Grunt*] que non ten fondo. Rogamos ó noso querido Señor Deus que poidamos chegar a ser un e morando, que Deus nos axude, no mesmo fondo. Amen³⁴.

Se alguén desexa entrar no fondo de Deus e na súa parte máis interior, el debe antes entrar no seu fondo [*Grunt*] e na súa parte máis interior, pois ninguén pode coñecer a Deus se non se coñece antes a si mesmo³⁵.

O que se expresa fundamentalmente nestas pasaxes e outras semellantes que se atopan dispersas nos sermóns de Eckhart, é a idea de que o fondo de Deus e o fondo da alma humana son un e o mesmo, establecendo entre ambos unha relación dinámica ou de reciprocidade. O significado da expresión *Grunt* incorpora unha serie de riscos semánticos que xa formaban parte de certas expresións precedentes, pero sen reducirse á suma dos mesmos, senón aportando un excedente de significado polo cal (o termo *Grunt*) se converte nun recurso novo e explosivo (*Sprengmetapher*), no sentido de que supera as barreiras semánticas establecidas polas expresións precedentes. Outras palabras que aparecen con frecuencia dentro dos textos dominicanos vernáculos, como por exemplo *vunkelîn* (faísca) ou *burgelîn* (pequeno castelo), empregábanse tamén en referencia ó fondo da alma humana, pero non se utilizaban para evocar ó mesmo tempo a esencia divina, e menos aínda para suxerir a idea dunha posible fusión entre ambas³⁶.

Deus nace sempre no home [...] cando o home descobre e lle tira a roupa á luz divina, que Deus ten creado nel de forma natural, entón revélase nel a imaxe de Deus [...] canto máis e en forma máis clara o home descobre en si mesmo a imaxe de Deus, tanto máis claramente nace Deus en el [...] Aquel home nace sempre en Deus [...] e canto máis se asemella a Deus máis se fai un con el. E así hai que entender o nacemento constante do home en Deus³⁷.

³⁴ Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, Berlín, Kohlhammer, 1936, vol. 2, p. 309. Traducido a partir da tradución ó inglés de Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart, The Man from Whom God Hid Nothing*, p. 44.

³⁵ *Idem.*, (vol. 2, pp. 565s. no texto orixinal).

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 45.

³⁷ Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, Amador Vega Esquerria (ed.), Madrid, Siruela, 2018, pp. 97s.

Eckhart non foi o primeiro místico que falou sobre a unidade entre a alma humana e Deus, pois outras autoras anteriores como por exemplo Mechthild de Magdeburgo ou Margarita Porete, xa suxeriran dita posibilidade. Pero con independencia de que Eckhart coñecese as obras destas autoras, a súa idea acerca da indistinción entre Deus e o ser humano non é exactamente a mesma: orixinalmente Eckhart introduciu o termo *Grunt* para referirse non só a un estado de unión, senón tamén para indicar o sentido da actividade ou acción recíproca de fundamentar, acción supostamente levada a cabo entre a alma humana e Deus³⁸. En relación a este sentido de crear ou producir o fundamento do outro, podemos entender a proximidade semántica entre o termo *Grunt* e o motivo do nacemento (*Geburt*) que tamén se atopa frecuentemente nos sermóns vernáculos de Eckhart.

A interpretación eckhartiana da viaxe espiritual pola que o individuo procura a unión da súa alma con Deus, entendida esta en termos de nacemento da palabra no espírito ou xurdimento da alma no fondo (*Grunt*) de Deus, aseméllase ó esquema neoplatónico de procesión e retorno cara o Un, pero presentado ou adaptado agora segundo os termos da concepción cristiá da Trindade³⁹. O espertar da conciencia mística o concibe Eckhart como un momento do discurso trinitario: a alma comeza a súa viaxe espiritual descubrindo a súa identidade oculta (ou mística), entendida como unha auto-expresión de Deus. O momento do espertar místico é en si mesmo un acto de expresión da divindade, de modo que implica un momento da propia vida divina, sendo o desapego propio do místico un requisito necesario para esta participación. Deus coñécese a si mesmo derramándose fóra de si mesmo, e a alma humana acada a posibilidade de participar no mesmo fondo divino mediante a éxtase de si mesma, o que implica deixar atrás tódalas súas posesións, entendidas como logros conceptuais, aspiracións ou desexos particulares que impedirían dita participación da alma no mesmo fondo onde se atopa con Deus. Na éxtase da alma, a distinción entre ela e Deus sería cancelada, ó que Eckhart se refire como o descubrimento por parte da alma do seu fondo divino⁴⁰.

Para expresar estas ideas foi necesario desenvolver un tipo particular de linguaxe, distinta da linguaxe predicativa e mesmo oposta a ela. O misticismo do *Grunt* asumiu o modo de discurso negativo propio da teoloxía apofática, que de feito era o tipo de discurso

³⁸ Cfr. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart, The Man from Whom God Hid Nothing*, p. 47.

³⁹ Cfr. Mark A. McIntosh, *op. cit.*, p. 127

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 128s.

máis común na mística europea do século XIV. O discurso apofático constituíuse como un medio para poñer de manifesto a idea de que a linguaxe conceptual finita non era en si mesma compatible co propósito de comprender a Deus, de modo que o único que quedaba por facer mediante o uso da linguaxe natural sería precisamente poñer de manifesto o mesmo fenómeno da indicibilidade, é dicir, da incapacidade da propia linguaxe para dar conta do divino. Ademais de asumir a negatividade propia da teoloxía apofática, os sermóns e outros textos de Eckhart presentan certas características singulares que converteron o autor nun fito dentro da literatura mística europea.

O estilo que emprega Eckhart nos seus sermóns demanda unha apropiación activa por parte dos receptores, pois o recurso a frecuentes contradicións e paradoxos inhibe a posibilidade de reducir o sentido do seu discurso a ningunha forma de contido conceptual ou doutrinal, xa listo para ser aceptado ou asimilado. Por suposto non hai nada nos textos de Eckhart que se poida considerar como un precedente directo da ironía romántica, pero os seus sermóns e comentarios si mostran, a súa maneira, un profundo recoñecemento de que a linguaxe natural, cando intenta dar conta do divino, se converte irremediabilmente nunha empresa auto-refutatoria⁴¹; tódalas palabras que conforman unha lingua adquiren o seu significado mediante relacións e contraposicións con outras palabras, así por exemplo entender o significado da palabra ‘fóra’ implica que temos entendido á vez o que significa ‘dentro’, e para entender o que significa ‘dentro’, necesitaríamos dispoñer á vez doutras nocións, como por exemplo as que corresponden coas palabras ‘espazo’ ou ‘límite’. Desta forma, cada lingua conforma no seu conxunto un sistema auto-referencial, no que cada palabra só pode significar o que significa por estar engarzada dentro dunha cadea de relacións de semellanza e oposición respecto doutras palabras e expresións. Entendemos por ‘absoluto’ precisamente o que non depende de nada ou o que non é relativo a outras cousas, pois Absoluto é o que é exclusivamente por si mesmo e en si mesmo, é dicir, aquilo que cancela toda posibilidade de relación con todo o que non sexa el mesmo⁴². Por este motivo, existe unha contradición ineludible na pretensión mesma de empregar a linguaxe natural para falar de Deus; a contradición vén dada pola mesma

⁴¹ John D. Caputo, “Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart”, en *Derrida and Deconstruction*, Hugh J. Silverman (ed.), New York, Routledge, 1989, pp. 29s.

⁴² O dicionario da Real Academia Galega define o substantivo ‘absoluto’ como: realidade non condicionada, que existe por si mesma, plena, ilimitada, perfecta, que nas relixións monoteístas e panteístas se identifica coa realidade divina, <https://academia.gal/diccionario/-/termo/busca/absoluto>, consultado o 03/09/2021.

intención de dar conta de algo que presupoñemos como absoluto (Deus), empregando como medio para facelo a linguaxe natural, unha vez asumido que a linguaxe é un sistema relacional dentro do cal cada elemento depende esencialmente doutros termos para adquirir o seu propio significado.

A forma que ten Eckhart de concibir e de empregar a linguaxe pon en acto unha determinada forma de maiéutica, pois os seus textos requiren da actividade do intérprete para configurar un sentido determinado: por exemplo no sermón titulado “O froito do nada”, Eckhart fai unha serie de descrições contraditorias acerca da idea de Deus: «Deus é un nada e Deus é algunha cousa. O que é algunha cousa, tamén iso é nada [...] Se alguén ve algunha cousa, ou se algo penetra no teu coñecemento, iso non é Deus, xustamente porque non é nin isto nin o outro»⁴³. Con este discurso aparentemente tan contradictorio estase negando implicitamente a posibilidade de afirmar ningunha definición ou concepto positivo sobre Deus, facéndoo ademais sen caer na trampa de producir ó mesmo tempo unha definición nova. En outro lugar Eckhart di que: «se unha mosca tivese intelecto e quixese dirixirse intelectualmente ó abismo eterno do ser divino, do que provén, entón diríamos que Deus, con todo o que é en tanto que Deus non podería [unha soa vez] dar a esa mosca plenitude nin satisfacción»⁴⁴. Unha vez negada a posibilidade dun coñecemento conceptual ou intelectual de Deus, Eckhart pasa de seguido a expresar o seu desexo doutro tipo de coñecemento, distinto ou superior, acerca de Deus, cuxa posibilidade entendemos que dá por suposta: «rogamos a Deus que poidamos acadar aquel coñecemento que é absolutamente sen modo e sen medida»⁴⁵. Eckhart, seguindo neste sentido a Dionisio e a outros autores da teoloxía mística, asume logo a posibilidade de obter certo tipo de coñecemento acerca de Deus, un coñecemento non conceptual ou inmediato, e que se considera superior ó discurso da teoloxía positiva.

A distinción da teoloxía mística entre un tipo de coñecemento racional-conceptual e outro tipo de coñecemento inmediato (que considera superior), vana interpretar Hegel e outros filósofos idealistas como un precedente dalgunhas das súas propias categorías; Concretamente, a distinción entre os dous tipos de coñecemento, (idea que os filósofos do século XIX asociaron particularmente á figura de Eckhart) vana entender Hegel e outros autores do mesmo período como un precedente da súa propia distinción entre o

⁴³ Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, p. 123.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 126.

entendemento (*Verstand*) e a razón (*Vernunft*). Para os filósofos idealistas, a facultade do entendemento estaba condicionada polo principio de razón suficiente, e polo tanto non se podía empregar para dar conta do Absoluto. Se ben o entendemento nos permite explicar certos obxectos de coñecemento, a razón sería para os idealistas a facultade superior, dotada dunha capacidade holística pola que sería capaz, xa non só de explicar os obxectos finitos do coñecemento, senón de comprender a esencia e o movemento da totalidade orgánica do ser, entendendo o sentido e o lugar que ocupa cada un dos obxectos do coñecemento finito dentro desa totalidade⁴⁶. Ata que punto resultaba realmente adecuado considerar que o coñecemento que os místicos cualificaban de superior se podía presentar como un precedente da razón (*Vernunft*), trátase dunha cuestión bastante discutible. O que está claro é que as discusións en torno ó misticismo foron unha parte importante no proceso de desenvolvemento e maduración da filosofía idealista no século XIX, e isto resulta relevante para nós, concretamente para contextualizar as críticas que Kierkegaard lle dirixiu posteriormente ó misticismo. Incluso é bastante probable (por motivos que veremos a continuación) que ditas críticas se construísen en boa medida como ataques encubertos en contra de pensadores como H. L. Martensen, que se tiña significado especialmente no debate en torno ó misticismo.

2. O MISTICISMO CONSIDERADO DENDE O CONTEXTO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO-TEOLÓXICO DO SÉCULO XIX

2. 1. SOBRE A POLÉMICA EN TORNO Á CUESTIÓN DA MEDIACIÓN, COMO XERME DO NOVO INTERESE POLO MISTICISMO DO *GRUNT*

A cuestión acerca da posibilidade da mediación entre a razón e o cristianismo merece consideración á parte pois, por unha banda a cuestión da mediación ocasionou unha polémica intensa dentro do ambiente cultural dinamarqués, durante os anos precedentes á publicación do groso da produción kierkegaardiana, e por outra banda, o estudo e as frecuentes referencias ó misticismo do *Grunt*, considerado polos hegelianos como unha posible fonte a partir da cal articular respostas á cuestión da mediación, foron tamén centrais durante este período, desenvolvéndose a través de publicacións sucesivas que pretendían refutarse ou matizarse unhas ás outras, con tal intensidade que se reflexa a importancia concedida á cuestión da mediación, así como á do misticismo entendido como un posible precedente de certos aspectos do Idealismo. Estudando o desenvolvemento desta discusión, e doutras relacionadas con ela, pódese observar que probablemente o auténtico inimigo e o branco das críticas que Kierkegaard desenvolveu ó longo da súa produción (ás veces empregando para isto distintos heterónimos⁴⁷ como

⁴⁷ Empregamos a conciencia o termo 'heterónimo' e non o de 'pseudónimo' para indicar que os nomes cos que Kierkegaard asina boa parte da súa produción, como por exemplo Johannes de silentio ou Vigilius Haufniensis, non son só meros nomes falsos, empregados co propósito específico de ocultar a identidade da persoa real, senón que os heterónimos son identidades literarias artificiais pero completas, creadas por Kierkegaard e dotadas dunha personalidade literaria específica e dun estilo distintivo. Eduardo Lourenço, na súa conferencia de 1981 titulada "Kierkegaard e Pessoa ou as máscaras e o absoluto", reserva o termo 'heterónimos' para o caso de Pessoa e prefire empregar o concepto de 'pseudónimos' no caso de Kierkegaard. Segundo o argumento de Lourenço cada unha das distintas personalidades de Pessoa ten unha identidade literaria distintiva e completa, o que lles permite acadar unha realidade superior incluso á do autor de carne e oso, impoñéndose sobre el. Por estes motivos, cada unha das identidades ficticias de Pessoa, merecería a consideración plena de heterónimo e non meramente a de pseudónimo, pero non sería así segundo Lourenço no caso de Kierkegaard. Lourenço considera que os distintos nomes ficticios cos que Kierkegaard asina as súas obras son ante todo encarnacións de puntos de vista particulares e non tanto de personalidades completas; así por exemplo Constantin Constantius sería o home obsesionado pola repetición, Johannes de silentio o que investiga o silencio de Abraham, Johannes Climacus o que pretende desenvolver un ascenso dialéctico dentro dunha escada relixiosa, etc. Ademais, considera Lourenço que o conxunto dos pseudónimos kierkegaardianos foi un recurso empregado polo autor durante unha fase limitada da súa produción, como unha mascarada subordinada ó proxecto da

Johannes Climacus ou Johannes de silentio) non era tanto o propio Hegel, senón máis ben a corrente do hegelianismo, e particularmente algúns dos representantes dinamarqueses do hegelianismo que estaban máis próximos a Kierkegaard e que precisamente se tiñan destacado no debate en torno ó misticismo. Faremos polo tanto unha posta en contexto para introducirmos, de forma retrospectiva, neste debate.

A escola coñecida como a dereita hegeliana fixo unha interpretación da filosofía de Hegel, tal que permitía defender a doutrina cristiá considerando a filosofía, en última instancia, como un pensamento compatible co cristianismo tradicional⁴⁸. Estes autores, entre os que se atopaban por exemplo Karl Daub ou Philipp Marheineke, sostían que a filosofía de Hegel proporcionaba a clave para unha auténtica comprensión do cristianismo mostrando como este estaba construído sobre un sistema de metáforas e representacións [*Vorstellung*], que eran susceptibles de ser apropiadas mediante o uso da razón, de tal modo que o seu significado eterno e verdadeiro resultaría finalmente accesible. Os integrantes da dereita hegeliana consideraban que a noción dun Deus persoal era consistente coas premisas de Hegel, así como a doutrina da inmortalidade da alma e o resto dos contidos fundamentais da doutrina cristiá. En canto á esfera política é certo que

construción estética da personalidade do autor real. Consideramos que os argumentos de Lourenço son susceptibles de crítica en varios aspectos; é certo que os nomes ficticios que Kierkegaard emprega están construídos a partir dun punto de vista concreto, pero isto non implica que se reduzan a el. Ó contrario, os nomes ficticios de Kierkegaard chegan a ser auténticas personalidades literarias, distinguibles tanto por posuír un mundo conceptual e un ámbito de intereses propios, así como por estar dotados dun estilo e dun vocabulario perfectamente diferenciable do dos outros heterónimos. Isto ponse de manifesto especialmente cando se len as obras de Kierkegaard no dinamarqués orixinal. Tampouco estamos de acordo con Lourenço, cando afirma que os nomes ficticios de Kierkegaard foron un recurso empregado só durante un tempo e de forma subordinada a un proxecto do autor real. Por unha parte está o feito de que a publicación sucesiva dos discursos edificantes, asinados co nome do autor, produciuse en paralelo á publicación das obras asinadas con heterónimos, polo que non está tan claro que se poida falar de dúas etapas dentro da produción kierkegaardiana. Poderíamos confrontar a opinión de Lourenço coa de Louis Mackey: «a ambigüidade, na produción así como na vida, non é un accidente da maduración do autor: estético na mocidade, relixioso na madurez [...] A duplicidade [obras estéticas asinadas polos heterónimos por unha parte, e obras relixiosas asinadas co nome de Kierkegaard por outra parte] está presente dende o principio ata a fin, e dialecticamente define o corpus enteiro. É dicir, o define contraditoriamente». Louis Mackey, *Points of view: Readings of Kierkegaard*, Florida, Florida University Press, 1986, p. 164.

Por outra parte, Lourenço asume que chegado un punto determinado no tempo Kierkegaard se quita a máscara dos nomes ficticios e comeza a asinar as súas obras (ademais dos discursos) co nome do autor. Pero tampouco está nada claro que Kierkegaard “se quitase a máscara” en ningún momento, se temos en conta que aínda cando asinaba as obras co seu propio nome, Kierkegaard non sempre expoñía os seus propios puntos de vista, e non mostraba claramente a súa interioridade, senón que moitas veces construía unha personalidade literaria máis entre as outras, coa particularidade de estar auspiciada co propio nome do autor, Cfr. *Ibid.*, p. 160. Por estes motivos consideramos que os nomes ficticios empregados por Kierkegaard merecen a consideración plena de heterónimos ou de personalidades literarias completas, e non meramente a de pseudónimos como pretende Lourenço.

⁴⁸ Cfr. Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p.

algúns dos principais integrantes da dereita hegeliana, como Karl Rosenkranz ou Eduard Erdmann, foron en xeral defensores da orde establecida, á que consideraban como un logro estable dentro do progreso do Espírito Absoluto, especialmente por considerar o Estado como o único contexto no que se podía desenvolver realmente a liberdade humana; pero con independencia disto non é certo que os pensadores da dereita hegeliana fosen maiormente uns recalcitrantes reaccionarios, e de feito poucos deles interpretaban o pensamento de Hegel como un intento de demostrar que as institucións concretas do seu tempo tiñan unha natureza divina, de tal modo que estas xa non serían susceptibles en absoluto de maior revisión⁴⁹.

A outra gran corrente dentro do hegelianismo, a chamada esquerda hegeliana, está representada por pensadores como Friedrich Strauss ou Ludwig Feuerbach, que chegaron a defender conclusións radicalmente distintas ás da dereita hegeliana, moitas veces a partir das mesmas premisas tomadas do pensamento de Hegel acerca da relixión⁵⁰. Na súa obra *A vida de Xesús criticamente elaborada*, Strauss interpreta o suposto de Hegel de que o pensamento relixioso ten unha forma representativa, como outra forma de poñer de manifesto que en realidade, segundo a lectura de Strauss, os contidos da Biblia que conforman a base do xudaísmo e do cristianismo, non son esencialmente distintos dos contidos doutros mitos, de modo que non se lles debería procurar ningún significado máis aló do seu valor alegórico. Especialmente relevante foi a concepción de Strauss da encarnación de Cristo entendida como unha metáfora para expresar a idea de que a divindade existe, pero só no sentido de ser unha propiedade inmanente e natural á especie humana. Obviamente esta idea non se pode assimilar ás ideas das que falaban Eckhart e os seus seguidores, pois cando Strauss fala da inmanencia de Deus na humanidade, o que fai e naturalizar a divindade pero non divinizar a alma humana.

Cando se di de Deus que é un Espírito e do home que el tamén é un Espírito, dedúcese que os dous non son esencialmente distintos. Para falar máis particularmente, é a propiedade esencial dun espírito, na distribución de si mesmo en personalidades distintas, permanecer idéntico a si mesmo, posuírse noutro que non sexa el mesmo. De aí que o recoñecemento de Deus como espírito implica que Deus non permanece como un Infinito fixo e inmutable


⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 48s.
⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

que abrangue o finito, senón que entra nel, produce o finito, a natureza e a mente humana, só como unha manifestación limitada de si mesmo, partindo de que eternamente volve á unidade. Do mesmo xeito que o home, considerado como un espírito finito, limitado á súa natureza finita, non ten verdade, logo Deus, considerado exclusivamente como un espírito infinito, encerrado no seu carácter infinito, non ten realidade⁵¹.

Paralelamente, na súa obra *A esencia do cristianismo*, Feuerbach vai soste, partindo de que toda realidade está construída a partir de categorías do pensamento humano, que Deus non é máis que outra proxección da mente humana, de acordo coas mesmas categorías coas que está construída toda a realidade. Sendo unha mera proxección da mente humana, o cristianismo non sería depositario dunha verdade última, senón que consistiría máis ben nun dos moitos estadios transitorios da consciencia humana⁵².

Temos demostrado que o contido e o obxecto da relixión é totalmente humano, que o misterio da teoloxía é a antropoloxía, que o misterio do ser divino é a esencia humana. Pero a relixión non ten consciencia da natureza humana, do seu contido; contraponse, máis ben, ao humano, ou, polo menos, non confesa que o seu contido é humano. O necesario momento crítico da historia é esta confesión e declaración pública de que a conciencia de Deus é a conciencia do xénero, de que o home debe e pode elevarse sobre os límites da súa individualidade ou personalidade, pero non sobre as leis que son determinacións da esencia do seu xénero, de que o home só pode pensar, presentar, representar, sentir, crer, querer, amar e venerar a esencia divina e absoluta como esencia humana⁵³.

Estas eran, en grandes liñas, as distintas correntes en voga en canto á interpretación do sistema hegeliano, cando en 1844 Kierkegaard publica *Migallas filosóficas ou un fragmento de filosofía* empregando o heterónimo de Johannes Climacus como autor da obra, e o seu nome propio como editor da mesma. Podemos considerar que o título da

⁵¹ David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, George Eliot (trad.), Project Gutenberg, Jeroen Hellingman, p. 777, <https://www.gutenberg.org/files/64037/64037-h/64037-h.htm>, consultado o 03/05/2022.

⁵² Cfr. Jon Stewart, *op. cit.*, p. 48.

⁵³ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, José L. Iglesias (trad.), Madrid, Trotta, 2013, p. 311.

obra constitúe en si mesmo unha crítica á filosofía sistemática hegeliana, por suxerir a posibilidade de desenvolver un discurso á vez filosófico e non sistemático, pois obviamente uns fragmentos ou un conxunto de migallas non poderían constituír ningún sistema. Xunto coa crítica á noción de sistema, Kierkegaard vai desenvolver na mesma obra unha reflexión sobre a posibilidade de mediación entre a razón e a fe dentro do cristianismo, de modo que a comprensión dos principais argumentos contidos en *Migallas filosóficas*, así como da recepción que tivo esta obra en vida do seu autor, resultan necesarias para entender por que Kierkegaard non vai estar de acordo, como veremos, coa asunción do misticismo por parte dos hegelianos. O nome de Hegel aparece mencionado só tres veces en *Migallas filosóficas*, dúas veces en notas a rodapé e outra vez en forma adxectivada, como unha referencia ós hegelianos. Si aparecen con maior frecuencia en *Migallas filosóficas*, un conxunto de expresións que eran acotío empregadas nos comentarios e críticas á filosofía de Hegel da época, como por exemplo ‘o sistema’, ‘a mediación’ ou ‘o método absoluto’. Algúns contemporáneos de Kierkegaard, como por exemplo H. L. Martensen⁵⁴, cultivaban a conciencia o idiolecto hegeliano, como tamén o fixera o mesmo Kierkegaard nun texto de xuventude titulado *Dos papeis de alguén que aínda vive*, pensado inicialmente para ser publicado nunha revista de tendencia hegeliana, *Perseo, revista para o pensamento especulativo*, e que foi finalmente publicado polo propio Kierkegaard como obra independente⁵⁵. A pesar da profusión de vocabulario hegeliano en *Migallas filosóficas*, non debemos dar por feito que o texto consiste fundamentalmente nunha crítica a Hegel, logo resulta necesario analizar o texto fiando fino, para distinguir as que poderían ser mencións directas a Hegel, daquelas que son en realidade alusións a pensadores dinamarqueses contemporáneos a Kierkegaard, que estaban formados na filosofía hegeliana, empregando a terminoloxía de Hegel para

⁵⁴ Hans Lassen Martensen (1808-1884), foi autor dunha das obras máis representativas da teoloxía dinamarquesa do século XIX, titulada *Dogmática Cristiá*. Por outra parte, Martensen fora un dos mestres de Kierkegaard, durante o seu período de formación. A obra de Martensen supón un intento de fundamentar sistematicamente certa interpretación do cristianismo, que se caracterizaba por ser culturalmente aberta e tolerante, e porque resultaba sempre razoable ata o punto de que parecía estar deseñada expresamente, para procurar a compracencia xeral. Por estas razóns, a concepción de Martensen resultaba incompatible coa reivindicación kierkegaardiana dunha volta á autenticidade da mensaxe evanxélica, é dicir, resultaba incompatible coa chamada a un retorno á concepción radical cristiá, o que máis ben provocaría a ofensa do público maioritario. Cfr. Niels Thulstrup, “Martensen’s *Dogmatics* and its Reception”, en *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age in Denmark. Kierkegaard Studies Monograph Series*, Jon Stewart (ed.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2003, p. 181.

⁵⁵ Cfr. *ESK*, vol. 1, p. 13, (prólogo de Benogya Sáez Tajafuerce).

desenvolver e verbalizar as súas propias ideas⁵⁶. En 1846 Kierkegaard publicou unha obra que se presentaba como unha continuación a *Migallas filosóficas*, asinada co mesmo heterónimo de Johannes Climacus e titulada *Apostila concluínate non científica ás Migallas filosóficas*. Nesta obra atopamos un comentario sobre unha revisión de corte hegeliano a *Migallas filosóficas*, que fora publicada anonimamente nunha revista alemá de teoloxía. O que Climacus lle critica a esta revisión é o feito de non ter recoñecido que o plan enteiro de *Migallas filosóficas* obedecía o propósito de parodiar o pensamento especulativo, é dicir, o pensamento hegeliano. A crítica á revisión de *Migallas filosóficas* aparece nunha longa nota a rodapé, na primeira parte da *Apostila*, e inclúe os seguintes comentarios:

a pesar de que a revisión é correcta, calquera que se limite a lela recibirá unha impresión completamente errónea do libro [...] A revisión é didáctica, pura e estritamente didáctica, de modo que o lector terá a impresión de que a obra tamén é didáctica. Esta é, ó meu modo de ver, a impresión máis errónea que se pode ter dela. O contraste da forma, a burlona resistencia do experimento fronte ao contido, o descaro poético (que con todo, poetiza o cristianismo), o intento singular que se leva a cabo para ir máis aló, é dicir, para ir máis aló da chamada construción especulativa, a actividade incansable da ironía, a parodia da especulación que se leva a cabo en toda a obra [...] Supoñamos que alguén ten estado presente nalgunha das conversacións irónicas de Sócrates. Se despois lle contase a conversación a outra persoa, deixando de lado a ironía, e dixese: «Deus sabe se semellante discurso é irónico ou serio», faría unha sátira de si mesmo. Con todo, a presenza da ironía non necesariamente exclúe a seriedade. Só os profesores aceptan iso. Mentres tanto suprimen a conxunción *aut* [ou], sen temer nin a Deus nin ao demo, pois o mediatizan todo – salvo a ironía que non se pode «mediatizar» —⁵⁷.

Reteñamos a idea fundamental contida na anterior cita: segundo Climacus, por unha parte *Migallas filosóficas* non é unha obra didáctica, senón que pretende ser ante todo unha parodia irónica á especulación, sendo a ironía precisamente aquilo que non se pode

⁵⁶ Cfr. Jon Stewart, *op. cit.*, p. 336.

⁵⁷ SKS, 7, 249; *Post Scriptum no científico y definitivo a «Migajas Filosóficas»*, Javier Teira, Nekane Legarreta (trads.), Salamanca, Sígueme, 2010, pp. 274s.

mediatizar. Posteriormente outra revisión a *Migallas filosóficas* foi publicada, tamén de forma anónima, na revista *Theologisk Tidsskrift* e Kierkegaard volveu recoller as súas propias impresións sobre a revisión, esta vez nunha nota dos seus papeis datada en 1846⁵⁸. Nesta nota datada no mesmo ano en que foi publicada a revisión que vai ser obxecto de crítica, Kierkegaard sinala que o autor da revisión (un tal Johan F. Hagen) erra na súa análise, por insistir no tópicoo do principio de mediación, sen darse conta de que *Migallas filosóficas* precisamente pretendía ser unha crítica irónica a dito principio hegeliano. Outras obras de Kierkegaard anteriores a *Migallas filosóficas*, como *Quer un / Quer outro*, xa tomaran partido na controversia que estaba tendo lugar nos círculos intelectuais de Dinamarca, acerca do principio de contradición e especialmente sobre a posibilidade da mediación entre o cristianismo e a filosofía, posibilidade que Kierkegaard particularmente rexeita. *Migallas filosóficas* pode considerarse como unha aportación crítica a este debate, e especificamente como unha polémica en contra de Martensen; segundo Jon Stewart, o artigo de Martensen “Racionalismo, supernaturalismo e o *principium exclusi medii*”, que desenvolve unha defensa do uso do principio de mediación na teoloxía especulativa estaba deseñado como unha resposta a un artigo anterior de J. P. Mynster⁵⁹, no que se defendía precisamente o contrario. Martensen considera que a doutrina da Encarnación, o principio fundamental do cristianismo, se pode explicar a partir do principio de mediación, e que a metafísica cristiá non dependía dunha sorte de disxunción excluínte (ou/ou), a cal unicamente podería conciliarse a través da fe. A obra de Kierkegaard *Migallas filosóficas* constitúese, dentro deste contexto, como unha defensa da postura de Mynster, e polo tanto non sería fundamentalmente un ataque contra Hegel⁶⁰, senón ante todo unha defensa de Mynster fronte os ataques de Martensen. Para Martensen, o obxectivo da teoloxía cristiá moderna, é dicir, da teoloxía hegeliana sería o

⁵⁸ Cfr. *SKS*, 20, 47; *JP*, 5, 5944.

⁵⁹ Jakob Peter Mynster (1775-1854) está considerado como un dos principais persoeiros da chamada Idade de ouro de Copenhague; foi capelán da Igrexa da Nosa Señora en Copenhague, e chegou a ser nomeado Bispo de Zelandia en 1834. Tamén foi membro da Universidade de Copenhague e da Academia Dinamarquesa das Ciencias e das Letras, desenvolvendo un papel activo dentro alta burguesía dinamarquesa, grupo que influía significativamente na axenda político-social do país, e tamén na conformación dos criterios do bo gusto local. Con todo, os detractores de Mynster o retrataron como un cínico ó servizo da monarquía absoluta, da sociedade clasista e da Igrexa Dinamarquesa da que formaba parte. Outros críticos menos intensos consideraron a Mynster como un conservador máis ben inofensivo e motivado polo desexo honesto de actuar como mediador entre certas posturas opostas, en nome da moderación e da estabilidade. Cfr. John Saxbee, “The Golden Age in an Earthen Vessel: The Life and Times of Bishop J. P. Mynster”, en *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age in Denmark. Kierkegaard Studies Monograph Series*, Jon Stewart (ed.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2003, pp. 149s.

⁶⁰ Cfr. Jon Stewart, *op. cit.*, p. 338.

de mediar os opostos mediante o uso da razón, acadando así unha identidade entre realidades contraditorias, cuxa mediación resultaría en principio imposible para o mero entendemento. Pero para Kierkegaard-Climacus, a filosofía especulativa, no seu intento de explicar o paradoxo do cristianismo, non só non garantía, senón que incluso destruía a mesma posibilidade da fe: no mellor dos casos, a especulación explicaría como se puido producir esa suposta mediación, entre uns opostos que en principio parecían absolutamente irreconciliables, concretamente Deus e o home-Xesús, resolvendo a cuestión de tal modo que, unha vez explicada, a Encarnación deixaría de ser un asunto de fe para convertese nun obxecto para o coñecemento filosófico. Para Kierkegaard a mesma pretensión de explicar o paradoxo, simplemente traizoaría dende un principio a natureza mesma da fe, cuxa autenticidade implicaría sempre un absurdo para a razón, e un misterio para o coñecemento humano. Unha vez expostas as razóns (que nós recolleemos só sumariamente) que xustifican a hipótese de Stewart de que *Migallas filosóficas* é ante todo unha crítica contra Martensen, e non tanto contra Hegel, mesmo podemos considerar que habería certo marxe de acordo entre a concepción da fe que tiña Hegel e a defendida por Kierkegaard:

Hegel claramente reconece a concepción da fe relixiosa pola que Climacus toma partido. Probas disto pódense atopar no capítulo sobre o “Espírito” da *Fenomenoloxía*, onde el [Hegel] é crítico coa crítica da Ilustración ó cristianismo. El argumenta que a crítica da Ilustración ó cristianismo non entende a natureza da crenza relixiosa, por considerala nos termos das súas propias categorías da ciencia empírica ou, como diría Climacus, como algo “obxectivo”⁶¹.

O punto de desacordo observámolo considerando que para Hegel o cristianismo era susceptible, a fin de contas, dunha mediación racional, mentres que Kierkegaard non admitiría en ningún caso dita mediación. É certo que no capítulo da *Fenomenoloxía do espírito* ó que alude Stewart, Hegel di o seguinte:

pero ambos mundos [o da cultura e o da fe], captados polo espírito que vai desta perda de si mesmo cara a dentro de si, captados polo *concepto*, son trastornados e revolucionados pola *intelección* e a súa difusión, isto é, pola *Ilustración*...⁶²

Entendemos esta crítica de Hegel no sentido de que para el, a Ilustración terxiversara a fe ó intentar reducila ós seus propios presupostos, pero non por isto deixará Hegel de defender a posibilidade de mediar a fe racionalmente. Stephen Evans concorda en parte con Stewart cando considera que, para Kierkegaard, Hegel non era tanto un rival senón máis ben un mal aliado; segundo Evans, Hegel pretendía efectivamente defender o cristianismo fronte ao pensamento ilustrado que pretendía reducir a fe ós seus propios principios, creando máis ben una caricatura da fe para logo refutala. Hegel responde ante isto na *Fenomenoloxía do espírito* defendendo a verdade orixinal do cristianismo, que el identificaba coa relixión do Espírito Absoluto. A auténtica dificultade á hora de tratar co cristianismo sería, segundo Hegel, que os contidos do cristianismo demandaban ser expresados mediante a forma dunha doutrina filosófica ou intelectual, para así ser mellor comprendidos ou clarificados. Pero dende o punto de vista de Kierkegaard, mellor sería para o cristianismo ter mesmo inimigos, antes que ter por aliados a certos pensadores que pretendían naturalizar a fe, no sentido de que pretendían mediala a través da razón natural, cancelando así o carácter irredutiblemente paradoxal que Kierkegaard ou Mynster identificaban coa esencia mesma da fe cristiá⁶³. Segundo Evans, a isto precisamente aludiría a cita de Shakespeare que precede ao prefacio de *Migallas filosóficas*, “mellor ben colgado que mal casado”.

⁶² Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Antonio Gómez Ramos, (trad. e ed.), Madrid, Abada, 2010, p. 525.

⁶³ Cfr. C. Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2006, pp. 74s.

2. 2. A APROPIACIÓN DO MISTICISMO POR PARTE DE HEGEL E DO HEGELIANISMO

Hegel era un bo coñecedor do misticismo do *Grunt*, pois a principios do século XIX Jena «tíñase convertido no punto focal do movemento romántico alemán, e moitas das súas máis importantes figuras estaban asentadas alí, incluídos Tieck, Novalis, Schelling, F. Schlegel e A. W. Schlegel. Dentro deste grupo formouse un intenso centro de interese en torno ó re-descubrimento da tradición mística alemá»⁶⁴. Para Hegel o valor que tiña o misticismo de cara á formación do seu propio pensamento non era moi distinto do valor que en xeral lle outorgaba el á relixión: o coñecemento da relixión e do misticismo en particular, adquiren para Hegel un papel propedéutico, na medida en que lle indican ó filósofo o camiño a seguir, ou a orientación que debería tomar o seu pensamento, tomando basicamente os contidos da relixión para desenvolvelos en forma de sistema filosófico. Hegel consideraba que a relixión, Deus ou o Espírito Absoluto, eran conceptos asumibles polo pensamento especulativo, e que en última instancia producirían o coñecemento do espírito Absoluto acerca de si mesmo a través do coñecemento humano, supoñendo así unha identidade final entre o Espírito Absoluto e a mesma consciencia humana: «a relixión no seu concepto é a relación do suxeito ou da consciencia subxectiva con Deus, que é espírito; ou ben, tomando o concepto especulativamente, ela é o espírito consciente da súa esencia e de si mesmo»⁶⁵. A forma final da ciencia só podería acadarse como resultado do desenvolvemento dun *sistema completo* que incluíría o concepto de relixión como un dos seus momentos integrantes⁶⁶. Hegel oponse á idea dun contacto sentimental co Absoluto, e tamén se mostra contrario a calquera forma de captación intelectual do absoluto que pretendese ser simple e inmediata, esa «noite na que tódolos gatos son pardos»⁶⁷ e por este motivo a *Fenomenoloxía do espírito* supuxo tamén a ruptura entre Hegel e Schelling⁶⁸. O que acaba facendo Hegel coa mística, despois de rexeitar de forma directa ou indirecta o seu principio fundamental acerca da unidade inmediata entre Deus

⁶⁴ David Walsh, “The Historical Dialectic of the Spirit: Jacob Boehme’s Influence on Hegel”, en *History and System: Hegel’s Philosophy of History*, Robert L. Perkins (ed.), Albany, New York, Suny Press, 1984, pp. 22s.

⁶⁵ Georg W. F. Hegel, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Ricardo Ferrara (trad. e ed.), Madrid, Trotta, 2018, p. 44.

⁶⁶ Cfr. Glenn Alexander Magee, “Hegel and Mysticism”, en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 259.

⁶⁷ Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 71.

⁶⁸ Cfr. Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Promociones y Publicaciones universitarias (PPU), 1994, p. 39.

e o ser humano é máis ben assimilar a mística ó seu propio pensamento; admite que si se pode acadar unha unidade entre termos que en principio se presentan como opostos (o ser humano e Deus), pero entendendo que esta conciliación non se produce de forma inmediata e transcendendo a razón, senón que se produce racionalmente a través do pensamento especulativo, o que implicaría transcender o nivel inferior do pensamento ou mero entendemento (*Verstand*), para chegar logo ó nivel superior da razón (*Vernunft*), dentro do cal si sería posible a mediación entre os opostos⁶⁹. A pesar de que na súa apropiación do concepto de mística Hegel cancela a presuposición dun posible coñecemento inmediato de Deus, conserva en certo sentido a idea de que non existe unha diferenza insuperable entre o ser humano e Deus, ata o punto de que o coñecemento adquirido pola humanidade chegaría a identificarse co coñecemento de Deus acerca de si mesmo. Por este motivo, nas críticas que Kierkegaard dirixe ó misticismo pódense intuír críticas implícitas ás ideas de Hegel, ou máis concretamente a certas ideas do hegelianismo dinamarqués, como veremos a continuación.

Como xa sinalamos, a discusión sobre o misticismo que tivo lugar no século XIX enmarcouse dentro do debate sobre os límites entre a fe e a razón, ou dentro das discusións en torno á relación entre a filosofía e a teoloxía, de modo que as publicacións sobre certos autores místicos, e especialmente algúns comentarios sobre Eckhart, foron empregados máis ben como unha ocasión para defender ou para atacar argumentos que xa estaban circulando, en relación ás friccións entre o hegelianismo e o protestantismo ou entre o hegelianismo e o catolicismo⁷⁰. Teñamos presente que a cuestión da compatibilidade entre a filosofía hegeliana da relixión, por unha parte, e a dogmática tradicional cristiá, pola outra, era un tema recorrente de discusión na Dinamarca do século XIX; Hegel xa cualificara a teoloxía do seu tempo de non-científica ou non-dialéctica, tal como observamos en certos comentarios contidos nas leccións sobre Filosofía da relixión:

relixión e filosofía coinciden no mesmo. De feito a filosofía mesma é un culto divino, como a relixión. Pero ambas, tanto a relixión como a filosofía son culto divino dun modo peculiar, acerca do cal se falará máis amplamente. Ambas

⁶⁹ Cfr. Glenn Alexander Magee, *op. cit.*, p. 268.

⁷⁰ Cfr. Peter Šajda, “The Religious Crisis of the Nineteenth Century”, en *Acta Kierkegaardiana, Kierkegaard and The Religious Crisis of the Nineteenth Century in Europe*, vol. 4, Slovakia, Toronto, Kierkegaard Society in Slovakia, Kierkegaard Circle, University of Toronto, 2009, pp. 64s.

diferéncianse neste particular ocuparse de Deus. Aí reside a dificultade de que a filosofía poida apoderarse da relixión e adoita parecer imposible que ambas sexan unificadas. De aí provén a preocupación da relixión fronte á filosofía, a súa mutua postura hostil. Tal como adoitan opinar os teólogos, parece que a filosofía actuaría sobre o contido da relixión corrompéndoo, destruíndoo e profanándoo. Esta vella antítese está á vista, como algo admitido e recoñecido; está máis recoñecida que aquela unidade de ambas. Pero parece ter chegado o tempo en que a filosofía pode ocuparse da relixión...⁷¹

Hegel di neste texto que a aproximación especulativa ás doutrinas da Igrexa é o que lle permite ó pensador chegar á profundidade da Esencia divina, que queda fóra do alcance do teólogo ordinario, e define a teoloxía precisamente como a comprensión do contidos relixiosos. A suposición de que a teoloxía necesitaba da filosofía especulativa, así como a comparación entre o protestantismo moderno e o misticismo medieval, foron cuestións moi polémicas dentro do ámbito académico durante o período inmediatamente posterior á morte de Hegel, e de feito iniciouse todo un debate filosófico-teolóxico en torno a ditas cuestións. Carl Rosenkranz retoma a crítica de Hegel á teoloxía de orientación historiográfica confirmando o dito por Hegel acerca da natureza filosófica do misticismo especulativo, ata o punto de que Rosenkranz chega a considerar este movemento como a orixe do Idealismo Alemán⁷².

As críticas de Hegel ó protestantismo contemporáneo, así como a posta en valor do misticismo especulativo, foron retomadas tamén por Karl Mager. Parafraseando a Hegel, Mager declara que a teoloxía protestante non chegaba a ser tan sequera teoloxía en sentido propio, por limitarse ó comentario e á crítica histórica, mentres deixaba de lado o esforzo pola comprensión especulativa dos contidos relixiosos. Seguindo a mesma liña de Rosenkranz, e continuando a escola creada por Hegel, Mager considera os “vellos teólogos”, (expresión que emprega para referirse a Eckhart e outros autores afíns), como uns aliados en potencia da filosofía hegeliana da relixión, identificando tamén a varios inimigos da mesma dentro do pensamento contemporáneo. Mager engade o racionalismo teolóxico como parte da oposición que o hegelianismo debería superar, porque o racionalismo teolóxico se desenvolvía dentro do ámbito do mero entendemento, pero sen

⁷¹ Georg W. F. Hegel, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, pp. 30s.

⁷² Cfr. Peter Šajda, “The Religious Crisis of the Nineteenth Century”, pp. 67s.

chegar ó nivel da razón; o entendemento permitiría analizar momentos concretos do concepto que, sendo en principio verdadeiros, poderían non ser consistentes conxuntamente á hora de procurar unha comprensión total do fenómeno, pois a comprensión da verdade na súa completude só sería posible mediante o exercicio da razón especulativa. Por este motivo, a teoloxía protestante contemporánea non sería capaz, segundo Mager, de reconciliar a razón cos contidos do Cristianismo, asumidos a través da verdade revelada. Ou dito doutro modo, a teoloxía non era capaz de mediar a oposición entre a finitude e o infinito, para adquirir un coñecemento especulativo de Deus. En canto ó supernaturalismo protestante (a idea de que a Revelación simplemente transcende á razón natural), a principal obxección sería a de que este pensamento se rexía máis polo principio de autoridade que pola razón, permitindo así que os dogmas relixiosos fosen simplemente pasando de xeración en xeración sen ser comprendidos⁷³.

As alusións críticas á teoloxía protestante contemporánea acabaron por producir unha reacción, e así en 1839 o teólogo Carl Schmidt publicou un estudo sobre Eckhart na revista *Theologische Studien und Kritiken*, no cal o autor analiza varios aspectos do pensamento de Eckhart que el consideraba particularmente problemáticos; Schmidt manifesta que o seu propósito era o de aclarar se o pensamento de Eckhart resulta realmente compatible coa doutrina cristiá, ou se acaso puido estar xustificada a condena do papa Xoán XXII pronunciada en 1329, a cal sancionaba vinte oitos teses de Eckhart. Na medida en que Schmidt compartía a opinión de que o misticismo alemán podía concibirse como a orixe da filosofía idealista resultaba comprensible que as críticas a Eckhart implicaban tamén unha crítica, máis ou menos directa, a unha boa parte do hegelianismo. En concreto, os problemas que Schmidt atopaba no pensamento de Eckhart foron os seguintes: 1) O pensamento de Eckhart, así como o de Hegel, resulta asimilable a unha forma de panteísmo, polo que sería incompatible co cristianismo. Ás entidades finitas as consideran Eckhart-Hegel como momentos do infinito, de xeito que o espírito finito pasaría a entenderse só como unha modificación aparente do espírito infinito. Deste modo a relixión quedaba reducida a un proceso de coñecemento, en concreto a un proceso de auto-coñecemento do Espírito Absoluto aniquilando o sentido paradoxal da Revelación en Cristo. 2) Os dogmas e doutrinas relixiosas foron interpretados por Eckhart e posteriormente por Hegel, como fontes de contido metafísico, de modo que demandaban

⁷³ Cfr. *Ibid.*, pp. 68s.

para a súa comprensión unha análise netamente filosófica; pero a manipulación especulativa dos dogmas primitivos, como por exemplo o da Trindade, asemellábase moito segundo Schmidt, a certas herexías como a do sabelianismo. Os principios fundamentais do cristianismo teñen unha natureza sobrenatural, e polo tanto deberían ser aceptados, efectivamente, en virtude da autoridade revelada. 3) Os contidos relixiosos, tal como os presentaba a filosofía especulativa resultaban accesibles só a un círculo bastante reducido de intelectuais, dándolle á doutrina cristiá unha exclusividade que non era compatible co propósito expresamente evanxelizador do Novo Testamento. 4) O carácter panteísta que algúns pensadores observaban en Eckhart, xa producira derivas que foron consideradas como inmorais, por exemplo no caso do movemento das beguinas⁷⁴, ou mesmo a través de seitas posteriores que supostamente seguían as doutrinas de Eckhart, como a seita dos Irmáns do espírito libre. Na media en que Hegel estaba recoñecido como un continuador de Eckhart, esta acusación insinuaba que o hegelianismo podería tamén chegar a ter consecuencias inmorais⁷⁵.

En 1840, un ano despois da publicación do estudo de Schmidt, Martensen entrou no debate sobre o misticismo coa publicación da obra *Meister Eckhart. Unha contribución á elucidación do misticismo da Idade Media*. Nesta obra Martensen procura reconciliar a filosofía especulativa coa a teoloxía protestante, dando resposta ás críticas suscitadas por Schmidt, en varios puntos clave: Martensen recoñece que o misticismo tiña dende o punto de vista do cristianismo certos puntos febles, polos cales certamente mostrábase susceptible de críticas ou de certas acusacións, como a de ser unha doutrina próxima ó panteísmo. Pero a diferenza de Schmidt, Martensen vai considerar que a tensión creada por estes problemas resultaba produtiva a nivel filosófico e teolóxico, sendo esta precisamente a razón pola que se lle podía atribuír un compoñente proto-especulativo ó misticismo. En lugar de ver a similitude do misticismo co panteísmo como un defecto, Martensen consideraba que esta similitude foi un elemento crucial para o xurdimento do pensamento especulativo, o cal culminaría coa aparición da filosofía hegeliana. Martensen pensaba que as tendencias panteístas eran o aspecto do misticismo

⁷⁴ Grupos auto-organizados de mulleres que seguían as ensinanzas de Eckhart, e que se reunían para levar a cabo un estilo de vida acorde coas súas crenzas. O problema coas beguinas era que, dende o punto de vista institucional, a súa forma de vida se consideraba como demasiado libertina ou mesmo anárquica, ata o punto de que chegou a considerarse necesaria a intervención por parte das autoridades en algunha ocasión. Cfr. *Ibid.*, pp. 70s.

⁷⁵ Cfr., *Idem*.

que lle abriría ó teólogo a posibilidade de transcender o horizonte da teoloxía protestante anterior, que se desenvolvía sempre en termos de relacións finitas. Por outra parte, Martensen tamén sinalou que o misticismo non fora capaz de resolver plenamente a súa propia problemática non porque as cuestións que suscitara non fosen pertinentes, senón porque os instrumentos conceptuais cos que contaba o misticismo eran demasiado rudimentarios e polo tanto incapaces de conceptualizar o contido relixioso na súa integridade; por este motivo as tensións creadas polo misticismo terían que agardar ata a chegada do Idealismo alemán para a súa resolución⁷⁶. En palabras de Šajda:

en lugar da reconciliación de opostos que levaría cara a unha máis alta unidade, o misticismo fica atrapado no que Martensen chama *oscilación*: alternancia conceptual entre dous opostos. Por esta razón, o pensamento especulativo moderno é inequivocamente superior ao misticismo, e sería completamente incorrecto situar as dúas tradicións ó mesmo nivel como Carl Schmidt fixera. A especulación mística e a especulación idealista son similares nos seus esforzos e temas, pero difiren substancialmente nas súas solucións⁷⁷.

Despois da publicación da obra de Martensen sobre Eckhart, a polémica en torno ó misticismo intensificouse aínda máis, materializándose en diversas publicacións alemás entre as cales destacou unha monografía crítica sobre a obra de Martesen, publicada polo teólogo católico Franz Anton Staudenmaier na revista *Zeitschrift für Theologie*. Para Staudenmaier o pensamento de Eckhart podería ter un efecto destrutivo para a fe cristiá, por varias razóns; o texto de Staudenmaier foi publicado en 1843, o mesmo ano no que Kierkegaard publicou *Quer un / quer outro*, e de feito as críticas de Staudenmaier ó misticismo coinciden en boa medida coas que Kierkegaard vai desenvolver baixo a voz do asesor de xulgados Wilhelm⁷⁸, na segunda parte da obra. Staudenmaier considera a Eckhart como a un panteísta promotor dun falso espiritualismo, polo cal se relegaba o espírito humano a ser unha mera forma accidental do Espírito divino. Ademais, Eckhart reducía mediante alegorías o significado da Revelación, tratándoa como un material para

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 74.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ Personaxe ficticia que asume a voz do discurso, na segunda parte de *Quer un / Quer outro*.

o exercicio especulativo. Dito exercicio tivo por resultado a produción de certas interpretacións dos dogmas cristiáns que estaban fortemente condicionadas pola propia dinámica da especulación, ou ben por particularidades do pensamento de Eckhart. Basicamente Staudenmaier atopa en Eckhart a un continuador das seitas gnóstica e maniquea, cuxo pensamento presupoñía a unidade do ser humano con Deus. Esta presuposición sería incompatible co cristianismo, na medida en que a separación radical entre o ser humano e Deus supón precisamente o paradoxo no que se fundamenta a fe cristiá. Como xa fixera Schmidt, Staudenmaier non agocha as similitudes entre os aspectos condenables das doutrinas de Eckhart e o pensamento hegeliano, poñendo de manifesto por outra parte, a cuestionable apropiación da xerga dos místicos por parte do Idealismo alemán. En definitiva, a monografía de Staudenmaier tiña unha intención abertamente polémica, partindo do convencemento de que a tendencia panteísta presente no misticismo-hegelianismo, tendencia que Martensen pretendía rescatar, produciría máis ben un efecto pernicioso para a fe cristiá. Mentres que para Martensen, e segundo o esquema hegeliano, o cristianismo necesitaba ter pasado polo momento do panteísmo para adquirir un carácter propiamente especulativo, para Staudenmaier a inclusión dun compoñente pagán significaría na práctica envelenar o propio discurso da teoloxía protestante, co grave inconveniente de que o crente podería quedar afastado indefinidamente do cristianismo. En conclusión, a especulación conducía ao crente cara a apostasía, pois o pensamento especulativo pretendía reducir a relixión revelada á filosofía convertendo así o cristianismo nun mero obxecto de erudición⁷⁹. Estes eran a grandes riscos os debates en torno ó misticismo, o hegelianismo e o cristianismo, debates que impregnaban o ambiente intelectual dinamarqués na época na que Kierkegaard, como estudante, formou o seu propio pensamento, de modo que non é estraño que existan certas semellanzas entre as críticas ó misticismo e a mediación feitas por Kierkegaard e as que xa levaran a cabo outros autores como Staudenmaier. Podemos incluso supoñer que Kierkegaard se opuxo expresamente ó misticismo, entre outras razóns para distinguirse de Martensen, pois a toma de distancia respecto do pensamento do seu antigo mestre foi unha das motivacións que explican a configuración de varios aspectos xerais do pensamento kierkegaardiano.

A categoría de ‘relixiosidade A’ que Climacus introduce na *Apostila* parece en principio deseñada para referirse ó paganismo, pero de forma derivada tamén se emprega para poñer de manifesto que o hegelianismo podería entenderse como unha nova forma de paganismo, na medida en que desenvolve unha concepción inmanente e racional da divindade. A noción de ‘relixiosidade A’ pode interpretarse tamén como unha crítica en forma de parodia a certos aspectos da cristiandade luterana, pois segundo Kierkegaard, a cristiandade estaba no fondo tan atada ós criterios da inmediatez como o mesmo paganismo. Kierkegaard opúxose á identificación do cristianismo, a través da filosofía, cunha nova forma de inmediatez, de modo que «as análises de Climacus da verdade e da relixiosidade A rematan ambas coa percepción de que o ser humano non é capaz por medio das súas propias forzas de establecer unha relación coa verdade ou co telos absoluto»⁸⁰. De feito os comentarios de Climacus sobre a relixiosidade A son semellantes no fondo ás críticas que o xuíz Wilhelm lle dirixe ós místicos, na segunda parte de *Quer un / Quer outro*, en canto ó absurdo das súas pretensións de unirse con Deus⁸¹. Estas críticas resultarán en parte extensibles ó hegelianismo ou a mesma cristiandade, como veremos a continuación.

⁸⁰ David R. Law, “Resignation, Suffering, and Guilt in Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 1997, p. 288.

⁸¹ Algúns autores consideran que a relixiosidade que se desprende da propia *Apostila* tampouco sería especificamente o tipo de relixiosidade á que pertence o cristianismo, ou relixiosidade B. Como veremos máis adiante, isto podería explicarse tendo en conta que o humor en Kierkegaard, se caracteriza polo desapego respecto do mundo, mentres que o especificamente relixioso implicaría establecer unha relación entre o eterno e a temporalidade: «Na relixiosidade cristiá, un ser humano orienta o *self* cara ó eterno que irrompeu nun punto particular do tempo [...] Logo, o centro de gravidade móvese dende o eterno abstracto dos seres humanos en si mesmos cara ó eterno concreto, o eterno no tempo, o eterno en Cristo [...] A conciencia de culpa, que era a consecuencia máxima da relixiosidade humana, convértese en conciencia de pecado na relixiosidade Cristiá». Niels, Jørgen Cappelørn, “The Movements of Offense Toward, Away From, and Within Faith: “Blessed is he who is not offended at me””, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, vol. 20, K. Brian Söderquist (trad.), Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2004, pp. 98s.

Os comentarios de Cappelørn suxiren que a idea da culpa como categoría total, tal como se desenvolve na *Apostila*, sería algo máis ben propio do Antigo Testamento, no sentido de que a necesidade constante de anular cada aspecto concreto da finitude poñéndoo en contraste coa intuición dunha verdade eterna, se correspondería coa concepción dun Deus inhumano, non compatible coa mensaxe dos Evanxeos. A chegada de Cristo (o paradoxo do eterno no tempo), marcaría un punto específico na Historia, a partir do cal o ser humano podería conxugar mediante a fe, a súa existencia finita coa idea da divindade. A conciencia da culpa como categoría total quedaría asumida despois da chegada de Cristo, como a conciencia do pecado, de modo que a través da fe cada individuo tería a posibilidade de ser redimido dos seus pecados pola graza. A concepción da redención, como algo que o individuo pode recibir, de parte dun Deus transcendente sería unha característica específica da relixiosidade B.

2. 3. DIFERENZAS IMPLÍCITAS E CRÍTICAS EXPRESAS DE KIERKEGAARD Ó MISTICISMO

Kierkegaard nunca aceptaría a idea da *unio mystica*, é dicir, a idea acerca da posibilidade dunha unión do individuo con Deus, asumindo que entre o ser humano e Deus existe unha diferenza *absoluta* pola cal todo achegamento entre ambos podería darse unicamente como un tipo de relación que de forma consciente asumise dita diferenza, adoptando consecuentemente formas como a adoración (*Tilbedelse*) do ser humano a Deus a través do amor a Deus e ó próximo⁸². A relación de adoración (a diferenza da amizade ou do amor erótico) ten unha natureza tal que non cancela a diferenza absoluta senón que máis ben a presupón e a confirma: non se adora o semellante e non tería sentido facelo, senón que se adora ó que é infinitamente diferente ou infinitamente outro. Logo a través do amor cristián, o individuo pode efectivamente aproximarse a Deus, pero a mesma especificidade do cristianismo, o tipo de relixiosidade do que forma parte, asegura que a relación entre o individuo e Deus non se poida establecer como unha relación de identidade senón máis ben como unha paradoxal forma de achegamento que recoñece e asume a diferenza absoluta entre ambos polos da relación, logo afirmando a infinita diferenza que existe entre Deus e a humanidade.

Kierkegaard empregou en varias ocasións a imaxe dos lirios no campo e os paxaros no ceo; primeiro nun discurso contido dentro da colección *Discursos edificantes de diverso espírito* e posteriormente noutra colección titulada *O lirio no campo e o paxaro baixo o ceo. Tres discursos devocionais*, publicada en 1849. A mención ó Evanxeo segundo Mateo (6:25-31) a emprega Kierkegaard para sinalar que de entre toda a natureza o ser humano (a diferenza dos lirios e os paxaros) ten a posibilidade única de traballar espiritualmente para asemellarse a Deus (*at ligner Gud*) e neste sentido, di Kierkegaard, o ser humano traballa conxuntamente con Deus, converténdose no seu colaborador (*Guds Medarbejder*) co propósito de asemellarse el mesmo a Deus⁸³. O discurso kierkegaardiano sobre o lirio e o paxaro remite en definitiva á idea da *kenosis* de Cristo contida na Epístola ós Filipenses, noción que foi denominada pola teoloxía patrística como a doutrina da co-inherencia do divino e o humano en Cristo: «[t]ede entre vós a mesma actitude de Cristo Xesús. El, con ser de condición divina, non se agarrou

⁸² Kierkegaard emprega o termo *Tilbedelse* (adoración) para referirse á relación entre o ser humano e Deus. Cfr. *SKS*, 7, 375; *Post Scriptum*, p. 404.

⁸³ Cfr. *SKS*, 8, 295; *KW XV*, p. 199.

cobizosamente á súa categoría de Deus; senón que se espiu do seu rango, asumiu a condición de escravo; fíxose un home normal e presentouse coma tal, abaxouse a si mesmo, facéndose obediente ata á morte, ¡e a morte na cruz!»⁸⁴. Este discurso de Kierkegaard acerca da posibilidade para o ser humano de achegarse a Deus negándose a si mesmo evoca o carácter paradoxal da consciencia relixiosa transformada polos Evanxeos⁸⁵: o amor expresado como adoración non illa o individuo do seu mundo aínda que si o libera de certos condicionantes que lle veñen dados pola súa propia natureza, pois cristianamente o amor ó próximo constitúese como un amor ó outro a través de Deus, demandando polo tanto a renuncia ó aspecto erótico-inmediato das relacións humanas. Obsérvase que é posible trazar unha distinción entre mundo e mundanidade determinando dous sentidos distintos, segundo o caso, para a expresión ‘morrer ó mundo’: ou ben como unha negación total do ámbito das relacións humanas ou ben como a negación en particular dos aspectos erótico-inmediatos destas relacións. Obviamente, o segundo sentido presupón un contexto no que xa se dan certas relacións entre os seres humanos, pois doutro modo non tería sentido a pretensión de depurar ditas relacións dalgúns dos seus aspectos en particular. O amor cristián a Deus demanda indefectiblemente o amor ao próximo⁸⁶, polo que podemos dicir que, así como o amor ó próximo se da a través de Deus, o amor a Deus dáse sempre a través de certas relacións concretas do individuo con outros individuos. Logo o amor a Deus sería un tipo de relación que só se pode realizar no mundo e a partir dunha situación histórica concreta.

O amor cristián constitúe en todo caso unha relación mediada, ou dito doutro modo, unha relación non-inmediata; por unha parte censura o amor inmediato ou erótico-natural entre os seres humanos e neste sentido podemos dicir que o amor cristián demanda unha ‘morte ó mundo’, entendida como a negación que se lle esixe ó individuo, negación dunha parte da súa propia natureza, fundamentalmente dos seus instintos gregarios ou sexuais, ou dos seus intereses seculares. Por outra parte o amor cristián inhibe por principio a idea mística dun amor humano dirixido directamente a Deus, pois esta sería unha concepción do amor realizable á marxe do mundo das relacións inter-subxectivas, é

⁸⁴ Flp, 2, 5s.

⁸⁵ Cfr. Stephen N. Dunning, “Transformed by the Gospel: What We Learn about the Stages from the Lilies and the Birds”, en *International Kierkegaard Commentary. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2005, p. 125.

⁸⁶ Cfr. Mc, 12, 30s.

dicir, sen contar co próximo, concepción que explicaría o desexo típico do místico de reunirse con Deus en abstracto, nun lugar fóra do tempo e do espazo. Segundo Kierkegaard o cristián ama a Deus amando tamén o próximo e ó próximo a través de Deus, de modo que a relación entre o individuo e Deus será sempre unha relación mediada, ou non inmediata. Polo tanto a idea dos místicos acerca dunha relación inmediata con Deus non ten sentido para o noso autor, tal como recolle nos seus papeis: «[os místicos] pensan que teñen unha relación directa con Deus e polo tanto non recoñecen que toda a humanidade pode manter só unha relación mediada [con Deus]»⁸⁷. Na segunda parte do discurso titulado “O que aprendemos dos lirios no campo e os paxaros no ceo”, incluído na obra *Discursos edificantes de diverso espírito* publicada en 1847, Kierkegaard escribe o seguinte:

[e]sta [semellanza] é verdadeira só dentro da diferenza infinita e isto é polo que a adoración é semellanza con Deus así como é a excelencia [do ser humano] sobre toda a creación. A humanidade e Deus non poden asemellarse de ningunha maneira directa, senón á inversa: é so cando Deus chega a ser de forma infinita, o obxecto de adoración eternamente omnipresente, e cando a humanidade fica por sempre como a que adora, que esta [a humanidade] adquire ‘a semellanza’ [respecto a Deus]⁸⁸.

Cando Kierkegaard fala nos seus discursos de coñecer a Deus ou de asemellarse a Deus, o que poida querer dicir mediante o uso destas expresións constitúe, en todo caso, algo completamente distinto do sentido de unión mística que observamos en relación ó misticismo do *Grunt*: é dicir, a expresión ‘asemellarse a Deus’ en Kierkegaard non ten nada que ver coa idea dunha identificación da alma humana con Deus. En canto á posibilidade mesma de clasificar a Kierkegaard como un tipo particular de teólogo negativo consideramos, seguindo a David R. Law, que a pesar de terse apropiado de certos termos típicos do misticismo (o que podería levar a equívoco), Kierkegaard *non* debería ser clasificado como un teólogo negativo; é certo que Kierkegaard recoñece a posibilidade para o ser humano de coñecer a Deus (*at kjende Gud*), pero o sentido que adquire a expresión ‘*at kjende*’ no contexto no que Kierkegaard a emprega non ten nada que ver co

⁸⁷ SKS, 27, 108; JP, 3, 2794.

⁸⁸ SKS, 8, 290; KW XV, p. 193.

tipo de coñecemento superior e inmediato que se contemplaba na teoloxía mística. Cando Kierkegaard, no seu discurso “Necesitar de Deus é a suprema perfección do home”, (incluído en *Catro discursos edificantes*, de 1844) fala acerca da posibilidade para o ser humano de coñecer a Deus, explica isto dicindo que o coñecemento de Deus consiste en estar nun bo entendemento con Deus⁸⁹, estado que se conseguiría fundamentalmente a través da oración. Estar en bos termos con Deus a través da oración implica que o individuo estaría recoñecendo o seu carácter de criatura e a súa radical dependencia respecto dun Deus do que se atopa separado por unha diferenza absoluta. Logo a concepción de Kierkegaard do amor como adoración da criatura ó creador non só non implica unha identidade ontolóxica entre a natureza divina e a humana, senón que quere dicir xusto o contrario: os seres humanos poden adorar a Deus, expresando esta adoración mediante a oración, precisamente pola diferenza absoluta que os distingue⁹⁰. Podemos observar isto citando unhas liñas da *Apostila* de Climacus; teñamos en conta que o pensamento contido nesta cita se pode considerar non só como unha particularidade do heterónimo Climacus, senón máis ben como unha concepción xeral presente na produción kierkegaardiana, debido a que existen varios lugares da produción que reflexan basicamente a mesma idea, por exemplo algúns discursos edificantes asinados co nome de Søren Kierkegaard⁹¹ ou distintas entradas dos seus papeis. Concretamente na *Apostila* leemos o seguinte:

⁸⁹ Cfr. *SKS*, 5, 312; *ESK*, vol. 5, p. 314.

⁹⁰ Cfr. George Pattison e Kate Kirkpatrick, *The Mystical Sources of Existential Thought: Being, Nothingness, Love*, Reino Unido, Abingdon, Routledge, 2019, p. 28.

⁹¹ En canto ó status, “verónimo” ou heterónimo, do nome ‘Søren Kierkegaard’ remitimos o sinalado por Mackey: moito antes de que existisen as novas correntes de crítica e de interpretación kierkegaardiana, xa o irmán maior de Kierkegaard, Peter Christian, sospeitou que o nome ‘Søren Kierkegaard’, co cal o seu irmán menor asinaba algúns dos seus textos non se correspondía co home real, é dicir, que os contidos dos textos asinados co nome de Kierkegaard non se correspondían necesariamente cos puntos de vista asumidos pola persoa real detrás dos textos. Cfr. Louis Mackey, *op. cit.*, p. 160. Mesmo parece ser que Kierkegaard considerou a posibilidade de asinar as obras de Anti-Climacus co seu nome propio, descartando finalmente esta posibilidade, baixo o convencemento de que o modo de comunicación indirecto podería verse comprometido, en caso de non usar un heterónimo: «Kierkegaard renegou finalmente do modo apostólico da ‘referencia directa’, coas súas connotacións encubertas acerca dunha unión entre Deus e o home. Máis aínda, non só decidiu non poñer a súa propia sinatura nas dúas grandes obras sobre o tema do Deus-Home [*A enfermidade para a morte e Exercitación no cristianismo*], senón que de feito empregou estes traballos para embarcarse nunha repudia a gran escala da ‘referencia directa’, entendida como presunta mediación entre o Divino e o humano! [...] A revisión radical de Kierkegaard da súa decisión orixinal de Pascua de adoptar o modo autorial da ‘referencia directa’ debería ser entendido, creo eu, como un acto de *auto-censura*». Richard Kearney, “Kierkegaard’s Concept of God-Man”, en *Kierkegaardiana*, vol. 13, Copenhague, C. A. Reitzels, 1984, pp. 110s.

[p]recisamente porque hai unha diferenza absoluta entre Deus e o ser humano, o ser humano exprésase coa maior perfección cando expresa absolutamente a diferenza. Adorar é a relación máis alta dun ser humano con Deus e, polo tanto, da súa semellanza con Deus, porque as cualidades son absolutamente diferentes⁹².

Aínda que non se menciona a cuestión do misticismo de forma expresa, no discurso edificante “Necesitar de Deus é a suprema perfección do home”, Kierkegaard parece rexeitar a idea da unión mística, cando aclara que o que el entende por coñecer a Deus non ten nada que ver cun «sumirse na soñadora admiración e a fervorosa contemplación de Deus [...] [pois] Deus non permite que se lle tome en vano deste modo»⁹³. Entendemos que estas expresións son unha forma máis ou menos velada de referirse ó misticismo porque os mesmos autores místicos empregan ás veces termos como ‘contemplación’, ‘admiración’ e outros semellantes⁹⁴ para referirse á idea da *unio*. Cando David R. Law afirma que Kierkegaard non é un teólogo negativo, porque el é aínda máis apofático que os teólogos negativos⁹⁵, entendemos esta afirmación como unha forma de poñer de manifesto a falsidade da semellanza que superficialmente poderíamos sospeitar ou entrever entre Kierkegaard e a teoloxía apofática. Mentres que o conflito entre as dúas formas de teoloxía (catafática e apofática) se resolve dentro do marco do epistemolóxico, a postura kierkegaardiana implica un rexeitamento total do punto de vista da *episteme* en relación á cuestión do cristianismo, ou da relación do individuo con Deus.

Xa expuxemos os motivos polos cales resulta comprensible que os filósofos e os teólogos inmediatamente anteriores a Kierkegaard estivesen interesados en recuperar a antiga mística alemá e en discutir sobre como interpretala, pois basicamente o que estaba en xogo eran distintas concepcións acerca dun coñecemento de Deus ou a mesma posibilidade de tal coñecemento. O cambio de actitude que observamos en Kierkegaard vai da man dun cambio na concepción acerca da relación cristiá entre o ser humano e Deus, e supón unha viraxe dende a cuestión do coñecemento cara a reflexións acerca da interioridade e a autenticidade da fe. Para Kierkegaard o cristián xenuíno xa non se identificará con aquel individuo que podería unirse a Deus, ou con aquel que pretende

⁹² SKS, 7, 375; *Post Scriptum*, p. 404.

⁹³ SKS, 5, 316; *ESK*, vol. 5, p. 317.

⁹⁴ Cfr. Don Cupitt, *op. cit.* p. 24.

⁹⁵ Cfr. David R. Law, *Kierkegaard as a Negative Theologian*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 207.

acadar un coñecemento acerca do Absoluto, xa fose obtido mediante a experiencia inmediata ou a través do desenvolvemento da filosofía especulativa. A centralidade que cobran na produción Kierkegaardiana a cuestión da edificación e as referencias á oración, mostra un cambio de pensamento segundo o cal toda posible relación entre o individuo particular e Deus se entendería a partir do recoñecemento da diferenza radical que os separa. Segundo a concepción kierkegaardiana podemos entender a oración como un acto que implica o recoñecemento de dita diferenza, pois o individuo que ora faise cada vez máis consciente da distancia que o separa respecto de Deus.

No seu artigo “Prayer as God-knowledge (via Self)”, Joshua Cockayne comenta o discurso de Kierkegaard titulado “Con ocasión dunha confesión. A pureza de corazón é querer una soa cousa”, máis coñecido como “A pureza do corazón”, incluído na primeira parte da colección *Discursos edificantes de diverso espírito* publicada en 1847. Cockayne describe a concepción kierkegaardiana da fe como una disposición firme da vontade que se dirixe cara a un único propósito e que lle permite ó individuo achegarse a Deus⁹⁶. A partir da cita de Kierkegaard, «só os de corazón puro son capaces de ver a Deus e, en consecuencia, manterse preto del»⁹⁷, Cockayne observa que en principio existiría para o ser humano a posibilidade de ou ben achegarse a Deus, ou ben distanciarse del, pois aínda asumindo que Deus nunca abandona o ser humano, o individuo podería escoller de modo máis ou menos consciente separarse de Deus, afastándose da Súa vontade. Se a fe se caracteriza como o estado no que o individuo se apoia firmemente en Deus, a desesperación entendémola precisamente como o contrario, é dicir, como unha fragmentación da vontade que se escinde en conflitos varios, de modo que o individuo se atopa distanciado de Deus e do próximo.

[E]xperimentando a Deus na oración, unha persoa dáse conta de que ten un profundo desexo de unión con Deus e que isto entra en conflito cos seus outros desexos. Ademais, este conflito (ou desesperación) é o que impide que esta persoa goce dunha proximidade en relación con Deus. Só a través da pureza da vontade unha persoa pode coñecer a Deus, pero ó experimentar a Deus,

⁹⁶ Cfr. Joshua Cockayne, “Prayer as God-knowledge (via Self)”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Berlín, Boston, Walter de Gruyter, 2017, p. 104.

⁹⁷ *SKS*, 8, 138; *KW XV*, p. 24.

unha persoa dáse conta de que a súa vontade está demasiado fragmentada como para estar unida de todo corazón⁹⁸.

Aquí entra en xogo a reflexión sobre a función da oración, pois como sinala Cockayne⁹⁹ o cambio que ocorre a través da oración leva ao individuo dende a fragmentación á unidade da vontade, e este cambio de actitude fundaméntase á vez nun cambio de tipo cognoscitivo pero moi distinto ó que presupoñen os místicos-gnósticos. Efectivamente, o individuo aprende algo a través da oración, pero non acerca de Deus senón acerca de si mesmo, pois segundo Kierkegaard a práctica da oración sitúa o individuo que ora ante Deus de tal modo que poida reflexionar sobre os seus pecados na oración facéndose así máis consciente de si mesmo e polo tanto máis consciente da diferenza que o separa respecto de Deus¹⁰⁰.

Nunha entrada dos papeis datada en 1851 Kierkegaard comenta o seguinte: «[o paganismo require: coñécete a ti mesmo. O cristianismo declara: Non, iso é provisional [...]. Non hai verdadeiro auto-coñecemento sen o coñecemento de Deus ou diante de Deus»¹⁰¹. Deste modo ao individuo ábreselle a posibilidade de conformarse á vontade de Deus, pero neste caso o sentido das expresións ‘coñecemento de Deus’ ou ‘estar diante de Deus’, non terían que ver con ningún logro de tipo epistémico acerca da natureza de Deus, senón no mellor dos casos cun cambio de actitude por parte do crente, o cal estaría fundamentado na obediencia á vontade de Deus, e dita obediencia á vez estaría xustificada polo (re)coñecemento da diferenza absoluta. Canto máis se coñece o individuo a si mesmo como pecador, máis se reconece como alguén infinitamente distinto de Deus, á vez que efectivamente se pode relacionar con El, asumindo a diferenza absoluta. Polo tanto podemos concluír que se ben en “A pureza do corazón” Kierkegaard non se esforza en negar expresamente a posibilidade de coñecer a Deus ou de unirse a el no sentido que a mística lle outorga a estas expresións (o que Kierkegaard nega de forma explícita en

⁹⁸ Joshua Cockayne, *op. cit.*, p. 113.

⁹⁹ Curiosamente Cockayne emprega o termo ‘unión’ para referirse a esa proximidade á Deus que o individuo pode acadar mediante a oración, cando descansa transparentemente en Deus. Pero polo contexto no que aparece o termo ‘unión’ non podemos entendela no mesmo sentido que ten cando falamos de unión mística, senón máis ben como a posibilidade para o individuo de aproximarse a Deus no recoñecemento da diferenza absoluta, pois do contrario toda a argumentación de Cockayne perdería a súa consistencia. O propio autor precísase a si mesmo empregando a continuación outras expresións que xa non evocan a idea de identidade, como por exemplo ‘achegarse a Deus’ (*come closer to God*). Cfr. *Ibid.*, pp. 112s.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 107s.

¹⁰¹ *SKS*, 24, 425; *JP*, 4, 3902.

outros lugares) podemos dicir que neste discurso o autor exclúe dita posibilidade de modo implícito.

O individuo que se confesa ante Deus non é, segundo Kierkegaard, como aquel que lle fai unha confidencia a un amigo, pois mentres que o último informa o seu confidente acerca de cousas que este presuntamente non coñecía con anterioridade, o individuo que se confesa ante un Deus omnisciente non informa a Deus de nada que El non coñecese xa con anterioridade. Logo o posible beneficio da confesión non podería estar en informar a Deus de algo que El xa sabía, senón que o beneficio consistirá en que o individuo aprenda ou chegue a coñecer, acerca de si mesmo, algo que antes non sabía. Este cambio no plano do coñecemento, segundo o cal o individuo aprende algo sobre si mesmo, podería implicar cambios observables ou simplemente un cambio na interioridade do individuo. Logo, se ben co acto da oración o crente non pode pretender cambiar a Deus ou cambiar a súa vontade, non se deriva a partir desta afirmación que a oración sexa un acto fútil para o individuo, pois o que podería cambiar a través da oración sería precisamente o individuo mesmo¹⁰². Mediante o acto de confesión o suxeito acada o máis xenuíno auto-coñecemento, na medida en que a confesión implica dar conta ante Deus acerca da propia existencia, implica dar testemuño [*Vidnesbyrd*] acerca dun mesmo como individuo existente nun contexto histórico concreto. Deste modo a confesión lle aporta ao crente un coñecemento acerca de si mesmo moito máis veraz, existencialmente falando, do que lle podería supoñer a reflexión en abstracto acerca da humanidade como especie.

Dentro do contexto do pensamento kierkegaardiano, que o individuo sexa esencialmente un pecador non quere dicir que obre sempre de mala fe, nin tan sequera que tenda a facer o mal con preferencia ao ben, senón que máis ben o que se pretende poñer de manifesto pode ser a idea de que o individuo, por si mesmo, é incapaz de determinar absolutamente unha concepción acerca do ben ou do mal, é dicir, que o individuo como entidade racional autónoma non sería realmente auto-suficiente para establecer, en ningún caso, unha fonte transcendente de valor. Debido a esta limitación que é co-esencial á natureza do ser humano, cada individuo chega a ser un singular precisamente pola concreción existencial dos seus pecados particulares, e pola confesión

dos mesmos «ante unha medida de verdade e xustiza que é absoluta e eterna»¹⁰³. A concepción kierkegaardiana do pecado, como algo co-esencial ó ser humano, algo por cuxa concreción o individuo se determina a si mesmo existencialmente, sendo esta outra razón pola que debemos diferenciar a Kierkegaard dos místicos. Johannes Tauler, por exemplo, tiña unha idea do pecado oposta á de Kierkegaard; segundo este autor toda a negatividade que o ser humano atopa en si mesmo identifícase co feito da súa existencia temporal, pero supostamente en abstracción da existencia, o ser humano sería un ser tan inmaculado como os anxos. Lucifer foi o primeiro que se rebelou ante Deus por querer ter unha existencia propia, contaxiando logo este desexo ó ser humano e arrastrando así os nosos devanceiros fóra do paraíso: «[n]o ceo, Lucifer rebelouse polo seu desexo de ser e isto precipitouno ó fondo dos abismos [...] Pola súa causa non atopamos paz nin en nós mesmos nin fóra de nós; é a única razón pola que estamos en falta tanto respecto a Deus como respecto ós homes. Procede unicamente de que queremos ser»¹⁰⁴. Cando Tauler identifica o mal coa existencia temporal e non coa mesma esencia humana abandona a posibilidade de considerar a existencia precisamente como o escenario ou a ocasión para realizar unha tarefa dotada dun sentido relixioso específico: en xeral cando os místicos externalizan a causa do pecado humano individual, atribuíndo a súa etioloxía univocamente ó feito da existencia temporal, ou alegoricamente a Lucifer que sería o que supostamente nos contaxiou os seres humanos a vontade de ser, os místicos cancelan a posibilidade para o individuo de coñecerse a si mesmo a través da confrontación co seu ser histórico concreto.

Kierkegaard desenvolveu a súa maior crítica expresa ó misticismo a través da voz do asesor Wilhelm, na segunda parte de *Quer un / Quer outro*. Ademais existen varios fragmentos nos papeis de Kierkegaard nos que se repiten ideas semellantes sobre o misticismo¹⁰⁵, polo que podemos supoñer ou ben que posiblemente se trate de ideas asumidas en xeral polo autor ou ben de ideas que, como mínimo, non se poden limitar á voz de Wilhelm. O argumento polo que se critica o misticismo na segunda parte de *Quer un / Quer outro* pode resumirse destacando os seguintes puntos: o místico confía en que podería aproximarse a Deus mediante unha decisión da súa vontade, e asume que para

¹⁰³ Jeremy Walker, *The Descent into God*, Kingston e Montreal, McGill-Queen's University Press, 1985, p. 164.

¹⁰⁴ Johannes Tauler, *Sermones de Adviento a Pentecostés*, Miguel García-Baró (trad.), Salamanca, Sígueme, 2010, p.

25

¹⁰⁵ Cfr. SKS, 27, 108; JP, 3, 2794 / SKS, 27, 236; JP, 3, 2795 / SKS, 23, 15; JP, 3, 2797.

isto necesita illarse do mundo escolléndose a si mesmo de maneira absoluta, «o místico elíxese a si mesmo no seu perfecto illamento, pois para el todo o mundo está morto e destruído, e a súa cansada alma elixe a Deus ou a si mesma»¹⁰⁶, polo tanto a vida do místico carece da continuidade propia da vida ética na medida en que carece de relacións significativas con outros seres humanos concluindo así que o místico carece do conxunto de relacións que comunmente denominamos como o ámbito do *ethos*. O místico escóllese a si mesmo de forma absoluta e non de forma concreta, é dicir, que se escolle a si mesmo só en abstracto, cando o que caracteriza os individuos que viven eticamente é precisamente a súa disposición para concretarse a través dun constante encontro coa realidade histórica. Así, o individuo que opta pola vida ética posúe unha historia mentres que o místico ou o esteta carecen dunha historia persoal en sentido pleno¹⁰⁷. Observemos que o punto de vista que Wilhelm defende non é propiamente o punto de vista relixioso senón máis ben o ético, de modo que o seu ataque ó misticismo adquire tamén un carácter específico e distinto daquel que partiría da posición relixiosa de Kierkegaard. Dende o punto de vista ético, o individuo falla cando suspende o seu compromiso coa ética racional universal, cancelando as súas relacións coa sociedade. Dende o punto de vista relixioso, o que se lle require ó individuo é que adquira un compromiso cun Deus ao que considera como radicalmente outro, ou outro Absoluto, de modo que a relación do individuo con Deus remite en todo caso á relación co próximo, formando unha comunidade dentro da cal se acepta que cada individuo particular podería manter a mesma relación absoluta co Absoluto que un mesmo mantén. Logo, vemos como a crítica relixiosa ao misticismo (máis aló do discurso de Wilhelm) asume e á vez cancela a crítica especificamente ética, pois se ben o mandato relixioso esixe a relación do individuo con outros seres humanos, non o fai en virtude dun compromiso coa ética do universal ou coa sociedade que se constitúe baixo o dominio do universal, senón en virtude da obediencia absoluta a Deus, obediencia que podería mesmo requirirille ó individuo obrar en contra da ética universal, asumindo a consecuencia de ser socialmente reprobado por facelo. Segundo Merold Westphal:

[o] xuíz Wilhelm nunca está só ante Deus senón que se atopa sempre rodeado, inmerso e, nun sentido moi real, indistinguible respecto da sociedade luterana e burguesa de Dinamarca. Hegel só podería estar orgulloso de alguén que encarnase a súa concepción da *Sittlichkeit* [eticidade] tan ben¹⁰⁸.

Por outra parte o tipo de relación con Deus á que o místico aspira, a unión mística, implica unha sorte de relación inmediata e por isto o misticismo resulta, en parte, susceptible de críticas semellantes ás que Kierkegaard lle fixo ós estetas. Para Kierkegaard o estadio estético caracterízase polo dominio da inmediatez, entendida esta non só como unha preeminencia dos valores estéticos, a sensualidade ou o pracer proporcionado pola música ou as belas artes, senón tamén como un conformismo coa propia personalidade tal como un a observa de forma inmediata en si mesmo. O estético contraponse en Kierkegaard á concepción relixiosa segundo a cal a personalidade entenderíase ante todo como unha tarefa a desenvolver, tarefa pola que cada un é en última instancia responsable. O asesor Wilhelm considera que a melancolía é a doenza característica do esteta empedernido, entendéndoa como unha histeria do espírito (*Aandens Hysteri*)¹⁰⁹, fórmula que expresa por si mesma a tensión inherente no concepto, na medida en que emprega un termo dotado de claras connotacións físicas (*hysteria*) para cualificar unha doenza do espírito. A tensión non resolta que produce a melancolía pódese describir como un conflito entre, por unha parte ao estancamento do esteta nunha rutina perniciosa que se determina basicamente a partir da procura do pracer inmediato, e por outra parte a tendencia natural do seu espírito a elevarse sobre as dependencias do físico; para Wilhelm o esteta non pode senón caer na melancolía porque, segundo o punto de vista ético, o estadio estético non sería máis que un estadio de paso no cal ningún individuo debería asentarse. O carácter intrinsecamente aporético do estadio estético maniféstase no momento en que o esteta xa non é capaz de extraer máis desfrute da súa realidade inmediata, pero o seu espírito tampouco está aínda suficientemente maduro como para abandonar decididamente o estadio no que se atopa, polo que queda atascado por un tempo indefinido nunha situación de malestar que podería ata facerse crónica¹¹⁰. Por outra parte non sentir en absoluto melancolía ou ansiedade sería

¹⁰⁸ Merold Westphal, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, p. 104.

¹⁰⁹ Cfr. *SKS*, 3, 183; *ESK*, vol. 3, p. 174.

¹¹⁰ Para pasar do estadio estético ao ético, o esteta tería que saír do illamento no que voluntariamente estaba instaurado para elixirse a si mesmo como individuo concreto. Este cambio implicaría tomar consciencia (quizais non sen certo sufrimento) de estar determinado por un ambiente externo, o que lle resultará sempre constrictivo en maior ou menor

síntoma de non posuír un espírito¹¹¹, por iso o esteta non deixa de presentir con maior ou menor claridade unha chamada a adquirir a personalidade plena, pois non é que careza de espírito senón que simplemente non consegue reunir as forzas suficientes para facer o cambio. Esta idea está tamén presente nos papeis de Kierkegaard, cando identifica o estético como o estadio no que se atopa o individuo por defecto, e o ético como aquel estadio ó que o individuo podería chegar con esforzo e vontade.

Pero que é vivir esteticamente e que é vivir eticamente? Que é o estético nun home e que é o Ético? A isto responderei: o estético dun ser humano é aquilo polo cal é inmediatamente o que é; o ético é aquilo polo que chega a ser o que el chega a ser¹¹².

En certo sentido o misticismo pode chegar a confundir o relixioso co estético, cando cancela a continuidade da vida ética, na procura dunha relación inmediata con Deus. O místico está motivado por un ansia (*Længsel*) de Deus, ata o punto de que poderíamos dicir que está namorado de Deus e que quere desfrutar do seu amor en soidade, a ser posible sen ser molestado ou interrompido polo resto do mundo, actitude que considerada dende un punto de vista cristián resulta incompatible coa mensaxe evanxélica¹¹³. Logo o místico erra cando pretende unha relación estética (e neste contexto estética quere dicir inmediata) con Deus¹¹⁴, pois segundo Kierkegaard a Deus non se lle adora con sentimentos senón eticamente, é dicir, mediante accións que involucran tamén ao próximo¹¹⁵. O místico fai o sacrificio de morrer ó mundo no sentido de cancelar as

gra. De feito, o asesor explica o proceso de maduración espiritual, como unha concreción progresiva do individuo, de modo que este acadaría a súa realidade sacrificando parte das súas posibilidades pasando así do libre xogo da imaxinación ó exercicio da vida ética, nunha situación histórica concreta. Logo ocorre que precisamente por acadar a consciencia de si mesmo como un produto resultante en maior ou menor medida de certos determinantes concretos, o individuo podería liberarse, ata certo punto, das mesmas circunstancias que de feito o condicionaban, «e esta elección é a elección da liberdade, de xeito que cando se elixe a si mesmo como produto, el ben pode dicir que tamén se produce a si mesmo». *SKS*, 3, 239; *ESK*, vol. 3, p. 225.

¹¹¹ Cfr. *SKS*, 3, 184; *ESK*, vol. 3, p. 175.

¹¹² *SKS*, 3, 173s; *ESK*, vol. 3, p. 166.

¹¹³ Aínda que se trate dun autor que está fóra do contexto kierkegaardiano, recolleamos a seguinte cita de Albert Caraco, por considerar que describe moi acertadamente este aspecto do misticismo: «O misticismo só é no fondo un Narcisismo e o Deus persoal só é un absurdo, a necesidade que teñen os miserables de sentirse consolados proba a baixaza dos miserables e non a evidencia das figuras que imaxinan...». Albert Caraco, *Post Mortem*, Justo Navarro (trad.), Salamanca, Sígueme, 2006, p. 63.

¹¹⁴ Cfr. *SKS*, 3, 231; *EKS*, vol. 3, p. 218.

¹¹⁵ Cfr. *SKS*, 23; *JP*, 1, 14.

relacións con outras persoas pensando que así se lle abrirá unha vía de acceso directa e individual ata Deus, despois da cal xa non tería que seguir sufrindo durante máis tempo as penurias da existencia mundana. Kierkegaard (o asesor Wilhelm) non acusa expresamente os místicos de falta de firmeza na personalidade, como si fai cos estetas, pero a mesma acusación practicamente vai implícita cando lles critica a súa falta de consciencia acerca da necesidade de integrar a súa persoa nun contexto de relacións interpersoais, fallo que como sinalamos arriba podería considerarse relevante non só dende un punto de vista ético senón tamén, aínda que por distintos motivos, dende un punto de vista relixioso. O místico acabaría producindo o que o asesor diagnostica como unha concepción negativa do absoluto que podería ata conducir ó suicidio segundo se exemplifica co caso de Ludvig Blackfeldt. Blackfeldt é un personaxe ficticio que se presenta na segunda parte de *Quer un / quer outro* como alguén coñecido por Wilhelm e tamén polo seu interlocutor. Este personaxe aparece caracterizado como alguén intelixente, pero afectado por certa inquietude mística que lle levaría a identificar a relixiosidade cun illamento do individuo. Polo visto, Blackfeldt consideraba que non era desexable distraerse establecendo moitas relacións con outros seres humanos, pois o obxectivo da vida sería o de lograr unha relación directa con Deus. Ante a imposibilidade de tal inmediatez, Blackfeldt acabaría tomando a alternativa do suicidio, entendendo o suicidio como unha forma negativa de liberdade¹¹⁶.

As condicións propias da existencia no estadio relixioso poderían impoñerlle ó individuo certa forma de incomunicación co próximo pois, como veremos máis adiante, o individuo que se relaciona de forma absoluta co Absoluto podería quedar incapacitado para explicarse ante outros individuos, precisamente porque está determinado por dita relación. Pero resulta necesario distinguir que cando Wilhelm fala do illamento dos místicos, o termo adquire máis ben o sentido literal dunha vida solitaria, que ademais se presenta como algo desexable en si mesmo. A imposibilidade para a comunicación que sofre en cambio Abraham entenderémola como un silencio que se lle impón a el en virtude da súa relación absoluta co Absoluto. Pero este silencio non só non contradí a anterior afirmación, de que o estadio relixioso en Kierkegaard require relacionarse co próximo, senón que máis ben a confirma, pois a imposición dun silencio como o de Abraham non tería sentido para alguén que vivise, por exemplo, como un anacoreta. O silencio de

Abraham resulta significativo, precisamente porque el se desenvolve nun contexto de relacións que involucran a outras persoas, Isaac, Sara, e Eliezer. A irrupción do inefable faise significativa neste caso, porque aparece nun contexto no cal a comunicación verbal tería sido en principio a norma, facendo que o silencio de Abraham se constituía como unha forma negativa de comunicación que demanda a presenza dos outros; é dicir, a diferenza do silencio propio do místico, o de Abraham é un silencio-ante-os-outros.

Kierkegaard tiña boas razóns para considerar que o misticismo, en certos casos, promovía un estilo de vida solitario, ou mesmo o acosmismo como un ideal a lograr por parte do individuo, tal como expresa a través da voz de Wilhelm. Por exemplo, a obra *Seguindo a pobre vida de Cristo*, atribuída a Johannes Tauler, comeza definindo a noción de pobreza como unha semellanza con Deus: entendendo que Deus é un ser absoluto, o concepto de ‘home pobre’ quedaría determinado como o de aquel individuo cuxa existencia, semellante á de Deus, non depende en absoluto doutras criaturas.

A POBREZA é unha semellanza con Deus. Que é Deus? Deus é un Ser, retirado de tódalas criaturas, un poder libre, unha actividade pura. Así que tamén a pobreza é unha existencia retirada de tódalas criaturas. Cal é o significado do abandono? O que non se adhire a nada. A pobreza adhiérese a nada, e nada se adhire a ela¹¹⁷.

Para Kierkegaard o místico mantén no fondo unha actitude arrogante fronte a Deus precisamente por rexeitar ou mesmo por desprezar a realidade (o contexto) que Deus dispuxo para el. A vida do místico é un engano ó mundo e as outras persoas, e por suposto un engano para si mesmo, pois en virtude da súa elección a favor da soidade nun santuario interno, o místico prívase a si mesmo do contexto inter-subxectivo, que é en realidade o único no que realmente podería constituírse eticamente como individuo¹¹⁸. Na medida en que o estadio relixioso lle require ó individuo o exercicio das relacións interpersoais na forma do amor ó próximo podemos concluír que, dende o punto de vista kierkegaardiano, o recolleto do místico non só non conduce á constitución dunha personalidade

¹¹⁷ Johannes Tauler, *The Following of Christ*, J. R. Morel (trad.), California, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015, p. 18.

¹¹⁸ Cfr. Christopher, A. P. Nelson, (2006), “Kierkegaard, Mysticism, and Jest: The Story of Little Ludvig”, *Continental Philosophy Review*, vol. 39/4, pp. 441s, <https://doi.org/10.1007/s11007-007-9042-9>, consultado o 13/09/2020.

religiosa, senón que directamente a obstrúe, cando relativiza a importancia das relacións persoais ou da preocupación polo ben estar espiritual do próximo¹¹⁹.

En xeral tanto Martensen como o individuo ético (*ethicist*) de *Quer un / quer outro* concordan en que a abstracción excesiva que supón o ἄδυτον [santuario interno] do místico o afastan a el de vivir unha vida autenticamente ética que o habilitaría para tomar en serio o seu contexto temporal¹²⁰.

A vontade de morrer ó mundo, tal como a entende o místico, non sería en absoluto compatible coa mensaxe evanxélica, que demanda o amor ó próximo e a un mesmo, pois a disolución da propia individualidade nun absoluto negativo «non equivale á posibilidade de realizarse plenamente en virtude dun “amor en Deus”, senón máis ben á posibilidade de “escamotearse” nun falso absoluto»¹²¹. Con independencia disto resulta posible distinguir polo menos dúas maneiras distintas de entender a expresión ‘morrer ó mundo’: unha interpretación da expresión correspondería coa noción de pobreza tauleriana, entendida logo como un abandono das relacións humanas, e a outra sería aquela á que fai referencia Kierkegaard mediante a expresión ‘*at afdøe*’, expresión que Kierkegaard toma de Tauler, apropiándose máis ben dela para levar a cabo unha resignificación do termo, como veremos a continuación.

2. 4. ELEMENTOS DA MÍSTICA ASUMIDOS POR KIERKEGAARD. A EXPRESIÓN *AT AFDØE*

A relación de Kierkegaard co misticismo non foi puramente negativa ou crítica, pois o noso autor tamén asumiu varias nocións e expresións tomadas do misticismo, sendo particularmente importante para nós a expresión tauleriana ‘*at afdøe*’. Neste parágrafo explicaremos como se produciu a apropiación desta expresión por parte de Kierkegaard,

¹¹⁹ Cfr. Lee C. Barrett III, “The Neighbor’s Material and Social Well-Being in Kierkegaard’s *Works of Love*: Does It Matter?”, en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, vol. 16, Robert Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 1999, pp. 146s.

¹²⁰ Peter Šajda, “Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a *Lebemeister*: Meister Eckhart’s Silent way into Kierkegaard’s Corpus”, en *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, Jon Stewart (ed.), Oxon, New York, Routledge, 2016, pp. 246s.

¹²¹ Óscar Parcero Oubiña, “Amigo y amado: a propósito de San Agustín y Kierkegaard”, en *Filosofía de la amistad, De amicia. Amistad en la Filosofía Medieval y de inicios de la Modernidad*, Martín González Fenández (ed.), Ribeirão Farnalhão, Humus, 2020, p. 354.

e o novo sentido que adquire nos seus escritos. A noción kierkegaardiana de *at afdøe* está en parte relacionada co uso que Tauler lle deu, pero tamén difire en certo sentido, de modo que o significado que finalmente acada a expresión e a función que desenvolve nos contextos nos que se atopa chega a ser ata oposta ó que sería o sentido tauleriano de morrer ó mundo. Nun momento posterior do traballo, unha vez introducidos outros elementos que caracterizan a dinámica da produción kierkegaardiana, particularmente as nocións de comunicación indirecta e ironía, retomaremos a reflexión sobre o sentido kierkegaardiano de morrer ó mundo [*at afdøe*] para contextualizalo e aclarar o seu sentido a nivel do conxunto da produción.

Cabe logo distinguir por unha parte o sentido co que Tauler empregaba o verbo *at afdøe* en relación ó mundo, fundamentalmente para recomendar unha negación total do contexto no que poderían darse as relacións entre os seres humanos, e por outra parte o sentido especificamente kierkegaardiano segundo o cal a mesma expresión adquire o matiz de renuncia ós aspectos mundanos das relacións, é dicir, a dimensión erótica, sensual ou inmediata que podería estar presente dun modo ou outro nas relacións entre dúas ou máis persoas. Dita renuncia faríase supostamente en favor da posibilidade dunha relación máis espiritual, de acordo co que Kierkegaard vai considerar como a relación de amor xenuinamente cristiá do individuo con Deus e co próximo. Deste modo a expresión morrer [*at afdøe*] ó mundo alude a unha esixencia dirixida ó individuo que quere chegar a ser cristián, esixencia pola cal este debería negar unha parte da súa propia natureza, concretamente a parte que está máis determinada polos instintos naturais, pero tamén por certas convencións sociais e culturais. A re-configuración da personalidade no cristianismo ten por obxectivo posibilitarlle ó individuo unha nova maneira de estar entre os outros, o que non se debe confundir en ningún caso cunha fuxida do mundo enteiro das relacións, en favor dunha suposta unión inmediata co absoluto, pois tal fuxida implicaría tamén a perda do individuo de si mesmo. O sentido co que Kierkegaard fala de morrer ó mundo non só non se debe identificar cunha fuxida do mundo senón, todo o contrario, cunha demanda que esixe a presenza do individuo no mundo concreto das relacións humanas, iso si, depuradas ditas relacións dos seus aspectos máis inmediatos. Consideramos que non se pode clasificar a Kierkegaard como un autor místico porque non comparte algúns principios fundamentais do misticismo, como por exemplo a idea de que Deus poida ser un obxecto de coñecemento, ou a crenza na posibilidade da *unio*

mystica. Con independencia disto si se pode dicir, como sinalan George Pattison e Kate Kirkpatrick, que existe unha evidencia textual forte¹²² a favor da presenza nos textos de Kierkegaard de certos aspectos e de certas expresións características dos escritores místicos, elementos que el asume adaptándoos ó seu propio pensamento. Sabemos que moi probablemente Kierkegaard leu directamente a Tauler¹²³ e cabe falar de certa influencia deste autor na obra de Kierkegaard, tendo en conta como xa sinalamos que os termos e conceptos que Kierkegaard toma de Tauler, ou máis en xeral do misticismo, os recolle para modificalos adaptándoos ó seu propio pensamento. Ademais da presenza dos sermóns de Tauler na biblioteca de Kierkegaard¹²⁴ atopamos tamén varias mencións directas a Tauler nos papeis do noso autor; nunha entrada datada en 1848 Kierkegaard afirma estar lendo para a súa propia edificación unha obra atribuída¹²⁵ a Tauler acerca da cuestión da imitación de Cristo, obra titulada orixinalmente *Nachfolgung des armen Lebens Christi (Seguindo a pobre vida de Cristo)*¹²⁶. Na mesma entrada de 1848 Kierkegaard reconece ter atopado un considerable parecido entre esta obra de Tauler e a terceira sección do segundo discurso da súa propia obra *Discursos Cristiáns*, publicada no mesmo ano 1848. Neste discurso titulado “O bo é: que canto máis pobre te fas, máis ricos podes facer os demais”, Kierkegaard distingue dúas maneiras de concibir a riqueza: habería un sentido terreal e outro espiritual, afirmando a continuación que canto máis pobre sexa un individuo en sentido terreal, maior será a súa riqueza espiritual, e maior será tamén a posibilidade de que dito individuo faga ricas a outras persoas, entendendo

¹²² Cfr. George Pattison e Kate Kirkpatrick, *op. cit.*, pp. 28s.

¹²³ Cfr. Frits Florin, “Was Kierkegaard Inspired by Medieval Mysticism? Meister Eckhart's »Abgeschiedenheit« and Kierkegaard's »Udsondring«”, *Kierkegaardiana*, vol. 22, Copenhagen, C. A. Reitzel, 2002, p. 174.

¹²⁴ Máis aló de contar con certas obras da literatura mística na súa propia biblioteca, tamén sabemos que o misticismo tivo un lugar significativo na vida de Kierkegaard: «[a] súa familia [a de Kierkegaard] asistía regularmente á casa de reunión pietista en Copenhagen, e o pietismo xogou un papel importante no sostemento dunha continua tradición mística dentro do protestantismo. Por exemplo, a prometida de Kierkegaard, Regine Olsen (cuxa familia tamén asistía ás reunións pietistas) declarou que *A imitación de Cristo* de Thomas à Kempis era a súa lectura favorita. O propio Kierkegaard nos di que *O verdadeiro cristianismo* de Johann Arndt era a súa lectura diaria, xunto cos sermóns de J. P. Mynster. Isto é importante porque o propio Arndt reciclou unha cantidade significativa de material procedente de fontes místicas máis antigas, incluíndo a Eckhart e a Tauler». George Pattison e Kate Kirkpatrick, *op. cit.*, pp. 24.

¹²⁵ Tanto Šajda como Becker-Lindenthal recoñecen que *Nachfolgung des armen Lebens Christi*, é un texto apócrifo atribuído postumamente a Tauler. Cfr. Hjørdis Becker-Lindenthal, (2019), “Kierkegaard’s Reception of German Vernacular Mysticism: Johann Tauler’s Sermon On the Feast of the Exaltation of the Cross and Practice in Christianity”, *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 80/4-5, Christopher R. Trogan (ed.), pp. 456s. (nota 14). Recuperado de <http://10.1080/21692327.2019.1586569>, consultado o 13/10/2021. Cfr. Peter Šajda, “Tauler: A teacher in Spiritual Dietethics: Kierkegaard’s Reception of Johannes Tauler”, en *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 4, Jon Stewart (ed.), Aldershot, England, Ashgate, 2008, p. 267.

¹²⁶ Cfr. *SKS*, 20, 335; *JP*, 2, 1844.

isto tamén en sentido espiritual¹²⁷. Esta mesma concepción aparecerá en *Exercitación no cristianismo*, obra publicada en 1850, sendo posiblemente o texto de Kierkegaard con maior influencia de Tauler¹²⁸. Pero o parecido entre o discurso de Kierkegaard sobre a pobreza e aquel que atopamos en *Seguindo a pobre vida de Cristo*, consiste máis ben nunha semellanza superficial, pois mentres que Kierkegaard pon axiña de manifesto que a pobreza terreal é algo que ademais de facer rico ó individuo serve precisamente para axudar mellor o próximo, Tauler, ao contrario, entendía a pobreza como unha retirada necesaria do individuo respecto de tódalas relacións mundanas. O que Kierkegaard rexeita non é o mundo nin as relacións interpersoais en xeral senón, como xa sinalamos antes, os aspectos erótico-inmediatos das relacións. Observamos que cada autor entende a noción de pobreza segundo a súa propia concepción do que significa morrer ó mundo; para Tauler a pobreza significa desprenderse do mundo enteiro, mentres que para Kierkegaard a pobreza implicaría o desapego respecto de certos aspectos do mundano, precisamente co propósito de mellorar, en sentido relixioso, as relacións do individuo dentro do mundo das relacións inter-persoais.

A obra atribuída a Tauler, *Seguindo a pobre vida de Cristo*, trata sobre a cuestión da imitación de Cristo ou o ideal de vida cristián, tal como o seu título indica. A obra de Kierkegaard que máis se centra no tema da *Imitatio Christi* é *Exercitación no cristianismo*; trátase dunha obra na que o autor viña traballando dende 1848, pero que non sería completada ata 1850, logo podemos sospeitar pola coincidencia nas datas que o crecente interese de Kierkegaard pola cuestión da *Imitatio* puido vir dado en parte pola lectura da obra atribuída a Tauler. Esta influencia obsérvase particularmente na asunción de expresións propias da literatura mística medieval que Tauler tamén utilizaba, sendo de especial importancia para nós a expresión ‘*at afdøe*’, expresión que como xa sinalamos poderíamos traducir como ‘morrer a...’ ou ‘morrer en relación a...’. Ademais Kierkegaard comenta prolixamente nos seus papeis outros conceptos que tamén están moi presentes na obra de Tauler, concretamente ‘A Idade Media’ (*Middelalderen*) e ‘mosteiro’ (*Kloster*)¹²⁹. Nun apuntamento tardío datado de 1854 Kierkegaard distingue a morte entendida en sentido natural do que sería a tarefa especificamente relixiosa de morrer ó finito ou de morrer ó mundo, empregando precisamente a mesma expresión *at afdøe* para

¹²⁷ Cfr. SKS, 10, 126; KW XVII, p. 115.

¹²⁸ Cfr. SKS, 12, 157s; *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009, p. 161.

¹²⁹ Cfr. Peter Šajda, “Tauler: A teach in Spiritual Dietethics: Kierkegaard’s Reception of Johannes Tauler”, p. 276.

expresar esta idea. Podemos apreciar dito uso da fórmula *at afdøe* no seguinte fragmento dos papeis, onde aparece re-significada segundo a apropiación que Kierkegaard fixo dela, entendéndoa como un rexeitamento, non do mundo senón do mundano. Nesta pasaxe Kierkegaard esfórzase por distinguir o sentido máis inmediato do verbo ‘morrer’ (*at døe*), do sentido que el pretende atribuírle á expresión *at afdøe*: cando Kierkegaard empregue esta expresión non o fará, en xeral, para suxerir a morte fisiolóxica do individuo (nin tampouco a súa mortificación en vida) senón que, ó contrario, a vai empregar para indicar un esforzo que o cristián deber realizar a través da súa vida.

Por certo, é doado ver que morrer [*at afdøe*] é un sufrimento moito máis poderoso que morrer [*at døe*], porque morrer [*at døe*] é simplemente sufrir, e morrer [*at afdøe*] é: ser libre para forzarse a un mesmo cara a dentro do mesmo sufrimento; ademais morrer [*at døe*] é con todo unha enfermidade a curto prazo, e morrer [*at afdøe*] é unha enfermidade para toda a vida¹³⁰.

Para Kierkegaard a expresión ‘*at afdøe*’ vai indicar un sufrimento que dura tanto como a mesma vida do individuo, concretamente o que supón a cancelación dos aspectos máis inmediatos ou naturais da súa existencia relacional, o cal implica obviamente que se debe conservar (e non suprimir) dito contexto de relacións para poder transformalo. A mesma expresión ‘*at afdøe*’ aparece tamén no seguinte fragmento da obra *Para autoexame, recomendado para o noso tempo*, publicada en 1851. Neste caso a expresión ‘*at afdøe*’ introdúcese no contexto dunha resposta de Kierkegaard ante a opinión de que o cristianismo ou a fe poderían ser algo que fai a vida máis fácil ou máis doce, cando en realidade, tal como o entende o noso autor se trata de todo o contrario.

Non hai ningunha determinación do cristián sen que o cristianismo coloque primeiro como unha determinación intermedia: a morte, ‘morrer a’ [*at afdøe*]— para garantir que o cristianismo non se tome en balde. Dise: ‘O cristianismo é un consolo suave; esta é a doutrina do suave consolo’— si, non o hai que negar, cando primeiro queiras morrer, [*at afdøe*]¹³¹.

USC
130 SKS, 26, 156; JP, 4, 4354.
131 SKS, 13, 97; *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, Madrid, Trotta, 2011, p. 96

Johann Arndt (1555-1621), considerado como o pai do pietismo, ten sido nomeado como a principal inspiración para Kierkegaard en canto á formación do seu particular concepto de morrer ó mundo, ou desapego respecto do mundano¹³². Arndt herdou de Tauler a idea de morrer ó mundo, entendéndoa como unha actitude de abnegación ou vontade de desapego respecto do mundo en xeral. A noción propiamente kierkegaardiana do desapego está en continuidade coas concepcións de Tauler e de Arndt, non só a nivel terminolóxico senón tamén a nivel conceptual, pero asumido isto diremos que a concepción kierkegaardiana do desapego non se reduce ó seus precedentes senón que acaba por configurarse dun modo xenuinamente distinto, polos motivos que xa comentamos: en Kierkegaard morrer ó mundo non significa cancelar as relacións humanas senón máis ben transformar ditas relacións. Ó mesmo tempo liberar a propia vontade dos condicionamentos ditados polo instinto requírelle un sacrificio constante ó individuo, que tería que sacrificar ou deixar morrer parte da súa natureza inmediata. Por isto en Kierkegaard mantense implícita a idea de que resultaría necesario morrer ó mundo, como un mandato que o individuo que quere chegar a ser cristián debe impoñerse a si mesmo. Neste caso morrer ó mundo refírese ó deber que ten o cristián de deixar morrer as tendencias naturais ou os instintos que de forma inmediata lle dificultan o desenvolvemento dunha relación de amor especificamente cristiá. Feitas estas distincións e aclaracións podemos observar que:

[i]nteriormente isto [morrer ó mundo] require un constante proceso de morrer á vontade propia. A morte da propia vontade é en ambos [Kierkegaard e Tauler] un sinónimo da unión do ser humano e a vontade divina [...] A unificación da vontade propia coa de Deus é a clave para a máis alta similitude posible con Cristo e o cumio da auténtica actividade do discípulo¹³³.

David Possen pon de manifesto unha comprensión semellante cando determina a tarefa kierkegaardiana de morrer ó mundo non como unha fuxida do mundo, senón como o sacrificio (ou aniquilación) dunha parte de si mesmo que debe facer o cristián, pois tal como se manifesta de forma inmediata, a existencia natural do individuo incorpora

sempre certas tendencias que dificultan, e que mesmo parecen desafiar, o establecemento da particular relación con Deus e co próximo á que o cristián supostamente aspira.

[Ao cristián] requíreselle aniquilar continuamente cada elemento desafiante do *self*¹³⁴— nun esforzo continuo de morrer ó mundo. A saúde espiritual, noutras palabras, demostra ser non menos dialéctica, non menos un esforzo continuo, que a enfermidade espiritual¹³⁵.

Para Kierkegaard o individuo tería que facerse un nada para poder ser un instrumento de Deus, é dicir, para ser alguén que de modo transparente¹³⁶ cumprise a vontade de Deus na terra: «na negación de si mesmo debe [o individuo] chegar a ser o que todo home pode chegar a ser (porque a negación dun mesmo é o que se lle reclama ó universalmente humano), un instrumento para Deus»¹³⁷. Ou en palabras de M. J. Frawley: «a vontade auténtica [de seguir a Cristo incondicionalmente] chega coa auto-negación coa que permitimos a Deus ser o poder dentro de nós que nos fai os Seus auténticos instrumentos»¹³⁸. Consideramos que estas afirmacións se poden interpretar basicamente como outra forma de dicir que para Kierkegaard morrer ó mundo, facerse un nada e outras fórmulas semellantes, non teñen o sentido tauleriano de fuxir literalmente do mundo, senón que remiten á transformación que o individuo tería que sufrir para converterse nun transparente reflexo da vontade divina dentro do mundo.

No sermón titulado “O anel do ser” Eckhart comenta os versículos 2 Heb. 11, 37 e Mt. 5, 11, que tratan respectivamente sobre a morte dos mártires e sobre a boa ventura que Cristo predicara para os que sufrisen no seu nome. Eckhart fala da necesidade da

¹³⁴ O termo *self* (tal como aparece no texto orixinal en inglés) correspóndese co dinamarqués *Selv*. Polas mesmas razóns que non traducimos o termo en dinamarqués (razóns aclaradas na nota 1) tampouco traduciremos o correspondente en inglés.

¹³⁵ David D. Possen, “Anti-Climacus and the «Physician of Souls», en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe e Gordon D. Marino (eds.), Copenhagen, C. A. Reitzel, 2003, p. 111.

¹³⁶ Sobre o sentido da transparencia dentro do marco conceptual kierkegaardiano entendemos que esta noción implica certa disposición por parte do individuo a abandonar o empeño de análise e auto-castigo, que podería darse baixo a suposición de que el mesmo ten a posibilidade de perfeccionarse a si mesmo polo seu propio empeño: «o abandono implica unha ganancia. Isto conduce ó punto máis fascinante da análise de Kierkegaard. Quen sexa que teña éxito en resistirse entregando con fe estes pensamentos a Deus [os pensamentos polos que un pon a proba o seu propio espírito] ten padecido un tipo de aniquilación [...] Isto é, o acto de submisión polo cal se lle entregan estes pensamentos a Deus é tamén un acto de auto-aceptación moi potente». Louise Carrol Keeley, “Spiritual Trial in the Thought of Kerkegaard”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, p. 324.

¹³⁷ *Pap. VIII*² B 59:20; *JP*, 3, 3743.

¹³⁸ Matthew J. Frawley, “The Essential Role of the Holy Spirit in Kierkegaard’s Biblical Hermeneutic”, en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, pp. 98s.

morte para a perfectibilidade espiritual: «debemos comportarnos como se estivésemos mortos, de xeito que nin o amor nin o sufrimento nos conmovan [...] a morte lles da [ós mártires] un ser»¹³⁹. A pesar das reminiscencias estoicas que se lle poderían atribuír a esta afirmación destacamos o seu aspecto ontolóxico, poñendo de manifesto a idea de que o ser ten necesidade de limitación para acadar a súa completude. Esta convicción non é unha propiedade exclusiva do discurso místico-cristián, pois a identificación do ser perfecto coas nocións de finitude e de límite estaba xa presente na filosofía presocrática: para Parménides a perfección do ser identificábase cunha forma (*morphé*) determinada, concretamente coa forma esférica¹⁴⁰. A especificidade da concepción cristiá sobre a limitación, consiste en que xa non se trataría dun concepto metafísico senón que consiste máis ben nun fenómeno de alcance fundamentalmente ético: dende o pensamento cristián a morte pódese entender como aquilo que lle outorga unha determinación á existencia humana, na medida en que limitándoa lle dá unha forma particular, outorgándolle unha calidade espiritual exclusiva que se corresponde coa aceptación da súa propia finitude. É dicir, cristianamente, a morte lle da forma á vida, pero para isto é condición necesaria saber morrer ó mundo cristianamente. De novo atopamos diferencias entre a mística e Kierkegaard en canto a forma de entender que significa morrer; mentres que Eckhart fala da morte dos mártires como aquilo que lle da forma ó seu ser, entendendo a morte en sentido literal, Kierkegaard vai desenvolver todo un discurso acerca do que significa aprender a morrer cristianamente.

En *A enfermidade para a morte* Anti-Climacus (o heterónimo kierkegaardiano que figura como autor desta obra) identifica a noción de enfermidade dentro do discurso cristián coa falta de esperanza¹⁴¹. O termo ‘enfermidade’ non o emprega Anti-Climacus para referirse a ningunha doenza do corpo senón que remite a unha tipoloxía de desequilibrios do espírito¹⁴², os que se caracterizan en todo caso por inhibir a posibilidade

¹³⁹ Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, pp. 83s.

¹⁴⁰ Cfr. Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Jesús García Fernández (trad.), Madrid, Gredos, 2008, p. 335.

¹⁴¹ Cfr. SKS, 11, 134; *La enfermedad mortal*, Demetrio Gutiérrez Rivero (trad.), Madrid, Trotta, 2008, p. 39.

¹⁴² Anti-Climacus identifica o espírito humano (*Aand*) coa noción de *Selv*. O *Selv* kierkegaardiano non é redutible a nocións puramente psicolóxicas, como poderían ser as da conciencia ou a mente, xa que remite por definición a unha relación que transcende a natureza humana. Na seguinte cita empregaremos o termo ‘eu’ para traducir o castelán ‘yo’, empregado na versión de Demetrio Gutiérrez, para traducir o termo dinamarqués *Selv*. Debido ó carácter relacional da noción *Selv*, consideramos que o termo ‘yo’ non é unha boa escolla, por carecer do mesmo matiz de dinamismo que evoca o termo orixinal, e que tamén atoparíamos por exemplo no inglés *self*. En realidade o significado do termo *yo* correspóndese máis ben co dinamarqués *Jeg*, porque carece do sentido reflexivo que lle atribuímos ó *Selv*.

para o individuo de agardar cristianamente a morte, posibilidade que tamén podería explicarse como a capacidade do individuo para vivir a súa vida coa esperanza posta na eternidade, libre do apego ou das servidumes ó mundano. Por outra parte, dende o punto de vista da fe o cristián non experimenta a idea da morte propia como a perspectiva da desintegración da súa individualidade, senón que contrariamente, a expectativa da morte funciona para o cristián como un principio de individuación, na medida en que a esperanza da beatitude eterna depende dunha decisión que só se pode asumir de forma individual e que só ten sentido dende o punto de vista do individuo. Xenuinamente, a fe non se podería adquirir ou perder a través dun movemento colectivo, senón unicamente mediante unha decisión individual, pero á vez esta decisión individual podería integrar de novo ao individuo no contexto das relacións humanas inter-subxectivas, asumindo agora certos criterios que xa non serían os da finitude, é dicir, os propios da inmediatez natural ou da estética. Segundo Wilhelm Anz:

[a] maneira coa que ‘vivimos’ ou temos experiencia da nosa morte é precisamente a mirada ansiosa para adiante que nos individualiza nas nosas vidas e que polo tanto nos sitúa nunha relación necesaria con nós mesmos. Esta individualización non nos illa como individuos existentes. Polo contrario, fainos a todos *iguais* ós outros dun xeito totalmente ilimitado, requirindo do outro tanto como dun mesmo, unha loita ante unha ‘auténtica’ relación coa morte. O único medo real é que este sentido da loita se perda, e con el a nosa relación con Deus e o lugar para a fe: iso sería a enfermidade para a morte¹⁴³.

Unha vez confrontado coa perspectiva da morte propia, ao cristián ábreselle a posibilidade de comprender o outro (individuo) como ó seu próximo. O modo de existencia que está determinado particularmente polo feito de ter a esperanza posta na eternidade pode liberar

Traduciremos ‘yo’ por ‘eu’ por respecto á tradución de Gutiérrez, indicando á vez o termo orixinal *Selv*, co que corresponde: «O ser humano é espírito. Máis, que é o espírito? O espírito é o eu [*Selv*]. Pero que é o eu [*Selv*]? O eu [*Selv*] é unha relación que se relaciona consigo mesma [...] Unha tal relación que se relaciona consigo mesma - é dicir, un eu [*Selv*] - ten que terse posto a si mesma, ou ter sido posta por outro [...] Unha relación así derivada e posta é o eu [*Selv*] do ser humano; unha relación que se relaciona consigo mesma e que en tanto se relaciona consigo mesma está relacionándose con outro». Cfr. *SKS*, 11, 129; *La enfermedad mortal*, p. 33.

¹⁴³ Wilhelm Anz, “Kierkegaard on Death and Dying”, en *Kierkegaard: A Critical Reader*, Jonathan Rée e Jane Chamberlain (eds.), Oxford, Blackwell, 1998, p. 49.

o individuo (en maior ou menor grao) de certas constricións propias da finitude¹⁴⁴, pero de forma paradoxal a individuación que consegue o cristián mediante a confrontación coa morte propia non o illa respecto dos outros individuos, senón que ó contrario, os mesmos principios ou as mesmas experiencias que permiten a constitución relixiosa do individuo son os que lle permiten establecer relacións relixiosamente significativas con outras persoas, é dicir, relacións que xa non se fundamentarían de forma preeminente a partir dos criterios da finitude, pasando a construírse dende un punto de vista espiritual.

Ademais de negar a natureza do individuo no sentido de superar os instintos inmediatos, o concepto kierkegaardiano de transparencia implica outro aspecto ou outro nivel máis profundo de auto-negación, o cal tería por obxecto abandonar a idea de que o individuo pode controlar a súa vida, ou de que podería determinar por vontade propia o significado da súa existencia. Unha das críticas do asesor Wilhelm ós estetas románticos alude precisamente á pretensión que estes tiñan de auto-divinizarse. Por motivos semellantes ós que determinan a imposibilidade para un ser humano de ser creador de si mesmo, tampouco pode o individuo aniquilarse a si mesmo sen axuda, como pretendían algúns místicos, de modo que a mesma tarefa de morrer ó mundo chega a configurarse dende o punto de vista de Kierkegaard como unha proba de fe: o individuo particular necesita da axuda de Deus tanto para aniquilar os excesos da súa vontade como para deixar que morran os seus instintos máis inmediatos. No discurso titulado “Necesitar de Deus é a suprema perfección do home”, Kierkegaard explica por que, dende o seu punto de vista, ocorre que canto máis se empeña unha persoa en facerse dona da súa propia existencia, máis consciente se fará de que non pode facelo por si mesma, e consecuentemente máis terá que recoñecer a necesidade que ten de Deus para facelo. Os intentos por parte do individuo de facerse dono de si mesmo chegan a supoñer unha forma de *hybris* na medida en que presupoñen a posibilidade dun eu superior capaz de vencer ou de controlar o eu inferior, cando en realidade o que ocorre é que ninguén é máis forte que si mesmo. O individuo que se empeña en vencerse a si mesmo acaba por constatar que non é capaz de facelo, e concretamente dende o punto de vista cristián, tal individuo chegaría finalmente a admitir que non é capaz de nada por si mesmo, recoñecendo así a necesidade que ten da axuda de Deus. Observando a radical necesidade da axuda de Deus

o individuo acada finalmente a posibilidade de ter a experiencia dun Deus vivinte, é dicir, dun Deus que responde para atender a unha chamada que é realmente necesaria, porque parte da consciencia da desesperación máis absoluta. Deste modo, a aniquilación do ego interprétase como o lado negativo da experiencia positiva pola que Deus vive a través do individuo cando este está libre ou baleiro da súa propia vontade¹⁴⁵. No discurso citado Kierkegaard sinala o seguinte:

[s]e un home non se coñece a si mesmo, no sentido de saber que el mesmo non é capaz de nada, entón non advirte, no seu significado profundo, que Deus existe [...] Aquel, en cambio, que sabe para si mesmo que non é capaz de nada, ese ten cada día e a cada instante a desexada e incontestable oportunidade de experimentar que Deus vive¹⁴⁶.

A recomendación de aniquilar os instintos e a autonomía do individuo ou a afirmación de que o sufrimento é algo que necesariamente dura toda a vida poderían parecer máis ben produto da misantropía¹⁴⁷. Segundo Sylvia Walsh:

[q]ue é este sufrimento relixioso, se non é sufrimento no sentido ordinario? [...] É o establecemento ou re-establecemento dunha relación propia con Deus. Este morrer ó inmediato é unha “auto-aniquilación” que é a forma esencial da relación-con-Deus¹⁴⁸.

Por este motivo podemos falar, seguindo a Evans, dun tipo de sufrimento especificamente relixioso: a tarefa de chegar a ser cristián identifícase de feito coa vida enteira do individuo e non tería sentido pensar na posibilidade de suprimir o sufrimento sen suprimir a tarefa mesma, así que a vida cristiá configúrase como un camiño ou como unha proba pola cal se lle outorga ó individuo a posibilidade de escoller mediante un uso libre da súa vontade, que tipo de relación vai manter con Deus, co próximo e consigo mesmo.

¹⁴⁵ Cfr. George Pattison e Kate Kirkpatrick, *op. cit.*, pp. 26s.

¹⁴⁶ *SKS*, 5, 312; *ESK*, vol. 5, pp. 314s.

¹⁴⁷ Cfr. Sylvia Walsh, “Standing at the Crossroads: The Invitation of Christ to a Life of Suffering”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, pp. 128s.

¹⁴⁸ C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript. The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, pp. 169s.

2. 4. 1. Outras expresións e símbolos que Kierkegaard tomou da mística

Ademais das expresións que Kierkegaard tomou da mística de modo máis evidente, como ‘*at afdøe*’, a Idade Media’ (*Middelalderen*) ou ‘mosteiro’ (*Kloster*), atopamos tamén na literatura kierkegaardiana outras nocións que probablemente xurdiron por incorporación e modificación de ideas que foron antes empregadas por Eckhart e Tauler. Nos seus sermóns Eckhart emprega o termo *Bildung* para referirse á noción de ‘restauración dun mesmo’ como imaxe (*Bild*) de Deus, describindo un proceso en tres partes para o desenvolvemento da persoa: para chegar a ser formado ou reformado (*gebildet* ou *über-bildet*) o individuo necesitaría antes ser limpado (*ent-bildet*) das imaxes mundanas acerca das cousas creadas e acerca de si mesmo, imaxes que supostamente se lle irían gravando na memoria a través da súa existencia mundana como pecador¹⁴⁹ e que serían suficientes, segundo Eckhart, para imposibilitar a formación dunha correcta imaxe de Deus.

A máis pequena imaxe creada que se forma en ti é tan grande como Deus é grande. Por que? Porque ela che impide un Deus total. Precisamente alí onde dita imaxe penetra en ti, alí Deus e toda a súa deidade deben retirarse. Alí onde esa imaxe sae, alí entra Deus¹⁵⁰.

Kierkegaard parece seguir unha concepción semellante no seu discurso “Quen prega rectamente loita na oración e vence – ao vencer Deus”, incluído en *Catro discursos edificantes* (1844); neste texto compárase a formación espiritual do ser humano coa composición dun debuxo que fai un neno, e de xeito semellante ó que se observa no sermón de Eckhart, tamén no discurso de Kierkegaard exprésase a necesidade de que o ser humano se baleire primeiro de si mesmo ou das súas propias imaxes para que Deus o poida formar á súa imaxe e semellanza.

[I]maxina que pola noite o neno deixa o debuxo, pero mentres el durme, unha amable man completa o que só foi confusa e malamente iniciado [...] Así

mesmo cun ser humano [...] Só cando el mesmo chega a ser un nada, só entón Deus pode iluminalo a el, para que se pareza a Deus¹⁵¹.

Tauler comeza o seu “Segundo sermón para a festa da Exaltación da Sagrada Cruz” co versículo, Xn 12, 32: «e eu, se fose levantado da terra, atraerei a todos a min»¹⁵². Ese mesmo versículo vaino empregar Kierkegaard para encabezar cada capítulo da terceira parte de *Exercitación no cristianismo*. Non se trata dunha casualidade pois existen semellanzas entre o contido de ambos textos: no “Segundo sermón...” Tauler di que o ser humano en procura da perfección ten que entregarse a Deus en total resignación do espírito, e que ten que procurar facer o nada na propia interioridade¹⁵³, sendo estes requisitos semellantes ós que expresara Eckhart mediante a noción de *Entbildung*¹⁵⁴. Tanto Tauler como posteriormente Kierkegaard interpretan o versículo citado como unha chamada á elevación do ser humano que require como condición previa a liberación das imaxes (*Bilder* en alemán e *Billeder* en dinamarqués) que o individuo tivese asociadas previamente a Cristo, nunha sorte de baleirado interior ou *kenosis*¹⁵⁵. Na primeira parte de *Exercitación no cristianismo* Kierkegaard (Anti-Climacus) cuestiona como sería a recepción dunha hipotética reaparición de Cristo no Copenhague contemporáneo e explica por que, segundo o seu punto de vista, os principais modelos (ou arquetipos) de cidadán propios da cultura dinamarquesa do século XIX (políticos, filósofos, burgueses ou pastores) non estarían capacitados para recoñecer a divindade de Cristo, pois todos eles estaban xa habituados a concibilo só a partir da súa imaxe en maxestade, pero non estarían interesados en recoñecer a Cristo e moito menos a tomalo como modelo de imitación na súa humillación. Para Anti-Climacus a preferencia pola consideración da imaxe de Cristo na súa maxestade funcionaba como unha invitación a crer que resultaría posible unha percepción inmediata da divindade; de feito, Kierkegaard consideraba que a interpretación do cristianismo ofrecida pola cristiandade do seu tempo semellaba máis ben unha nova forma de paganismo¹⁵⁶, asumindo como unha característica propia da concepción pagá a presenza inmediatamente recoñecible dos deuses. O cristianismo

¹⁵¹ SKS, 5, 379s.; ESK, vol. 5, p. 378.

¹⁵² Jn, 12, 32.

¹⁵³ Cfr. Johannes Tauler, *The Sermons and Conferences of John Tauler of the Order of Preachers*, Walter Elliott (trad.), Washington, D. C., Apostolic Mission House, 1910, p. 695s.

¹⁵⁴ Cfr. Hjördis Becker-Lindenthal, *op. cit.*, p. 449.

¹⁵⁵ Cfr. *Idem*.

¹⁵⁶ Cfr. SKS, 12, 50; *Ejercitación del cristianismo*, p. 146.

afástase precisamente da idea de que sería posible unha percepción inmediata da divindade, asumindo unha concepción de Deus cuxa esencia está en contradición cunha posible manifestación inmediata ou estética: ante a figura humilde do home chamado Xesús, a cuestión acerca da divindade de Cristo resulta non decidible a partir da súa percepción inmediata. Ideas como a dun home que é Deus ou a do Eterno expresado no tempo, ou a dunha existencia finita do Absoluto, son nocións que actúan todas elas como un paradoxo impenetrable para a razón. A imposibilidade de decidir sobre a divindade do Mesías a partir da aparencia que nos presenta o home-á-vista implica que a resolución ten que quedar necesariamente desprazada ó ámbito da fe, situándose así fóra do alcance do criterio racional e fóra da esfera da immediatez. Segundo Hugh C. Pyper:

[o] Deus-home non clarifica nada senón que é el mesmo o Paradoxo Absoluto
[...] Lonxe de ser a manifestación física inmediata do Deus que se revela a si mesmo, a aparencia humana de Cristo serve de feito como o incógnito que asegura que non se lle poida recoñecer¹⁵⁷.

Por este motivo Kierkegaard consideraba que era necesario liberarse das imaxes maxestosas que impresionan o individuo nun sentido inmediato, posibilitando así unha relación non estética entre o individuo e Cristo, é dicir, unha relación a través da fe. Segundo Murray A. Rae:

os que escoitan a invitación non son convidados por Cristo na súa gloria, senón máis ben na súa humildade. A invitación logo é a de chegar a ser humilde un mesmo, de tomar a propia cruz, e así tomar a forma do servo que Cristo tomou para si mesmo¹⁵⁸.

Con outras palabras, Tauler transmite ideas semellantes ás de Anti-Climacus no seu “Segundo sermón para a festa da Exaltación da Sagrada Cruz”; o texto comeza narrando miticamente como un emperador cristián que recuperara a cruz na que Cristo fora

¹⁵⁷ Hugh C. Pyper, “The Lesson of Eternity: Christ as a teacher in Kierkegaard and Hegel”, en *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments*, vol. 7, Robert L. Perkins (ed.), Georgia, Macon, Mercer University Press, 1994, pp. 140s.

¹⁵⁸ Murray A. Rae, “The Forgetfulness of Historical-Talkative Remembrance in Kierkegaard’s Practice in Christianity”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, pp. 84s.

crucificado (pois supostamente a cruz estivera antes na posesión ilexítima dun emperador pagán) foi detido por un ano ás portas de Xerusalén, para evitar que a cruz fose introducida na cidade con pompa e gloria, tal como pretendera inicialmente o emperador cristián. O ano recórdalle ó emperador cristián que a cruz non é un símbolo de maxestade senón que é un símbolo de humildade, de sufrimento e de abnegación, de modo que o emperador finalmente depuxo as súas intencións de introducir a cruz vistosamente en Xerusalén¹⁵⁹. O termo que emprega Kierkegaard en *Ejercitación no cristianismo* para referirse ás fantasías sobre Cristo dos seus contemporáneos, é dicir, o termo *Indbildninger*¹⁶⁰ é un calco ó dinamarqués do termo alemán ‘*Einbildungen*’, a mesma expresión que empregara Tauler para referirse en xeral a tódalas fantasías que arredan o ser humano de Cristo¹⁶¹. A diferenza entre *Indbildninger* e *Einbildungen* obsérvase cando temos en conta que Tauler limita o campo de referencia da súa expresión ás ilusións (ou catividades como el as denomina¹⁶²) creadas polo intelecto humano de xeito máis ou menos espontáneo, mentres que para Kierkegaard estas falsas imaxes (*Indbildninger*) representan ante todo un produto cultural ou socialmente construído, cuxa presenza era unha das consecuencias indesexables da naturalización da fe dentro da orde social existente¹⁶³. En ambos casos (Eckhart-Tauler ou Kierkegaard) as falsas imaxes foron consideradas como obstáculos para o desenvolvemento da fe, porque desvirtuaban as auténticas características do modelo orixinal encarnado por Cristo nos Evanxeos, modelo segundo o cal podemos dicir que a humildade de Cristo predomina e precede a súa maxestade.

Por último, Kierkegaard empregou nalgunhas ocasións certos recursos que foran empregados anteriormente por autores místicos ou próximos ó misticismo, para propósitos semellantes, aínda que non sempre temos unha garantía de que isto se deba a unha apropiación expresa. Por exemplo, no discurso titulado “En ocasión dunha confesión. A pureza de corazón é desexar unha soa cousa”, publicado en 1847 dentro da colección *Discursos edificantes de diverso espírito*, Kierkegaard recorre á imaxe do mar, aludindo en particular as súas connotacións de profundidade, pureza, transparencia e

¹⁵⁹ Cfr. Johannes Tauler, *The Sermons and Conferences of John Tauler of the Order of Preachers*, p. 693.

¹⁶⁰ Cfr. SKS, 12, 108; *Ejercitación del cristianismo*, p. 115.

¹⁶¹ Cfr. Hjördis Becker-Lindenthal, *op. cit.*, p. 450.

¹⁶² Johannes Tauler, *The Following of Christ*, p. 146.

¹⁶³ SKS, 12, 97s.; *Ejercitación del cristianismo*, p. 105.

constancia, como un símbolo co cal comparar a interioridade do crente, ou o seu corazón. Nese mesmo discurso tamén aparece o tópicos místico do silencio: «na eternidade hai un silencio infinito no que a conciencia fala só co individuo particular»¹⁶⁴. No primeiro capítulo de *O verdadeiro cristianismo* de Johann Arndt atopamos un precedente das nocións de claridade e de pureza empregadas para evocar a posibilidade que ten o ser humano de reflexar a imaxe de Deus:

así como o reflexo nun espello é vivo nun grao proporcional á claridade do espello en si, así a imaxe de Deus se fai máis ou menos visible, segundo a pureza da alma na que se ve¹⁶⁵.

Kierkegaard empregou a noción do reflexo sobre o mar para expresar que, sendo o ser humano infinitamente distinto de Deus, o individuo podería aínda relacionarse con Deus na medida en que se tornase baleiro de si mesmo e polo tanto transparente para poder reflexar a vontade divina¹⁶⁶.

Nos últimos parágrafos esforzámonos en aclarar o sentido particular que adquiren certas expresións que foran empregadas polos místicos (*at afdøe* e outras), a partir da apropiación que Kierkegaard fixo das mesmas. En conxunto podemos observar unha mesma dirección ou un mesmo propósito xeral, que dirixe ou explica a variación no sentido de ditas expresións. Se ben orixinalmente puideron empregarse para referir a certa degradación do mundo e das relacións humanas, Kierkegaard as vai utilizar para suxerir unha transformación do mundo e das relacións, a partir da cancelación de certos elementos que entorpecerían a posibilidade do individuo para establecer unha relación transparente con Deus e co próximo. Logo, podemos dicir que hai un cambio dende a negación do mundo por parte dos místicos, ata un discurso que considera que o mundo e a existencia histórica do individuo son precisamente o escenario que posibilita o proceso de desenvolvemento espiritual do individuo. Isto implica un cambio en canto á consideración da existencia histórica, que deixaría de ter un valor negativo ou meramente accidental, para entenderse (en Kierkegaard) como unha condición necesaria para a

¹⁶⁴ Cfr. *SKS*, 8, 228; *KW*, XV, p. 128.

¹⁶⁵ Johann Arndt, *True Christianity*, Rev. A. W. Boehm, Charles F. Schaeffer, (trads.), Philadelphia, The Lutheran Book Store, 1868, p. 51.

¹⁶⁶ Cfr. *SKS*, 8, 222; *KW*, XV, p. 121.

configuración da individualidade cristiá. Para Kierkegaard a existencia temporal non só non é un obstáculo, senón que constitúe o mesmo escenario a partir do cal ao individuo se lle presenta a ocasión de tomar consciencia de si mesmo como ser creado e dependente, podendo establecer unha serie de relacións que expresan e se configuran a partir da consciencia que o individuo acada acerca da súa situación no mundo e ante Deus.

2. 5. SOBRE O VALOR DA EXISTENCIA TEMPORAL DE CARA Á FORMACIÓN DA CONCIENCIA RELIXIOSA

Para Eckhart, así como para outros místicos, a existencia histórica do individuo como ser creado e mortal identificábase co mal mesmo, entendendo o mal como a separación do individuo da natureza divina da que supostamente xa formaba parte con anterioridade á súa existencia temporal¹⁶⁷. A concepción de Tauler acerca da condición do ser creado manifesta tamén unha valoración negativa da existencia temporal, retratándoa máis ben como un obstáculo privado de sentido intrínseco, obstáculo do cal sería mellor liberarse o antes posible: «se un considerara ben a que altura, en que nobreza, en que pureza estaba cando increado, e en que estado tan inferior de desconveniencia se atopa agora, na súa condición de creado, debería condenarse a si mesmo»¹⁶⁸. A Kierkegaard non lle pasou desapercibido que os místicos interpretaron a existencia histórica no peor sentido posible, e isto observámolo por exemplo cando o asesor Wilhelm sinala ironicamente, como a postura do místico en relación á temporalidade é en certo sentido inconsistente, lembrando que para que a vitoria sobre un inimigo (a existencia temporal) se poida considerar como un logro significativo sería condición necesaria outorgarlle certa importancia a ese inimigo. Máis aló deste xiro retórico posto en boca do asesor, Kierkegaard considerou que a mística fallaba no máis fundamental, por crer que a existencia temporal non tiña ningún valor para a formación do individuo, de modo que ás veces mesmo parece que ao místico lle gustaría que a súa propia existencia rematase o antes posible¹⁶⁹.

Para Kierkegaard é precisamente a existencia histórica o que constitúe o ser humano como individuo singular dende un punto de vista especificamente relixioso. A

¹⁶⁷ Cfr. Amador Vega, *Tres poetas de exceso. La hermenéutica de lo imposible en Eckhart, Silesius y Celan*, Barcelona, Fragmenta, 2011, pp. 32s.

¹⁶⁸ Johannes Tauler, *Sermones de Adviento a Pentecostés*, p. 17.

¹⁶⁹ Cfr. SKS, 3, 238; ESK, vol. 3, p. 224.

tarifa de chegar a ser cristián só se pode desenvolver como un proceso a través do tempo histórico e nunha situación concreta. A consideración da existencia temporal concreta do individuo singular (dentro da reflexión filosófica) é o que distingue o pensador subxectivo do que fala Johannes Climacus do pensador especulativo, ó que podemos considerar como unha parodia do filósofo hegeliano en xeral, ou mesmo como unha caricatura dalgún en particular (poderíamos pensar por exemplo en Martensen). Como xa sinalamos tódolos fenómenos que Kierkegaard estuda para formarse unha concepción acerca da conciencia humana, como son a angustia, o pecado, a desesperación, etc., son fenómenos que teñen unha estrutura temporal¹⁷⁰ en si mesmos; por exemplo, non nos angustiamos tanto por algo que xa aconteceu, senón que máis ben nos angustiamos por algo que podería ocorrer no futuro, é dicir, por unha situación posible pero que aínda non é o caso¹⁷¹. O estudo do individuo a partir da súa temporalidade é o que lle permite a Kierkegaard concluír, por exemplo, que o espírito humano se determina como unha auto-relación que se dá no tempo e que está en relación co eterno, segundo a definición que

¹⁷⁰ No discurso de 1843 “Que un adquira a súa alma na paciencia”, Kierkegaard parte da idea de que a interioridade humana é temporal en esencia, pois aínda cando o ser humano se relaciona coa eternidade faíno dende o tempo. En xeral a presenza da temporalidade nos discursos de 1843-44 é maior do que podería parecer a primeira vista pois, aínda que non traten expresamente sobre a cuestión do tempo, as nocións fundamentais que se desenvolven nestes textos, como por exemplo a paciencia ou a expectativa, son fenómenos que teñen unha estrutura temporal: «a preocupación, a ansiedade, e a desesperación son temporais na súa estrutura mesma. Non poden concibirse fóra dunha relación co tempo». Arne Grøn, “Temporality in Kierkegaard’s Edifying Discourses”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2000, p. 198. Nos discursos edificantes trázase unha conexión entre a edificación e a temporalidade, presentando o paso do tempo xa non só como algo que o individuo sofre, senón tamén como a mesma condición de posibilidade para a constitución da relación do espírito con Deus. Poderíamos explicar a paciencia como un modo de ser que se caracteriza pola resistencia do individuo ó paso do tempo, especialmente durante unha situación de incerteza; dicimos que é paciente, por exemplo, aquel que agarda sen desesperarse polo resultado dunha proba médica importante. No caso particular do discurso relixioso, a paciencia preséntase como unha resistencia do individuo ó paso tempo en relación a unha determinación para a eternidade, de modo que a paciencia se constitúe como un fenómeno á vez temporal e dirixido fóra do tempo. En palabras de Kierkegaard: «[u]n home coñece, entón, a súa alma se a coñece en verdade, como algo que, aínda cando poida describilo con precisión, se atopa en posesión doutro, e que pode, si, desexar posuír, pero o coñecemento como tal non lle axuda a facelo. Por iso, aínda para ese coñecemento, como para calquera outro, requírese paciencia [...] Aquel que quere adquirir a súa alma na paciencia, recoñece que a súa alma non lle pertence a el mesmo, que hai un poder a partir do cal debe adquirila, e debe adquirila el mesmo». *SKS*, 5, 172; *ESK*, vol. 5, p. 180. Atopamos unha relación semellante no discurso de 1844 “Paciencia na expectativa”, onde a paciencia se presenta de novo, como unha experiencia dotada de estrutura temporal: «[b]enaventurado aquel que se empobreceu e foi abandonado, benaventurado o estéril, benaventurado aquel que perdeu o mundo, de maneira que nunca espertou na súa alma o apetito da expectativa polo mundo; benaventurado aquel cuxa expectativa pasou a través das portas da morte e entrou na eternidade para recoller a súa expectativa...». *SKS*, 5, 224; *ESK*, vol. 5, p. 228. A paciencia demándalle en xeral ó individuo que manteña unha actitude de espera a través do tempo, con vistas a unha expectativa que se sitúa nun futuro máis ou menos incerto. Pero de forma paradoxal, aquilo polo que a expectativa relixiosa agarda podería mesmo non estar no tempo, e de feito non o está, cando dita expectativa non é outra que a da beatitude eterna.

¹⁷¹ Cfr. *Pap.* V B 55:10; *JP*, 1, 98.

atopamos en *A enfermidade para a morte*¹⁷². Vigilius Haufniensis, o heterónimo kierkegaardiano que asina *O concepto de angustia* (1844), considera que a angustia, un fenómeno esencialmente temporal, é a forma que asume a relación do espírito humano consigo mesmo¹⁷³. Resumidamente, o espírito angústiase ao tomar consciencia da súa liberdade para actualizar certas posibilidades, e particularmente angústiase ante a consciencia da súa posibilidade para o pecado de tipo sexual. A existencia desta posibilidade, por una parte explica retroactivamente o pecado orixinal, como a capacidade xeral da especie humana para pecar¹⁷⁴, e por outra parte, explica a culpabilidade de cada individuo particular, na medida en que é cada individuo singular, mediante unha decisión libre da súa vontade, o que entra de feito no estado de pecado. A posibilidade para o pecado está implicada polo mesmo feito de ter un espírito, e por isto mesmo dicimos que un animal (non humano) aínda que teña sexualidade, non pode pecar¹⁷⁵; se ben existe neste sentido unha diferenza radical entre o ser humano e os demais animais, tamén existe unha diferenza infinita entre o ser humano e Deus, en canto a que o ser humano conta coa posibilidade de pecar. Coñecéndose como pecador, o individuo toma consciencia xa non só de si mesmo ou da súa propia natureza, senón tamén da natureza da relación que el pode manter con Deus, é dicir, unha relación desigual pola cal o individuo podería relacionarse cun outro ao que recoñece como infinitamente distinto ou infinitamente outro. Volvendo atrás sobre o argumento, observamos que a temporalidade, dado que actúa como o fundamento da angustia, móstranos como unha condición necesaria para que o espírito humano poida tomar consciencia de si mesmo, así como do lugar que lle corresponde na súa posible relación con Deus. Segundo Evans:

[o]s seres humanos son pecaminosos, e a súa condición pecaminosa non só lles bloquea un entendemento propio de Deus, [senón que isto ademais] explica a “diferenza infinita” entre Deus e os seres humanos como unha función da pecaminosa condición humana¹⁷⁶.

¹⁷² Cfr. *SKS*, 11, 130; *La enfermedad mortal*, pp. 33s.

¹⁷³ Cfr. *SKS*, 4, 349; *ESK*, vol. 4/2, p. 161.

¹⁷⁴ Cfr. *SKS*, 4, 351s; *ESK*, vol. 4/2, pp. 163s.

¹⁷⁵ Cfr. *SKS*, 4, 357s; *ESK*, vol. 4/2, pp. 169s.

¹⁷⁶ C. Stephen Evans, *Passionate Reason, Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1992, p. 107.

Evans sinala que a condición pecaminosa do ser humano *non só* pode afastar o individuo respecto dun entendemento propio de Deus, como por exemplo cando alguén se perde polo camiño do pecado; que non sexa esta a única posibilidade, o entendemos no sentido de que efectivamente, a reflexión sobre a propia condición temporal de estar arroxado de cara á posibilidade do pecado, tamén podería abrirlle ao individuo a posibilidade dun entendemento con Deus. Kierkegaard considera que o ser humano está separado radicalmente de Deus pola súa mesma condición pecaminosa, pero ó mesmo tempo atopamos, en distintos lugares da produción kierkegaardiana, unha defensa da idea de que unicamente a través da consciencia do carácter específico do seu pecado particular pode o individuo coñecer o significado relixioso da súa existencia. Esta aprendizaxe que só resulta posible a través da facticidade do individuo sería a condición necesaria para poder situarse correctamente na súa relación con Deus. Vigilius Haufniensis considera que o pecado de Adán foi o que fixo que a humanidade como especie herdase a pecaminosidade, pero que a humanidade herdase a pecaminosidade non quere dicir que cada individuo vaia actualizar o pecado automaticamente en virtude da súa pertenza á especie, de maneira semellante a como se actualizan as capacidades naturais psico-motrices. De ser así, a categoría de individuo en sentido especificamente relixioso quedaría anulada¹⁷⁷. Por outra parte, a pecaminosidade da especie pódese considerar cuantitativamente, supoñendo que os pecados acumulados das xeracións sucesivas van producindo un incremento progresivo no total dos pecados cometidos pola especie, pero o pecado concreto cometido polo individuo, en tanto que individuo particular, non se pode entender na súa especificidade mediante o mesmo criterio cuantitativo que vale para a especie. Para o individuo, o pecado cometido supón un cambio de tipo cualitativo, un salto ou unha discontinuidade, ou mesmo un cambio de categoría, pois é polo seu propio pecado que o individuo sae do estado de inocencia e se fai culpable. Tendo en conta estas consideracións, observamos que a existencia temporal ou histórica de cada individuo ten un significado propio e se constitúe como unha condición necesaria para a súa maduración espiritual.

Por outra parte, entendemos a relevancia do pecado no contexto do cristianismo observando que é precisamente polo pecado propio que o individuo se fai singular, pois se ben a posibilidade para o pecado é común á especie, o pecado particular é

responsabilidade exclusiva de cada un. A pecaminosidade é anónima, pero o pecado particular pertence a cada individuo, de modo que aínda que sexa negativamente, a través dunha falta, o pecado fai a cada individuo único. Cristianamente, o pecado singulariza o individuo situándoo ante a posibilidade dun xenuíno encontro con Deus. A reflexión sobre o pecado continúa en *Exercitación no cristianismo* (1850), obra asinada co heterónimo Anti-Climacus:

[é] moi sinxelo, e moi luterano [chegar a ser cristián] se non che importa engadir isto: só a conciencia do pecado pode empuxarte [...] a este terror [...] A única porta de acceso ao cristianismo é a conciencia do pecado; e todo outro camiño para querer introducirse nel é pecado de lesa maxestade contra o cristianismo¹⁷⁸.

Logo, cada un faise culpable só por si mesmo¹⁷⁹, e quizais sexa só a través da conciencia do pecado que pode cada individuo tomar a decisión de embarcarse na odiosa tarefa de separarse do estilo de vida natural que levara ata ese momento: «só pola culpa pérdese a inocencia; todo ser humano perde basicamente da mesma maneira a inocencia, tal como Adán o fixo»¹⁸⁰. É o ser humano, en tanto que individuo singular, quen perde a inocencia pola súa propia vontade (ou pola súa propia falta de vontade), logo a responsabilidade polo pecado non se explica nin se pode resolver apelando á pertenza do individuo á especie: «[a] especie ten a súa historia, na que ten a pecaminosidade a súa continua determinación cuantitativa, pero a inocencia continúa perdéndose só polo salto cualitativo do individuo»¹⁸¹. Pero o espírito humano tamén acadada conciencia da súa capacidade para ter unha vontade propia cando coñece que libremente podería escoller, ou ben a obediencia ou ben a desobediencia, ante determinada concepción do ben, e a mesma conciencia de que existe esta liberdade prodúcelle angustia ó individuo, podendo conducilo incluso a realizar unha acción pecaminosa que nunca cometería en caso de non se ter angustiado.

¹⁷⁸ SKS, 12, 79s.; *Ejercitación en el cristianismo*, p. 88.

¹⁷⁹ Cfr. SKS, 4, 358; ESK, vol 4/2, p. 170.

¹⁸⁰ SKS, 4, 342; ESK, vol 4/2, p. 155.

¹⁸¹ SKS, 4, 343s.; ESK, vol 4/2, p. 156.

*A angustia ante o pecado produce o pecado. Se se suxire que as malas inclinacións, a concupiscencia, etc., son algo innato no individuo, non se obtén a ambigüidade na que o individuo se fai tanto culpable como inocente. Na impotencia da angustia o individuo sucumbe, pero precisamente por iso é este tanto culpable como inocente*¹⁸².

Para Haufniensis o pecado concreto xorde precisamente a partir da angustia pola posibilidade de pecar, logo o pecado ten a súa orixe por algo que ontoloxicamente é un nada, é dicir, unha mera posibilidade na consciencia aínda inocente de quen simplemente se sabe capaz de pecar. A concepción kierkegaardiana cancela a idea da purificación do pecado como unha posibilidade real, na medida en que non reconece a súa orixe en nada determinado ou determinable como unha fonte de impureza susceptible de ser anulada. É a mesma temporalidade na cal a consciencia individual se atopa xa-dende-sempre, o que asegura a presenza da angustia ou a consciencia da posibilidade de pecar, ata o punto de que a única purificación posible dentro dos termos establecidos por Haufniensis, equivalería á cancelación da mesma temporalidade, logo un absurdo.

O concepto de purificación, tal como o atopamos por exemplo en Eckhart ou en Tauler, presupón unha concepción maniquea da natureza humana segundo a cal o ser humano estaría composto por dúas partes ou principios; unha das partes considérase boa, espiritual e eterna e a outra mala, material e perecedoira. A posibilidade da purificación na existencia temporal dependería, neste caso, do suposto de que o ser humano poida separar de si mesmo e polas súas propias forzas a parte mala da súa natureza, quedando só coa parte boa. A presenza destas ideas foi constante no misticismo do século XIV, e podemos observala por exemplo no sermón de Eckhart titulado “Do home nobre”:

hai en nós un home exterior e outro interior. Ao home exterior pertécelle todo o que é inherente á alma, pero envolto e mesturado coa carne e que ten unha acción común con cada membro corporal, como o ollo, a orella, a lingua, a man, e outros por igual. E todo isto é o que a Escritura entende por home vello, o home terrestre, o home exterior, o home inimigo, un home servil¹⁸³.

¹⁸² SKS, 4, 377; ESK, 4/2, p. 187.

¹⁸³ Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, pp. 153s.

Ou tamén no seguinte fragmento de Tauler:

[h]ai unha disputa entre dúas clases destes homes. Unha clase retén as necesidades do corpo [...] pero aqueles homes que foxen de tódalas cousas externamente e internamente, e que afondan dilixentemente en si mesmos, [...] estes homes están no camiño da perfección¹⁸⁴.

Os místicos parten logo dunha concepción maniquea da alma humana; Eckhart, por exemplo, escribe: «os mestres din que todo home, dende o momento en que é home, ten un espírito bo, un anxo, e un espírito malo, un demo...»¹⁸⁵. A partir desta concepción, a vía mística de purificación tería por propósito a liberación progresiva da parte mala da alma, presupoñendo que existe tal posibilidade e que ademais o ser humano é quen de acadala por si mesmo. Dende un punto de vista kierkegaardiano poderíamos considerar que o místico procura máis ben un esquecemento da diferenza entre Deus e o ser humano, é dicir, un esquecemento de si mesmo ou da condición esencialmente temporal e aberta do ser humano, a cal tamén implica, efectivamente, a ineludible posibilidade para o pecado. Como sinala Kierkegaard, o ser humano non pode cancelar por si mesmo os seus propios pecados, logo non pode purificarse a si mesmo e moito menos liberarse da posibilidade mesma de pecar, ata o punto de que segundo o noso autor, para o auténtico cristián, o que aspira a descansar transparentemente en Deus, resultaría incomprendible a idea de poder achegarse a Deus sen recibir a axuda de Deus¹⁸⁶. O perdón dos pecados dentro do cristianismo é algo no que o crente *cree* por fe: o cristián sabe que el non pode cancelar os seus propios pecados, pero ao mesmo tempo cree na posibilidade de recibir a graza, é dicir, cree en virtude da fe na capacidade de Cristo para redimir os pecados da humanidade enteira, aínda que esta posibilidade escape totalmente da súa comprensión racional¹⁸⁷. Logo, a superación dos pecados dende o punto de vista do cristianismo non é, segundo Kierkegaard, un asunto nin de ascetismo nin de vontade, senón que se trata dunha cuestión de fe, cuestión que o individuo ten ademais que resolver durante a súa existencia temporal. Segundo Kierkegaard, se o individuo humano pode chegar a ser un

¹⁸⁴ Johannes Tauler, *The Following of Christ*, pp. 86s.

¹⁸⁵ Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, pp. 154s.

¹⁸⁶ Cfr. *SKS*, 18, 139; *JP*, 2, 1202.

¹⁸⁷ Cfr. *SKS*, 21, 23; *JP*, 2, 1217.

espírito ante Deus é pola súa fe na capacidade que ten Deus de perdoar os seus pecados, pero non porque teña o mesmo individuo a capacidade para cancelar os seus propios pecados, o que expresa a persistencia dunha irreductible diferenza entre o ser humano e Deus¹⁸⁸. O individuo singular distánciase de Deus cando se afasta da vontade divina, pero pode volver achegarse a Deus, a través da obediencia a súa vontade, establecendo unha relación que precisamente presupón a diferenza absoluta entre Deus e o individuo¹⁸⁹. A noción kierkegaardiana do individuo é totalmente relacional, no sentido de que ata a relación do individuo consigo mesmo se entende como unha relación mediada por Deus; dende este punto de vista, o pecado ou o estrañamento moral do individuo, explícanse como unha consecuencia da desobediencia do individuo á vontade de Deus, pola cal a relación que o individuo mantén consigo mesmo queda perturbada, ou mesmo arruinada por completo. En última instancia, a experiencia humana da falta de autonomía moral, o recoñecemento da súa incapacidade para perdoarse dos propios pecados chega a ser un acto de humildade relixiosa que leva o individuo ó recoñecemento da necesidade que ten da participación de Deus, como mediador, na relación que o individuo ten consigo mesmo¹⁹⁰.

Este capítulo, tal como foi exposto, implica certos presupostos acerca da interpretación do conxunto da obra de Kierkegaard, aínda que de momento non se tratase esta cuestión directamente. Sinalamos por exemplo que Kierkegaard se apropiou da expresión ‘*at afdøe*’, para indicar a cancelación dos aspectos inmediatos das relacións mundanas, co propósito de abrialle ó individuo a posibilidade de establecer unha relación transparente con Deus e co próximo. Tamén indicamos a necesidade da existencia temporal e da consciencia de culpa de cara á maduración espiritual do individuo, que debe coñecer a súa natureza como pecador para recoñecer o lugar que lle corresponde na súa relación con Deus. Obviamente, estas afirmacións presupoñen un punto de vista relixioso sobre a produción; o que non resulta tan obvio, e polo tanto debemos aclaralo, son os motivos polos que consideramos que é posible asumir esta interpretación, ou o que poida implicar para nós o feito de asumir este tipo de lectura en relación a outras posibles lecturas. Observando as características da produción kierkegaardiana e tendo en conta

¹⁸⁸ Cfr. Simon D. Podmore, *Kierkegaard and the Self Before God, Anatomy of the Abyss*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1992, p. 184.

¹⁸⁹ Cfr. Merold Westphal, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, p. 86.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 87.

tamén como foi o desenvolvemento da crítica nas últimas décadas, dentro do ámbito dos estudos kierkegaardianos, consideramos imprescindible tratar estas cuestións. Os primeiros dous capítulos estiveron dedicados ó misticismo, a recepción do misticismo na filosofía do século XIX e por último as críticas e apropiacións de certos elementos da mística por parte de Kierkegaard. Se pasamos agora a considerar outras cuestións, como a comunicación indirecta ou a ironía, isto non se debe a que haxa un salto na nosa argumentación, senón que o fío argumental da tese precisamente demanda, para xustificar o que simplemente se deu por presuposto ata aquí, que tratemos agora esas outras cuestións. Ademais, non escatimaremos medios en facelo, por considerar que a nosa interpretación da produción non se pode identificar con ningunha das correntes interpretativas dominantes: non defenderemos unha lectura tradicional univocamente relixiosa pero tampouco asumiremos o que a grandes liñas podería denominarse como a nova corrente interpretativa.

Sen necesidade de saír do ámbito da produción kierkegardiana podemos distinguir distintas formas de entender a ironía, pero se existe un risco esencial ou un común denominador que poida caracterizar a tódalas formas de ironía, quizais sexa o feito de que a ironía non acepta ningún tipo de determinación que lle sobreveña dende o exterior. Logo, en virtude da ironía, podemos soste que a produción kierkegardiana se resiste a ser determinada como relixiosa, tanto como se resistiría a ser determinada dende certos presupostos da postmodernidade; veremos como a nova corrente interpretativa se esforza ás veces por impoñer a idea de que o conxunto da produción debería quedar en suspenso indefinido en canto a súa interpretación, de modo que en certo sentido estaríamos substituíndo o dogma relixioso por outro dogma postmoderno, que sanciona a imposibilidade, en todo caso, de calquera estabilidade posible. O que intentaremos poñer de manifesto é que unha interpretación relixiosa da produción pode ser non só válida, senón ademais acorde co carácter irónico da mesma produción. Para isto non empregaremos recursos que foron presentados no pasado como supostas probas da relixiosidade de Kierkegaard, como poden ser as declaracións directas contidas en *O punto de vista* e noutros lugares. En lugar disto, intentaremos xustificar que é posible escoller, libremente e dende a ironía, unha lectura relixiosa; dito de outro modo, defenderemos que resulta posible desenvolver unha interpretación relixiosa da produción, sen esquecer que dita lectura non pode ser produto da necesidade, senón máis ben o

resultado dunha decisión interpretativa particular e que polo tanto resulta intransferible. Por suposto, asumir esta postura implica renunciar á pretensión de atribuírle universalidade á propia lectura, e aceptar que outras interpretacións da produción tamén serán posibles, basicamente polas mesmas razóns que fan posible a nosa. Deste modo, o único que cabe facer ante o feito da pluralidade interpretativa é asumir unha actitude de recoñecemento e de xenuíno respecto polo outro.

Somos conscientes de que se partimos da concepción da ironía como negatividade infinita e absoluta, e á vez pretendemos que sexa posible establecer unha lectura particular que escape da negatividade (concretamente unha interpretación relixiosa) seremos acusados de ter caído no engano da ironía controlada; seremos acusados de ter tomado en serio o que Kierkegaard presentou quizais como unha parodia da ironía de Friedrich Schlegel e doutros románticos. Pero non. Nós aceptamos a ironía como negatividade infinita e absoluta, dende o momento en que renunciamos á pretensión de universal necesidade da nosa propia interpretación. Non temos que negar a nosa propia lectura, porque dende un principio non tivemos a pretensión de afirmala universalmente. A ironía seguirá sendo unha forza negativa infinita e absoluta con independencia da nosa vontade, ou da estabilidade que lle outorguemos a nosa interpretación, o que implica que sempre caberá a posibilidade doutras interpretacións contrarias á nosa. Pero esta posibilidade non a consideramos como unha refutación da nosa propia interpretación, senón máis ben como unha confirmación da mesma, pois dende o noso punto de vista, o que cancelaría a ironía e o dinamismo da produción sería precisamente asumir, como un suposto, que a verdade última e definitiva sobre a produción non podería ser outra cousa que a indeterminación interpretativa sen excepcións. Se acaso podemos establecer certos puntos de apoio para a ironía (incluso puntos de apoio que estean en pugna entre si) é porque o movemento irónico non se vai deter en ningún caso, e celebramos que así sexa. Ao contrario, a impugnación de todo posible punto de apoio para a ironía podería significar precisamente a morte da ironía ou, aínda peor, a súa transformación nun novo principio único e totalizador, como podería ser o da inestabilidade interpretativa asumida por sistema.

3. A COMUNICACIÓN INDIRECTA COMO UN MEDIO PARA A EDIFICACIÓN

3. 1. ESTRATEXIA COMUNICATIVA E ATRIBUCIÓN DE AUTORIDADE NO MISTICISMO DO *GRUNT* E NO CASO ADLER

Eckhart e Tauler pertencían á orde dos dominicos e considerábanse á vez *Lesemeister* (mestre de lectura ou teólogo) e *Lebemeister* (mestre de vida); a diferenza que supoñía a categoría de *Lebemeister* obsérvase, por exemplo, en que Eckhart e Tauler foron os primeiros teólogos profesionais que predicaron en lingua vernácula (alemán), e ante auditorios que ignoraban tanto a filosofía como a teoloxía sistemática. O que se pretendía nestas ocasións era que a prédica tivese por resultado non tanto un refinamento dos conceptos teolóxicos, senón ante todo o que se chamaba a *cura animarum* ou coidado das ánimas, ademais de desenvolver o pensamento en contacto e diálogo vivo entre o mestre e os fieis¹⁹¹. A idea de que un individuo puidese ser coidado espiritualmente polo seu mestre relixioso poderá resultar moi paternalista dende os criterios actuais, pero podemos entender que este propósito tiña o seu sentido se o contextualizamos historicamente. No século XIV non se contaba coa separación entre o sistema institucional xeral e as institucións especificamente relixiosas, tal como a coñecemos hoxe. O individuo atopábase fortemente suxeito a un único sistema político-relixioso, de modo que a alienación relixiosa era máis ben a norma, é dicir, que a posibilidade de desenvolver a fe a nivel individual quedaba practicamente afogada pola súa constante exteriorización en rituais e convencións de todo tipo¹⁹². Neste contexto o trato coa figura do *Lebemeister* supoñía certa liberación para o individuo, xa que o diálogo co mestre permitía que persoas que mesmo non sabían ler, ou que non sabían ler en latín, tivesen a ocasión de discutir sobre como interpretar as Escrituras a través dos grupos de fieis, organizados en torno ó *Lebemeister*. Mediante os grupos de diálogo, os mestres podían ter coñecemento acerca da comprensión do cristianismo que de modo espontáneo estaban asumindo os membros

¹⁹¹ Cfr. Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler, y la divinización del hombre*, Manuel Serrat Crespo (trad.), Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1999, pp. 7s.

¹⁹² Cfr. Don Cupitt, *op. cit.*, pp. 46s.

da súa comunidade cando non estaban sendo tutelados ou dirixidos directamente polas institucións. Así, por exemplo, Eckhart e Tauler non pasaron por alto a tendencia xeral cara ao estético que levaba os seus contemporáneos a identificar o cristianismo con distintas formas de inmediatez, e de feito estes autores se mostraron críticos nos seus escritos respecto a certas vaguidades de comprensión segundo as cales o cristianismo podería parecerse a unha sorte de apoio psicolóxico, cando non a identificarse cos intereses materiais no sentido máis craso. Segundo Eckhart:

[A]lgunha xente quere ver a Deus cos mesmos ollos cos que ven unha vaca e queren amar a Deus como aman unha vaca, á que queres polo seu leite, o seu queixo e os beneficios que obtés. Así fan todos aqueles que aman a Deus polas riquezas exteriores ou polo consolo interior; pero estes non aman a Deus rectamente, máis ben aman o seu interese persoal¹⁹³.

E Tauler afirma:

É lamentable que os corazóns mundanos procuren cousas precedoiras de tan pouco valor con máis celo que o que poñen as ánimas escollidas en procurar o ben puro, que é e se chama Deus. Un home relixioso ben ordenado debería estar tan despojado de vontade propia que nel non se vise outra cousa que o «non son»¹⁹⁴.

Dende o noso punto de vista, o problema que atopamos no discurso de Eckhart en relación á cuestión da autoridade consiste en que ante o esteticismo dos seus contemporáneos, el opón outro discurso que en certo sentido non é menos estético, na medida en que pretende convencer directamente: Eckhart pretende ensinar un coñecemento cuxa validez se apoia supostamente nas Escrituras, pero en gran medida pretende fundamentalo tamén na autoridade directa de quen fala. Eckhart emprega polo xeral un ton proverbial e recorre frecuentemente a chamada á atención sobre a súa persoa, con fórmulas como: «[a]gora escóitame ben»¹⁹⁵, e outras semellantes. Este tipo de retórica, en falta dun contexto supra-

¹⁹³ Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, pp. 93s.

¹⁹⁴ Johannes Tauler, *Sermones de adviento a pentecostés*, p. 29.

¹⁹⁵ Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, p. 92.

textual que puidese re-significar ou relativizar o discurso á vista¹⁹⁶ establece un modo de comunicación directo e que presupón para a súa validez, entre outras cousas, a autoridade do seu autor.

Con todo, Eckhart non reclamaba ter recibido unha revelación directa por parte de Deus e non pretendía falar coa autoridade propia do apóstolo, senón que ao igual que outros autores místicos como Tauler, remitía constantemente ás Escrituras como base para desenvolver os seus sermóns e comentarios. Atendendo a isto podemos supoñer que ós ollos de Kierkegaard, a estratexia de comunicación empregada polos místicos probablemente resultaría máis aceptable que a estratexia escollida por algún dos seus contemporáneos; referímonos concretamente a Magister Adler; Adler era un pastor da Igrexa Dinamarquesa que fora educado en teoloxía e tamén na filosofía hegeliana, sendo ademais un individuo que destacara polo seu talento e autor de varias publicacións relevantes. O chamado ‘caso Adler’ comezou transcender como un problema cando estando destinado nunha parroquia pequena e arredada de Dinamarca, Adler anunciou publicamente ter recibido, de forma directa, unha revelación divina coa que supostamente fundamentaba e dotaba de autoridade as súas novas publicacións, unhas obras filosóficas de clara inspiración hegeliana. Pero para Kierkegaard, aínda concedéndolle a Adler o beneficio da dúbida, é dicir, aínda supoñendo que puidese ser certo que el recibise unha revelación directa, a súa postura (a de Adler) resultaba confusa ou mesmo auto-contraditoria en varios aspectos; en primeiro lugar, Adler estaría realizando, aparentemente sen darse conta, un salto cualitativo dende o ámbito da obxectividade ou do pensamento abstracto, onde se movía a filosofía hegeliana, ata o ámbito da interioridade que sería segundo Kierkegaard o lugar propio da fe¹⁹⁷. Ademais, entendendo o cómico no sentido kierkegaardiano, como unha situación que parte dunha contradición¹⁹⁸, resultaba cómico que Adler pretendese ser ó mesmo tempo o individuo que recibiu unha revelación divina, e á vez o filósofo disposto a desenvolver unha explicación racional acerca da mesma, pois aínda supoñendo que fose certo o de ter recibido unha revelación divina, Adler estaría en tal caso na obriga de comunicar dita revelación á cristiandade sen cambiar nin interpretar unha soa palabra, pois o contido da

¹⁹⁶ Como por exemplo o que se produce na produción kierkegaardiana mediante a ironía, o uso de heterónimos e doutros dispositivos textuais.

¹⁹⁷ Cfr. *SKS*, 15, 256; *KW XXIV*, p. 99.

¹⁹⁸ Desenvolveremos detalladamente esta comprensión do cómico máis adiante.

revelación debería ser comunicado literalmente para ser aceptado en virtude da fe, tal como correspondería ante unha auténtica revelación directa por parte de Deus. Pero cando Adler apela á revelación recibida, para empregala como fundamento dos seus propios desenvolvementos filosóficos de inspiración hegeliana, el mesmo está traizoando a suposta autoridade da revelación á que apela. Sería ridícula (no sentido de contraditoria) a pretensión por parte de Adler, de explicar racionalmente unha revelación directa de Deus, como se acaso Deus necesitase do ser humano, ou dos esforzos da razón finita, para reflexionar os seus contidos, facéndoos así máis comprensibles para o público medio¹⁹⁹.

Se trouxemos a colación o caso Adler foi porque as declaracións deste pastor de ter recibido unha revelación inmediata poderían levar á asimilación do caso cunha especie particular de misticismo; pero resulta necesario facer as distincións pertinentes pois a nivel textual, e particularmente en canto á configuración dunha estratexia comunicativa, estamos ante dúas situacións distintas: no caso de Eckhart non hai contradición entre revelación e discurso, pois nin se presume de ter recibido unha revelación directa, nin se presenta o discurso como unha doutrina positiva, senón ante todo como un medio para a superación do discurso teolóxico positivo ou catafático. Cedendo expresamente a autoridade ás Escrituras, Eckhart desenvolveu o seu discurso como un medio para acadar un suposto coñecemento superior e inefable de Deus, o que requiriría precisamente unha posta en suspenso da linguaxe conceptual. A utilidade que ten para nós definir e comparar estas posturas, a dos místicos e a de Adler, está en que pode servir, mediante o contraste, para distinguir e precisar a propia actividade de Kierkegaard. Xa sinalamos que Kierkegaard non pretende desenvolver unha teoloxía, no sentido de acadar certo coñecemento de Deus, entendido como un desenvolvemento conceptual, pero tampouco temos motivos para crer que o noso autor pretendese substituír a teoloxía positiva por un coñecemento inmediato ou místico de Deus, xa que como el mesmo sinala, isto implicaría unha confusión entre as categorías do relixioso e o estético. Pero tampouco podemos asumir en sentido literal certas declaracións de Kierkegaard, aparentemente expresadas dentro dun contexto de comunicación directa, como por exemplo a indicación de que a súa produción estivera dirixida en todo momento pola Divina Providencia. Aceptar esta afirmación implicaría renunciar á calquera interpretación da produción segundo a cal esta se entendese fundamentalmente como un dispositivo textual capaz de desenvolver un tipo

de comunicación indirecta. Máis aló disto, tomar en serio dita declaración sobre a Divina Providencia faría a Kierkegaard, en certo sentido, susceptible de recibir as mesmas críticas que o propio autor lle dirixira a Adler, de modo que existen boas razóns para pensar que ditas declaracións contidas en *O punto de vista*, dentro dunha comunicación que se define a si mesma como directa, constitúen máis ben unha posta en práctica e un exemplo da ironía kierkegaardiana.

3. 2. ESCRITURA E MAIÉUTICA: SOBRE A CONFIGURACIÓN DA AUTORIDADE NA PRODUCCIÓN KIERKEGAARDIANA

Considerada a produción kierkegaardiana na súa totalidade podemos apreciar un tipo de escritura que se caracteriza por un uso particular da ironía, e tamén por un desapego respecto á figura do autor, que conclúe coa disolución mesma da noción de autoría, fenómeno que dota os textos da posibilidade de producir un efecto maiéutico (e polo tanto, un efecto ético) sobre o lector. Pattison atribúe a capacidade maiéutica da produción kierkegaardiana principalmente ó desprazamento da autoridade dende o autor real ós pseudónimos (como os denomina Pattison) poñendo así en suspenso a posibilidade de atribuírle un propósito último á produción, o que leva ó lector a ter que procurar unha decisión propia ás tensións suscitadas polo texto.

Os pseudónimos non son, primeiramente e ante todo, *personaxes* en libros, senón *autores* de libros. Nas obras dos pseudónimos non hai autor ‘real’ que asuma a responsabilidade polas personaxes de ‘ficción’. Consecuentemente a carga de responsabilidade pásase de novo ao lector²⁰⁰.

Strawser tamén identifica o fenómeno da heteronimia coa capacidade maiéutica do texto kierkegaardiano poñendo unha énfase especial na necesidade de que sexa cada lector particular quen decida, libremente e sen constricións externas, o sentido da súa propia lectura:

o simple propósito da pseudonimia é o de expresar a práctica maiéutica — e, como veremos, a práctica cristiá que, en termos kierkegaardianos, trata de

permitir ós lectores relacionarse coa verdade libremente, sen violencia nin persuasión autorizada. O pseudónimo ten o efecto de liberar inmediatamente aos lectores das afirmacións do texto, para que poidan [os lectores] participar nestas afirmacións a través da súa propia elección²⁰¹.

A atribución por defecto da última palabra sobre a obra ó autor real era un dos presupostos dos que o lector tería que librarse para poder realizar unha interpretación propia, e a produción kierkegaardiana parece estar deseñada, en canto a súa estrutura de conxunto, como un dispositivo textual destinado a promover dita liberación, de modo análogo a como as preguntas de Sócrates e as declaracións acerca da súa propia ignorancia tiñan no fondo o propósito de incitar os interlocutores a procurar por si mesmos unha resposta ás cuestión suscitadas.

Así que, a pesar da súa tortuosa peregrinación, a “produción” non vai máis lonxe en canto ao seu obxectivo absoluto que nos seus comezos coa ironía. Ou polo menos consegue, en relación á idade moderna, o que a ironía socrática conseguira para a idade clásica, é dicir, unha crítica interna da opinión recibida (*doxa*), o que deixa espazo libre para novos principios²⁰².

A explicación de Pattison, en principio, non daría conta da irredutibilidade (no sentido de non deixarse reducir a unha interpretación única) do conxunto da produción kierkegaardiana, senón que atinxiría ao que se coñece como a produción estética ou as obras dos heterónimos²⁰³. A concepción de Parceró, en cambio, permite comprender a produción kierkegaardiana a partir da súa totalidade: explicando a irredutibilidade como

²⁰¹ Michael J. Strawser, *Both/and: Reading Kierkegaard from Irony to Edification*, tese de doutoramento, Universidade Estatal de Florida, Michigan, UMI Dissertation Services, 1993, p. 251s.

²⁰² William McDonald, “Retracing the Circular Ruins of Hegel’s Encyclopedia”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, pp. 231s.

²⁰³ Con independencia do dito, non sería xusto vulgar a Pattison unicamente a partir da súa obra *Kierkegaard, the Aesthetic and the Religious*, pois noutros lugares o autor mostra unha clara consciencia de que, a pesar de que Kierkegaard asinou algunhas das súas obras co nome propio (por exemplo os discursos edificantes) isto non implica que pretendese realizar nelas unha comunicación directa de contidos obxectivos, e incluso hai bos motivos para pensar que Kierkegaard mantíña nos textos “verónimos”, o mesmo propósito de realizar unha comunicación indirecta: «o texto [*Tres discursos edificantes 1843*] traballa logo sobre nós, para edificarnos, pero para facelo precisamente no sentido da categoría kierkegaardiana da “dialéctica da inversión” é dicir, mediante unha coidadosa e lenta de-construción de tódalas nosas pretensións de ser iso que, ata o de agora, tiñamos crido ou afirmado ser nós mesmos». George Pattison, “If Kierkegaard is Right about Reading, Why Read Kierkegaard”, en *Kierkegaard Revisited, Kierkegaard Studies, Monograph Series*, vol. 1, Niels Jørgen Cappelørn e Jon Stewart (eds.), Berlín, Walter de Gruyter, 1997, pp. 300s.

un fenómeno que vai da man da tendencia total do cómico, que se realiza no conxunto da produción, a comprensión de Parcero acada unha maior capacidade heurística:

a pseudonimia non é senón un elemento máis, mesmo secundario, dun proxecto máis amplo como é o que aquí chamo a escritura cómica. É a totalidade dos textos a que está empapada do xogo de total indicibilidade que converte o texto en nada [...] Como consecuencia disto, o autor, entendido como autoridade, desaparece do texto *inmediatamente* ²⁰⁴.

As distintas voces que se desenvolven dentro da produción kierkegaardiana non son meras comparsas deseñadas para introducir a defensa dun argumento principal, senón que a capacidade maiéutica²⁰⁵ do texto kierkegaardiano consiste en involucrar ao lector nunha problemática, pero sen ofrecerlle á vez o resultado, poñéndoo así ante a posibilidade de atopar por si mesmo unha resposta. Atopámonos logo ante unha tarefa que non se corresponde coa labor positiva de quen ten algo determinado que ensinar, senón que se trata da tarefa esencialmente negativa que consiste en poñer de manifesto a falsidade ou a relatividade dos prexuízos que o lector tiña asumidos como verdades, posibilitándolle así a experiencia do momento socrático. Neste punto podemos recordar o dito por Hamman en *Memorabilia Socratica*: «Sócrates imitou ao seu pai, un escultor, quen ó *quitar e tallar o que non debe estar na madeira, promove por iso a forma da imaxe*»²⁰⁶. Sobre a relación entre Kierkegaard e Sócrates, William McDonald sinala que:

[t]anto Sócrates como Kierkegaard considerábanse a si mesmos máis como *aprendices* que como *mestres*. Isto é porque ámbolos dous estaban

²⁰⁴ Oscar Parcero, *A tendencia total do cómico en Kierkegaard*, tese de doutoramento, Xosé Luís Barreiro (dir.), Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, 2009, p. 241.

²⁰⁵ A posibilidade de involucrar ao lector para unha libre interpretación dos textos, e a disolución do autor entendido como a figura de autoridade sobre a interpretación das súas propias obras son como as dúas caras da mesma moeda. Volvermos sobre isto máis adiante, pero provisionalmente poñemos de manifesto que «o mesmo feito de que involucrar ao receptor sexa procurado, suxire, por suposto, que dificilmente pode haber unha única interpretación “correcta” do texto de Kierkegaard [...] Kierkegaard foi, por suposto, un dos primeiros autores en “abstraerse” el mesmo da súa propia comunicación, iso é, facerse el mesmo un punto de vista». Nerina Jansen, “Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, pp. 125s.

²⁰⁶ Johann Georg Hamann, *Recuerdos socráticos y Aesthetica in nuce*, J. Rafael Hernández (trad.), Madrid, Hermida Editores, 2018, p. 60.

esencialmente comprometidos con *sacar unha ilusión ou crenza falsa* do interlocutor / lector máis que en darlle a el unha verdade positiva²⁰⁷.

Agora ben, que a produción non sexa decidible en virtude da autoridade do autor non quere dicir que o intérprete non poida decidirse por unha interpretación determinada, senón que, ao contrario, implica que necesariamente o intérprete terá que elaborar e defender a súa propia interpretación sobre a produción. A indicibilidade da escritura kierkegaardiana posibilita en xeral a apertura interpretativa, e particularmente para nós ofrece a posibilidade de ler a produción entendéndoa como unha expresión da verdade cristiá, de tal modo que a súa apropiación como tal non resulte cómica ou contraditoria. A comunicación indirecta permite desenvolver unha interpretación cristiá do texto kierkegaardiano, na medida en que conforma un contexto polo cal xa non se pode tratar a verdade do cristianismo como se fose o obxecto dunha comunicación directa, ou como unha escusa para inculcar unha doutrina obxectiva. Isto último, de feito, sería algo contrario ó cristianismo tal como o entendía Kierkegaard.

Entendemos a maiéutica kierkegaardiana como un tipo particular de ensinanza que se produce en forma de engano, no sentido de que crea un baleiro alí onde se supoñía que deberían aparecer certos contidos²⁰⁸. A estratexia kierkegaardiana do engano

²⁰⁷ William McDonald, “Indirection and *Pharresia* – the Roles of Socrates’ Daimonion and Kierkegaard’s *Styrelse* in Communication”, en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, pp. 130s.

²⁰⁸ O termo ‘engano’ podería evocar connotacións morais negativas, pero cando Kierkegaard fala de enganar a cristiandade non se refire a introducir, a consciencia, ideas falsas na mente dos demais, senón a implicar aos seus contemporáneos en certa dialéctica, pola cal tivesen a ocasión de tomar consciencia acerca do inconsistentes que resultaban algunhas ideas sobre o cristianismo, ideas que se asumían polo xeral de forma non-crítica. Kierkegaard retratou a cristiandade dinamarquesa, especialmente durante os últimos meses da súa vida, precisamente como unha ilusión ou como unha crenza falsa que había que extirpar da comunidade para facer así posible unha apropiación xenuína da mensaxe evanxélica. Segundo Kierkegaard, a vida relixiosa dos seus contemporáneos estaba determinada, na práctica, polo compromiso cos valores seculares e polo intento de revestir o seu estilo de vida, máis ben propio do mundo pagán, cunha aparencia cristiá, producindo unha confusión xeral acerca do que significa chegar a ser cristián. Atendendo aos textos dos Evanxeos, non parece que se poida falar de ningunha mediación entre o mundo e Deus, senón que atopamos máis ben a mensaxe contraria de que non se pode servir aos dous ó mesmo tempo, de modo que unha escolla radical se mostra como necesaria. O único que fai Kierkegaard a este respecto é recordarlles ós seus contemporáneos o máis fundamental, o sentido orixinal dos Evanxeos que se atopaba agochado baixo un discurso conciliador, que estaba sendo confirmado por autores como Martensen e outros. A partir destes presupostos, podemos entender palabras tan duras como as que seguen: «toma un vomitivo, sal da mediocridade [...] admite que é unha repugnancia vivir como se a adoración cristiá a Deus fora isto: que un home vestido dramaticamente compareza do máis tranquilo e que, con espanto na súa figura e saloucos abafados anuncie que hai un axuste de contas da eternidade, a cuxo encontro imos – pero que fóra dese momento vivimos como se a ninguén se lle ocorrese desdeñar as cuestións relacionadas co ascenso na súa carreira, a súa vantaxe terreal, o respecto da xente distinguida, etc. [...] Non é certo que isto che fai vomitar? Pero xa verás que pronto te porás ben, o mal sabor desaparecerá, é dicir: chegaras á conclusión de que todo está podre». *SKS*, 13, 137s; *El instante*, p. 25s. A obra coñecida como *O instante* (1855) está en realidade conformada por un conxunto de textos ou panfletos publicados sucesivamente durante o último ano da vida do autor, e

funciona de modo análogo á ignorancia socrática: que Sócrates non lles dera resposta ás cuestións que el mesmo trouxera a colación servíalles ós seus interlocutores para recoñecer as deficiencias das súas propias presuposicións, dándose conta de que tampouco eles sabían definir en última instancia aquilo polo que Sócrates preguntaba. Kierkegaard emprega expresamente o termo engano (*Bedrag*) cando reflexiona sobre o seu modo de comunicación: «[t]oda comunicación indirecta é diferente da directa, en que a indirecta primeiramente inclúe un engano»²⁰⁹. O sentido que adquire o termo ‘engano’ neste contexto non tería que ver co significado de palabras como ‘mentira’ ou ‘falsidade’, senón que aquí chamámoslle engano ó feito de que se chame a atención do interlocutor ou do lector simulando que se lle vai mostrar certo contido, cando en realidade o propósito fundamental da comunicación non é outro que o de proporcionarlle ó lector unha ocasión para a propia reflexión.

Edward F. Mooney, como Pattison, parece identificar nun sentido forte o uso de pseudónimos (como el lles chama) á estratexia de comunicación indirecta, mentres que nós interpretamos o uso de heterónimos só como unha parte da estratexia de comunicación indirecta²¹⁰, e particularmente como un epifenómeno condicionado pola tradición romántica da que Kierkegaard se nutrira durante o seu período de formación. En palabras de Mooney:

[o] caso máis dramático de comunicación indirecta é o uso de Kierkegaard dos pseudónimos para involucrar a subxectividade do lector. Aprender que el [Kierkegaard] non está falando directamente fórzanos a unha posición

tense considerado como unha forma de comunicación directa, pola crueza das invectivas que se levan a cabo nela. Con todo, resulta discutible ata que punto podería afirmarse que na obra se desenvolva unha comunicación directa, ou unha intención persuasiva a favor do cristianismo, pois Kierkegaard non lles recomenda precisamente ós lectores de *O instante* que se carguen coa tarefa de chegar a ser cristiáns, e mesmo os arreda de intentalo sinalando que o cristianismo, honestamente asumido, tería consecuencias terribles para o ser natural que todos levamos dentro. Logo, sen manifestar unha vontade directamente evanxelizadora, o que pon de manifesto *O instante* é que se dá unha inconsistencia cada vez que alguén presume de ser cristián, se á vez vive de xeito contrario ó cristianismo entendido tal como se presenta nos Evanxeos. Por este motivo, o discurso que se desenvolve en *O instante*, máis que asentar unha tese ou un punto de vista determinado, o que fai é crear un baleiro onde antes estaban algunhas certezas, infundadas pero comunmente asumidas, dentro da propia cristiandade. Dito de outro modo, máis que aportar unha tese en sentido positivo, o que fai *O instante* é cancelar un conxunto de prexuízos que estaban profundamente arraigados na mentalidade colectiva, posibilitando entón unha reflexión transparente sobre o cristianismo. Neste sentido, o que afirmamos sobre *O instante*, en canto ó tipo de función comunicativa que desenvolve de cara ó lector, é algo que practicamente podería extrapolarse ao conxunto da produción kierkegaardiana, pois de feito *O instante* non escapa da mesma ironía que subsume dito conxunto.

²⁰⁹ SKS, 27, 397; JP, 1, 650.

²¹⁰ Óscar Parcero, *A tendencia total do cómico en Kierkegaard*, p. 241.

inquisitiva, aprehensiva ou frustrada. *Por que* non se nos aborda directamente?
Isto abre un espazo para interpretacións [...] ²¹¹.

Sendo verdade o que di Mooney entendemos que o uso de heterónimos non é algo que asegure por principio a posta en práctica dunha forma de maiéutica, pois a disociación entre o autor real e o heterónimo podería deberse, por exemplo, a circunstancias externas á produción. O que permite que a produción kierkegaardiana sexa un instrumento de comunicación indirecta é máis ben o feito de que os puntos de vista que se desenvolven nela son en si mesmos consistentes pero á vez mutuamente irreducibles, sendo o uso de heterónimos só *unha parte* máis ou menos significativa do mecanismo xeral da comunicación indirecta ²¹². Nun primeiro momento, o texto kierkegaardiano pode seducir ao lector dende algún punto de vista particular, pero ante a imposibilidade de establecer ese punto de vista como o paradigma interpretativo único para o conxunto da produción, xorde a necesidade de configurar outra interpretación complementaria ou alternativa que permitise entender o conxunto. A comunicación indirecta funciona cando o lector acada a disposición propicia para configurar un sentido que lle explique, dalgún modo, o conxunto da produción despois do baleiro creado pola constatación da irreducibilidade entre os distintos puntos de vista particulares. Finalmente, a distinción entre os puntos de vista presentados baixo heterónimos e os que poderían asociarse ó nome do autor chega a ser, a nivel de conxunto, unha diferenza menor. Poderíamos apelar aquí a teorías máis radicais sobre a morte do autor, pero quizais sexa suficiente con entender que o máis relevante para que se produza a comunicación indirecta non é a disolución do autor en distintos heterónimos senón a privación dun punto de apoio único para interpretar o conxunto da produción, unha vez que se entende que a validez de cada punto de vista particular é so relativa. Así, identificamos a renuncia á autoridade, non principalmente como unha negación da persoa do autor senón, ante todo, como a renuncia a establecer

²¹¹ Edward F. Mooney, “Exemplars, Inwardness, and Belief: Kierkegaard on Indirect Communication”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, pp. 134s.

²¹² Poderíamos ensaiar un experimento mental: se tódolos textos de Kierkegaard estivesen asinados co nome propio do autor, o seu efecto maiéutico sería probablemente similar, dada a imposibilidade de conciliar os distintos puntos de vista dispersos na produción nunha interpretación única e definitiva. En tal caso, falaríamos non de heterónimos kierkegaardianos, senón quizais dun autor esquizofrénico, pero a irreducible pluralidade entre os distintos puntos de vista, e sobre todo, o efecto que este fenómeno pode producir no lector permanecerían igualmente como propiedades inherentes á produción.

un punto de vista ou unha interpretación definitiva sobre a produción por parte do autor. Trátase logo dunha impugnación da autoridade do autor levada a cabo por el mesmo.

[Q]ue cando impartes algo tamén quitas algo, e que impartir algo a alguén pode mesmo significar escamotearlle outra cousa, en resumo, por que a *Meddelelse* [comunicación] indirecta, implica engano. O engano non está na pseudonimia senón nun punto de vista que se presenta como se fose un lugar no que tomar posición, pero que deixa ao lector finalmente sen ningún sitio no que tomar posición, *dende ese punto de vista*²¹³.

A práctica da comunicación indirecta non presupón de forma inmediata a existencia dun propósito relixioso, pero observaremos seguindo a Begonya Sáez, que a renuncia á autoridade tal como se manifesta no caso de Kierkegaard pode interpretarse como unha maneira particular de imitar a Cristo: a humildade de Cristo que remata na crucifixión é todo o oposto a unha exhibición de autoridade divina, deixando en mans do discípulo a posibilidade para crer (ou non crer) na divindade de Cristo. O feito de que un autor renuncie á autoridade sobre os seus propios textos resulta comparable á crucifixión de Cristo, se atendemos aos seus efectos en termos comunicativos: en ambos casos déixase en mans do intérprete (o lector ou o discípulo) a responsabilidade última de interpretar o significado das afirmacións do mestre, de modo que a disolución da autoría en Kierkegaard poderíamos considerala como unha sorte de auto-crucifixión simbólica. Se ben Cristo ocultou a súa divindade asumindo a figura do home humilde, Kierkegaard chega a ser un non-autor ou un autor sen autoridade, cando borra o rastro do seu propio punto de vista, ou máis ben cando o dilúe en múltiples puntos de vista, de modo que a proliferación de distintos heterónimos ou personalidades-no-texto acaba por ocultar definitivamente a súa propia personalidade. A crucifixión de Cristo inhibe a posibilidade de atribuírlle directamente a divindade, remitindo á interioridade do discípulo a decisión última da fe. Analogamente, a auto-crucifixión da autoría en Kierkegaard non impide que se produza a comunicación, pero condiciona o modo en que esta se vai producir, reproducindo no texto unha forma particular de acción ética: a falta dunha autoridade directa, xunto á presenza dunha produción textual de natureza polifónica crea un baleiro

²¹³Alastair Hannay, "Kierkegaard, Hermeneutics, and Indirect Communication", en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, p. 22.

que demanda a implicación do lector e a posta en práctica da súas propias capacidades críticas e interpretativas, sendo isto precisamente, e non un contido doutrinal determinado, o que se recibe finalmente como ensinanza²¹⁴.

Queda por aclarar cal é a relación entre a comunicación indirecta e a ironía, no contexto da produción kierkegaardiana. Está claro que son dous fenómenos interdependentes: o carácter polifónico da produción nega a univocidade de calquera punto de vista singular sobre a produción, de modo que esta negatividade irónica acaba por poñer ao lector na necesidade (maieutica) de reflexionar sobre o sentido total da produción²¹⁵. Entendida socraticamente, a ironía detense unicamente coa morte do ironista, de modo que só aceptando o carácter infinito da negatividade ata as súas últimas consecuencias se lle pode poñer un límite ó alcance da ironía. A outra forma de entender a ironía, a que pretende que esta podería ser controlada dalgún modo, identificámola coa postura romántica, a cal supón que a ironía sería susceptible de ser dominada pola vontade do ironista, de modo que esta pasaría a ser un instrumento en mans do autor podendo logo empregala de forma ilimitada e segundo a propia vontade. Para nós a ironía nin se detén por si mesma, nin tampouco é susceptible de ser dominada pola vontade de ninguén, pero insistimos, isto non é contradictorio coa nosa vontade de configurar unha interpretación máis ou menos estable, polo menos para nós mesmos, sen esquecer que a ironía seguira indefectiblemente co seu propio movemento, de modo que non deixarán de manifestarse outras interpretacións distintas á nosa.

3. 3. SOBRE O PAPEL DA IRONÍA NA COMUNICACIÓN INDIRECTA

Cando a ironía non se emprega en comentarios illados, senón que se desenvolve ó longo dunha obra, ou ó longo dunha produción enteira, a comprensión inmediata da mesma queda simplemente impedida, de modo que unha lectura construída sobre a ironía demandaría un esforzo específico de interpretación. O uso da ironía crea un contexto de comunicación negativo, polo cal o que está tacitamente implícito no discurso cobra tanta

²¹⁴ Cfr. Begonya Sáez Tajafuerce, “‘We Want to See Action!’ On Kierkegaard’s Ethical Instruction”, *Kierkegaardiana*, vol. 20, Copenhague, C. A. Reitzel, 1999, pp. 102s.

²¹⁵ Observemos que a partir de certas decisións interpretativas existiría en principio a posibilidade de ler ironicamente calquera texto: por exemplo, Paul de Man considera que o capítulo titulado “Unha reflexión” da novela *Lucinda* de F. Schlegel podería interpretarse como unha alusión velada ó acto sexual, a pesar de que a intención do capítulo, polo menos aparentemente, parece ser a de desenvolver unha serie de reflexións sobre o Idealismo, imitando o estilo e a terminoloxía de Fichte. Cfr. Paul de Man, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 239. Cfr. Friedrich Schlegel, *Lucinda*, María Josefina Pacheco (trad.), Méjico, Siglo XXI, 2007, pp. 99s.

importancia, ou aínda máis, que o que está dito expresamente, de tal modo que o texto non chega a ser de todo inintelixible, pero si inaccesible dende un hábito lector acostumado á aprehensión de significados unívocos²¹⁶. Citamos a continuación unha famosa pasaxe de *O concepto de ironía* na cal Kierkegaard expresa mediante unha imaxe como entende el o carácter esencialmente negativo da ironía.

Entre as dúas árbores hai un espazo baleiro; en canto o ollo segue detidamente o contorno que o circunscribe, Napoleón mesmo xorde repentinamente dese nada [...] Así tamén sucede coa réplica socrática. Óense os seus discursos tal como se ven as árbores, as súas palabras significan tal como soan [...] e con todo, é ese espazo baleiro, é ese nada o que encerra o máis importante²¹⁷.

Brian Söderquist identifica practicamente a ironía kierkegaardiana co fenómeno da heteronimia, entendéndoa non só como unha disociación entre o heterónimo e o autor real, senón ante todo como esa falta de univocidade no discurso que impele o lector a preguntarse, unha e outra vez, acerca do significado do conxunto da produción, confrontándose para isto con distintos paradigmas interpretativos que son mutuamente irreducibles; en palabras de Söderquist: «[t]al é a ironía. Nunca podes estar seguro de que atopaches a voz real ou a mensaxe principal. Isto implica que estamos ante unha regresión de voces que non poden ser detidas por marcadores dentro dos propios textos»²¹⁸. A continuación Söderquist cita unha nota a rodapé do famoso libro de Wayne C. Booth *Retórica da ironía*, nota²¹⁹ que remite á definición kierkegaardiana da ironía socrática como negatividade infinita e absoluta. Söderquist considera que a produción kierkegaardiana é irresoluble, e parece como se citase a Booth para xustificar o carácter que el lle atribúe ó conxunto da produción. Seguindo o criterio de Parcero, que permite distinguir dous tipos de ironía, consideramos que a identificación que fai Söderquist implica certa confusión: a *negatividade infinita* que caracteriza a ironía socrática implica

²¹⁶ Cfr. K. Brian Söderquist, “Irony”, en *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, John Lippitt e George Pattison (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 346.

²¹⁷ *SKS* 1, 80s.; *ESK*, vol. 1, pp. 89s.

²¹⁸ K. Brian Söderquist, “Irony”, p. 349.

²¹⁹ Cfr. Wayne Booth, *La retórica de la ironía*, Jesús Fernández Zulaica e Aurelio Martínez Benito (trads.), Madrid, Alfabuara, 1986, p. 97 (nota a rodapé).

precisamente un alcance *limitado* da ironía²²⁰, mentres que o desenvolvemento infinito da ironía, ese eterno dubidar sen posibilidade de interrupción ó que refire Söderquist, demanda precisamente que se lle poña un couto á negatividade, pois para poder dubidar eternamente, o ironista tería que manter como mínimo certa positividade, é dicir, tería que salvarse polo menos a si mesmo, para así poder seguir ironizando ata o infinito. Logo unha extensión *infinita* da ironía non se corresponde coa negatividade absoluta e infinita exemplificada por Sócrates, senón que polo contrario, a ironía infinita requiriría precisamente dunha negatividade *finita*, a cal poderíamos exemplificar coa figura do ironista romántico²²¹. O propio Booth comenta na mesma nota a rodapé que, dado que a ironía non se detén nunca por si mesma, todo intento de comprendela polos seus propios medios levará indefectiblemente a unha regresión infinita, de modo que só quedaría unha posibilidade, á que el mesmo se refire como a de ‘aprender a deterse’, sendo a aclaración desta peculiar disciplina o propósito dos seguintes capítulos do seu libro. Non entraremos aquí a analizar polo miúdo o texto de Booth, pero asumimos que unha vez presuposta a tendencia infinita da ironía (a que se corresponde cunha negatividade limitada), efectivamente non podería existir ningún motivo non arbitrario para detela.

A identificación que fai Söderquist da ironía kierkegardiana co fenómeno da heteronimia asume tacitamente a concepción da ironía na súa tendencia infinita, a mesma que se corresponde cunha limitación da negatividade. É certo que Kierkegaard non se sacrificou a si mesmo, como Sócrates, poñéndolle deste modo un couto á ironía, pero na medida en que Kierkegaard cancelou a autoridade sobre os seus propios textos creando unha obra polifónica, mediante heterónimos e outros dispositivos de comunicación

²²⁰ «[A] negatividade infinita é propia dunha ironía que resulta finita, namentres que a ironía infinita está caracterizada pola súa negatividade en última instancia finita. Non é un trabalinguas: como vimos que Kierkegaard explica na obra, a infinita negatividade, ao destruílo todo remata por destruír tamén o propio ironista e a propia ironía: eis a fin da ironía, ou o que é o mesmo, a súa finitude». Oscar Parcero, *A tendencia total do cómico en Kierkegaard*, pp. 95s.

²²¹ A concepción kierkegardiana da ironía romántica, así como a do propio ironista, semellan partir dunha reflexión acerca do que escribira Hegel en relación á ironía de autores como F. Schlegel: «o irónico, que é o propio da individualidade xenial, consiste na auto-destrución de todo o que é nobre, grande e perfecto, de forma que, incluso nas súas producións obxectivas, a arte irónica atópase reducida á representación da subxectividade absoluta, posto que todo o que ten valor e dignidade para o home revélase inexistente, a consecuencia da súa auto-destrución. Esta é a razón pola que non se toma en serio non só a xustiza, a moral, a verdade, senón tampouco o sublime e o mellor, posto que ao manifestarse entre os individuos, nos seus caracteres e as súas accións, se contradín e se destrúen eles mesmos; dito doutro modo, son só unha ironía de si mesmos». Georg W. F. Hegel, *Introducción a la estética*, Barcelona, Península, 1971, p. 113. Kierkegaard está en diálogo con Hegel en canto a conformación da súa propia concepción da ironía, pero non para dicir o mesmo, senón máis ben para polemizar co escrito por Hegel: Kierkegaard deuse conta de que, se ben un ironista romántico podería estar disposto a negalo todo, incluídas as súas propias conviccións, non o faría precisamente para destruírse a si mesmo senón máis ben ó contrario, para afirmarse ou salvarse a si mesmo.

indirecta, podemos dicir que Kierkegaard sacrificou a súa autoridade, ou que se sacrificou a si mesmo como autor, polo menos se entendemos o autor como o depositario último da autoridade sobre a interpretación dos textos. Polo tanto, tampouco atopamos razóns para supoñer que a produción kierkegaardiana se poida explicar a partir dun alcance infinito da ironía xa que isto, segundo a propia concepción de Kierkegaard, implicaría poñerlle un couto á negatividade... pero non é o caso que Kierkegaard se salvase a si mesmo ou que puxese a salvo a súa autoridade ante o alcance infinito da negatividade.

A nosa postura non se identifica nin coa de Söderquist nin coa de Booth. Non nos resignaremos a unha infinita regresión de voces, pero aínda asumindo unha particular forma de estabilidade, concretamente unha lectura relixiosa da produción kierkegaardiana, non pretendemos por isto que se poida deter a ironía. Por outra parte, á ironía simplemente non lle importa que nós nos deteñamos ou que aprendamos a facelo, seguindo a retórica de Booth: o movemento irónico non se vai deter porque eu aprenda a determe, e nisto reside o poder infinito da negatividade. Dicir que non se pode cruzar dúas veces o mesmo río parece algo bastante sensato. Poderíamos interpretar isto no sentido de que, en virtude do devir irónico, non ten por que haber dúas lecturas iguais da produción, e mesmo pode que non as haxa en absoluto. Pero se forzamos a idea, e pretendemos afirmar que nin tan sequera é posible cruzar o mesmo río unha soa vez quizais esteamos cometendo un exceso, como sinala Johannes de silentio²²². Nós cremos que sería excesivo negar por principio toda posibilidade de trazar una interpretación da produción, pois, claro que “o río” vai seguir fluíndo, pero isto non quere dicir que non o poidamos cruzar polo menos unha vez; dito de forma máis precisa, non creemos acertada a idea de que a produción remita a unha infinita regresión de voces (alcance infinito da ironía) porque isto implicaría asumir que o alcance da negatividade sobre a produción kierkegaardiana sería de tipo limitado, e non atopamos motivos para pensar isto.

En *O concepto de ironía*, Kierkegaard considera a Sócrates como alguén que destruía as ilusións daqueles que crían posuír certos coñecementos positivos, e contrariamente ó que sosteñen outros autores, o Sócrates de Kierkegaard non representa a un oculto posuidor da verdade²²³, aquel que empregaría a ironía só como un recurso

²²² Cfr. *SKS*, 4, 210; *ESK*, vol. 4/1, p. 199.

²²³ O punto de vista trasimaqueano, segundo o cal a ignorancia de Sócrates sería finxida, e estaría destinada a un obxectivo determinado, foi o que mantiveron autores como Hegel ou Schleiermacher, pero Kierkegaard vaise desmarcar expresamente desta concepción, cando afirma que a ironía nin require disimulación, nin ten un propósito

retórico para preparar o terreo antes de proceder a sementar unha determinada positividade. O Sócrates kierkegaardiano está concibido como un auténtico ironista, é dicir, como alguén que sendo xenuinamente ignorante non tiña nada que ofrecer en substitución das ilusións que el mesmo axudara a disolver, sendo esta figura probablemente aquela coa que o propio Kierkegaard se identificou ó longo de toda a súa produción²²⁴. A ironía supón para o noso autor o comezo da vida humana xenuína²²⁵, asociando a ironía á liberdade: a ironía libera o individuo das determinacións ás que podería estar sometido polo mero feito de existir nun contexto histórico concreto: o suxeito irónico caracterízase como aquel que sabe poñer unha distancia, ou unha separación, entre el mesmo e as leis ou as normas, hábitos e costumes da súa comunidade, para separarse ou liberarse en maior ou menor grao das esixencias que lle viñan dadas pola tradición, mostrando mediante as súas accións a relatividade das construcións que culturalmente se lle presentaran como se fosen necesarias. Ao mesmo tempo e como consecuencia do anterior, o ironista atópase máis sumido en si mesmo do que estaría se fose un individuo socialmente integrado, e por iso experimenta un acrecentamento da consciencia sobre a súa propia interioridade²²⁶.

Aínda que a contradición poida non ser tan obvia, a ironía romántica non só é algo distinto da ironía socrática, senón que ata chega a ser incompatible con ela. Kierkegaard considera que a conciencia poética moderna asociada ó movemento romántico alemán podía ser unha das maiores ameazas para a formación da conciencia cristiá. O mesmo Söderquist, cando considera as críticas de Kierkegaard ó romanticismo, parece concordar na idea de que unha profusión infinita da ironía se corresponde cun *Selv* que se quere crear a si mesmo, mentres que o *Selv* especificamente relixioso se caracterizaría

definido (Cfr. *SKS*, 1, 293s; *ESK*, vol. 1, pp. 281s.). Para Kierkegaard a ironía socrática non se dirixe tanto a desautorizar o suposto coñecemento dos outros, senón principalmente a producir un determinado efecto neles. A ironía socrática resulta provocativa, produce desconcerto no interlocutor, e finalmente disipa a falsa ilusión de coñecemento. Segundo David D. Possen, a especificidade da concepción kierkegaardiana da ironía socrática, pódese expresar en termos de cambio ou de movemento (enténdase movemento ou cambio na consciencia individual), en contraposición ás concepcións anteriores que asociaban a ironía máis ben a unha estratexia para presentar disimuladamente certos coñecementos obxectivos. «O relato “anti-trasimaqueano” de Kierkegaard, sitúa a ironía de Sócrates non nun relato *estático* dos seus enunciados ou intencións, senón nun relato *dinámico* de como afectan os enunciados de Sócrates os seus contemporáneos». David D. Possen, “Protagoras and Republic: Kierkegaard on Socratic Irony”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 2, *Kierkegaard and the Greek World, Tome I: Socrates and Plato*, Jon Steward and Katalin Nun (eds.), Farnham (Inglaterra), Burlington (E.U.), Ashgate, 2010, p. 94.

²²⁴ Cfr. K. Brian Söderquist, “Irony”, p. 352.

²²⁵ Cfr. *SKS* 1, 355; *ESK*, vol. 1, p. 339.

²²⁶ Cfr. K. Brian Söderquist, “Irony”, p. 356.

precisamente pola súa disposición a negarse a si mesmo. O que nós lle criticamos a Söderquist é que a súa propia concepción acerca da dinámica da produción kierkegaardiana, entendida como unha remisión infinita entre voces, precisamente aproxima a ironía kierkegaardiana á dos románticos, pois a aceptación da negatividade infinita que caracteriza ó *Selv* relixioso demanda precisamente un alcance limitado da ironía, logo non unha remisión infinita de voces.

Para Kierkegaard, a literatura romántica resulta preocupante precisamente porque é unha reacción moi atractiva á visión nihilista da ironía. Debido a que as categorías que antes servían como pautas para o desenvolvemento da individualidade (*selfhood*) fragmentáronse, os autores románticos dan por feito que un individuo non ten máis remedio que "crear" esas pautas existenciais²²⁷.

[O] *self* romántico quere manter un control autorial total sobre o significado dos seus propios proxectos [...] En definitiva, quere crear e salvarse a si mesmo. Pola contra, o *self* relixioso quere ser co-dirixido xunto con outra cousa, renunciando así a ese control. Quere unha fonte diferente de continuidade...²²⁸.

O aspecto socrático da ironía consiste precisamente na súa infinita capacidade de aniquilación, incluíndo ao propio Sócrates, é dicir, ao propio ironista; como di o refrán español ‘muerto el perro, muerta la rabia’, logo a aniquilación que acaba co ironista limita tamén a ironía mesma confirmando así a tendencia infinita e absoluta da súa negatividade²²⁹. A conciencia relixiosa, tal como a presenta Kierkegaard, procura tamén o seu propio aniquilamento, no seu caso para descansar sobre un fundamento heterónimo achando con iso a súa especificidade. Pero co romanticismo a ironía muda a súa natureza, poñéndose ao servizo da imaxinación, pois o poeta romántico emprega a ironía fundamentalmente como un recurso retórico para a creación de ficcións, que nalgúns casos chegaron a funcionar como auténticas usurpadoras da personalidade e da vida dos

²²⁷ *Ibid.*, p. 358.

²²⁸ *Ibid.*, p. 360.

²²⁹ Cfr. Oscar Parcero Oubiña, “‘Controlled Irony’ ... Are you serious? Reading Kierkegaard’s Irony Ironically”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2006, p. 242.

seus autores e tamén dos lectores, ás veces con funestas consecuencias²³⁰. Para Kierkegaard a novela de Schlegel *Lucinda* operaba como unha forza negativa que procuraba suspender toda eticidade²³¹, e neste sentido considerou que o que pretendía esta novela non era outra cousa que cancelar a realidade enteira... exceptuando, claro está, o propio autor da novela que necesitaba salvarse a si mesmo para poder seguir negando, ata o infinito, toda determinación ética ou relixiosa. Neste sentido, a ironía romántica sería efectivamente unha ironía controlada, pois tanto podería empregarse para construír ficcións como, alternativamente, para destruír realidades, unha ironía infinita pero á fin de contas domesticada ou aburguesada no seu propio nihilismo. O autor romántico non se sacrifica a si mesmo, nin literalmente como Sócrates, nin tampouco cancelando a súa autoridade como Kierkegaard, por exemplo. Máis ben ó contrario, o ironista romántico parece servirse da ironía para alimentar a súa propia personalidade²³², de modo que para el a ironía ten que estar sempre baixo control, de modo que a negatividade irónica non se volva contra o propio ironista.

No artigo “‘Controlled Irony’ ... Are you serious? Reading Kierkegaard’s Irony Ironically”, Parcero desmárcase doutros autores que aceptaron a conclusión suxerida no derradeiro (e sorprendentemente breve) parágrafo de *O concepto de ironía*, acerca da ironía dominada; segundo certas interpretacións, como por exemplo a de Evans, a tendencia específica [*særegne Stræben*] da ironía corresponderíase realmente co auténtico propósito de Kierkegaard, de modo que toda a ironía que se desenvolve na produción estaría supostamente dirixida a lograr o dobre obxectivo de, primeiro destruír a conciencia romántica supostamente asumida polo público da época e despois, unha vez creado o espazo necesario para facelo, inculcar nos lectores a fe cristiá. A pesar de que esta interpretación poida parecer coherente co discurso dalgunhas das obras de Kierkegaard se as tomamos illadamente, existen con todo boas razóns para supoñer que Kierkegaard, como Sócrates, se consideraba a si mesmo como un ironista sometido á negatividade da ironía, de modo que non cabe a posibilidade de atribuírle á produción kierkegaardiana en conxunto o propósito de producir ningún resultado obxectivo, xa fose de tipo ético,

²³⁰ Poderíamos apelar, por exemplo, os suicidios de von Kleist e da súa amante, ou a onda de suicidios que padeceu a xuventude alemá, despois da publicación do *Werther* de Goethe.

²³¹ Cfr. *SKS*, 1, 324; *ESK*, vol. 1, p. 310.

²³² Poderíamos traer a colación, por exemplo, a conversión de F. Schlegel, dende os seus principios pro-revolucionarios, ata converterse nun apoloxista do réxime de Metternich. Cfr. Siegbert Prawer, “Introduction”, en *The Romantic Period in Germany*, S. Prawer (ed.), Londres, London University Institute of Germanic Studies, 1970, p. 1.

estético ou relixioso. En virtude da estratexia de comunicación indirecta, o que lle transmite a produción ó lector é máis ben a disposición para elaborar a súa propia interpretación, negando ironicamente a autoridade do autor sobre o conxunto das súas obras.

Kierkegaard consideraba (segundo o que observamos en *O concepto de ironía* pero tamén nos seus papeis) que a ironía de Sócrates non era redutible ás imitacións burlescas coas que el acostumaba reducir ó absurdo os argumentos do contrario, pois máis aló diso a ironía de Sócrates identificábase coa súa vida mesma²³³. Ou mesmo poderíamos dicir que a ironía de Sócrates se identificou coa súa morte, pois a radical oposición a toda forma de positividade foi o que lle levou a non aceptar a mera opinión segundo a cal a morte sería algo necesariamente malo, cando en realidade non contamos con ningún coñecemento seguro de que isto sexa así, motivo polo cal Sócrates accedeu a tomar a cicuta en lugar de recibir calquera outro castigo do que el non se consideraba merecedor en absoluto²³⁴. Non debemos esquecer que Sócrates e Cristo foron os referentes principais de Kierkegaard; a idea de que resulta necesario exemplificar coa propia existencia aquilo que se pretende ensinar, idea á que Kierkegaard se refire como ‘reduplicación’ (*Fordobling*), podería concretarse precisamente coa asunción da negatividade infinita, facéndose un mesmo unha contradición vivinte, ou un autor que se cancela a si mesmo renunciando á autoridade sobre os seus propios textos, ata o punto de converter o seu nome propio nun heterónimo máis entre os outros. Non nos estamos contradicindo: afirmar que non se lle pode asignar ningún propósito específico á produción kierkegaardiana non implica que non se poida facer, por exemplo, unha lectura relixiosa

²³³ Cfr. *SKS*, 22, 357; *JP*, 2, 1767.

²³⁴ De feito Sócrates tamén tiña moito de sofista, e por momentos non está tan claro se realmente podemos consideralo como un defensor do pensamento, que posteriormente sería coñecido como o Platonismo, ou se máis ben todo o contrario deberíamos consideralo como un auténtico anti-esencialista. J. Derrida considera que a crítica da escrita (ou a defensa da oralidade) que fai Sócrates no *Fedro* podería interpretarse como a reivindicación dun discurso flexible, capaz de adaptarse ás circunstancias e á vontade de cada individuo, desestabilizando toda determinación previamente establecida, de tal modo que o que estaría defendendo Sócrates no *Fedro* sería algo totalmente oposto ó que posteriormente foi sistematizado baixo o nome de Platonismo. O diálogo de viva voz (*logos*) pode entenderse precisamente como unha forza contraria ó establecemento dun ámbito de coñecemento estable e transcendente: «[n]on se trata máis que de o *logos* sexa o pai. Senón que a orixe do *logos* é o *seu pai* [...] O *logos* é un fillo, pois, e se destruíría sen a *presenza*, sen a *asistencia* presente do seu pai [...] A diferenza da escritura, o *logos* vivo é vivo por ter un pai vivo [...] un pai que está *presente*, *en pé*, xunto a el, tras el, nel, sosténdolle coa súa rectitude, asistíndolle persoalmente e no seu propio nome». Jaques Derrida, *La diseminación*, José María Arancibia (trad.), Madrid, Fundamentos, 2015, pp. 113s. «Describindo o *logos* como un *zōon*, Platón segue a certos reitores e sofistas, que á rixidez cadavérica da escrita, opuxeron antes que el a fala viva, que se regula infaliblemente sobre as necesidades da situación actual, as esperanzas e a petición dos interlocutores presentes». Cfr. *Ibid.*, p. 116.

da produción. Máis ben, podemos facer unha lectura (xenuinamente) relixiosa da produción *porque* a produción non afirma o cristianismo senón que pon en acto un modo de comunicación que *posibilita* (non que forza) unha interpretación cristiá. A pretensión de impoñer a fe cristiá, por exemplo pola forza dunha argumentación, sería algo contradictorio en si mesmo se entendemos que a fe depende precisamente dunha relación absoluta entre o individuo e Deus. Segundo Edward F. Mooney:

[e]xemplificar ou mostrar a verdade é distinto de afirmar a verdade. Se un individuo ético ou ético-relixioso desexa expresar a súa verdade debe evitar [...] reducila a un dicir ou unha afirmación, mesmo a un dicir *indirecto* ou unha afirmación *indirecta* [...] O obxectivo da escritura ético-relixiosa é activar a subxectividade do outro, para efectuar unha transferencia de liberdade²³⁵.

Cando Mooney comenta que a produción non afirma nada, nin de forma directa nin tampouco de forma indirecta, non está por isto poñendo en cuestión o fenómeno da comunicación indirecta; o que quere dicir (ou así o entendemos nós) é que para que se poida dar o contexto que fai posible a comunicación indirecta, a produción non pode vehicular ningún tipo de conclusión, nin de forma expresa nin tampouco de forma subrepticia. Trátase logo de crear un contexto textual polo cal o lector se atope na necesidade de desenvolver unha interpretación propia, podendo chegar a unha decisión interpretativa (relixiosa ou non) da que el mesmo será o último responsable²³⁶. Parafraseando a cita anterior, podemos dicir que a mesma natureza da verdade relixiosa non admite que esta sexa algo imposto, e que polo tanto unha escritura compatible con esta verdade estará deseñada xa non para afirmar nada, senón para demandar unha resposta por parte do lector, de modo que as nocións de renuncia á autoridade, comunicación indirecta, maiéutica e ironía entendida como negatividade absoluta, mostran ser mutuamente dependentes e conxuntamente posibilitan unha lectura xenuinamente relixiosa da produción kierkegaardiana. En palabras de Nerina Jansen:

²³⁵ Edward F. Mooney, “Exemplars, Inwardness, and Belief: Kierkegaard on Indirect Communication”, pp. 142s.

²³⁶ Cfr. Jan Rogan, “Keeping Silent through Speaking”, en *Kierkegaard on Art and Communication*, George Pattison (ed.), New York, St. Martin's Press, 1992, p. 94s.

para debilitar as defensas do receptor e axudalo a chegar a ser receptivo á mensaxe, o comunicador debe facer todo o posible para desviar a atención da súa propia persoa. De feito, o comunicador debe traballar en contra de si mesmo para previr o receptor de sentir algunha obrigación respecto ó comunicador [...] A comunicación indirecta pode ser descrita como a posta en común de contrastes dialécticos sen ofrecer ningunha explicación que poida influír na interpretación do receptor²³⁷.

Logo, que a ironía estea limitada non implica precisamente unha limitación do seu alcance a obxectos específicos, ou un uso meramente retórico, senón que ó contrario, a limitación da ironía vai da man da súa negatividade infinita, a cal implica a auto-negación (e polo tanto a limitación) do propio ironista. E dita limitación do ironista, a renuncia a súa autoridade é necesaria para permitir a liberdade do lector-intérprete. Neste sentido observamos que o fenómeno da ironía é social en esencia: ou ben o ironista intenta influír noutros individuos mediante a ironía infinita ou ben o ironista se nega (en certo sentido) a si mesmo para poñerlle un couro a ironía, deixándolle a liberdade interpretativa ó lector. O dominio da ironía, en última instancia poderíamos describilo dicindo que consiste no «feito *ético* de que tal individuo [o ironista] estea *correctamente situado*»²³⁸. Correctamente situado ante os outros, poderíamos engadir. Por suposto esta afirmación demanda algo máis de clarificación en canto ó que entendemos por estar “correctamente situado”, ao que tamén lle chama Kierkegaard “vivir de maneira poética”. Concretamente, en *O concepto de ironía* di o seguinte:

[o] que vale para a existencia do poeta vale tamén, ata certo punto, para a vida de cada individuo particular [...] só vive de maneira poética cando el mesmo está orientado e situado en relación coa época na que vive, cando é positivamente libre en relación coa realidade á que pertence²³⁹.

Atendendo a esta cita poderíamos preguntar que significa ser positivamente libre en relación coa realidade á que un pertence. Pois ben, ser *positivamente* libre en relación coa realidade entendida como o contexto histórico ou o mundo socio-cultural concreto ó que

²³⁷ Nerina Jansen, *op. cit.*, pp. 120s.

²³⁸ Oscar Parcero, *A tendencia total do cómico en Kierkegaard*, pp. 94s.

²³⁹ SKS, 1, 354; ESK, vol. 1, pp. 338s.

un pertence, pode implicar, mediante certa lóxica inversa, comportarse *negativamente* en relación a un mesmo. No intento de dominar a ironía, esta pode sempre escapar das mans do ironista para convertelo a el no obxecto da ironía, de modo que o ironista chega a dominar a ironía precisamente cando entende que se ten que entregar el mesmo á negatividade absoluta. O poder infinitamente negativo da ironía *presupón* unha comunidade concreta, na medida en que o desapego do autor respecto da súa propia obra (a renuncia á autoridade que identificamos coa auto-negación kierkegaardiana) diríxese a unha comunidade de lectores-interpretas que pasarían a ser os responsables do sentido que poida adquirir o texto. Logo, podemos entender a ironía dominada non como unha limitación da negatividade da ironía, senón como unha auto-limitación do ironista, a cal Richard M. Summers identifica cunha sorte de disciplina:

a ironía dominada reconece activamente a nosa necesidade dos outros. Presupón unha comunidade [...] A ironía dominada, segundo Kierkegaard, “limita, pon fin e circunscribe”, e tamén “disciplina e castiga”. Todas estas accións, con todo, requiren do compromiso doutras persoas para o seu cumprimento: os individuos non poden, de forma realista, facelas por si mesmos sobre a base da simple auto-reflexión. A ironía controlada é logo necesariamente inter-subxectiva²⁴⁰.

Este aspecto inter-subxectivo da ironía é o que algúns autores consideran especificamente como o seu aspecto edificante porque esixe a auto-negación do autor, derivando a súa autoridade á comunidade da que el forma parte²⁴¹: o aspecto edificante da ironía comprendémolo tendo en conta o significado etimolóxico da palabra ‘relixión’ no seu sentido primixenio de *religare*, é dicir, reunir os seres humanos entre si e á vez reunilos con Deus, nunha relación de amor que ao mesmo tempo demanda o baleirado do propio ego ou *kenosis*. Se comparamos o significado de *religare* co da ironía, na súa tendencia total, veremos que en ambos casos se demanda unha liberación do individuo respecto do seu punto de vista particular, non para anular o individuo no sentido de cancelalo por

²⁴⁰ Richard M. Summers, “Controlled Irony and the Emergence of the Self in Kierkegaard’s Dissertation”, en *International Kierkegaard Commentary. The Concept of Irony*, vol. 2, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 2002, p. 313.

²⁴¹ Cfr. Andrew J. Burgess, “The Upbuilding in the Irony of Kierkegaard’s *The Concept of Irony*”, en *International Kierkegaard Commentary. The Concept of Irony*, pp. 159s.

completo, senón para situalo correctamente dentro dun contexto relacional intersubxectivo.

En conclusión, a ironía pode ser un medio para a edificación relixiosa porque permite que o autor desenvolva unha forma particular de imitación de Cristo cando ironicamente se nega a si mesmo renunciando á autoridade sobre os seus propios textos, e tamén porque (a ironía) posibilita unha recepción xenuinamente relixiosa da produción, cando impide que a produción sexa interpretada como unha forma de comunicación directa, o que sería incompatible coa natureza da comunicación ético-relixiosa. Por suposto existen outras interpretacións acerca do propósito da ironía e da comunicación indirecta en Kierkegaard: quizais a máis importante sexa a que se desenvolve a partir do suposto de que o estético sería o aspecto principal en Kierkegaard, de modo que os distintos elementos da produción se desenvolverían ó servizo dun propósito fundamentalmente estético. Non é esta a nosa postura, pero debemos analizar os argumentos e as principais achegas da corrente interpretativa estética, aclarando en cada caso por que non estamos de acordo con este punto de vista, ou mellor dito, por que cremos que o punto de vista estético tampouco tería dereito a erixirse como o único ou o definitivo sobre a produción.

3. 4. PODERÍA SER A COMUNICACIÓN INDIRECTA UN FENÓMENO ESENCIALMENTE ESTÉTICO?

Kierkegaard (Anti-Climacus) considera, en *Ejercitación no cristianismo*, que a comunicación pode ser directa, cando o que se comunica é un contido obxectivo inmediato e ata certo punto impersoal, pero tería que ser indirecta cando o que se pretende comunicar pertence esencialmente ao ámbito da interioridade: cando o comunicador *non* fai abstracción no seu discurso do feito de que el mesmo é, en canto individuo existente, unha contradición, é dicir, cando o comunicador non quere ou non pode esquecerse de si mesmo no seu discurso, o que expresa podería ser o feito mesmo da inconmensurabilidade entre a súa interioridade e a obxectividade que necesariamente asumirá a comunicación, cando se verta de cara ó exterior mediante a linguaxe²⁴². Aínda que o discurso de *Ejercitación no cristianismo* se centra no modelo de Cristo, a distinción entre comunicación directa e comunicación indirecta que se atopa neste texto non difire

²⁴² Cfr. SKS, 12, 139; *Ejercitación del cristianismo*, p. 145.

esencialmente do dito con carácter máis xeral nos fragmentos dos papeis de Kierkegaard sobre o mesmo tema²⁴³. Cristo é o paradoxo do home-Deus e polo tanto un signo de contradición: a contradición entre a inmediatez estética de Cristo (a figura do humilde servo) e o suposto contido da súa interioridade (o ser do home-Deus) nin pode nin pretende expresar a fe directamente, como se puidese tratarse dun obxecto de coñecemento. Cristo expresa, no sentido de que dá a entender ou manifesta de modo indirecto, algo que pode ser interpretado ou ben como unha chamada de atención de cara á posibilidade da fe, ou ben como unha incitación ao escándalo ante o que resulta un paradoxo para a razón. Paralelamente, o pensador subxectivo (categoría na que poderíamos incluír ao mesmo Kierkegaard) encerra unha contradición na súa interioridade, na medida en que el non se exclúe a si mesmo como individuo existente á hora de desenvolver as súas reflexións. Isto explícase se temos en conta que para Kierkegaard a existencia implica sempre unha contradición; a contradición inherente á condición humana consiste fundamentalmente, segundo di Kierkegaard nos seus papeis, na incompatibilidade entre a posibilidade que ten o ser humano de intuír unha verdade eterna, por unha parte, e a percepción da diversidade na que consiste a existencia [Tilværelse], pola outra, de modo que o ser humano nunca consegue conciliar a fragmentariedade na que el existencialmente se atopa co ideal de unidade ó que idealmente aspira²⁴⁴. O que o pensador subxectivo expresa co seu discurso é fundamentalmente unha *chamada de atención* sobre si mesmo, sobre a contrariedade irresoluble que el mesmo é, e por extensión, sobre a contrariedade que implica a existencia humana en xeral. O que pode conseguir un individuo mediante a manifestación de certas contradicións sería comunicarlle ó receptor da súa mensaxe, non un coñecemento obxectivo senón unha determinada disposición: no caso de Cristo a disposición que se lle comunica ós outros sería ou ben a posibilidade para a fe, ou ben o escándalo, e no caso de Kierkegaard o que se lle comunica indirectamente ó lector, a

²⁴³ As “Lecturas sobre a comunicación”, que se atopan nos papeis de Kierkegaard, inclúen algunhas das entradas máis longas e significativas de entre tódolos papeis kierkegaardianos. Quizais non sexa necesario facer aquí un resumo exhaustivo das “Lecturas...”, pero podemos condensar o máis esencial do seu contido sinalando a distinción fundamental entre a comunicación directa e a comunicación indirecta: basicamente, toda comunicación de coñecementos sería comunicación directa, e toda comunicación de capacidades debería darse como unha comunicación indirecta. Logo a comunicación ética, por exemplo, tería que ser indirecta. A comunicación ético-relixiosa, é dicir a comunicación cristiá, é directa-indirecta porque implica certos contidos obxectivos, como por exemplo certos coñecementos acerca de quen foi Cristo ou sobre o Novo Testamento, pero consiste ante todo en transmitir unha disposición para a fe, a cal demanda dunha comunicación indirecta. Cfr. *SKS*, 27, 405; *JP*, 1, 651.

²⁴⁴ Cfr. *SKS*, 18, 223; *JP*, 1, 705.

través da produción, sería a posibilidade de contrastar distintos puntos de vista, podendo asumir unha decisión interpretativa que dependerá en última instancia do propio lector. Insistimos en que esta forma de escribir e de interpretar se pode considerar como unha acción ética de pleno dereito, e non como unha continxencia de carácter meramente retórico, pois coa produción kierkegaardiana atopámonos ante o desenvolvemento dun dispositivo textual que materialmente e de feito leva ao lector a poñer en práctica a actividade da interpretación como unha facultade súa.

Segundo di Johannes Climacus na *Apostila* «[a] tarefa do pensador subxectivo é comprenderse a si mesmo na existencia [logo...] non lle queda máis remedio que incluír [...] o pensamento de que el é unha persoa existente»²⁴⁵. Á actividade do pensador subxectivo correspóndelle unha maneira específica de comunicación que ten que ser, dende logo, distinta da empregada para a comunicación da ciencia obxectiva: «[o] sistemático *eins, zwei, drei* é unha forma abstracta que inevitablemente se atopa con problemas cada vez que se aplica ao concreto [da existencia]»²⁴⁶. Ao pensador subxectivo correspóndelle a expresión en *modo subxuntivo*, ou no modo da posibilidade: «[o] pensador subxectivo ten a súa propia realidade na propia existencia ética. Se a realidade debe ser entendida por un terceiro debe entenderse como posibilidade, e un comunicador que é consciente disto poñerá atención [...] para caer na conta de que a súa comunicación da existencia se dá na forma da posibilidade»²⁴⁷. O discurso obxectivo pode expresar verdades universais, por exemplo leis da natureza, pero non dá conta da realidade do individuo particular. Contrariamente o discurso subxectivo expresa, valga a redundancia, verdades subxectivas que non teñen validez universal ou necesaria, pero que poden dar conta da realidade do individuo particular, realidade que non se pode reducir ó discurso obxectivo sobre o concepto de ser humano ou sobre a humanidade como especie. Logo, parece que existirían boas razóns para supoñer que a comunicación indirecta en Kierkegaard se pode interpretar como un fenómeno de natureza fundamentalmente ética. Pero curiosamente o discurso en modo subxuntivo sería tamén, para Kierkegaard, o discurso propio do sedutor reflexivo, se atendemos ao dito polo esteta A²⁴⁸ sobre o “Diario

²⁴⁵ SKS 7, 321; *Post Scriptum*, p. 346.

²⁴⁶ SKS, 7, 326; *Post Scriptum*, p. 351.

²⁴⁷ SKS, 7, 327; *Post Scriptum*, p. 352.

²⁴⁸ Dentro do xogo de ficcións creado por Kierkegaard, ‘A’ é o nome que emprega o editor ficticio Victor Eremita para referirse ó suposto autor do conxunto dos papeis que conforman a primeira parte de *Quer un / Quer outro*. En canto ó

do sedutor” na primeira parte de *Quer un / Quer outro*: «[c]un órgano desenvolvido para o que de interesante hai na vida, soubo atopalo e, tras dar con isto, soubo sempre reproducir o vivido dun modo case poético. Por isto, o seu diario non é historicamente preciso ou simplemente narrativo, non é indicativo senón subxuntivo»²⁴⁹. Logo cabería sospeitar se acaso o estilo do pensador subxectivo, o modo de comunicación indirecto que el emprega para exteriorizar e comunicar dalgún modo a súa paradoxal interioridade, non será tamén unha forma particular de manifestación estética, ou mesmo unha forma moi sofisticada de sedución. Dito doutro modo, o que estamos poñendo en dúbida con esta cuestión é a validez da mesma distinción entre a comunicación directa e a comunicación indirecta, pois se asumimos como hipótese que o discurso indirecto podería ser tamén un medio para levar a cabo un propósito estético, a diferenza que caracterizaría a comunicación indirecta podería ser unicamente un maior grado de sofisticación. Neste caso o estético xa non se identificaría só coa inmediatez do sensual, senón con toda unha recreación a nivel textual da personalidade do autor ‘Søren Kierkegaard’, que quedaría así disposta para a súa recepción pola posteridade. Semellante propósito estético estaría ademais presupoñendo un modo particular de recepción, perdendo así a capacidade maiéutica do texto que nós temos identificado como a característica fundamental do discurso indirecto. Esta non é a nosa postura, non é o que pensamos sobre a produción kierkegaardiana, pero consideraremos os principais argumentos que sosteñen interpretacións deste tipo, para poñer de manifesto que nalgúns casos son eses mesmos argumentos os que demostran que tampouco resultaría posible reducir univocamente a produción ó seu aspecto estético.

Para aclarar estas cuestións resulta particularmente significativa a lectura da obra titulada *O punto de vista*, xa que este texto preséntase a si mesmo como unha comunicación directa e asinada co nome propio do autor, polo que parece reunir tódolos requisitos para ser interpretada como unha obra non suxeita ao dominio da ironía. Pero con independencia das indicacións que *O punto de vista* inclúe acerca de como debemos interpretala, a irredutibilidade da produción kierkegaardiana, e de cada obra en particular, non depende dunha mera declaración de intencións por parte dun autor que simplemente podería desdicirse nun momento determinado. Máis ben a irredutibilidade da produción

diario do sedutor, non estaría claro segundo V. Eremita, se foi escrito polo mesmo A, ou se podería ter sido escrito por outro personaxe ficticio descoñecida.

²⁴⁹ SKS, 2, 294; ESK, vol. 2/1, p. 312.

materialízase a nivel textual mediante toda unha batería de recursos que, de facto, iniben a posibilidade de determinar unha interpretación unívoca. A obra *O punto de vista* constitúe un momento significativo dentro da construción da estratexia de comunicación indirecta, precisamente porque contén a declaración expresa de estar asumindo un modo de comunicación directo. Dita comunicación directa estaría destinada a demostrar a existencia dun propósito relixioso, ou ‘serio’ en palabras do autor, para o conxunto da produción; pero ó mesmo tempo o propio texto desenvolve o repertorio de probas máis extenso do que dispoñemos para defender a idea de que existe un predominio da negatividade irónica que subsume ao total da produción kierkegaardiana.

A obra cuxo título completo é *O punto de vista sobre a miña produción. Unha comunicación directa, informe para a historia* está asinada co nome de Søren Kierkegaard, e foi publicada postumamente no ano 1859. Este texto pretende, a primeira vista, establecer unha norma interpretativa ou un canon aplicable ó conxunto da produción; concretamente *O punto de vista* afirma de forma retroactiva a existencia dun propósito expresamente relixioso para o total da produción, alegando que a intención das obras estéticas non fora outra que a de involucrar a lectores afeitos a ler novelas románticas, coa fin de ilos levando cara ao ámbito do relixioso, despois de ter acaparada a súa atención ²⁵⁰. A mesma reivindicación expresa dun sentido relixioso para a súa actividade como autor atópase tamén nunha obra publicada en 1851, titulada *Sobre a miña produción*: «[o] movemento que a autoría describe é: *dende* ‘o poeta’– dende o estético, dende ‘a filosofía’, dende o especulativo – *ata* a evocación das máis profundas categorías do cristianismo [...] a autoría, vista como un *todo* é relixiosa de principio a fin»²⁵¹. Este tipo de precisións de carácter normativo terían sentido dentro dun contexto de comunicación directa, e de feito o subtítulo de *O punto de vista* así o pretende. Pero máis aló das declaracións de intencións, o caso é que simplemente non hai razóns que permitan garantir que esteamos efectivamente ante unha comunicación directa, de xeito que as pretensións explícitas desta obra, comezando polo seu título, entrarían máis ben na categoría do cómico pola súa incongruencia. Os problemas coas instrucións directas contidas en *O punto de vista* ou en *Sobre a miña produción* comezan en canto as comparamos co que o propio Kierkegaard di noutros lugares acerca da autoridade que se

²⁵⁰ Cfr. SKS, 16, 16; KW XXII, p. 29.

²⁵¹ SKS, 13, 12; KW, XXII, p. 5s.

lles pode atribuír ás obras asinadas por heterónimos, pois non atopamos unha posición unívoca a este respecto, senón máis ben unha serie de variacións que consideradas en conxunto non permitirían conformar ningún resultado estable. O segundo apéndice da segunda parte da *Apostila* asinado co nome de Søren Kierkegaard (non Johannes Climacus) afirma: «non teño opinión deles [dos heterónimos, autores das obras estéticas] excepto como terceiro, ningún coñecemento do seu significado excepto como lector»²⁵². En principio non parece que se poida decidir a quen habería que facerlle caso, ó Kierkegaard do segundo apéndice da *Apostila* que di que el non ten autoridade sobre os heterónimos, ou ó Kierkegaard de *O punto de vista* que asegura que o propósito das obras dos heterónimos fora relixioso dende un comezo. O texto de *O punto de vista* intenta superar estas contradicións mediante explicacións *ad hoc* de distinta índole, pero tódolos argumentos que aporta conteñen importantes deficiencias formais²⁵³.

Joakim Garff afirma que o discurso de *O punto de vista* se explica a si mesmo cando o consideramos dentro dun programa estético, a pesar das intencións aparentemente relixiosas da obra. A intención de Kierkegaard en *O punto de vista* sería, segundo Garff, a de producir un eu textual alternativo e contraposto ao eu empírico, de xeito que a produción dun referente transcendente para si mesmo iría en paralelo ó baleirado do eu empírico. O texto asumiría en principio a tarefa de demostrar o carácter relixioso da produción, mediante a redución ó absurdo do presuposto de que a autoría tivese unha motivación estética esquecendo, ou finxindo que se esquece, da diferenza que en xeral recoñecemos entre por unha parte a persoa do escritor ou as súas intencións expresas, e por outra parte as nosas propias posibilidades para interpretar os textos, entendéndoos como un resultado máis ou menos independente do propio autor²⁵⁴, xa que un intérprete sempre pode facer a súa lectura con independencia das intencións do autor²⁵⁵. Segundo Garff *O punto de vista* acaba producindo como resultado precisamente

²⁵² SKS, 7, 570; *Post Scriptum*, p. 604.

²⁵³ Para unha análise detallada sobre a problemática interna de *O punto de vista*, cfr. Joakim Garff, “The Eyes of Argus”, en *Kierkegaard: A Critical Reader*, pp. 75s.

²⁵⁴ Michel Foucault no ensaio titulado *Que é un autor?* considera que a literatura non refire máis que a si mesma, e que se identifica coa súa propia exterioridade, é dicir, coa súa natureza textual. A literatura determinaríase logo pola dinámica mesma de conexión e relación de significantes, ante a cal a figura do autor podería palidecer ou case desaparecer por completo. Cfr. Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, vol. 1, Miguel Morey (trad.), Barcelona, Paidós, 1999, p. 333.

²⁵⁵ Do mesmo xeito poderíamos dicir, por exemplo, que reducir ó absurdo mediante argumentos biográficos a idea de que Juan de la Cruz fose un autor fundamentalmente estético non demostraría que un poema como “Noite oscura” sexa en si mesmo incompatible cunha interpretación estética.

o contrario do que sería unha confirmación do propósito relixioso por medio da redución ó absurdo da posibilidade dun propósito estético; *O punto de vista* fai xustamente o contrario do que expresamente pretende, na medida en que o texto desenvolve unha auténtica función estética, representando unha recreación novelada de certos episodios da vida de Kierkegaard a partir de informacións biográficas supostamente reais, citando incluso a testemuños que supostamente probarían o carácter relixioso da autoría kierkegaardiana. Deste modo o discurso de *O punto de vista* acaba levando a cabo, en palabras de Garff, «unha auto-produción estética á que contribúen as múltiples metáforas do traxe [enténdase traxe de carnaval]»²⁵⁶. Hai algunhas partes en *O punto de vista* que nos resultaría moi difícil non tomalas a broma, por exemplo cando o autor describe os seus sufrimentos mentres escribía a primeira parte de *Quer un / Quer outro*, especialmente o (diabólico?) “Diario dun sedutor”, confesando que se acaso fixo esa concesión ó estético foi só porque tiña en mente todo o tempo finalidades honestamente relixiosas, tal como se estivese escribindo dentro dun mosteiro²⁵⁷. Con esta recreación de si mesmo a nivel textual, Kierkegaard estaría superando (segundo a interpretación de Garff) a desesperación propia da Idade Moderna, recuperando para si mesmo un significado transcendente ou unha substancia eterna e persoal²⁵⁸, ao prezo claro está, de admitir que dita transcendencia só tería existencia e validez dentro do terreo da ficción estética: «[s]ó na ficción, na produción textual do *Selv*, pode o Kierkegaard que é – como el francamente admite – antes e despois da escritura ‘unha ausencia’, facerse presente. Pero só presente, por suposto, como escritor»²⁵⁹.

Considerando o que di Kierkegaard noutros momentos da produción, a hipótese de que o seu obxectivo principal sería o de crearse unha personalidade para a posteridade resulta bastante plausible. Na segunda parte de *Quer un / Quer outro* o asesor Wilhelm

²⁵⁶ Joakim Garff, “The Eyes of Argus”, pp. 89.

²⁵⁷ Cfr. *SKS*, 16, 20s.; *KW XXII*, p. 35s.

²⁵⁸ O dito por Garff xa fora anticipado, ata certo, punto por Sartre no seu discurso para o Coloquio Internacional organizado pola UNESCO en 1966. Segundo Sartre, as obras de Kierkegaard mostran unha preocupación expresa, e máis ou menos constante, pola cuestión da imaxe do autor que quedaría postumamente asociada a súa produción, o que explicaría a suposta vontade de Kierkegaard de lograr unha transcendencia a través da recreación de si mesmo nos textos: «[Kierkegaard] quere apaixonadamente designarse como un absoluto trans-histórico. Mediante o humor, mediante a ironía Kierkegaard á vez que se mostra, ocúltase. Non é certo que se negue a comunicarse: sinxelamente, permanece segredo na comunicación mesma. A súa manía dos pseudónimos é unha descualificación sistemática do nome propio [...] porque el [Kierkegaard] constituíuse na súa historicidade como o absoluto que nega o saber histórico que debía atravesalo despois da súa morte». Jean-Paul Sartre, “El universal singular”, en *Kierkegaard vivo*, Andrés-Pedro Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza, 1968, pp. 24s.

²⁵⁹ Joakim Garff, “The Eyes of Argus”, pp. 91.

caracteriza o esteta como unha personalidade inmediata e pre-reflexiva, pero esta caracterización non se corresponde coa complexidade formal que atopamos por exemplo no conxunto de materiais que conforman os papeis de A, nin co carácter do responsable destes textos que, a xulgar pola lectura, se revelaría como unha personalidade sumamente reflexiva²⁶⁰. Segundo o dito por Victor Eremita, o editor de *Quer un / Quer outro*, non temos a garantía nin de que os papeis de B fosen escritos despois dos papeis de A²⁶¹, e nin tan sequera se pode asegurar que sexan necesariamente unha resposta expresa ós mesmos. No que si acerta o asesor é na súa diagnose da personalidade estética, identificando o seu problema como o da desesperación: a desesperación pódese considerar como un problema de alcance supra-individual e propio da época que lle tocou vivir a Kierkegaard, sendo de feito extensible ó contexto da sociedade moderna. Nun dos textos que conforman os papeis de A, “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno”, explícase a dialéctica da desesperación do seguinte modo: resumidamente, a perda na modernidade dun referente transcendente e estable, carga ao individuo coa tarefa abafante de producir a súa propia esencia, é dicir, de producir un referente estable para si mesmo, co propósito de non ter que vivir unha existencia suspendida sobre o baleiro. Pero cando o individuo pretende facerse a si mesmo un absoluto chega a ser cómico, pois como existente non pode ser un absoluto. Ao mesmo tempo, cando o individuo pretende crearse un fundamento externo que o sustente volve atopar o mesmo baleiro do que partira, pois ó saberse creador dos seus propios valores (o individuo) perde o carácter trágico que identificamos co padecemento dun destino necesario, de modo que todo lle parecerá arbitrario e continxente. En palabras de Kierkegaard:

[d]ado que o noso tempo perde o trágico, gana a desesperación [...] Calquera individuo, por máis orixinario que sexa, pertence con todo a Deus, ó seu tempo, ó seu pobo, á súa familia, é fillo dos seus amigos, só nisto radica a súa verdade, e se pretende ser o absoluto en toda esta relatividade súa chega a ser ridículo²⁶² [pero...] [o] noso tempo perdeu tódalas determinacións substanciais de familia, estado e liñaxe; debe por forza abandonar o individuo particular a si mesmo de tal modo que este se converte en sentido estrito no seu propio

²⁶⁰ Cfr. Joakim Garff, “The Esthetic is Above All My Element”, en *The New Kierkegaard*, Elsebet Jegstrup (ed.), Indiana, Indiana University Press, 2004, p. 62.

²⁶¹ Cfr. *SKS*, 2, 21; *ESK*, vol. 2/1, p. 38.

²⁶² *SKS*, 2, 144; *ESK*, vol. 2/1, p. 164.

creador, sendo entón a súa culpa pecado, a súa dor arrepentimento: con isto, logo, o trágico queda anulado²⁶³.

Wilhelm describe o que el entende como a cura da desesperación dende os presupostos da ética: segundo estes presupostos o individuo debería facerse consciente de si mesmo como individuo concreto, é dicir, como produto dunhas circunstancias e dun ambiente determinado. Logo, debería saír do seu illamento para situarse dentro dun contexto social constituído por relacións con outras persoas e regulado por leis universais, acadando así o que Wilhelm denomina a continuidade do ético. O recurso para recuperar o que o individuo perdeu na modernidade, a súa dignidade eterna, identificaríase así coa posibilidade que ten o individuo de darlle continuidade á súa historia persoal dentro dun contexto social concreto. Non hai que perder de vista que a convicción de que o individuo estaría colaborando coa divindade, tan pronto como se situase conscientemente dentro do seu contexto social e institucional, presupón a idea de que a historia colectiva é unha expresión da vontade de Deus, o que implicaría a deificación da orde institucional presente ou mesmo a deificación da humanidade en canto especie, ideas ambas que podemos identificar co hegelianismo que Kierkegaard lle atribúe a Wilhelm, e que é algo contraposto á concepción propiamente relixiosa que atopamos por exemplo en *Temor e tremor* ou en *As obras do amor*.

Como adianta Victor Eremita no “Prólogo” de *Quer un / Quer outro*, non hai motivos para presupoñer que A se deixara finalmente convencer por B, se é que algunha vez entraron en diálogo; as concepcións da vida que se desprenden dos papeis de A e de B son mutuamente irreducibles, e non só non hai que dar por feito unha vitoria do ético-relixioso sobre o estético, senón que aínda existen motivos para considerar a posibilidade contraria. A procura de substancialidade por parte do esteta, dentro dos seus propios criterios, non consiste precisamente en realizarse como individuo dentro dun contexto social dado tal como propón B, senón que máis ben consistiría na súa identificación cun *eu* transcendente e artificial, unha identidade propia do relato ou da narrativa de historia-ficción contada por un conta-contos²⁶⁴. Segundo a argumentación de Garff, “Victor Eremita” podería ser perfectamente un nome en código empregado por Kierkegaard, para

²⁶³ SKS, 2, 148; ESK, vol. 2/1, p. 168.

²⁶⁴ Cfr. Joakim Garff, “The Esthetic is Above All My Element”, p. 65.

referirse a un contador de contos imaxinario que tacitamente tería asumido xa dende o principio a preeminencia do estético sobre o ético. Deste xeito, a contraposición entre os papeis de A e os de B, ou entre o estético e o ético, levaríase a cabo só como un conflito aparente movéndose todo o tempo dentro do terreo do estético e empregando para isto as técnicas propias da novela epistolar romántica. Resulta kierkegaardianamente posible entender o estadio estético non precisamente como o estilo de vida propio do dandi, o que produce máis ben aburrimiento e remata finalmente na desesperación existencial, senón que poderíamos entendelo (o estadio estético) como unha opción de vida que aposta pola actividade da escritura sobre o compromiso con certas institucións como poden ser a familia ou o estado. Logo, non se pode simplemente reducir ó absurdo a posibilidade de que a pedra angular que explica a produción kierkegaardiana fose a preeminencia do estético, pois poderíamos considerar a Kierkegaard como un tipo particular de escritor namorado da súa actividade, ata o punto de sacrificar practicamente tódolos demais aspectos da súa vida á escritura.

Aínda que en *O punto de vista* Kierkegaard declara que a súa actividade como escritor fora determinada relixiosamente pola Divina Providencia²⁶⁵ poderíamos sospeitar, en vistas ó que a produción realmente nos indica e non ó que *O punto de vista* pretende determinar, se acaso o principal elemento sedutor na produción kierkegaardiana non será a mesma escritura, entendida como a musa que se esforza por seducir ao escritor. Quen sabe se o que afastou a Kierkegaard de asumir por exemplo o rol de marido²⁶⁶ ou o

²⁶⁵ Cfr. *SKS*, 16, 44; *KW XXII*, pp. 63s.

²⁶⁶ Aínda que non sexa posible, en xeral, determinar canto do que se escribe nos libros se corresponde con feitos biográficos, o caso é que no prólogo da obra *Prólogos, lectura lixeira para certos estamentos segundo tempo e ocasión*, Kierkegaard presenta a un home que, tendo decidido en principio levar a cabo un traballo literario, acaba por renunciar á dita determinación por imposición da súa muller, suxerindo así a idea da incompatibilidade entre o matrimonio e a escritura: «un día me colle por sorpresa e me saca a confesión formal de que me estaba a preparar para escritor. Se ata daquela o seu comportamento fora máis ben un recoñecemento do terreo, a partir de entón concentrouse con máis e máis determinación, ata que finalmente declarou a guerra aberta, *et quidem* [e de feito] tan abertamente, que decidiu confiscar todo o que escribira para darlle un mellor uso como recheo do coxín para os seus encaixes...». A participación na institución do matrimonio cancela xa non só a actividade do escritor ficticio Nicolaus Notabene, senón que chega a anular a súa personalidade completamente: «[c]ada vez que eu digo algo que non lle gusta, sexa ou non en forma de siloxismo, un longo discurso ou unha pequena anotación, a forma dá igual, o caso é que cando o que digo non lle gusta, mírame cunha expresión a un tempo amable, atractiva, cándida, fascinante, máis tamén triunfante, aniquiladora, e di: non son máis que andrómenas. A consecuencia disto é que toda a miña habilidade na discusión se converte nun artigo superfluo, en absoluto requirido na miña vida doméstica». A solución de compromiso que atopa Notabene, o acordo ó que chega coa súa muller, consiste en contentarse co traballo literario menor de escribir unicamente prólogos. A incongruencia que supón ser un escritor que escribe prólogos exclusivamente poderíamos interpretala como unha redución ó absurdo da idea de que sería posible unha mediación entre o estético (a escritura) e o estadio ético, representado aquí polo matrimonio. «Ela aceptou a proposta, quizais coa idea de que non se pode escribir un prólogo sen escribir un libro, cousa que non me está permitida; a non ser que un sexa un coñecido escritor que escriba un a

rol institucional de pastor non serían principalmente os requirimentos doutra amante máis esixente, a actividade da escritura en si mesma. Dentro da tradición interpretativa fíxose maioritaria a crenza de que a sedución en Kierkegaard é un fenómeno que vai dirixido dende o autor ó lector e que ten un propósito determinado:

o “Diario do sedutor” e de feito o mesmo Johannes poderían ser un intento temperán por parte de Kierkegaard dunha estratexia de autoría que está en cada momento empeñada na sedución do lector. Pero tal sedución do lector non é meramente unha exploración de posibilidades estéticas e imaxinativas de pura ficción, senón que é de feito a auténtica base dunha comunicación verdadeiramente ética co lector²⁶⁷.

Pero tamén é posible que non sexa así. En parte porque o primeiro seducido podería ser o propio autor e non o lector, pero sobre todo porque non é posible establecer que a preeminencia dun propósito estético sexa a clave que condiciona toda a produción. Toda a carga de razóns para argumentar a favor da persistencia dun aspecto irredutiblemente estético na produción kierkegaardiana non a consideramos como unha refutación da nosa interpretación, ó contrario, demostrar que a interpretación da produción non se pode reducir ó relixioso pon de manifesto precisamente o carácter non-reductible dunha produción que, por outra parte, tampouco se deixa reducir ó estético. Particularmente a renuncia á autoridade que supón a mención, entendemos que irónica, a unha dirección por parte da Divina Providencia, constitúe un dispositivo máis para establecer un contexto de comunicación indirecta, onde a falta dunha autoridade real sobre o texto forza a cada lector a formarse unha interpretación propia.

Roger Poole sitúase na liña interpretativa que entende a produción kierkegaardiana dende a preeminencia da estética, e considera que *Quer un / Quer outro*,

petición, o que dende logo de ningunha maneira podería chegar a ser o meu caso». A esposa e a escritura preséntanse como dúas amantes celosas requirindo cadanseu compromiso absoluto, e polo tanto incompatibles unha coa outra: «[o] teu pensamento - dixo - pertéceme, debe pertencerme; a túa atención é o meu pan cada día; a túa aprobación, o teu sorriso, as túas bromas son a miña vida, a miña ledicia; concédemos, oh!, non me negues o que me corresponde por dereito». Logo, se non existe realmente unha posibilidade de mediación, resulta necesario escoller, ou ben o traballo literario ou ben o matrimonio: «Ser escritor estando casado - di ela - é infidelidade manifesta, todo o contrario do que dixo o cura». SKS, 4, 471s; *Prólogos, lectura lixeira para certos estamentos segundo tempo e ocasión*, pp. 40s.

²⁶⁷ Nathaniel Kramer, “The Aesthete *par excellence* or on the Way to Ethics?”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception, and Resources*, vol. 17, *Kierkegaard's Pseudonyms*, Katalin Nun e Jon Stewart (eds.), Farnham, Surrey, England, Burlington, Ashgate, 2015, p. 173.

Temor e tremor, A repetición, Estadios no camiño da vida, e aínda outras obras de Kierkegaard, son ante todo traballos literarios²⁶⁸, entendendo que o significado filosófico ou teolóxico que se puidese extraer da produción kierkegaardiana sería en todo caso un produto secundario e sempre condicionado pola forma das obras, ata o punto de que carecería de sentido abstraer calquera significado filosófico ou teolóxico a partir da produción para conformar unha especie de pensamento kierkegaardiano separado dos textos. A tese de que non se pode trazar na produción kierkegaardiana unha separación do contido respecto da forma sen desvirtuar a súa natureza parece un pensamento moi razoable con independencia de que se quixese defender a preeminencia do aspecto estético ou non, e de feito o mesmo Poole parece inseguro na súa postura cando admite, por exemplo, que os ensaios de *Quer un / Quer outro* teñen unha “moi acentuada pertinencia ética”, en palabras do autor²⁶⁹; logo podemos observar certa inseguridade na posición de Poole, considerando dita inseguridade precisamente como un síntoma do carácter irreductible da produción kierkegaardiana, da que non podemos abstraer, dende logo, algo así como unha filosofía da relixión independente dos textos. Pero, polas mesmas razóns, tampouco poderíamos asegurar que a produción se identifica cunha actividade fundamentalmente estética; os textos de Kierkegaard están compostos poñendo moito coidado no estilo, ou aínda nos aspectos materiais da edición, se observamos as orixinais, o que suxire que posiblemente o autor sentía un amor honesto pola escritura, pero isto non implica que o estético deba ser necesariamente o fundamental á hora de trazar unha interpretación da produción. De nada serviría afirmar que Kierkegaard encheu centos ou miles de páxinas precisamente con reflexións acerca do cristianismo, como se isto fose garante dun propósito relixioso, pois en virtude da infinita negatividade irónica non poderíamos descartar que todo o contido relixioso fose máis ben unha ocasión para a ironía. Pero pola mesma negatividade infinita que subsume á produción tampouco podemos asegurar que houbera un propósito fundamentalmente estético, pois como descartar a posibilidade de que todo elemento estético na produción poida ser interpretado dalgún outro modo, máis aló do evidente?

Segundo Strawser o conxunto da produción kierkegaardiana presenta unha estrutura dialéctica comprendida entre dous polos fundamentais; un deles sería *O*

²⁶⁸ Cfr. Roger Poole, “Reading Either-Or for the Very First Time”, en *The New Kierkegaard*, p. 46.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

concepto de ironía, e o outro *O punto de vista*: recordemos que en canto á edición, os dous textos se atopan fóra do conxunto das publicacións de Kierkegaard, o primeiro por ser a súa tese de doutoramento (aínda que finalmente tamén foi editada para a venta), e o segundo por ser unha obra que foi publicada só de forma póstuma. A tensión irresoluble entre estes dous polos é o que asegura que non se lle poida atribuír ó conxunto da produción ningún punto de vista ou ningún propósito determinado, pois se ben por unha parte *O punto de vista* pretende establecer, con carácter retroactivo, un principio interpretativo único para o conxunto da produción, por outra parte o contido de *O concepto de ironía* permítenos supoñer que toda a produción se desenvolveu, dende un principio, baixo o dominio da ironía entendida como tendencia total, é dicir, baixo unha ironía capaz de relativizar ou mesmo de cancelar completamente todo intento de determinación posterior, en virtude do alcance infinito da súa negatividade. *O punto de vista* non podería polo tanto cumprir o seu propósito expreso, por referirse a unha produción que se nos presenta xa dende o seu comezo subsumida ós principios establecidos por *O concepto de ironía*.

Así como é unha mala dirección o desexo de forzar a todo custo que Kierkegaard foi un cristián e que só se pode entender no contexto do cristianismo, tamén sería equivocado, polo mesmo motivo, argumentar que as obras de Kierkegaard se subsumen todas baixo a rúbrica dunha estética implícita [...] As obras de Kierkegaard son en última instancia non-decidibles, e para ben, na medida en que se preserva a liberdade do lector, algo próximo e querido polo corazón de Kierkegaard²⁷⁰.

Permitámonos un exemplo máis concreto: en principio parecería viable (ou especialmente adecuado) facer, poñamos por caso, unha lectura de *As obras do amor* dende o suposto de que este texto teña un propósito relixioso. Poderíamos mesmo dicir que, dadas as súas características é obvio que *pode* telo. Con todo, tampouco poderíamos asegurar que o teña, pois en virtude da negatividade infinita que subsume a produción dende *O concepto de ironía*, tamén podería interpretarse o texto ironicamente, entendendo por exemplo que por situar tan alto as esixencias necesarias para chegar a ser cristián, Kierkegaard estaría

²⁷⁰ Cfr. Michael Strawser, *Both / And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 239.

dando a entender indirectamente que ningún dos seus contemporáneos, incluído el mesmo, eran realmente cristiáns. Deste modo, o propósito do texto xa non sería o da edificación relixiosa, senón principalmente o de denunciar as inconsistencias e os prexuízos propios da época. Ademais, celebramos que un texto como *As obras do amor* non se poida determinar como univocamente relixioso, pois é precisamente esta irredutibilidade a que permitiría, dado o caso, unha recepción xenuinamente relixiosa do texto, é dicir, unha interpretación que libremente se configure a si mesma como relixiosa a través da propia experiencia da lectura, e non en virtude de certas construcións externas á lectura.

3. 4. 1. Sobre o posible sentido da disolución da autoría, para unha interpretación da produción

A interpretación que desenvolve Garff no seu artigo “The Eyes of Argus” parece retratar a Kierkegaard como unha especie de exhibicionista extremadamente sofisticado, cando o describe como alguén que se esforzou en crearse unha personalidade literaria, coa intención de que esta fose recoñecida pola posteridade. Asumindo isto, a motivación de textos como *O punto de vista* ou *Sobre a miña produción* podería interpretarse como a de reconducir os fragmentos da personalidade do autor, dispersos en múltiples textos asinados algúns deles por distintos heterónimos, para reunilos nunha única figura ficticia que se proxectaría sobre o nome de Søren Kierkegaard. Noutro artigo titulado “To Produce Was My Life”, Garff reflexiona sobre o tipo de lectura que de modo inmediato iría da man de textos como *O punto de vista*, é dicir, o tipo de lectura que de forma non crítica daría por válida a construción por parte do autor dunha personalidade para si mesmo a través dos textos. Garff denomina este tipo de lectura como ‘*Bildung*-reading’, e poderíamos describila como un modo de interpretación de inspiración romántica que acepta a idea de que o autor mantén unha sorte de vínculo consciente e máis ou menos inmediato coa súa propia produción, de forma que sería lexítimo observar unha evolución paralela entre a persoa real do autor e os seus textos, considerando dito fenómeno como un obxecto de estudo independente para a crítica.

mediante a escritura; deste modo, a autoría representa un proceso de formación persoal, “educación” e “desenvolvemento”²⁷¹.

Garff sinala que a produción kierkegaardiana demanda para a súa comprensión doutro tipo de lectura, que el denomina como ‘lectura deconstrutiva’: Garff cuestiona que exista un eu-kierkegaardiano estable ó longo de toda a autoría, entendendo que Kierkegaard non só escribiu os seus textos, senón que ademais el mesmo foi construído a través do proceso de escritura, ou mesmo que foi explotado pola actividade da escritura en aras a unha fin superior (enténdase, o desenvolvemento da produción). Logo non estaría tan claro se un autor pode empregar os seus textos para construírse unha personalidade para si mesmo, para os seus contemporáneos, ou para a posteridade, ou se máis ben ocorre ao contrario, é dicir, que o autor vai sendo progresivamente construído pola actividade da escritura. En *O punto de vista* Kierkegaard declara ter traballado non exactamente como un autor, senón máis ben como un colaborador da Divina Providencia²⁷², de tal modo que sería a vontade divina a última responsable da súa produción. Con independencia do sentido máis ou menos irónico co que interpretemos estas palabras, Garff extrae delas conclusións que resultan pertinentes para valorar a configuración dun eu-kierkegaardiano a través da escritura. A apelación á colaboración coa Providencia, se a valoramos como un dispositivo formal e non como unha declaración literal, lonxe de ser un síntoma de megalomanía funcionaría precisamente como unha limitación da propia autonomía do autor, en virtude dunha comunicación indirecta. En segundo lugar, a mesma noción de autor quedaría configurada en parte como un resultado (e xa non só como o axente) de dito proceso de escritura:

O escritor non só é a persoa que escribe, el é tamén a persoa que é escrita mentres escribe. A paixón non se move só do home ao traballo, senón tamén dende traballo ó home. Logo a autoría – en adición a moitas outras cousas – chega a ser un proceso persoal de devir, un tipo de *Bildungsroman* no que a *escritura* en si mesma ten unha relación inspiradora e redentora – unha relación maiéutica – co seu escritor. Kierkegaard pode logo considerar

²⁷¹ Joakim Garff, ”»To produce was my life« Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography”, en *Kierkegaard Revisited, Kierkegaard Studies, Monograph Series*, vol. 1, p. 91.

²⁷² Cfr. SKS, 16, 56; KW, XXII, p. 76.

retrospectivamente a súa produción como a súa propia “educación” e “desenvolvemento”, como el lle chama, empregando dous dos termos máis emblemáticos na *Bildungsroman*²⁷³.

Segundo a lóxica da lectura deconstrutiva, canto máis queira o suxeito recrearse a consciencia a través da escritura máis baleiro se quedará de si mesmo, de tal modo que a pretensión de Kierkegaard de recrearse esteticamente en textos como *O punto de vista*, podería ter producido xustamente o efecto contrario, é dicir, a perda do control por parte do autor da imaxe de si mesmo que quedaría para a posteridade. A mediación que supón a escritura como proceso creativo pode dificultar o coñecemento que o autor ten de si mesmo, ou ata poñer en dúbida que exista unha personalidade estable do autor susceptible de ser coñecida definitivamente. Logo pode ser a mesma dinámica da escritura, cando se independiza da vontade do escritor, a que rompe a inmediatez da relación entre o escritor e a escritura, inmediatez á que podía aspirar en abstracto pero que resulta derribada a partir do inicio do proceso real de escritura.

Nunha lectura deconstrutiva, o suxeito non pode escribirse a si mesmo no ser. Escríbese en pasado no mesmo intento, por dicilo dalgún modo. A escritura non ten a propiedade de abrir perspectivas; non redime. En lugar disto métese no camiño do escritor e engana o seu entendemento de si mesmo cun tipo de ambigüidade irónica. A escritura non é o medio do suxeito, senón o seu oposto²⁷⁴.

Con todo, Garff considera que os dous tipo de lectura, a deconstrutiva e a *Bildung*-reading, deberían complementarse para dar conta satisfactoriamente da produción kierkegaardiana, recoñecendo que a tensión entre a heteronomía e a autonomía do suxeito son un fenómeno inherente á mesma²⁷⁵. Parece claro que a lectura deconstrutiva ten moita máis resonancia relixiosa (ou teolóxica segundo Garff) que a *Bildung*-reading, pois dende un punto de vista cristián, a tarefa que ten que asumir o individuo implica baleirarse da

²⁷³ Joakim Garff, ““What did I find? Not my I” On Kierkegaard’s Journals and the Pseudonymous Autobiography”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Copenhagen, Walter de Gruyter, 2003, p. 124.

²⁷⁴ Cfr. Joakim Garff, ”»To produce was my life« Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography”, p. 93.

²⁷⁵ Cfr. *Idem*.

súa propia vontade para poder establecer unha relación transparente con Deus, de modo que a disolución progresiva do suxeito-autor no proceso de escritura, a cal asociamos á lectura deconstrutiva, podería asemellarse en último termo a unha forma particular de imitación de Cristo. En conclusión, os argumentos de Garff para poñer de manifesto que as indicacións expresas contidas en *O punto de vista* se explican dende un programa estético lévannos a un tipo de lectura deconstrutiva que precisamente é compatible cunha interpretación relixiosa da produción. O mesmo poderíamos dicir á luz das reflexións de Mackey sobre a persoa de Kierkegaard; algúns dos argumentos que poderían xustificar a determinación de Kierkegaard como un tipo particular de poeta poderían interpretarse tamén como indicios do contrario, é dicir, de que Kierkegaard foi relixiosamente deconstruído pola escritura.

Esta disxunción non-decidible e pública — amor a un mesmo / negación dun mesmo — é a cruz na que el sofre [...] Orgullo ou humildade? É a súa obra — e a súa vida como parte da súa obra — un instrumento de auto-afirmación ou un exemplar de auto-mortificación? Debido a que concirne a súa relación privada con Deus, iso é o segredo esencial²⁷⁶.

Se ben Kierkegaard fixo da súa produción frecuentemente un espello de si mesmo, isto non lle serviu tanto para producir un resultado estético estable, senón máis ben para borrar a imaxe da súa persoa mediante a técnica do espello múltiple; a metáfora do espello múltiple refire ao fenómeno lingüístico da dispersión, é dicir, á idea de que a sobreinformación lonxe de axudar a unha determinación máis precisa do obxecto de predicación, contribúe a des-debuxar os límites dos conceptos facendo máis vagas as definicións.

[O]s pseudónimos de Kierkegaard, as *dramatis personae* que el alega que son as que procrean algúns dos seus traballos exemplares (á vez que asume que o lector detectará a figura detrás da máscara), recrean un sistema de auto-reflexo. Pero o propósito non é auto-biográfico en sentido directo. Afiados

como son os traxes [de carnaval] asumidos por Kierkegaard, tamén logran efectos de dispersión, de diseminación²⁷⁷.

Xa dende a primeira parte de *Quer un / Quer outro* Kierkegaard (a través da voz do esteta “A”) establecera unha relación entre a ironía, a fragmentariedade e a morte. No capítulo titulado “O máis infeliz” descríbese un modelo de conciencia estética²⁷⁸, co propósito aparente de mostrar que a infelicidade e a insatisfacción son o único ao que se pode aspirar no estadio de vida estético. O esteta é retratado neste texto (ou máis ben retrátase a si mesmo) como un ser inconsistente que vai alternando entre estados de ánimo pasaxeiros: «este individuo non logra facerse presente a si mesmo na esperanza, senón que perde a súa esperanza e logo a recupera e así sucesivamente, entón está ausente de si mesmo...»²⁷⁹. O esteta está condenado porque non deixa que a experiencia da realidade traballe na súa interioridade para modificala, proceso que marcaría a súa constitución ética como individuo²⁸⁰, e neste sentido podemos dicir que o esteta se mantén nun estado de inmadurez espiritual. Determinarse a si mesmo tomando certas decisións ou levando a cabo accións concretas implicaría sacrificar o goce que el (o esteta) experimenta xogando a imaxinar distintas existencias sen realizar ningunha delas en particular, quizais estimulándose para isto coa lectura de novelas románticas. O esteta mantense sumido na procura do que a el lle resulta interesante²⁸¹, carecendo de seriedade ou de compromiso:

²⁷⁷ George Steiner, “The Wound of Negativity: Two Kierkegaard Texts”, en *Kierkegaard: A Critical Reader*, p. 103.

²⁷⁸ Cfr. John E. Hare, “The Unhappiest One and the Structure of Kierkegaard’s Either/Or”, en *International Kierkegaard Commentary. Either/Or, Part I*, vol. 3, Robert L. Perkins (ed.), Macon Georgia, Mercer University Press, 1995, p. 98

²⁷⁹ SKS, 2, 217; ESK, vol. 2/1, p. 235.

²⁸⁰ John E. Hare, *op. cit.*, p. 107.

²⁸¹ F. Schlegel concibiu a categoría do interesante, basicamente, como a daquela forma de expresión que produce un estímulo inmediato e intenso, contraponéndoa a unha concepción do bo gusto que el asocia, na súa obra *Sobre o estudo da poesía grega*, a un carácter filosófico e a certa independencia respecto dos estados de ánimo subxectivos: «[o] dominio do interesante é só unha crise pasaxeira do gusto, pois ó final ten que destruírse a si mesmo. Pero as dúas catástrofes entre as que ten que escoller son de carácter moi distinto. Se a orientación se dirixe máis cara a enerxía estética, entón o gusto, acostumando cada vez máis ós vellos estímulos, os desexará cada vez mais enérxicos e fortes. Pasará bastante rapidamente ao picante e chocante. O picante é o que estimula axitadamente o sentimento que se volveu romo; o chocante é un aguillón semellante para a imaxinación. Estes son síntomas dunha morte próxima. O insípido é a frouxa alimentación do gusto impotente, e o chocante, xa sexa extravagante, repulsivo ou horrible, é a última convulsión do gusto moribundo. Se polo contrario, o contido filosófico predomina na tendencia do gusto, e a natureza é o suficientemente forte como para non sucumbir nin ás máis violentas sacudidas, entón a forza centrípeta, despois de terse esgotado na produción dunha excesiva plenitude do interesante se recuperará e pasará a intentar o obxectivo. De aí que o único gusto na nosa época non sexa nin un agasallo da natureza nin un froito só da cultura, senón unicamente posible baixo a condición dunha maior forza ética e unha máis firme independencia». Friedrich Schlegel, *Sobre el estudio de la poesía griega*, Berta Raposo (trad.), Madrid, Akal, 1996, p. 81s.

«[a] súa cabeza está abraiada, o seu xeonllo está esgotado e, aínda así, só repousa apoiándose en si mesmo»²⁸². Outro capítulo da primeira parte de *Quer un / Quer outro*, titulado “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno” leva o epígrafe “Ensaio de aspiración fragmentaria”, e consiste nun discurso ficticio lido ante a comunidade dos *Συμπαρανεκρωμενοι*. A expresión *Συμπαρανεκρωμενοι* (en grego no texto orixinal) deriva do termo *παρανεκρωσ*, que xunto co prefixo *συμ* significa algo así como «comunidade de defuntos»²⁸³. Segundo a voz narrativa deste texto (outro dos papeis do esteta A), o obxecto de interese da comunidade de defuntos sería precisamente o que el denomina como a tendencia fragmentaria, ou a arte de escribir documentos póstumos. O texto indícanos que un discurso elaborado segundo o principio fragmentario podería quedar, xa en virtude da súa forma, desligado completamente da persoa que o realizou, creando así un baleiro ou unha discontinuidade que levaría o receptor do discurso a sentir a necesidade de poetizar (no sentido de crear ou de figurarse para si mesmo) a personalidade do poeta, o que imaxinamos como aquel que podería escribir ese tipo de discurso en particular²⁸⁴. A actividade que consiste en producir este tipo de discursos fragmentarios, a describe o autor como un ‘razoamento anacolútico’, ou arte de crear un goce que se fai presente en tempo pasado. Esta descrición demanda aclaración: máis alo do aspecto puramente retórico, o anacoluto podería identificarse coa esencia mesma da verdade, pois asumindo a finitude do ser humano e a súa incapacidade para a

²⁸² SKS, 2, 222; ESK, vol. 2/1, p. 240.

²⁸³ Cfr. ESK, vol. 2/1, p. 181, (nota a rodapé nº1).

²⁸⁴ Técnicas como a fragmentación, o uso de pseudónimos ou a ficción de documentos póstumos, foron frecuentemente empregadas por algúns dos novelistas centroeuropeos máis destacados do século XIX, como por exemplo E. T. A. Hoffmann, e outros. A novela titulada *Opiniões do gato Murr*, considerada como o cumio da produción de Hoffmann en canto á súa elaboración formal, está composta mediante un intercalado de dous tipos de documentos; por unha parte están as memorias do gato Murr, que consisten basicamente nunha parodia da *Bildungsromane* e o pensamento idealista, e por outra parte está a narración do compositor Johannes Kreisler, a quen podemos considerar como un *alter ego* do propio Hoffmann. Nunha postdata do editor (o propio Hoffmann), se lle informa ao lector de que a interrupción abrupta das memorias do gato Murr obedece a súa morte repentina, o que explicaría o carácter inconcluso, fragmentario e non-sistemático que presenta en xeral a obra: «ó final do segundo volume, o editor vese obrigado a comunicar ao lector favorable, unha moi triste nova. O intelixente e instruído gato filósofo e poético Murr foi levado pola amarga morte no medio da súa fermosa carreira [...] Malo é que o defunto non teña rematado as súas memorias, que terán pois que quedar fragmentarias. A cambio, nos papeis que deixou o finado gato, téñense achado algunhas reflexións e observacións que parece ter escrito na época na que se achaba na casa do mestre de capela Kreisler...». Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, *Opiniones del gato Murr*, Carlos Fortea (trad.), Madrid, Cátedra, 1997, p. 523.

Observamos en Hoffmann unha concepción do humor semellante á de Kierkegaard, entendendo o humor como a consciencia de que tódolos valores comunmente recoñecidos, ou en definitiva o mundo no seu conxunto, descansan en realidade sobre un baleiro de significado, o que revela que toda pretensión mundana consistiría, máis ben, nunha comedia. A lucidez se entendería, polo tanto, como a capacidade para ver o mundo tal como é realmente, sendo capaz de rir pola comicidade do contraste, entre a seriedade aparente do cotiá e a súa radical falta de fundamento. Cfr. *Ibid.*, p. 186.

contemplación eterna, toda forma de verdade que sexa unha verdade para o ser humano participará en maior ou menor grao do mesmo carácter continxente, incompleto e fragmentario do que participa a propia esencia humana²⁸⁵. A escritura fragmentaria ‘verdadea’ a realidade humana porque permite unha maior correspondencia entre o contido e a forma, e porque parte do presuposto de que a existencia non pode ser presentada na forma dun sistema. Atendendo a isto, o discurso do esteta A coincide aproximadamente coas conclusións ás que chega Johannes Climacus a partir dunha cita de Lessing no capítulo da *Apostila* dedicado a este autor: «a) *pode haber un sistema lóxico*; b) *pero non pode haber un sistema da existencia*»²⁸⁶. Neste sentido tanto o esteta como o individuo que procura acadar unha vida eticamente constituída parten da mesma situación; a diferenza é que mentres o segundo pretende acadar certa unidade e integración no seu contexto histórico, o esteta parece estar satisfeito coa existencia fragmentaria.

Podemos observar logo como nos comezos da produción kierkegaardiana (a primeira parte de *Quer un / Quer outro* foi publicada en 1843) estaba xa contida en xerme a noción do que denominamos como lectura de-construtiva. A idea fundamental da lectura de-construtiva é que existe unha tensión ineludible entre a pretensión do autor de crearse unha personalidade no texto, e a submisión do mesmo autor á propia dinámica da escritura, que volve a poñer en cuestión a unidade ou a estabilidade da figura do autor. Dito doutro modo, a existencia do autor (e por extensión a existencia humana en xeral) desenvólvese como un conflito entre certa procura de unidade e un necesario sometemento á fragmentariedade. A pesar do ton emocional escuro que percibimos no discurso lido ante a comunidade dos *Συμπαρανεκρωμενοι*, a renuncia da que fala podería interpretarse nun sentido positivo: quizais no fondo o que se pretende comunicar sexa a idea de que resulta necesario aprender a vivir ironicamente, adquirindo a capacidade de aceptarse a un mesmo como un ser irremediabilmente fragmentario, é dicir, como alguén esencialmente incompleto e falible, condicións que se impoñen contra toda posible resistencia do individuo, tan pronto como este se confronta seriamente coa idea da súa propia finitude. Entendemos que un individuo aprende a vivir cando comeza a vivir ironicamente, porque antes de facelo non tería a posibilidade dunha existencia auténtica,

a cal identificamos cunha existencia fundamentada no coñecemento da súa propia finitude ou da súa natureza fragmentaria e limitada. Voltando á cuestión da interpretación, todo o discurso lido ante a comunidade dos Συμπαρανεκρωμενοι podemos interpretalo non só como unha reflexión existencial, senón tamén como unha metáfora acerca dos procesos de escritura e lectura. O autor non pode aspirar a construírse unha personalidade estable a través do texto, porque el mesmo está sometido ó proceso de escritura, ás propias condicións e á dinámica do proceso; a cuestión agora está en preguntarse que consecuencias pode ter isto para o lector. Ante un texto formalmente fragmentario, ou ante unha produción que non acepta ser reducida á unidade dun punto de vista único, ó lector non lle queda máis remedio que formarse unha interpretación propia.

O anacoluto ou non seguimento coñécese en xeral como un termo técnico da retórica que refire á interrupción dun patrón sintáctico ou dunha construción gramatical antes do seu remate, de tal xeito que esta xa non podería ser integrada nun sistema coherente de significado²⁸⁷. O anacoluto entendido como técnica de composición textual oponse á creación dunha totalidade sistemática, sendo unha característica que podemos atribuír ó conxunto da produción kierkegaardiana. Os Συμπαρανεκρωμενοι serían ese público ideal que, asumindo a esencial non-completude da existencia humana, demandaría un tipo particular de texto, concretamente o xénero fragmentario nas súas múltiples manifestacións. A fragmentariedade pode empregarse como unha técnica de escritura que produce literatura de mortos e para mortos e que por estar expresamente dirixida á posteridade salvagarda o segredo do suxeito-autor²⁸⁸. Segundo Ettore Rocca: «[e]n que xénero de texto escribe alguén que está comunicando dende o reino da morte? [...] O traballo debe ser un *fragmento*, debe ter un carácter “interrompido” e “ocasional” — como unha mensaxe intermitente do outro mundo»²⁸⁹. Se trasladamos a retórica mortuoria do “Ensaio de aspiración fragmentaria” a termos de crítica e interpretación, o dito por Rocca podemos tomalo como a indicación de que existe certa correspondencia entre a escritura e a interpretación, de modo que sería a fragmentariedade da autoría kierkegaardiana a que nos demandaría asumir unha lectura deconstrutiva. O socratismo

²⁸⁷ Cfr. Kevin Newmark, *Irony on occasion: from Schlegel and Kierkegaard to Derrida and de Man*, New York, Fordham University Press, 2012, p. 93.

²⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

²⁸⁹ Ettore Rocca, “The Secret: Communication Denied, Communication of Domination”, en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, pp. 119s.

de Kierkegaard, traído ó medio dunha cristiandade adormecida, chega a ser un exercicio de ironía entendida como a negatividade infinita que acaba por devorar o mesmo autor, producindo como resultado a posibilidade de transmitir certo efecto sobre o lector: «[a] novidade, a positividade en potencia na súa posición, aparece non en Sócrates mesmo senón no seu efecto sobre outras persoas»²⁹⁰; o mesmo podemos dicir de Kierkegaard, pois para permitir que o lector acade consciencia de si mesmo e da súa necesidade de tomar a iniciativa como intérprete, o autor debe retirarse deixando o intérprete a soas cos textos²⁹¹. John D. Caputo fala dunha ‘lóxica do *sans*’, para explicar a necesidade dun autor sen autoría.

O socratismo cristián é un exercicio de ironía e de humor co propósito de espertar a relación-con-Deus nunha cristiandade adormecida, sen arrebatarlle ó individuo a decisión que cada individuo debe facer por si mesmo ante Deus. [...] Logo o método é socrático, pero no sentido de que introduce ironicamente unha conversión ou *metanoia* (non unha anamnese), que é un asunto estritamente privado entre o individuo e Deus, no cal o interlocutor socrático queda fóra. A idea é a de ser un autor sen autoridade e aínda así ter un efecto. A “producción” completa xorde dun autor que non é un autor no sentido usual. A produción obedece a estraña lóxica do *sans*²⁹².

Westphal considera que a cancelación dun centro de autoridade sobre a interpretación dos textos é simplemente unha condición necesaria para o nacemento do lector, como intérprete e co-produtor do significado do texto:

A morte do autor (como señor e mestre do texto) é o nacemento do lector como co-produtor do significado do texto. Un tipo de democracia semántica trócase pola ditadura do significado [...] Nesta condición inconclusa o significado é, estritamente falando, non decidible, e toda interpretación é unha decisión...²⁹³.

²⁹⁰ Richard M. Summers, *op. cit.*, p. 295.

²⁹¹ Cfr. John D. Caputo, “Either-Or, Undecidability, and Two Concepts of Irony”, en *The New Kierkegaard*, p. 27.

²⁹² *Idem.*

²⁹³ Merold Westphal, “Kierkegaard’s Climacus—a Kind of Postmodernist”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, pp. 65s.

Pero o magnicidio (asumindo a retórica de Westphal) que permitiría pasar dende unha ditadura do significado a unha democracia semántica, tampouco supón unha solución inmediata, podendo levar a unha situación aínda de maior inestabilidade semántica; logo xa non se trata só da ausencia dunha autoridade firme asociada á figura do autor, senón de que o novo co-responsable do sentido do texto, é dicir, o intérprete tamén pode ser alguén inestable, opaco a si mesmo e que existencialmente se atopa en devir, posto que el tamén é un suxeito. O novo sentido do texto, do cal o lector sería co-partícipe, tampouco ten garantías de estabilidade, ou de ter un carácter definitivo, senón que «nesta condición inconclusa o significado é, estritamente falando, non decidible, e toda interpretación é unha decisión...»²⁹⁴. Xa sinalamos que o paso da responsabilidade última da interpretación ao lector constitúe en si mesmo unha acción ética, en canto a que leva o lector dende a pasividade da pura receptividade á actividade interpretativa.

Pero quizais non sexa este o único sentido ou a única función posible da dinámica que establece a produción kierkegaardiana, pois existe a posibilidade de trazar unha interpretación da produción segundo a cal o proceso de cancelación da autoría acadaría un sentido especificamente relixioso. Recordemos que o mesmo Garff considera que a lectura deconstrutiva ten unha resonancia particularmente relixiosa²⁹⁵. De momento teñamos presente que, como indica Sáez, a auto-crucifixión do autor podería ser en si mesma unha forma de acción ético-relixiosa, cando a noción de autoría se pon en relación co tema do cristianismo²⁹⁶. Concretamente a cancelación da autoridade do autor podería producir nos lectores un efecto semellante ao que produce a cancelación da posibilidade dunha atribución directa de divindade a Cristo. O camiño de Cristo á cruz, o proceso de desintegración que el non pode evitar sufrir, pon de manifesto a imposibilidade de decidir obxectivamente acerca da súa natureza (divina ou humana), idea que se expresa na sentenza de Pilato: «[v]elaquí o home»²⁹⁷. A morte de Xesús remite definitivamente á cuestión acerca da súa divindade ó ámbito da fe, despertando no discípulo a consciencia de que o problema da fe consiste, en última instancia, nunha decisión individual e intransferible. Pois ben, no seguinte apartado mostraremos como sería posible interpretar

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ Cfr. Joakim Garff, "»To produce was my life« Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography", p. 93.

²⁹⁶ Cfr. Begonya Sáez Tajafuerce, "'We Want to to See Action!' On Kierkegaard's Ethical Instruction", en *Kierkegaardiana*, vol. 20, pp. 102s.

²⁹⁷ Jn, 19, 5.

a disolución da autoría kierkegaardiana como un fenómeno de carácter especificamente relixioso, abrindo a posibilidade para o lector de vivir o proceso de interpretación como unha experiencia edificante.

3. 5. A RENUNCIA Á AUTORIDADE COMO UN MEDIO PARA A EDIFICACIÓN

A renuncia expresa á autoridade sobre todo o escrito polos heterónimos vaina realizar Kierkegaard no segundo apéndice da segunda parte de *Apostila concluínate non científica ás «Migallas filosóficas»*, obra asinada por Johannes Climacus, na cal o nome Søren Kierkegaard figura en calidade de editor, asinando tamén co nome propio o segundo apéndice ó que facemos aquí referencia. Por outra parte, o heterónimo Johannes Climacus resulta en si mesmo especialmente relevante para comprender o significado da renuncia á autoridade na produción kierkegaardiana, polo que procedemos a analizar as particularidades desta figura e algunhas características das obras que asina.

A estratexia comunicativa asumida na *Apostila* é moi sofisticada, pois dada a natureza do seu contido (unha defensa da natureza subxectiva da verdade) a obra só pode ser consistente cancelando a posibilidade dunha recepción obxectiva de si mesma, e poñéndose ademais en boca dun heterónimo que se reconece el mesmo como un humorista²⁹⁸. O heterónimo Climacus ten que ser un humorista, pois a diferenza dos outros heterónimos kierkegaardianos el vaise retractar expresamente das súas palabras no primeiro apéndice da segunda parte da *Apostila*, realizando así unha manobra pola que se exclúe a si mesmo de toda posición de autoridade²⁹⁹. A retractación de Climacus non cancela exactamente a validez do seu discurso, pero restrinxo o alcance do mesmo cando asegura, en dito apéndice, que o contido da *Apostila* é válido unicamente para el mesmo, polo que non aspira a ter de ningún modo un alcance universal, postura que nos podería resultar chocante despois dun desenvolvemento dialéctico de dimensións tan

²⁹⁸ Algúns autores observan que a *Apostila* podería considerarse en si mesma como unha especie de broma, polo contraste entre a súa gran extensión, ou a súa aparente seriedade, por unha parte, e a súa vontade de auto-cancelación, pola outra: «[p]arécese que a *Apostila concluínate non científica*, está conscientemente deseñada como unha *shaggy dog story* [un tipo particular de chiste, que produce o seu efecto cómico por contradicir as convencións narrativas concluindo un desenvolvemento longo e complexo cunha solución repentina, curta e anódina] filosófica ou teolóxica, algo que promete unha conclusión que logo retén». Hugh S. Pyper, “Beyond a Joke: Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript* as a Comic Book”, en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, p. 159.

²⁹⁹ Cfr. C. Stephen Evans, *Kierkegaard’s Fragments and Postscript. The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, pp. 203.

considerables como o que se desenvolve nesta obra: «[n]a soidade da construción imaxinaria, todo o libro trata sobre min, simple e soamente sobre min»³⁰⁰. A parodia do hegelianismo, particularmente da súa pretensión de acadar un sistema de coñecemento universal, podería ser o que determina maiormente o contido e a forma da *Apostila* dende a súa estrutura mesma, pois xa unha ollada ao índice da obra mostra que os seus contidos están organizados en series de tríadas, imitando a *Fenomenoloxía do espírito* de Hegel³⁰¹. Pero xa non é só o índice senón todo o contido da obra o que nos leva á supoñer que probablemente esteamos diante dun enorme exercicio de parodia, e baixo esta perspectiva podemos interpretar as seguintes palabras de Climacus:

a verdade eterna e esencial en si mesma non é en modo algún o paradoxo, senón que o é na medida en que se relaciona co existente [...] *a verdade é a incerteza obxectiva sostida na apropiación da interioridade máis apaixonada*; tal é a máis excelsa verdade que hai para un existente [...] Tal definición de verdade é unha paráfrase da fe³⁰².

Cando Climacus identifica a verdade coa incerteza obxectiva sostida na interioridade deberíamos precisar que isto pode ser certo, sempre que pensemos como un humorista, o cal non implica que isto sexa válido para todo individuo. O humor parece en parte á ironía, en canto a que permite establecer unha distancia respecto do mundo, pero tamén se diferencia da ironía no sentido de que o humor se desentende do mundo, mentres que a ironía pretende producir certo efecto no mundo dende a distancia³⁰³. Podemos exemplificar isto pensando, por exemplo, no efecto maiéutico que producía a ironía socrática sobre aqueles que dialogaban con Sócrates, ou nas múltiples reaccións que produciron as publicacións de Kierkegaard entre os seus contemporáneos.

Dende o punto de vista do cristianismo a verdade non debería ser exactamente unha incerteza obxectiva (sostida na subxectividade), senón aquilo ao que se dirixe a fe. O discurso de Climacus asume que Cristo é o paradoxo absoluto para a razón pero, sendo isto certo, non sería moi preciso dicir que o crente cre no paradoxo, pois o auténtico crente

³⁰⁰ SKS, 7, 560; *Post Scriptum*, p. 597.

³⁰¹ Andrew J. Burgess, "The Bilateral Symmetry of Kierkegaard's Postscript", en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, pp. 341s.

³⁰² SKS, 7, 186; *Post Scriptum*, p. 205s.

³⁰³ Cfr. SKS, 27, 136; *JP*, 2, 1671.

(e non necesariamente o filósofo) quizais non crea en Cristo-en-canto-paradoxo, senón que o crente, en virtude da fe, cre en Cristo a pesar ou con independencia de que El, o home Deus, supoña un paradoxo para a razón, identificando ademáis o modelo da vida de Cristo coa verdade mesma. Dito doutro modo, o carácter paradoxal de Cristo non se cancela pola fe senón que se asume, polo que podemos dicir que Cristo segue sendo o paradoxo absoluto para a razón, e á vez a verdade para o crente. Isto poderá parecer unha distinción bastante sutil, ou un matiz menor, pero debemos reparar nel pois unha cousa é crer nunha verdade que dende o punto de vista racional resulta paradoxal, e outra cousa sería dicir que o paradoxo é en si mesmo a verdade ou o obxecto da fe. De feito, unha vez que se identificase cunha incerteza *obxectiva*, o paradoxal podería carecer de todo carácter relixioso, pois como sinala McKinnon:

a defensa da crenza no paradoxo ou no absurdo sona atrevida e heroica, e un podería sentirse tentado a aplaudir ao seu autor, pero tal crenza ten outro lado máis escuro. Crer en P, é crer en todo o que P implica, pero seguir considerándoo como un paradoxo é como dicir que un non está interesado en ver as súas implicacións, confesar que un non cree realmente³⁰⁴.

Comezamos este apartado manifestando o propósito de mostrar que a cancelación da autoría podía ser interpretada como un fenómeno de carácter edificante, e agora dicimos que a retractación de Climacus non se axusta ó punto de vista do cristianismo. Pero non nos estamos contradicindo: o humor de Climacus non chega a ser cristián pero aproxímase ao cristianismo, de feito o cristianismo inclúe, segundo Kierkegaard, un compoñente humorístico, aínda que o humor de por si non sexa o especificamente cristián. Esta idea podémola fundamentar apelando aos papeis de Kierkegaard: «[o] humorístico na cristiandade aparece tamén na afirmación: o meu xugo é cómodo e a miña carga non é pesada, pero certamente é pesada en extremo para o mundo, a máis pesada que se poida imaxinar – a auto-negación»³⁰⁵. A auto-negación que demanda o cristianismo implica paixón, compromiso e un interese persoal, é dicir, require de todo o contrario que

³⁰⁴ Alastair McKinnon, “The Relative Importance of God and Christ in Kierkegaard’s Writings”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Niels Jørgen Cappelørn e Hermann Deuser (eds.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 1996, p. 412.

³⁰⁵ SKS, 17, 216; JP, 2, 1682.

necesitaríamos para adquirir un coñecemento obxectivo como pode ser mesmo a comprensión do concepto de contradición, entendido dende un punto de vista lóxico ou formal.

Por outra parte Climacus considera o interese histórico polo cristianismo como un resultado do esteticismo propio da cristiandade do seu tempo, tendencia pola que se procuraba un modo máis obxectivo de xustificar a fe. Máis ben, facerse cristián dependería, segundo Climacus, dun modo específico de apropiación, e non da cantidade ou da calidade de certo conxunto de probas supostamente históricas acerca da vida de Cristo ou dos apóstolos. A contraposición ante a tendencia do historicismo levaría a Climacus a formular a súa definición subxectiva da verdade (ou incerteza obxectiva sostida na subxectividade) poñendo de manifesto que chegar a ser cristián é un proceso que pertence esencialmente ó ámbito da interioridade, polo que non se podería resolver apelando a probas obxectivas: «a xente na nosa época e na cristiandade dos nosos días non parece ser plenamente consciente da dialéctica do afondamento interior ou consciente de que o «como» do individuo é unha expresión igualmente exacta e máis decisiva que a do «que» ao que apela...»³⁰⁶. O cristián cree na graza de Deus e no Espírito Santo, e cree que Cristo é a palabra encarnada no mundo sen que ningunha proba histórica, ou ningunha argumentación filosófica ou teolóxica, poidan interferir para refutar nin tampouco para confirmar dita crenza³⁰⁷. Existe unha diferenza inconmensurable entre os supostos e a terminoloxía da ciencia, por unha parte, e os da relixión por outra parte, de modo que cando dicimos que a vida de Cristo é a verdade na que o crente cree dicímolo no sentido de que o crente considera dita verdade como o modelo a imitar, asumindo así un uso do termo ‘verdade’ ou ‘verdadeiro’ que non ten nada que ver co seu significado, por exemplo, no contexto da lóxica ou da epistemoloxía. Na conclusión da *Apostila* Climacus distingue entre a definición obxectiva e a definición subxectiva da tarefa de chegar a ser cristián³⁰⁸: a concepción obxectiva remite á incómoda cuestión da aproximación histórica, tratada na primeira parte da *Apostila*, para poñer de manifesto a imposibilidade de determinar cal sería o grao de coñecemento histórico acerca do cristianismo que sería necesario para poder considerar a fe como algo ben fundamentado segundo criterios

³⁰⁶ SKS, 7, 556; *Post Scriptum*, p. 593.

³⁰⁷ Cfr. M. Holmes Hartshorne, *Kierkegaard Godly Deceiver. The Nature and Meaning of His Pseudonymous Writings*, Nova York, Columbia University Press, 1990, p. 41s.

³⁰⁸ Cfr. SKS, 7, 552s.; *Post Scriptum*, pp. 588s.

obxectivos. O que Climacus pon de manifesto con isto é que a apropiación da fe implica sempre un salto cualitativo dende a obxectividade á subxectividade, de modo que ningunha cantidade de coñecemento histórico dispoñible sería suficiente en si mesma para garantir a validez da fe cristiá. Incluso poderíamos dicir que semellante método non resultaría en absoluto axeitado en relación ó cristianismo. Segundo Climacus o intento de xustificar a fe mediante os criterios da ciencia historiográfica sería cómico pola contradición que supón pretender fundamentar unha crenza que é relativa á eternidade en base a certo conxunto finito de evidencias históricas.

[A] erudición crítica da Teoloxía, en cambio, non saca nada en claro. Todo o seu esforzo sofre certa duplicidade consciente ou inconsciente. Dá constantemente a impresión de que de repente vai producirse algún resultado en relación coa fe, algo que dalgún modo dea no branco [...] Sería unha auto-contradición e, polo tanto, algo cómico, estar infinitamente interesado na relación con algo que no mellor dos casos nunca pasa de ser unha mera aproximación [...] O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subxectividade, a subxectividade é esencialmente paixón...³⁰⁹

Máis aló do discurso de Climacus a palabra verdade, cando se usa nun contexto relixioso, pode non referir precisamente a ningunha realidade concreta, logo nin a unha verdade obxectiva como por exemplo o teorema de Pitágoras, nin tampouco a unha verdade subxectiva ou a unha certeza interior como a que describe Climacus; cando usamos a palabra verdade cristianamente referímonos máis ben a un modo de vida fundamentado na fe e que non se pode esgotar no ámbito da pura subxectividade. A auto-negación que demanda o cristianismo non acada o seu sentido por si mesma, senón que máis ben forma parte dun proceso de constitución do individuo, de modo que este adquira a posibilidade de asumir unha relación transparente con Deus e co próximo. A idea de que a verdade do cristianismo podería realizarse no ámbito da pura interioridade quizais fose o que Kierkegaard quería refutar mediante unha redución ó absurdo, empregando o discurso da *Apostila* para facelo. De feito Holmes Hartshorne está convencido de que as obras de Climacus teñen un propósito totalmente irónico, de tal modo que o desenvolvemento

dialéctico de Climacus estaría disposto unicamente para ser negado na súa totalidade. Mesmo é posible que o propio heterónimo de Johannes Climacus fose deseñado como un ‘home de palla’ para criticar a tendencia ó subxectivismo fomentada polo romanticismo³¹⁰, e neste sentido, sería unicamente a deficiencia de certos lectores para captar a ironía, o que lles permitiría tomar en serio o discurso sobre a verdade subxectiva do cristianismo.

A verdade como obxectividade e a verdade como subxectividade están igualmente excluídas da verdade cristiá — a partir do milagre da graza que se recibe a través da fe en Cristo. Era a esperanza de Kierkegaard que, despois dun encantamento inicial coa tese de Johannes, o lector percibise o seu carácter demoníaco e se decatase de que un non pode pensar o seu camiño cara o reino de Deus. Nin a verdade obxectiva nin a verdade subxectiva poden identificarse co milagre da graza divina³¹¹.

Lee Barret expresa dúbidas semellantes en canto á posibilidade de tomar o discurso de Climacus como un discurso realmente compatible co cristianismo; poderíamos preguntarnos canto hai de ironía no discurso de Climacus, considerando o matiz de auto-suficiencia que acompañaría a idea de que a verdade cristiá dependa, para a súa apropiación, dunha capacidade individual especial, concretamente a suposta capacidade dalgúns individuos para soster a incerteza obxectiva na máis profunda interioridade mediante unha extraordinaria forza da paixón, como se isto fose unha capacidade especial accesible só ós espíritos máis fortes ou máis puros. En certo sentido, nada podería ser

³¹⁰ Segundo certos comentarios de Pattison existirían boas razóns para pensar que Kierkegaard puido querer distanciarse do subxectivismo característico doutros autores. Se acaso deberíamos (ou non) interpretar o heterónimo de Climacus exactamente como un recurso para levar a cabo dito distanciamento resultaría unha cuestión tan imposible de decidir en última instancia, como o sería o establecemento de calquera outro punto de vista sobre a produción, debido á negatividade infinita da ironía que subsume o conxunto da produción: «Kierkegaard sumiuse tamén el mesmo na literatura do romanticismo, tanto do alemán como do dinamarqués, nos seus anos de formación [...] F. D. E. Schleiermacher foi unha influencia grande e maiormente positiva, a pesar de que hai diferencias teóricas claras. [Schleiermacher] tiña salientado que a fonte e o centro da vida relixiosa era o sentimento inmediato de unidade entre o *self* e o mundo, unha unidade que Scheiermacher insistentemente sostivo como inexplicable». George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*, Londres, Nova York, Routledge, 2002, pp. 36s. O que Kierkegaard non admitiría, por razóns que se expoñen ó longo deste traballo, sería a idea de que a fe se puidese identificar cun sentimento inmediato de unidade entre opostos. Na medida en que a definición de Climacus da verdade subxectiva nos lembra precisamente a certa forma de inmediatez non podemos descartar que a figura de Climacus fose, entre outras cousas, unha parodia de certos aspectos do pensamento de Schleiermacher.

³¹¹ M. Holmes Hartshorne, *op. cit.*, p. 43.

máis contrario ó principio luterano segundo o cal a fe é unha graza que Deus libremente lle pode outorgar ó individuo con independencia do mérito persoal de cada quen.

O cultivo da interioridade apaixonada podería contribuír a unha auto-aprobación pelaxiana respecto á profundidade da propia espiritualidade. A interioridade podería considerarse como o logro heroico do propio individuo. Tal como Climacus observa, incluso a auto-abnegación devota podería ser unha forma paradoxal de auto-aseción³¹².

En conclusión, a cancelación da autoridade na *Apostila* pon de manifesto a imposibilidade dunha aproximación obxectiva ó cristianismo, pero tampouco asegura a viabilidade da aproximación subxectiva, unha vez que sometemos o discurso de Climacus ao tribunal da ironía³¹³. Logo, segundo autores como Hartshorne e Barret, a auto-negación de Climacus non outorga ningún resultado, nin obxectivo nin subxectivo, tendo un valor exclusivamente negativo. Retomando a analoxía que deixamos unhas páxinas atrás, a cancelación da autoridade do autor funciona como unha auto-crucifixión pola cal o autor deixa en mans do intérprete a responsabilidade interpretativa. O aspecto particularmente cristiá de certos textos é o feito de que a decisión interpretativa sobre os mesmos, nin se pode resolver apelando á probas obxectivas, nin se pode reducir ó ámbito da pura interioridade, pois tal como Kierkegaard mostra en outros lugares non se pode definir unha verdade cristiá que non implique un modelo de vida que aspira a ser imitación da vida de Cristo, o que demanda establecer unha relación con Deus e á vez co próximo. O discurso que Kierkegaard desenvolve en *As obras do amor* tamén se constrúe sobre unha

³¹² Lee Barret, "Subjectivity Is (Un)Truth: Climacus's Dialectically Sharpened Pathos", en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, pp. 301s.

³¹³ A retractación de Climacus tampouco sería asimilable a unha renuncia xeral á linguaxe como medio de expresión, como por exemplo a que describe Hofmannsthal en *Carta de Lord Chandos*. Consideramos que é necesario non perder de vista a especificidade da renuncia kierkegaardiana, para non confundila cunha preocupación, máis ben propia de varios autores do século XX, e que se manifestou como unha desconfianza xeral sobre a capacidade da linguaxe para producir unha comunicación dotada dun sentido máis ou menos estable, a partir da consciencia da inconmensurabilidade entre a universalidade dos conceptos e a particularidade dos seus referentes: «[a] miña situación é, en resumidas contas, esta: teño perdida por completo a facultade de pensar ou de falar de xeito coherente sobre calquera cousa. En primeiro lugar, fôiseme facendo progresivamente imposible falar sobre un tema elevado ou abstracto e recorrer a esas palabras que, con todo, todos utilizan de maneira habitual, sen necesidade de pensalas de antemán. Experimentaba un malestar inexplicable simplemente ó pronunciar palabras como "espírito", "alma", ou "corpo". Percibía no meu interior a imposibilidade de emitir xuízo algún [...] simplemente os termos abstractos dos que debe servirse naturalmente a lingua, para emitir calquera xuízo, descompoñíanse na miña boca como setas podres». Hugo von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos*, Agustín López, María Tabuyo, (trads.), La Palma, José J. De Olañeta Editor, 2012, pp. 29s.

renuncia do autor á autoridade sobre o texto, aínda que esta renuncia non se produce de forma tan expresa como no caso do apéndice da *Apostila*. O autor de *As obras do amor* delega, en parte, a súa autoridade situando o texto nun contexto determinado: incluíndo unha oración entre o prefacio e o inicio da primeira parte do libro, o texto recoñécese como suxeito a unha mesma fe compartida pola comunidade de crentes ou *ekkesía*, de modo que o texto se presenta a si mesmo como un discurso sometido á fe cristiá e á autoridade das Escrituras. Segundo Sáez:

[a] “oración” en *As obras do amor* é a chave retórica necesaria para abrir retoricamente o texto. Por que é isto así? Para comezar, a oración designa un contexto de significación moi particular, co que o autor se identifica. Este é o contexto dunha comunidade relixiosa, unha comunidade de crentes, logo, sendo a fe o principio de fundación³¹⁴.

A oración que precede o discurso de *As obras do amor* fai referencia expresa a Deus, referíndose a el como o Deus do amor ou como a fonte de todo o amor, Salvador e Redentor, o Deus que se entregou a si mesmo polo amor. A continuación conéctase o concepto de obra do amor co de renuncia a un mesmo³¹⁵: por estas referencias podemos xa supoñer que o texto vai falar sobre cristianismo, establecendo un contexto interpretativo concreto e non neutral. O contexto dentro do cal o texto se enmarca a si mesmo cancela por principio unha posición de autoridade por parte do autor, remitindo a autoridade en última instancia á Deus ou ás Escrituras. Moverse no contexto do cristianismo significa asumir a dependencia do individuo respecto dun Deus transcendente, e a súa incapacidade para salvarse a si mesmo. Esta idea á vez implica a suposición de que existe unha diferenza absoluta entre o ser humano e Deus, razón en principio suficiente para distinguir o discurso de *As obras do amor*, por exemplo, do misticismo ou de toda outra forma de relixiosidade que pretendese cancelar ou relativizar dita diferenza, postulando un Deus cognoscible ou unha verdade relixiosa que o individuo podería adquirir só en virtude dun esforzo individual e subxectivo. Observando o contido e o contexto interno de *As obras do amor* atopamos que o autor tiña boas razóns para

³¹⁴ Begonya Sáez Tajafuerce, “Rhetoric in Kierkegaard’s *Works of Love* or No Sooner Said than Done”, en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, p. 326.

³¹⁵ Cfr. SKS, 9, 12; KW, XVI, p. 3s.

renunciar á autoridade *porque* estaba escribindo sobre o cristianismo, entendendo que o cristianismo, a cuestión sobre a cal trata o texto, consiste ante todo nun modo de vida.

A oración que precede o discurso de *As obras do amor* sitúa retoricamente o texto dun modo particular porque, na medida en que remite á fe como fundamento último de autoridade non só non presenta o discurso como un obxecto de estudo doutrinal senón que, todo o contrario, inhibe a posibilidade dunha aprehensión obxectiva ou teórica do texto: o que nos queda en cambio é a posibilidade de interpretar o texto tomándoo como un discurso artístico, entendendo isto non no sentido de que se trate dun texto esteticamente agradable (aínda que poida de feito selo en maior ou menor grao), senón no sentido de que o texto funciona como un artefacto, empregando un medio estético como é a escrita para que o lector faga un traballo sobre si mesmo a través da lectura. O discurso de *As obras do amor* configura coa súa forma e contido un dispositivo que lle demanda ó lector implicado certa interpretación sobre si mesmo, de tal modo que a lectura do texto acaba por constituírse como unha forma particular de acción ética ou ético-relixiosa³¹⁶. Poderíamos dicir aquí o mesmo que comentamos en relación ó acto de confesión ante Deus: a recepción do discurso que Kierkegaard desenvolve en *As obras do amor* (que a nivel de composición textual asume a forma do sermón) non ten a finalidade de acadar ningún coñecemento acerca de Deus, como tampouco a oración serve para este propósito. En última instancia o lector de *As obras do amor* pode acadar, en virtude da súa fe en Deus, un coñecemento acerca de si mesmo, ou mellor dito un coñecemento acerca da súa relación con Deus e con outros individuos a través da relación de amor cristián. A renuncia á autoridade por parte do autor de *As obras do amor* é un movemento necesario para facer posible toda esta dinámica, para que o artefacto textual realice o seu traballo sobre o lector a partir da súa propia iniciativa para comprender o texto. Se recordamos o dito en relación á función da oración (no apartado 2. 3.), observaremos que o texto de *As obras do amor* podería realizar sobre o lector un traballo semellante ó que realizaría a práctica da oración.

De xeito semellante ó que ocorre coa oración que precede a primeira parte de *As obras do amor*, no “Prefacio” que abre cada un dos discursos edificantes, Kierkegaard aclara que o discurso que segue ó prefacio se considera un discurso (obviamente), pero

non un sermón, porque el non tiña a autoridade institucional necesaria para predicar oficialmente.

[Os discursos] poñen en acto un contra-movemento en contra da mera bibliofilia e para resistirse a ser apropiados á maneira do coñecemento obxectivo, [desenvolven] unha forma de escritura que repetidamente intenta que os seus lectores volvan a si mesmos e a súa situación individual vis-à-vis con Deus [...] Kierkegaard, logo, produce os seus discursos como traballos con forma de discurso que se distinguen dos sermóns precisamente pola súa falta de autoridade e pola ausencia dun “eu” autorial³¹⁷.

Por suposto o aviso de que o autor carece de autoridade institucional non sería suficiente por si mesmo para asegurar que houbo unha auténtica renuncia, pois podería ser o caso de que tendo renunciado á autoridade pastoral, se asumise en cambio outra de distinto tipo, por exemplo, unha autoridade moral. Simplemente non é este o caso, pois a renuncia expresa á autoridade pastoral é só unha anticipación á renuncia total que se acaba levando a cabo nos discursos polo mesmo modo no que están configurados, de forma que todo está disposto para propiciar que o lector acade un coñecemento sobre si mesmo e para que chegue ás súas propias conclusións. Volveremos sobre a cuestión dos dispositivos textuais específicos que permiten unha cancelación da autoridade nos discursos edificantes no apartado 3.9.

3. 6. COMO E POR QUE LER A KIERKEGAARD RELIXIOSAMENTE

Mark A. Tietjen confróntase directamente coa interpretación de Kierkegaard defendida por Roger Poole e sinala que a estratexia de comunicación indirecta que impregna a produción kierkegaardiana non exclúe a posibilidade dunha interpretación relixiosa, senón que precisamente a fai posible: como xa sinalamos a asunción dunha interpretación relixiosa xenuína debería ser unha decisión libre, tal como o é a mesma fe cristiá, e de feito unha lectura relixiosa realizada en exclusión apriorística das alternativas non relixiosas sería algo semellante á mera aceptación dunha doutrina. Baseándose nas “Lecturas sobre a comunicación” que se atopan nos papeis de Kierkegaard, Tietjen



³¹⁷ George Pattison, “The Art of Upbuilding”, en *Intenational Kierkegaard Commentary. Eighteen Upbuilding Discourses*, Robert L. Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 2003, p. 72.

cuestiona a dicotomía ou o falso dilema proposto por Poole entre ou ben unha comunicación cristiá (a que Tietjen califica como ‘seria’ ou ‘edificante’) ou ben unha comunicación indirecta. Segundo Tietjen as deficiencias da lectura de Poole explicaríanse por unha mala comprensión do carácter dialéctico da produción kierkegaardiana, e do auténtico propósito dos heterónimos, aínda que Tietjen reconece que Poole está no certo cando prevén ao lector da tentación de extraer un sentido relixioso inmediato das obras de Kierkegaard³¹⁸. Concordamos en que resulta necesario ter en conta matices ás veces moi sutís nas obras de Kierkegaard para compoñer unha boa interpretación, entendendo que unha interpretación ben matizada será aquela que se mostre viable despois de terse confrontado, a través dunha lectura detallada e atenta, co conxunto da produción.

A posta en práctica dos recursos que identificamos co exercicio da comunicación indirecta non impide, en última instancia, toda posición dunha interpretación sobre a produción, senón que se encarga de que tal disposición xurda da propia actividade interpretativa e, en último termo, dunha decisión propia aínda que non arbitraria por parte do lector. Dada a natureza da produción kierkegaardiana, sempre haberá máis dunha interpretación válida sobre o conxunto dos textos, con independencia do sentimento de adecuación que cada intérprete poida ter en relación á súa propia lectura. Será sempre necesario demostrar a viabilidade de cada interpretación particular argumentando a partir dos textos, pero isto non sería sinónimo de ter demostrado a necesidade do punto de vista propio ou a súa exclusividade. Insistimos en que aquí non interpretaremos o carácter non decidible da produción como a inhibición ou mesmo como a censura de toda estabilidade, senón que o interpretaremos como a feliz aceptación da continxencia³¹⁹ ou da validez máis ou menos relativa de cada punto de vista particular.

³¹⁸ Mark A. Tietjen, *Kierkegaard, Communication, and Virtue, Authorship as Edification*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2013, p. 49.

³¹⁹ De feito a negación de toda estabilidade é unha postura problemática en si mesma. Máis aló do contexto kierkegaardiano, esta cuestión foi investigada pola filosofía continental contemporánea, concretamente dentro da corrente do Realismo Especulativo ou Realismo Pos-continental, representada por autores como Quentin Meillassoux e outros. O argumento que defende Meillassoux en obras como *Despois da finitude* ou *Hiper-Caos* amosa un parecido formal co principio do *cogito* de Descartes, e resumidamente podería expoñerse do seguinte modo: se todo fose absolutamente continxente, ou se como suxire a postmodernidade non existise absolutamente ningún fundamento ontolóxico necesario e sólido para a realidade, logo tería que haber polo menos unha cousa necesaria en si mesma, é dicir, a propia continxencia: se decretamos que todo fenómeno sen excepción é continxente, *ergo* a continxencia sería necesaria (resultado que doutro modo podería parecer absurdo). O pensamento de Meillassoux configúrase como un rexeitamento de todo absoluto metafísico, e á vez como unha alegación en contra dos fanatismos; o caso é que a negación incondicional de toda necesidade tamén é en si mesma unha postura paradoxal, podendo chegar a ser mesmo unha forma máis de dogmatismo en si mesma, á que Meillassoux denomina como ‘fanatismo escéptico’. Resulta logo necesario salvagardar a posibilidade de certa positividade (ou dun pouco de absoluto, en palabras de Meillassoux)

Por que a ironía ou o uso de pseudónimos non poden servir a un propósito ético ou relixioso? Non hai boas razóns para negar esta posibilidade e o pseudónimo de Johannes Climacus pensa que facelo sería ridículo: «a presenza da ironía non significa necesariamente que se exclúa a seriedade. Só os profesores axudantes asumen iso»³²⁰.

Quizais sería tan pouco kierkegaardiano intentar establecer como necesaria unha interpretación relixiosa, como o sería intentar establecer a idea de que necesariamente e por principio, ningunha estabilidade (ou ningunha estabilidade relativa) resultaría posible en relación á produción. Dito doutro modo, entender que non exista un “Punto de vista” (con maiúsculas) sobre a produción non implica que non sexa posible establecer ningunha posición en absoluto, posición cuxo dereito á existencia dependería, ademais da condición de ter demostrado en cada caso particular a súa viabilidade e pertinencia á luz dos textos, da súa renuncia a exercer o imperio sobre os outros puntos de vista posibles. Un punto de vista relixioso, por exemplo, non queda refutado polo feito de que tamén sexa posible unha lectura dende criterios estéticos, pois a interpretación da produción kierkegaardiana (ou a actividade interpretativa en xeral) non consiste nun xogo de suma cero³²¹. O que si queda refutado, en virtude da negatividade infinita da ironía, sería toda pretensión de que un punto de vista relixioso, por exemplo, fose o único posible ou o máis auténtico, etc. O mesmo Strawser considerou que a renuncia de Kierkegaard a todo o dito polos heterónimos non se debería tomar como unha negación de toda posible interpretación, relixiosa ou doutro tipo, senón máis ben como unha invitación a unha actividade interpretativa sen axiomas.

precisamente para poder opoñerse aos dogmatismos sen transformar o propio discurso noutro dogmatismo máis: «[a] crítica vitoriosa das ideoloxías transmutouse na argumentación renovada da crenza cega [...] a potencia crítica non está necesariamente sempre do lado daqueles que socavan a validez das verdades absolutas, senón máis ben do lado daqueles que chegasen a criticar á vez o dogmatismo ideolóxico e o fanatismo escéptico. Contra o dogmatismo importa manter o rexeitamento de todo absoluto metafísico; pero contra a violencia argumentada dos fanatismos diversos, importa volver a atopar no pensamento un pouco de absoluto, o suficiente, en todo caso, para opoñerse ás pretensións daqueles que quixerían ser os seus depositarios exclusivos». Quentin Meillassoux, *Después de la finitud, ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Margarita Martínez (trad.), Buenos Aires, Caja Negra, 2018, p. 85.

³²⁰ Mark A. Tietjen, *Kierkegaard, Communication, and Virtue, Authorship as Edification*, p. 22.

³²¹ Dentro da teoría de xogos, considérase como un xogo de suma cero aquel no que a vitoria dun participante implica necesariamente a derrota do(s) outro(s).

A cuestión, entón, é considerar tanto a ironía como a seriedade presentes nos escritos pseudónimos, porque se tomamos a enfática observación de Kierkegaard – que nin unha soa palabra nos escritos pseudónimos é súa – como postulado hermenéutico absoluto, entón non parece en absoluto posible que se poida un formar ningunha idea do seu "propósito" con semellante escritura (supoñendo que un está interesado na procura de propósitos). [...] Por suposto, interpretar a Kierkegaard é menos complicado cando se ten un axioma fundamental que se poida tomar didacticamente³²².

O fenómeno da ironía en Kierkegaard pode considerarse como a contra-parte do feito de que non hai edificación relixiosa sen liberdade: ningún pensamento pode ser edificante se a fin de contas se presenta como un resultado loxicamente necesario ou como unha verdade de facto. A negatividade infinita da ironía aniquila calquera pretensión de determinar a produción kierkegaardiana dende un punto de vista univocamente relixioso, o que non implica negar toda posición dun punto de vista relixioso sobre a produción, sempre que este se presente de tal forma que de ningún modo podería erixirse nun punto de vista único ou dogmático. En relación ós discursos edificantes de Kierkegaard, Pattison sinala que:

Kierkegaard comparte con Mynster un desexo de resistir á asimilación do propósito relixioso a un mero discurso académico sobre a materia de relixión. [...] El [Kierkegaard] está constantemente empeñado en cuestionar ao oínte/lector para facelo consciente da súa implicación³²³.

De feito Kierkegaard era consciente de que cando falamos de cristianismo, en realidade estamos presentando algo que só podería ser aceptado en virtude dun acto que parte da máis absoluta liberdade, pois a decisión radical de fe, se é xenuína, en ningún caso podería vir mediada pola autoridade da persoa que fala, polo ditado da razón natural, polas costumes ou por outras instancias. Lonxe de identificarse coa aceptación dun dogmatismo, o recoñecemento da verdade cristiá, é dicir, a asunción dun modo de vida e

non tanto dunha doutrina particular implica un compromiso que só poderíamos asumir libremente.

Tietjen cita algúns dos comentarios que fai Johannes Climacus sobre *Quer un / Quer outro* no apéndice da primeira parte da *Apostila* titulado “Ollada a un esforzo contemporáneo na literatura dinamarquesa”, concretamente os seguintes: «[o] feito de que non haxa ningún resultado e ningunha decisión definitiva é expresión da verdade como interioridade [...] que non haxa ningún autor é un medio de distanciamento»³²⁴, «[o] mérito do libro, se é que ten algún, reside esencialmente en que non proporciona ningún resultado, senón en transformalo todo en interioridade»³²⁵, e «[a] ausencia de resultado é precisamente unha determinación da interioridade, pois o resultado é algo externo, e a comunicación do resultado é unha relación externa entre o que sabe unha cousa e o que non a sabe». Ata aquí concordamos co dito polo heterónimo, podendo extrapolalo mesmo ó conxunto da produción. Pero xunto con estas citas poderíamos engadir unha máis que Tietjen (conscientemente?) omite: «[o] erro de *Quer un / Quer outro* residía precisamente en que, tal e como temos mostrado, o libro tiña unha conclusión ética»³²⁶. Logo, segundo Climacus o libro tería *unha* conclusión despois de todo, e por isto precisamente contiña un erro; pero Tietjen considera que a dialéctica de *Quer un / Quer outro* resólvese nun propósito ético, de modo que a ausencia dun resultado³²⁷ máis explícito se explicaría unicamente pola asunción dunha estratexia de comunicación non directa pero si dirixida a un propósito determinado: «[q]ue Kierkegaard, segundo Climacus, non se pronuncie a

³²⁴ SKS, 7, 229; *Post Scriptum*, p. 252.

³²⁵ SKS, 7, 231; *Post Scriptum*, p. 254.

³²⁶ SKS, 7, 268; *Post Scriptum*, p. 293.

³²⁷ Consideramos que a posición do “Ultimatum”, xusto ó final da segunda parte de *Quer un / Quer outro*, reforza a tese de que o auténtico resultado da obra é a mesma manifestación do seu carácter non decidible. Esta última parte non consiste noutra carta do asesor dirixida ó esteta, senón que se trata do sermón dun pastor de Iutlandia, amigo do asesor, precedido por unha breve aclaración do propio Wilhelm. Que a autoría do “Ultimatum” sexa atribuída a un terceiro, que non é nin o asesor nin o esteta, podería entenderse como un dispositivo textual deseñado para crear un punto de vista externo á disputa que se desenvolveu ó longo da obra, entre o estético e o ético; obviamente a condición de pastor do autor do sermón non suxire en principio a idea dun punto de vista imparcial, pero sorprendentemente o contido do sermón asume unha postura neutral: ante Deus toda decisión da vontade humana, xa fose en favor do estético ou en favor do relixioso, ou outra calquera, sería sempre unha decisión equivocada, se a contrastamos co criterio da eternidade, o que vale tanto como dicir que, polo menos dende un punto de vista humano, a dicotomía entre o estético e o ético non resulta decidible. A boa nova é que cristianamente o decisivo non é o feito de estar no erro ou de estar no acerto, senón que é o criterio do amor o que prevalece: «O QUE HAI DE EDIFICANTE NO PENSAMENTO DE QUE, CON RESPECTO A DEUS, SEMPRE ESTAMOS NO ERRO. Estar no erro - Cabe imaxinar un sentimento máis doloroso que ese? [...] Por que desexarías estar no erro con respecto a un home? Porque amas. Por que o considerarías edificante? Porque amas [...] Así tamén na túa relación con Deus, e por isto a túa alma só podería achar repouso e ledicia no feito de poder estar sempre no erro. Non terías chegado a ese recoñecemento a partir de laboriosos pensamentos, non estarías obrigado a iso, pois, cando amas, estás en liberdade». SKS, 3, 320s.; ESK, vol. 3, pp. 309s.

favor da superioridade da existencia ética, podemos dicir, non implica que a existencia ética non sexa mellor ou que estea á par coa existencia estética. Que Kierkegaard, segundo Climacus, desexa preservar a liberdade do seu lector non exclúe o seu desexo de atraer ao lector cara a existencia cristiá»³²⁸. Chegados a este punto, xa *non* estamos de acordo con Tietjen, cuxo punto de vista parece ter sido asimilado finalmente ó discurso (supostamente directo) que atoparíamos a partir dunha lectura roma de *O punto de vista*. Tietjen está no correcto cando pon de manifesto que o carácter non-decidible da produción kierkegaardiana non imposibilita toda positividade interpretativa, senón que precisamente posibilita que se establezan distintas interpretacións, incluíndo por exemplo unha lectura relixiosa; pero Tietjen deixa de ser consistente coa natureza da produción kierkegaardiana cando considera que a interpretación ético-relixiosa non é só unha interpretación posible, senón que ademais é a correcta, a definitiva, ou a que se correspondería co auténtico desexo de Kierkegaard. Segundo o razoamento de Tietjen, a ironía de Kierkegaard quedaría reducida a un recurso retórico empregado para convencer ou para conducir ao lector cara a un propósito que no fondo estaba xa determinado.

Supoñendo que a nosa interpretación sexa válida e que a estrutura da produción kierkegaardiana poida funcionar como un medio para a edificación relixiosa, cabería preguntar por que debería resultar necesaria unha estratexia tan complicada, ou cales son as condicións específicas que a farían necesaria, xa que non está dito nas Escrituras que a evanxelización demande ningún virtuosismo técnico. Concretamente teremos que preguntarnos por que razóns puido ser necesaria a estratexia kierkegaardiana para abrir a posibilidade da fe na Dinamarca do século XIX, é dicir, xusto no medio da cristiandade. A tarefa a realizar por Kierkegaard puido ser, polo menos en intención, a de facer conscientes ós seus contemporáneos das súas propias contradicións cando pretendían que eran cristiáns, adquirindo logo a posibilidade de chegar a ser cristiáns en caso de que libremente decidisen asumir semellante carga³²⁹. Este propósito demandaría non acusalos directamente de ser falsos cristiáns, pois tal acusación aínda que fose certa tería resultados contraproducentes, por ser demasiado ofensiva. Esta sería basicamente, de acordo con Tietjen e outros, a explicación pola cal Kierkegaard optaría metodoloxicamente por un modelo de comunicación indirecta durante a maior parte da súa produción, ata a última

obra publicada en vida do autor, un conxunto de dez panfletos publicados sucesivamente e recollidos conxuntamente baixo o título *O instante*, obra na cal a estratexia cambiaría para asumir un estilo máis directo. Segundo a hipótese de Tietjen, o que explicaría o cambio de estratexia en *O instante* sería un cúmulo de diversos factores; un dos detonantes puido ser a perda da paciencia por parte de Kierkegaard, ó constatar a displicencia dos seus contemporáneos despois do discurso honorífico pronunciado por Martensen no funeral de Mynster: o público en xeral parecía non dubidar en que se considerase a Mynster como a un auténtico testemuño da verdade, cando este persoeiro non fora exactamente un exemplo de imitación do modelo de vida evanxélica, polo menos segundo a opinión Kierkegaard. Outro factor sería o de que, supostamente, ante o presentimento do final próximo da súa produción, debido a minguante saúde ou ó esgotamento dos recursos financeiros cos que sufragaba as súas publicacións, Kierkegaard decidise pasar á acción directa, dicindo o que tiña que dicir, a súa auténtica mensaxe, do xeito máis claro posible. En certo sentido, reconecemos que existen bos motivos para supoñer que a estratexia asumida en *O instante* podería ser a da comunicación directa, e de feito, o propio autor así o suxire no primeiro dos panfletos que compoñen esta obra:

Son, pois, un home de quen en verdade se pode dicir que non ten o menor desexo de actuar no instante, e presumo que esta é a razón pola que fun elixido [para actuar no instante]. Como teño que actuar no instante, debo, aí, despedirme de ti, amable distancia...³³⁰

Tamén é certo que o discurso que Kierkegaard desenvolve en *O instante* chega a ser directo ata o límite, recorrendo mesmo á mención persoal para comentar a repugnancia que lle producira o discurso de Martensen no funeral de Mynster³³¹. O discurso tampouco se suaviza á hora de descualificar aos pastores dinamarqueses en xeral.

O caníbal é rápido e preciso: dun salto salvaxe abalánzase sobre o seu inimigo, o somete, o mata, come un pouco del. E rematouse. Despois retorna ós alimentos habituais ata que o seu salvaxismo volve a poñer a un novo inimigo

USC

³³⁰ SKS, 13, 130; *El instante*, p. 20.

³³¹ Cfr. SKS, 13, 138; *El instante*, p. 26.

na mira. Non así o «pastor» como antropófago. A súa antropofaxia está ben pensada, habilmente organizada; calculada para non necesitar outra cousa de que vivir durante toda a vida e o que ten para vivir debe alcanzar para alimentar a un home con familia de tal modo que ano tras ano renda máis³³².

Con independencia destes indicios, que xustificaría a atribución dunha estratexia directa, dar por seguro, como fai Tietjen, que Kierkegaard tiña no fondo un propósito claramente determinado resúltanos incompatible coa idea da submisión da autoría e de toda a produción á negatividade infinita da ironía. En certo sentido podemos comparar *O instante* coa *Apología de Sócrates* de Platón, pois os dous textos son susceptibles de ser interrogados de xeito semellante: estamos ante o fracaso da ironía ou ante o triunfo que supón o sometemento do mesmo autor á negatividade infinita da ironía? Quizais Sócrates non conseguiu convencer ao tribunal da súa inocencia pero, aceptando a sentenza de morte, triunfou ironicamente sobre os seus inimigos ó non aceptar o prexuízo de que a morte fose necesariamente un castigo (pois quen pode sabelo?)³³³, rexeitando ademais calquera outro castigo, do que Sócrates non se consideraba merecedor en absoluto. En canto a *O instante*, poderíamos consideralo como un fracaso do modo de comunicación indirecto que ó final necesitaría tornarse directo, pero tamén podemos entendelo como un último esforzo por parte do autor, que sacrificaría mesmo o deseño da súa estratexia comunicativa coa intención de sacar da mente dos seus contemporáneos certos presupostos que eles tiñan profundamente asumidos: a toma de distancia respecto dunha particular concepción do cristianismo defendida pola cristiandade, non se levaría a cabo precisamente para recomendarlles ós lectores que se fixesen cristiáns (pois en certo sentido xa o eran), senón para incentivalos a pensar criticamente sobre o que podería significar ser cristián, sendo este un propósito ironicamente negativo á fin de contas. Tal como nos describe Kierkegaard en *O instante*, moitos dos seus contemporáneos estaban ancorados no estadio estético da existencia, vivindo como pagáns (no sentido de estar atados á inmediatez natural ou sensual), pero considerándose a si mesmos como auténticos cristiáns ó mesmo tempo. A Igrexa Dinamarquesa, por querer conciliar os dous planos inconmensurables do estético e o relixioso, entraba en contradición consigo

³³² SKS, 13, 385; *El instante*, p. 177.

³³³ Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*, Julio Calonge (trad.), Madrid, Gredos, 2010, p. 94, 42a.

mesma e polo tanto, sen quererlo pero tampouco sen poder evitalo, caía na categoría do cómico³³⁴. Segundo John D. Glenn:

[o]s roles que a xente asumía, como esposa, marido, funcionario, particularmente os roles de bispo, cura, ou clérigo, estaban espiritualmente baleiros [...] Kierkegaard identificou o mal fundamental da cultura do seu tempo coa noción de facer finito o infinito. Institucionalizar o espírito é a maneira principal de facer isto³³⁵.

Non atopamos en *O instante* xuízos feitos dende unha perspectiva de superioridade moral: non se critica, por exemplo, o estilo de vida do burgués, nin se afirma que exista nada intrinsecamente inmoral na procura da comodidade, pero si que se denuncia a existencia dunha contradición na vida dos que promulgan un discurso relixioso acerca da preeminencia do eterno sobre o temporal, cando ao mesmo tempo desenvolven un estilo de vida esteticamente agradable e que ademais resultaba posible só na medida en que a Igrexa formase parte do Estado³³⁶: «[o] cristianismo relaciónase co reino que non é deste mundo – e así o estado recibe un xuramento do mestre en cristianismo, e ese xuramento significa que el xura precisamente fidelidade ao que é o contrario do Estado. Tal xuramento é unha contradición»³³⁷. Kierkegaard intentou facerlles ver ós seus contemporáneos que non estaban vivindo realmente como cristiáns, aínda que nominalmente fosen todos cristiáns, e como Sócrates, Kierkegaard tamén sufriu acusacións e malas interpretacións. Ante o carácter radical que tería unha escolla consecuente, entre o mundo do espírito ou o mundo da finitude, algúns contemporáneos de Kierkegaard como Martensen e outros responderon ás críticas de Kierkegaard acusándoo de querer acadar para si mesmo a condición de mártir, entendida como unha sorte de distinción persoal. Pero como sinala Poole, máis interesante que a posible existencia de certo desexo de distinción na mente de Kierkegaard, o será a análise das condicións que poderían ter motivado o seu diagnóstico sobre a cristiandade³³⁸.

³³⁴ Cfr. John D. Glenn, “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work”, en *International Kierkegaard Commentary. The Sickness Unto Death*, vol. 19, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 14s.

³³⁵ *Ibid.*, p. 21.

³³⁶ Cfr. *SKS*, 13, 151s; *El instante*, p. 31.

³³⁷ *SKS*, 13, 191s; *El instante*, p. 55s.

³³⁸ Cfr. Roger Poole, *The Indirect Communication*, Charlottesville, Virginia, Virginia University Press, 1993, p. 262.

Analogamente, as particularidades da personalidade de Sócrates, o seu carácter histriónico ou as súas ansias por acaparar a atención, non serían suficientes para explicar o seu pensamento dialéctico, que xorde nun contexto cultural concreto e que só se explica como unha toma de distancia respecto de certas crenzas comunmente establecidas.

En conclusión, non está claro que *O instante* se poida determinar como unha comunicación directa, así como tampouco podemos determinar como tal *O punto de vista*. En ambos casos estamos ante episodios que se deron dentro dun contexto de comunicación indirecta, o cal segundo a nosa lectura podería ser unha ocasión para a edificación relixiosa. Neste sentido, o que *O instante* pon de manifesto podería significar ante todo a apertura dun diálogo do individuo coa fe, diálogo que so pode resolver o individuo particular en última instancia; as acusacións de inconsistencia lanzadas contra a Igrexa Dinamarquesa poderían funcionar como unha ocasión para este propósito. En certo sentido estamos, unha vez máis, ante o debate entre a inmediatez ou a non inmediatez, ou ante a pregunta acerca de se o que Kierkegaard dixo, foi xusto o que quería dicir ou non, ou se acaso toda a dialéctica da produción configurouse como un artefacto que non pretendía concluír nada determinado, senón que máis ben pon a falar a cada intérprete consigo mesmo, á luz de certas cuestións fundamentais como por exemplo a cuestión da fe.

Por outra parte, se rexeitamos que a produción se poida explicar directamente a partir da súa inmediatez, resulta necesario aclarar como interpretamos o aspecto estético que claramente forma parte da produción. A continuación consideraremos a posibilidade de interpretar o estético en Kierkegaard nun sentido relixioso, de acordo coa nosa lectura da produción. Unha vez máis a comparación entre Kierkegaard e a mística resultará de interese para comprender e aclarar a especificidade da produción kierkegaardiana. En relación ó obxecto do seguinte apartado, dita comparación resultará especialmente pertinente na medida en que existe unha barreira bastante fina entre, por unha parte o recurso á estética para expresar ideas relixiosas, e por outra parte a tendencia a considerar que os contidos relixiosos admiten un tratamento estético por estar dotados en si mesmos de certa sensualidade, tal como ocorre frecuentemente na literatura mística.

3. 7. UNHA INTERPRETACIÓN RELIXIOSA DO ESTÉTICO EN KIERKEGAARD

O termo 'estética' é polisémico, e empregado nun contexto filosófico pode adquirir distintos significados: pode referir ao coñecemento que deriva dos sentidos (especialmente do sentido da vista), ou a reflexión sobre conceptos estéticos, como por exemplo o concepto de beleza, ou mesmo a crítica de obras de arte ou de movementos artísticos e literarios concretos. No contexto da produción kierkegaardiana, o sentido do termo non se axusta a ningunha destas concepcións, aínda que posiblemente á que máis se aproxima sexa a primeira, pois a pesar de que entre os textos de A, recollidos en *Quer un / Quer outro* se atopan comentarios sobre obras musicais e literarias, en xeral o estético para Kierkegaard identifícase, segundo o que se di nesta mesma obra e tamén noutros lugares, co fenómeno da inmediatez nas súas múltiples manifestacións, incluíndo o ámbito do erótico e o sensual, de modo que a maduración espiritual do individuo implicaría un cambio dende o estadio estético ao ético:

Pero que é vivir esteticamente e que é vivir eticamente? Que é o estético nun home e que é o ético? A isto responderei: o estético dun ser humano é aquilo polo cal é inmediatamente o que é; o ético é aquilo polo que chega a ser o que el chega a ser³³⁹.

Pero a pesar (ou en contra) das evidencias poderíamos interpretar o estético en Kierkegaard doutra maneira, de modo que o estético formase parte do relixioso; Ettore Rocca desenvolveu unha noción particular de estética en relación á produción kierkegaardiana á que denomina segunda estética, e que se ben non se corresponde coa definición de Kierkegaard que acabamos de citar, podería resultar consistente con certa interpretación da produción. Resumidamente poderíamos explicar a noción da segunda estética de Rocca dicindo que se trata dunha concepción do medio textual segundo a cal cabería a posibilidade de establecer unha comunicación indirecta facendo comprensibles certos contidos relixiosos a través de imaxes dotadas de valor metafórico ou alegórico³⁴⁰.

³³⁹ SKS, 3, 173s; ESK, vol. 2/1, p. 164.

³⁴⁰ Ettore Rocca, "Kierkegaard's Second Aesthetics", en *Kierkegaard Studies Year Book*, Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 1999, p. 279.

Rocca parte da distinción de Haufniensis³⁴¹ entre as dúas maneiras de entender a ética; a segunda ética distinguiríase da primeira por non participar do seu carácter ideal, asumindo en cambio a realidade humana tal como a entende por exemplo o cristianismo, a partir da falibilidade do ser humano. Mentres que a primeira ética (ou a ética socrática) dá por feito que o coñecemento conceptual da virtude sería inmediatamente sinónimo da súa realización, a nova ética integra a natureza pecaminosa do ser humano nas súas reflexións, intentando comprender por que ás veces un individuo se comporta do peor modo posible, aínda sabendo o que sería mellor ou máis xusto. Voltando á estética, se ben a primeira estética se encarga dunha serie de fenómenos que teñen por común denominador o seu carácter inmediato, a segunda estética distinguiríase da primeira por estar en relación coa verdade relixiosa, tendo por obxectivo o de recrear e desenvolver textualmente certas imaxes bíblicas coa fin de expresar esteticamente ideas relixiosas que dificilmente poderían expresarse de forma discursiva. Rocca pode establecer unha analoxía entre a segunda ética de Haufniensis e a súa segunda estética entendendo que ambas participan da separación respecto do máis inmediato, separación que lles permitiría desenvolver un punto de vista relixioso: a segunda ética sepárase do Idealismo moral socrático introducindo a noción de pecado mentres que a segunda estética sería aquela que, abandonando a preeminencia da impresión estética inmediata, pode empregar o estético como un medio para a comunicación ético-relixiosa. Para fundamentar a idea de que a imaxe como figura estética pode acadar o poder de facer máis comprensibles certas reflexións relixiosas (que non resultarían explicables mediante o uso do entendemento), Rocca parte do establecido na *Crítica do xuízo*³⁴² de Kant.

No parágrafo 59 da *Crítica do xuízo* titulado “Sobre a beleza como símbolo da moral”, Kant asume que todo concepto necesita dunha intuición ou

³⁴¹ Na introdución de *O concepto de angustia*, Haufniensis establece a distinción entre as dúas éticas: «[s]e a ética ten que facerse cargo do pecado, a súa idealidade desaparece [...] A nova ética presupón a dogmática e con ela, o pecado hereditario, e con este explica agora o pecado do individuo» SKS, 4, 324s.; ESK, vol. 4/2, pp. 138s.

³⁴² No parágrafo mencionado Kant considera que os símbolos son expresións indirectas que teñen a capacidade de expresar conceptos ós que non sería posible acceder, por medio dunha intuición directa: «a nosa lingua está chea de semellantes exposicións indirectas, segundo unha analoxía, nas cales a expresión non encerra propiamente o esquema para o concepto, senón só un símbolo para a reflexión. Así as palabras *fundamento* (apoiio, base), *dependen* (estar mantido por arriba), *fluír de* (en lugar de seguirse), *substancia* (o que leva os accidentes, segundo se expresa *Locke*) e innumerables máis, non son esquemáticas, senón simbólicas *hypotyposis* e expresións para conceptos, non por medio dunha intuición directa, senón só segundo unha analoxía coa mesma, é dicir, o transporte da reflexión sobre un obxecto da intuición a outro concepto totalmente distinto, ó cal quizais non poida xamais corresponderlle directamente unha intuición». Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Manuel García Morente (trad.), Madrid, Tecnos, 2011, p. 284.

hypotyposis para ser real, e trata sobre a cuestión de como cada concepto atopa unha intuición capaz de facelo sensible. Toda *hypotyposis* pode ser ou ben esquemática ou ben simbólica: é esquemática cando o entendemento, funcionando de modo directo ou demostrativo dálle unha intuición ó concepto, un exemplo concreto que reúne as características que definen a clase que representa. No caso da *hypotyposis* simbólica é o xuízo estético o que prové ao concepto dunha intuición (unha imaxe ou símbolo) e faino por medio da analoxía. Para os conceptos da razón, como é por exemplo o concepto de Deus, Kant considera que a *hypotyposis* só pode ser simbólica, pois non hai coñecemento demostrativo acerca dos conceptos de razón. Non é posible para nós entender, por exemplo, por que Deus puido sacrificarse e rebaixarse á condición humana, e polo tanto as Escrituras deben apoiarse nalgunha analoxía respecto á natureza para facer intelixibles as calidades suprasensibles. Logo a fe necesita, segundo Kant, do poder do xuízo estético³⁴³.

Especialmente relevante dentro da produción kierkegaardiana é a semioloxía cristolóxica ou a teoría do signo en torno a Cristo, entendido como signo da contradición. Dentro do discurso cristián a figura de Cristo identifícase coa encarnación da contradición absoluta entre o home e Deus: a nivel semiótico, a contradición absoluta non produce a cancelación do símbolo senón que o determina como un símbolo particular, concretamente como o signo da contradición. A natureza do símbolo consiste en remitir ó que non é el mesmo, por iso dicimos que en xeral o simbólico ten un carácter non inmediato, determinando un tipo específico de comunicación indirecta. Particularmente o carácter contraditorio do signo de Cristo (a contradición entre a imaxe do servo e a declaración de que el é Deus) non só non produce unha cancelación da súa capacidade comunicativa senón que incluso a acentúa, funcionando como unha chamada de atención sobre o mesmo símbolo. As reflexións expresadas de Kierkegaard sobre o signo de contradición atopámolos sobre todo na obra *Exercitación no cristianismo*, asinada polo heterónimo Anti-Climacus.

Que se entende por «signo»? Un signo é a negada immediatez [...] Mais as contradicións non deben abolirse mutuamente de tal modo que todo iso se

converta en nada, en algo totalmente oculto [...] Un signo de contradición é o que atrae a atención e cando esta o atende, maniféstase contendo unha contradición [...] E na Escritura chámase ao Deus-home un signo de contradición [...] [S]er un signo de contradición é ser outra cousa que está en contradición co que se é inmediatamente. Isto acontece co Deus-home. Inmediatamente é un home individual [...] mais é aquí a contradición: El é Deus³⁴⁴.

Rocca considera que outras das imaxes empregadas por Kierkegaard en distintos lugares da súa produción se poden considerar como manifestacións particulares de varios aspectos do paradoxo do home-Deus, na medida en que participan, de forma máis ou menos expresa, da contradición absoluta. A imaxe da cruz no terceiro discurso da terceira parte de *Ejercitación no cristianismo* podería ter a facultade de mover a certos lectores á imitación de Cristo, entendendo o sufrimento asociado á imaxe da cruz como unha condición ou como un compoñente necesario na tarefa de imitar a Cristo, cando o suxeito está volto de cara a verdade relixiosa. As imaxes do lirio no campo e o paxaro no ceo funcionarían, segundo Rocca, non precisamente como unha alegoría do estadio estético senón como un símbolo da paciencia, da resignación e da esperanza que caracterizan a vida dos apóstolos, idea que atopamos tamén nos propios papeis de Kierkegaard³⁴⁵. A imaxe da muller pecadora que fica en completo silencio aos pés de Cristo serviría como unha metáfora do perdón dos pecados, evocando a posibilidade de superar a desesperación en virtude da graza. Este tipo de mensaxes non poderían explicarse ou comprenderse racionalmente pero, aceptando a posibilidade da fe, imaxes como as citadas poderían expresar ou facer esteticamente comprensibles conceptos como o paradoxo do home-Deus ou o perdón incondicional dos pecados³⁴⁶.

Eugenio Trías, na súa obra *Pensar a relixión*, considera que a posibilidade do mítico-simbólico como medio estético para expresar conceptos relixiosos xorde en confrontación coa asociación entre a verdade e a linguaxe que se estableceu na mesma orixe do pensamento filosófico occidental. Nos inicios da filosofía grega estableceuse unha identidade entre ser, pensar e dicir, de modo que a partir de Parménides, téndose

³⁴⁴ SKS, 12, 129s.; *Ejercitación en el cristianismo*, p. 136s.

³⁴⁵ Cfr. SKS, 22, 80; JP, 1, 169.

³⁴⁶ Cfr. Ettore Rocca, *op. cit.*, p. 286.

consolidado a idea da identidade entre o ser e o pensamento, impúxose un límite polo cal se negaba a posibilidade de todo ser que excedese a linguaxe racional. De feito, cando Platón quere procurar o fundamento para a cidade ideal na idea do ben, a que el mesmo describe como transcendente, ten que determinala como *epekeina*, é dicir, como o outro, o alleo, ou como aquilo que transcende a toda realidade e que polo tanto non podería ser determinado nin pola linguaxe (*logos*) nin polo pensamento-intelixencia (*nous*). Asumir o carácter transcendente do ben, suporía que o noso modo de acceso ó mesmo non se pode dar a través da *noesis*, de modo que o mesmo Platón finalmente ten que recorrer ao mito para fundamentar o seu discurso, «mediante cego contacto, ou a través do presentimento ansioso da alma erótica, ou por medio do recurso a figuras mítico-simbólicas ou imaxes»³⁴⁷. O símbolo funciona como bisagra ou articulación entre dous ámbitos tan distintos como son os da razón e a emoción, o que nos explica a capacidade que ten o símbolo para reunir as dimensións do estético e o relixioso nunha mesma figura. A filosofía moderna pretendeu reducir a natureza do símbolo a un dos seus aspectos, concretamente á dimensión formal que domina os campos da retórica, a semiótica, a lingüística e a gramatoloxía, sendo todos eles ámbitos que presupoñen a hexemonía da *episteme* ou do uso da razón, tal como se estableceu no pensamento occidental moderno. Deste modo quedaba anulada a capacidade do símbolo para remitir a algo alleo á razón mesma, limitando así as súas posibilidades expresivas. Pero segundo o discurso de Trías o símbolo considerado na súa integridade:

mostra e demostra o carácter indisociable da estética e a relixión: todo verdadeiro arte é relixioso, en tanto que logra salvar un obxecto, un ente, ó transfiguralo simbolicamente mediante o seu alzamento ó espazo fronteirizo que comunica o cerco do sagrado. E polo mesmo toda relixión verdadeira ten que ser sensible, sensual, estética, aberta á *aisthesis*...³⁴⁸

Baixo estes presupostos entendemos a valoración que fai Trías da literatura mística, pero resulta necesario sinalar as importantes diferencias entre as posibilidades estético-relixiosas da mística e a función relixiosa que Rocca lle atribúe á estética kierkegaardiana. A noción de segunda estética presupón que o medio textual e as imaxes que se

³⁴⁷ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 59.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 120.

desenvolven na produción kierkegaardiana poderían acadar unha función relixiosa dentro dun contexto de comunicación indirecta, a pesar ou con independencia do seu aspecto estético, entendendo que o xenuinamente relixioso sería incompatible por principio con calquera forma de inmediatez. Polo contrario, a literatura mística concibe a relación entre o ser humano e Deus, como algo que podería producirse de forma inmediata e non exenta de sentimentos de fruición ou de ledicia, motivo polo que a mística procurou formas de expresión que, tendo un carácter fundamentalmente relixioso, estaban dotadas á vez dun valor estético inmediato ou mesmo de certo erotismo.

[A] mística é a corrente relixiosa que mellor destaca esa dimensión á vez sagrada e sensual de todo encontro co divino: de aí a súa capacidade para configurar, en forma simbólica, o que se produce na comunicación mística co sagrado. O símbolo é síntese non hegeliana de *logos* e de *paixón*; o cerco do aparecer e o cerco hermético³⁴⁹.

A noción dunha síntese entre *logos* e *paixón* na linguaxe mística resúltanos particularmente adecuada para entender o que *non* é a retórica kierkegaardiana. Se ben a linguaxe de Kierkegaard asume en moitas ocasión un carácter pictórico, particularmente co propósito de describir situacións que non son psicoloxicamente neutras, non se pode afirmar que isto ocorra en virtude dun propósito que se esgota no estético. A posibilidade dun propósito relixioso para a estética kierkegaardiana esténdese ó conxunto da produción, incluídas as obras dos heterónimos, pero son quizais os discursos edificantes os textos nos que Kierkegaard emprega con máis intensidade unha serie de recursos retóricos que, partindo dunha linguaxe que Pattison describe como figurativa ou pictórica, configuran unha estratexia para involucrar ao lector existencialmente na dinámica dos argumentos que se desenvolven no texto. Os recursos estéticos chegan a funcionar nos discursos como dispositivos textuais que rescatan ao lector da posibilidade dunha recepción impersoal ou dunha redución a esquema conceptual dos argumentos expostos. A continuación comentaremos estes dispositivos, aclarando cal é a noción da linguaxe que presupoñen así como a capacidade que manifestan para chamar a atención do lector para unha implicación máis íntima na problemática dos discursos.

3. 8. SOBRE A RETÓRICA NOS DISCURSOS EDIFICANTES COMO FUNDAMENTO PARA UNHA APROPIACIÓN ÉTICO-RELIXIOSA DOS DISCURSOS

Asumindo que Kierkegaard renuncia expresamente á autoridade dos discursos edificantes, sería razoable en principio preguntar se os discursos se sosteñen de forma heterónoma baixo a autoridade das Escrituras ou se acaso son os mesmos discursos os que producen autonomamente a súa propia fonte de autoridade, mediante un uso particular da linguaxe. Ningunha das dúas respostas sería moi precisa: por unha parte é certo que Kierkegaard desenvolve moitas veces os seus discursos a partir de referencias á Biblia, pero o poder de convicción que poñen en acto os discursos non depende principalmente das referencias a certos versículos da Biblia, nin tampouco podemos reduci-lo á mera consistencia lóxica da linguaxe, entendida como unha manifestación do *logos* universal. Máis ben os discursos kierkegaardianos empregan a linguaxe figurativa dentro dunha retórica deseñada conscientemente para favorecer a reflexión por parte do lector contraponendo o contido dos textos coas súas propias experiencias, e coas súas conviccións previas, de modo que a autoridade que poden adquirir os discursos deriva ante todo da calidade ou da intensidade do convencemento subxectivo que logre cada lector, na súa particular apropiación dos contidos que se desenvolven nos textos. Segundo Pattison a linguaxe que desenvolve Kierkegaard nos discursos é ante todo unha linguaxe figurativa ou pictórica (*Billedlig*). Asumindo que Deus é invisible e que nós nos relacionamos con El a través do espírito, concluimos que a linguaxe pictórica sería en principio incapaz de ofrecer unha representación adecuada de Deus, pero ó mesmo tempo o discurso figurativo podería ser o mais axeitado para suscitar a reflexión do lector en canto a cuestións relixiosas, por motivos que veremos a continuación.

O problema da posibilidade da linguaxe figurativa como medio de aproximación a cuestións relixiosas, estaba presente no contexto filosófico herdado por Kierkegaard, sendo unha reflexión central no pensamento hegeliano; para Hegel as primeiras fases ou esferas dentro do desenvolvemento do espírito serían as máis susceptibles de ser expresadas a través da representación pictórica (*Vorstellung*), debido a que a súa natureza se manifestaba principalmente como exterioridade, dando paso progresivamente a esferas que, por pertencer cada vez máis á interioridade, resultaban menos compatibles coa representación imaxinativa, de modo que a expresión só a través de conceptos resultaría

cada vez máis necesaria. Isto concretaríase, segundo Hegel, como un movemento que partindo da exterioridade das formas determinadas no espazo, propias da escultura ou da arquitectura, evolucionaría ata chegar ás expresións artísticas que se desenvolven no ámbito interior da temporalidade, adquirindo coa poesía a súa máxima expresión³⁵⁰. En canto ao relixioso, Hegel consideraba que existía unha progresión lóxica que, partindo da representación de Deus, por exemplo, en forma de animais ou en formas xeométricas, pasando logo polo antropomorfismo da estatuaria grega e despois polo materialismo da Igrexa medieval, culminaría no rexeitamento de calquera forma de representación exterior coa chegada da fe luterana. Para Hegel o contido expresado pola linguaxe preservaba a mesma verdade que estaba presente nas representacións pictóricas, pero elevada a través do discurso á forma máis axeitada do concepto. Kierkegaard, en cambio, considerou que existía unha ruptura ou unha discontinuidade entre a exterioridade do estético e a interioridade da fe, de modo que non poderíamos aplicar o esquema hegeliano para interpretar a produción kierkegaardiana; pero con independencia disto, Kierkegaard empregou amplamente nos seus discursos edificantes o recurso ás imaxes, polo que resulta necesario aclarar o seu sentido dentro da retórica dos propios discursos.

Nos últimos parágrafos do discurso titulado “A confirmación no home interior”, texto que forma parte da colección *Tres discursos edificantes* publicada en 1843, Kierkegaard inclúe unha reflexión acerca do axeitado que podería ser o uso da palabra ‘pai’ para referirse a Deus, e conclúe que a pesar de tratarse dunha expresión figurativa

³⁵⁰ Para Hegel a obra de arte funciona, en xeral, como un intermediario entre o pensamento puro e a percepción sensible, establecendo unha xerarquía entre as distintas formas de expresión artística pola cal se considerarían como as máis puras aquelas formas que están máis próximas ó pensamento, e que polo tanto serían menos dependentes da materialidade sensible: «[o] pensamento penetra nas profundidades dun mundo suprasensible que se enfronta como un máis aló á conciencia inmediata e á sensación directa; procura con toda liberdade satisfacer a súa necesidade de coñecer, elevándose por riba do máis acá representado pola realidade acabada. Pero esta ruptura, operada polo espírito, vai seguida por unha conciliación, obra igualmente do espírito; crea por si mesma as obras artísticas que constitúen o primeiro anel intermedio destinado a relacionar o exterior, o sensible, e o precedoiro co pensamento puro, a conciliar a Natureza e a realidade acabada coa liberdade infinita do pensamento comprensivo». Georg W. F. Hegel, *Introducción a la estética*, Barcelona, Península, 1971, p. 35. «[O] arquitecto toma como materia da súa representación o espazo en tres dimensións, pero de tal forma que as determinacións fundamentais do espazo, ángulos, superficies, liñas, teñen unha regularidade que o entendemento lles impón. As formas son aquí simples cristalizacións das que o espírito, a alma, está aínda ausente. A pirámide só encerra a un Deus ausente. No que concirne á escultura, deu a todo o espazo unha figuración orgánica, partindo dende dentro. A continuación veñen as artes románticas, nas cales o exterior comeza a subxectivarse, e o espazo a converterse en abstracto [...] Na poesía, o punto de vista corresponde igualmente ó tempo, pero este, en lugar de ser unha negatividade formal [como sería na música] é perfectamente concreto, en tanto que punto do espírito, en tanto que suxeito pensante asociado ó son temporal no espazo infinito da representación». *Ibid.*, p. 146.

(a imaxe do pai) podería representar adecuadamente a Deus, sempre que se entendese esta expresión en sentido metafórico (*overført*)³⁵¹.

A Deus chamámolo Pai, o home apóiase alegre e confiado nesa denominación como a máis fermosa, a máis alentadora, pero tamén como a máis verdadeira e a máis indicativa, e con todo é unha expresión figurativa, tomada da vida terreal, se ben do máis fermoso que a vida terreal posúe. Pero se é unha expresión figurativa e trasposta, realmente chega ao ceo para designar o que ten que designar ou desaparece, canto máis alto se eleva, como unha tenra nostalxia que, de todos modos, fala sempre só de forma escura? Para aquel que mira o externo, é certo, a expresión resulta impropia e non efectiva [...] O home interior comprende, entón, e está seguro de que Deus é un pai no ceo, e que esta non é unha imperfecta expresión figurativa, senón que é a máis propia e a máis verdadeira, porque el non só dá os dons senón que se dá el mesmo con eles, e isto non o consegue ningún home³⁵².

Logo o tipo de persoa máis volta cara a interioridade entenderá, segundo Kierkegaard, que cando nos refiramos a Deus chamándolle pai, estaremos empregando a palabra ‘pai’ non para indicar que o relevante sexan as dádivas que Deus lle entrega á humanidade, como poden ser a boa ou a mala fortuna, senón para sinalar que Deus como pai se entrega a si mesmo ó relacionarse co ser humano, de modo que os dons serían en todo caso só a ocasión para que nós poidamos coñecer a Deus como ao noso Pai³⁵³. Entendida deste modo, a expresión ‘Pai’ xa non suporía un modo imperfecto de referirse a Deus, e por outra parte, por afirmar a posibilidade de *coñecer* a Deus como Pai (en sentido metafórico), Kierkegaard estaría supoñendo que existe a posibilidade para o ser humano de coñecer a Deus, aínda que dun modo non precisamente conceptual, senón máis ben existencial ou a través da experiencia, asumindo á vez a diferenza infinita entre o ser humano e Deus.

No discurso titulado “Todo bo don e toda dádiva perfecta vén de arriba”, publicado dentro da colección *Catro discursos edificantes* en 1843, Kierkegaard considera que nós non poderíamos asegurar con certeza que algo sexa en xeral bo, pois

³⁵¹ George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*, pp. 122s.

³⁵² *SKS*, 5, 104; *ESK*, vol. 5, p. 114.

³⁵³ Cfr. George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*, p. 125.

mesmo un agasallo ben intencionado podería resultar pernicioso debido, por exemplo, a razóns imprevistas. Dende un punto de vista cristián, o único ben absoluto é xustamente aquilo que Deus lle entrega ó ser humano, sexa o que fose aínda cando a dádiva non pareza boa dende o punto de vista da temporalidade. Cando o individuo simplemente asume o que Deus lle entrega ten a ocasión de participar do ben perfecto, entendendo que a dádiva é boa polo mesmo feito de que é Deus quen lla entrega, e que será boa dende o punto de vista absolutamente distinto ó noso que ten Deus. Con todo, o propósito deste discurso non sería principalmente o de destacar a transcendencia ou a omnipotencia de Deus, senón que máis ben pretende poñer de manifesto a posibilidade dun punto de contacto entre o ceo e a terra, en palabras de Pattison. A dádiva é a mesma posibilidade que se lle ofrece ó individuo de relacionarse con Deus, e de relacionarse con outros seres humanos a través da fe en Deus, podendo así lograr a unidade da súa personalidade e a superación das diferencias que o separan de Deus e doutros individuos³⁵⁴.

[T]odo bo don e toda dádiva perfecta vén de arriba. O que a vida terrea non posúe, o que ningún home posúe, o posúe soamente Deus, e non é unha perfección de Deus o feito de que só el o posúa, senón que é unha perfección do ben o que un home, ó participar del faino en virtude de Deus. Que é entón o ben? É o que vén de arriba³⁵⁵.

En canto á súa retórica os discursos edificantes distínguense por exemplo dos tratados de teoloxía porque demandan a implicación do lector para a súa comprensión poñendo en acto un modo de comunicación indirecto. O tipo de linguaxe empregada nos discursos demanda da participación do intérprete para configurar un significado, de modo que non podería dicirse exactamente que os discursos teñan un significado en si mesmos ou por si mesmos; a renuncia á autoridade sobre o significado final dos discursos pódese interpretar como unha manifestación máis acerca da convicción que tiña Kierkegaard de que a relación entre o individuo e Deus é algo sobre o que ningún outro individuo pode intervir esencialmente, na medida en que esta relación depende dun acto ou dunha decisión que o ser humano ten que tomar necesariamente de forma individual e por isto dicimos que o discurso edificante non significa nada por si mesmo, senón que o seu significado ou o

³⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

³⁵⁵ *SKS*, 5, 137; *ESK*, vol. 5, p. 147.

valor que adquira o discurso dependerá ante todo da apropiación que cada lector faga do mesmo³⁵⁶. A voz que fala nos discursos edificantes non se corresponde coa de ningún orador determinado, senón que asume unha multiplicidade de formas: nos discursos kierkegaardianos atopamos numerosas referencias a personaxes bíblicos ou a figuras históricas e literarias que de forma indirecta asumen a dirección do discurso. Pero xunto a estas, tamén atopamos outras voces que representan algunhas virtudes que os mesmos discursos promoven, como por exemplo a paciencia ou a fe, ou mesmo atopamos diálogos entre varias voces imaxinarias que encarnan puntos de vista propios da experiencia humana, como poden ser a xuventude e a vellez, o home humilde, o que ten fe ou o que ora. O efecto producido pola mediación de todas estas voces é fundamental nos discursos edificantes, que mostran un carácter profundamente socrático e que están deseñados para involucrar ao lector, permitindo que este se identifique con algunha das voces representadas ou confrontadas no texto. Pattison considera que de nada serviría a renuncia expresa á autoridade, se a personalidade e as ideas do autor fosen despois impostas directamente sobre o lector, mediante o desenvolvemento dun discurso directo, obstruíndo así a posibilidade da reflexión libre. A complexidade (e quizais tamén a prolixidade) dos diálogos que se desenvolven nos discursos edificantes producen o esquecemento da figura autorial, que queda enterrada pola polifonía de voces en contraste, obrigando ao lector a tomar consciencia da súa propia posición e das súas propias preocupacións en relación ás cuestións en debate³⁵⁷.

Podería parecer paradoxal o que acabamos de afirmar sobre os discursos, se o contrastamos co feito de que na terceira parte de *Exercitación no cristianismo*, *Anti-Climacus* desenvolve unha reflexión sobre a forma de predicación cristiá poñendo de manifesto as razóns polas que o comunicador si debería incluírse persoalmente (é dicir, existencialmente) a si mesmo dentro da comunicación, en lugar de esconderse detrás dun discurso indirecto. A mesma natureza ético-relixiosa do discurso cristián esixe a consistencia entre o contido do discurso e a vida de quen o pronuncia; por exemplo se un asasino en serie explicase correctamente o teorema de Pitágoras, a explicación seguiría sendo válida igualmente, pero se o orador que desenvolve un discurso cristián sobre o amor e a caridade non exemplifica coa súa vida as implicacións que se derivan do seu


discurso, ou se exemplificase xusto o contrario, as súas palabras xa non terían a mesma autoridade, ou quizais ningunha autoridade en absoluto. Para Kierkegaard o problema da cristiandade do seu tempo era o de vivir na categoría do estético; como xa sinalamos o problema non era tanto que existise unha clase burguesa, senón a pretensión por parte dos pastores de predicar o cristianismo e á vez vivir como burgueses. Logo, para demostrar que non hai contradición entre o que se di e a propia vida, o orador tería que implicarse el mesmo como individuo particular no seu discurso.

Tan arriscado é ser ese «eu» que predica, o predicador, un eu que predicando e en tanto que predica obrígase a revelar a súa vida [...] Deste modo desapareceu o «eu», que era quen falaba; o que fala xa non é un eu, é unha cousa, a consideración [...] Esta transmutación fundamental da predicación, coa que o cristianismo quedou eliminado, expresa tamén entre outras cousas a fundamental transmutación que aconteceu coa Igrexa triunfante e a cristiandade establecida: que Cristo como moito tivese admiradores, pero non imitadores³⁵⁸.

Pero nos discursos edificantes de Kierkegaard, tamén se acaba producindo unha disolución do eu autorial segundo os procedementos que acabamos de comentar, logo cabería preguntar se dende o punto de vista de Anti-Climacus, os discursos edificantes de Kierkegaard non entrarían tamén na categoría do estético. Incluso poderíamos supoñer que a contradición se acaba producindo, entre os discursos publicados dende os comezos da produción kierkegaardiana, e a fase máis radicalmente cristiá que se desenvolveu especificamente a partir de 1850, nas obras de Anti-Climacus ou en *O instante*. Segundo Pattison a técnica retórica que emprega Kierkegaard nos seus discursos ten o propósito de aproximar os textos á realidade do lector, manifestando a preferencia de Kierkegaard pola filosofía socrática en forma de diálogo e distanciándose do carácter sistemático que amosaban por exemplo os tratados do Idealismo alemán. Os discursos non expoñen ningún tipo de doutrina moral, pero en certo sentido permiten un adestramento no proceso de reflexión moral, a través da súa lectura. Para lograr isto Kierkegaard personifica, no sentido de que os encarna en imaxes, certos principios ou máximas morais e relixiosas,

así como os seus contrarios, como por exemplo a angustia ou a desesperación. Se ben os discursos abundan en exemplos e imaxes carecen dunha metodoloxía uniforme, pero Pattison sinala que a incompatibilidade dos discursos coas esixencias da filosofía académica se debe precisamente a que a estratexia que Kierkegaard asume implica confrontar ao lector con problemas ou dilemas que lle requiren unha re-definición dos seus valores fundamentais, dentro dun discurso no que a simulación de procesos de toma de decisión non se realiza en aras á defensa de ningunha doutrina en particular, senón co propósito de que o lector teña que decidir, ante a súa propia conciencia, cales serían para el os valores fundamentais en cada caso³⁵⁹. Para lograr este obxectivo en particular, pode ser máis importante involucrar ao lector nunha situación imaxinaria que sometelo ó asentimento ante un discurso impecable en canto á metodoloxía ou a consistencia argumental. Logo a ausencia dun eu autorial nos discursos edificantes de Kierkegaard pode non deberse ós motivos estéticos que identificou Anti-Climacus como explicación para a despersonalización do discurso relixioso na cristiandade luterana, fundamentalmente o medo a que se puxese de manifesto a incongruencia entre o contido do discurso e a existencia do orador, senón que dita ausencia se explicaría no caso dos discursos de Kierkegaard atendendo ao seu convencemento do inadecuado que resultaba a comunicación directa no ámbito ético-relixioso. Noutras palabras, existen boas razóns para supoñer que a retirada da presenza do autor nos discursos edificantes non se debe ós mesmos motivos que denuncia Anti-Climacus, senón a especificade dos discursos kierkegaardianos en canto a súa función maiéutica.

A separación da ética (ou do ético-relixioso) do ámbito do coñecemento obxectivo é unha consecuencia que vén determinada pola inclusión, dentro da reflexión moral, do problema da liberdade humana, o que distingue (como xa sinalamos) a concepción moral socrática do que sería a noción dunha segunda ética. Con todo, a cuestión da liberdade ou da facticidade humana en Kierkegaard enténdese como un fenómeno que se produce e que acada o seu sentido esencialmente ante Deus, o que distingue radicalmente o pensamento de Kierkegaard, por exemplo, do posterior existencialismo de Sartre. Nos discursos kierkegaardianos, a procura da consistencia en relación ós principios que dan forma á existencia particular de cada individuo non ten por obxectivo o de mostrar a autonomía moral individual, senón máis ben ó contrario, o de posibilitar unha apropiación

 USC
DE SANTIAGO
359 Cfr. George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*, p. 161s.

libre e consciente de certas determinacións, a partir do recoñecemento dos límites que se lle impoñen ó individuo, cando este acepta a súa condición como criatura ante Deus. Os límites postos á condición humana non se explican, dende un punto de vista cristián, só como os defectos continxentes ou como as particularidades que constituirían ao individuo na súa facticidade, senón como a esencial negatividade inherente á mesma condición de criatura, cuxo recoñecemento lle posibilita ó ser humano situarse ante Deus e ante os outros individuos nunha relación de gratitude infinita. No seguinte capítulo retomaremos a cuestión da mística, en conexión coa noción kierkegaardiana do humor, para mostrar a relación que existe entre certa comprensión negativa da existencia, e a posibilidade da fe.

...

Dedicamos este capítulo terceiro, o máis longo da tese, a xustificar un tipo de interpretación acerca da natureza e a dinámica da produción kierkegaardiana que implicitamente estaba presuposta nos capítulos anteriores.

No seguinte capítulo, retomaremos a cuestión da mística en Kierkegaard para mostrar a súa conexión co fenómeno do humor. Dita conexión resultará fundamental para o noso traballo por varias razóns: nos dous primeiros apartados do próximo capítulo retomaremos a cuestión da esixencia segundo a cal é necesario, en certo sentido, morrer ó mundo, esixencia que segundo Kierkegaard debería asumir o individuo que quere chegar a ser cristián. No primeiro apartado centraremos no texto de *As obras do amor*, debido a que esta obra foi particularmente (mal) interpretada, precisamente en canto ó que quería dicir Kierkegaard cando sinala que o cristianismo esixiría unha cancelación de certos aspectos da existencia do individuo, particularmente aqueles que asociamos ós aspectos máis inmediatos que frecuentemente están presentes nas relacións naturais entre as persoas. No segundo apartado consideraremos o que podería significar ‘morrer ó mundo’ xa non en relación a unha renuncia ao erótico-inmediato, senón en canto a que o cristián, no contexto do luteranismo, está chamado a renunciar á idea de si mesmo como principio ou axente moral autónomo, remitindo completamente a Deus (logo remitindo cara a fóra do mundo) a decisión acerca do seu destino espiritual. No terceiro apartado do próximo capítulo pecharemos o círculo, mostrando a relación entre o concepto kierkegaardiano de morrer ó mundo e o humor, unha vez comentado o sentido que acada

o fenómeno do humor no contexto da produción. Os aspectos tratados no capítulo cuarto, a separación respecto do inmediato e a doutrina da graza pola fe, son centrais á produción kierkegaardiana e constitúen distintas formas de asumir a actitude que chamamos morrer ó mundo. Xustificando que existe unha conexión entre a mística (a través do concepto de ‘morrer ó mundo’ ou ‘*at afdøe*’) e o humor, poderemos observar que algúns dos elementos máis importantes do pensamento kierkegaardiano foron precisamente nocións que se formaron incorporando certas influencias da tradición mística, introducindo variacións (ás veces sutís) no seu significado polas cales chega a cambiar radicalmente o sentido e a función da expresión en determinados contextos.

4. A POSICIÓN CENTRAL DO CONCEPTO MÍSTICO ‘AT AFDØE’ NO CONTEXTO DA PRODUCCIÓN E A SÚA CONEXIÓN CO HUMOR KIERKEGAARDIANO

4. 1. POR QUE MORRER Ó MUNDO NON IMPLICA TRANSFORMAR O INDIVIDUO NUN CONCEPTO ABSTRACTO

En *As obras do amor* Kierkegaard caracteriza o amor cristián (*Kjærlighed*) en parte por contraposición ao amor natural (*Elskov*), o que denomina tamén amor erótico ou amizade. O amor cristián esíxelle ó individuo a auto-negación dunha parte do que ata ese momento el identificaba, posiblemente, como un compoñente fundamental da súa propia personalidade. O sacrificio dos impulsos e das inclinacións naturais que esixe o cristianismo, é dicir, a ruptura do individuo coa súa propia natureza³⁶⁰ podémola comparar coa vontade que xa estaba presente nos místicos de morrer ó mundo, coa importante diferenza de que para Kierkegaard non se trata precisamente de fuxir do mundo enteiro das relacións, senón que ficando no mundo, trataríase de separar das relacións inter-persoais aqueles aspectos segundo os cales non poderíamos distinguir o amor especificamente cristián do amor en xeral, ou mesmo dos impulsos puramente instintivos que compartimos con outros animais. Cristianamente, a natureza debería ser substituída por un amor espiritual e asumido en virtude da obediencia ó mandato revelado nos Evanxeos; referímonos, claro está, ao mandato que ordena como un deber amar o próximo, e a todo próximo (incluído o inimigo), como a un mesmo. «[O] amor erótico e a amizade son preferenciais e a paixón da preferencia. O amor cristián é o amor da abnegación e polo tanto confía neste *deber*»³⁶¹. A condena ó amor natural faise baixo a convicción de que, o que realmente procura un individuo no outro (individuo) a través da amizade e do amor erótico non é máis que unha intensificación do seu propio ego, mentres

³⁶⁰ Cfr. Sylvia Walsh, *Living Christianly, Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2006, pp. 79s.

³⁶¹ *SKS*, 9, 59; *KW*, XVI, p. 52.

que o amor cristián consiste nun amor a Deus a través do próximo e do próximo a través de Deus, sendo esta unha forma de relación que esixe a cancelación do amor inmediato a un mesmo; o único amor a un mesmo que, efectivamente, tamén está presuposto na forma do mandato de amar o próximo *como a un mesmo* non é outro que o amor (dun mesmo) a Deus³⁶², de xeito que toda posible inmediatez ou erotismo de cara a un mesmo ou de cara ós outros quedarían sistematicamente excluídos do discurso kierkegaardiano sobre o amor. O receptor do amor cristián, é dicir, o próximo [*næsten*], caracterízase ó longo de *As obras do amor* como todo aquel individuo próximo a nós, reclamando expresamente que abstraíamos da nosa consideración tódalas características particulares que puidese presentar o próximo. Segundo Adorno «toda “predilección” [por parte de quen ama] é excluída cun rigorismo só comparable ó da ética kantiana do deber»³⁶³: O que di Adorno acerca do rigor pode ser en parte certo, pero a comparación que fai resúltanos inaceptable, polo motivo de que non é a adhesión á razón natural como no caso de Kant³⁶⁴ o que fundamenta o discurso de *As obras do amor*. En primeiro lugar porque Kierkegaard non sanciona a obediencia ó mandato por amor á mesma regra racional, como no caso de Kant, senón en virtude da obediencia á verdade revelada que ordena amar ó próximo como a un mesmo. O amor á regra que recomenda Kant é sinónimo da adhesión á razón mesma, mentres que cando Kierkegaard afirma que o amor non é outra cousa que cumprir o mandato de amor ó próximo con independencia de que dita actitude se axustase ou non a un suposto imperativo racional, estase fundamentando na fe en contra da razón. Por outra parte, para Kierkegaard non son as condicións formais do uso da razón as que implican un concepto de Deus, ou unha concepción do Ben, senón que é a fe asumida como unha segunda inmediatez o que fundamentaría a obediencia ó mandato revelado, mesmo en contra do ditado da razón.

³⁶² Cfr. *SKS*, 9, 27; *KW*, XVI, p. 19.

³⁶³ Cfr. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, O. C. vol. 2, Rolf Tiedemann (ed.), Joaquín Chamorro Mielke (trad.), Madrid, Akal, 2006, p. 197.

³⁶⁴ «Para a Moral, en orde a obrar ben, non é necesario ningún fin; a lei, que contén a condición formal do uso da liberdade en xeral, lle é bastante. Da moral, con todo, resulta un fin; pois á Razón non pode serlle indiferente de que modo cabe responder a cuestión de *que sairá deste o noso obrar ben* [...] trátase dunha idea dun obxecto, que contén en si a unidade da condición formal de tódolos fins, como debemos telos (o deber), e á vez todo o condicionado concordante con iso, de tódolos fins que temos (a felicidade axeitada á observancia do deber); isto é: a idea dun ben supremo no mundo, para cuxa posibilidade temos que aceptar un ser superior [...] Esta idea resulta da Moral, e non é a base dela». Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Felipe Martínez Marzoa (trad.), Madrid, Alianza, 1981, pp. 20s.

Kierkegaard non di inxenuamente que tódolos seres humanos sexan iguais, pero afirma que o amor cristián debe ser completamente cego ás diferencias: «ser capaz de amar a un home a pesar das súas fraquezas e erros e imperfeccións non é amor perfecto; máis ben o é atopalo digno de amor xunto coas súas debilidades, erros e imperfeccións»³⁶⁵. Logo tamén é certo que o amor perfecto do que fala Kierkegaard sería exactamente o tipo de amor que para o ser humano, na súa inmediatez natural, resulta case imposible de levar á práctica, pois implicaría basicamente abandonar tódalas motivacións para a acción que se nutren máis ben do instinto natural; isto quere dicir que, para amar cristianamente, sería necesario nin máis nin menos que cambiar, ou reformar en profundidade, a estrutura enteira da nosa conciencia. Efectivamente, o cristianismo vai en contra da natureza, pois supón un sacrificio do ser humano natural e da forma na que espontaneamente está no mundo. En rigor, o cristianismo demanda que amemos ó próximo tal como se este non tivese unhas características naturais específicas, pero isto tampouco debería levar a confundir o próximo cunha abstracción, ou cun mero concepto. Segundo Lee C. Barrett, certas interpretacións como por exemplo a de Adorno, que sancionan un suposto acosmismo kierkegaardiano³⁶⁶, poderían ser empregadas mesmo como argumentos dentro dun discurso político oposto ós intereses económicos das clases desfavorecidas³⁶⁷. Non pasaremos por alto que o discurso de *As obras do amor*, interpretado literalmente, podería parecer efectivamente unha chamada ó conformismo, cando relativiza a importancia das diferencias materiais: «[a]mar ao próximo significa, mentres que se permanece dentro das distincións terreaís que a un lle fosen adxudicadas,

³⁶⁵ SKS, 9, 158; KW, XVI, p. 157s.

³⁶⁶ A idea de que Kierkegaard carece dun cosmos, parte dunha interpretación particular da concepción kierkegardiana do próximo; entendendo que Kierkegaard non está falando de seres humanos reais, senón que máis ben desenvolve unha idea tan espiritualizada do individuo, que mesmo se confundiría cun concepto abstracto, dedúcese que o pensamento de Kierkegaard non sería aplicable na práctica ás relacións humanas concretas. Adorno pretende desenmascarar a Kierkegaard mostrando que a súa produción, e particularmente *As obras do amor*, podería explicarse como unha construción planificada racionalmente, e que acaba levando a cabo unha destrución da interioridade humana: segundo Adorno a desnaturalización que se desenvolve en *As obras do amor*, sería sinónimo da aniquilación da interioridade do individuo e dunha substitución do próximo de carne e óso, por un mero concepto, facendo así imposible toda relación de amor real: «[t]odas aquelas categorías que el [Kierkegaard] considera especificamente cristiás [...] aparecen en contextos filosóficos dedutivos e só posteriormente son, por así dicilo, revestidas das insignias da Revelación cristiá [...] Tódalas pasaxes [en *As obras do amor*] están marcadas polo esforzo do concepto, pero negan á vez ese esforzo e afectan unha sinxeleza do sermón [...] O amor é imposible cando os homes, debido ás condicións sociais das súas relacións mesmas, convertéronse como vemos hoxe, en obxectos. Pero Kierkegaard non protesta contra o horror da reificación porque non quere recoñecela. Por iso se aferra convulsivamente ao concepto de próximo». T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 196s.

³⁶⁷ Cfr. Lee C. Barrett III, *op. cit.*, p. 139.

esencialmente querer existir con igualdade para cada ser humano sen excepción»³⁶⁸. Logo, segundo Kierkegaard, cabe falar dunha igualdade espiritual asumindo a desigualdade material, polo que se lle podería recomendar ó desfavorecido o seguinte: «[n]on te ocupes en cambiar a forma do mundo ou as túas condicións de vida [...] non, fai teu o cristianismo e isto amosarate un punto fóra do mundo coa axuda do cal poderás mover ceo e terra de forma tan silenciosa, tan fácil, que ninguén se dará conta»³⁶⁹. En realidade negar o aspecto práctico do amor cara o próximo, é dicir, negar o valor das obras concretas, é precisamente o que Kierkegaard insistentemente se encarga de mostrar como o defecto característico da cristiandade da súa época. Outra cousa sería identificar o especificamente cristián coa obra no seu aspecto material e visible, posto que tamén existe perfectamente a posibilidade dunha caridade hipócrita. O título mesmo *As obras do amor* [*Kjerlighedens Gjerninger*] parecería ir en contra da interpretación idealista do amor se temos en conta o significado da palabra ‘obra’ no dicionario dinamarqués: *Gerning: enkelt tilfælde af menneskelig virksomhed* [caso particular de *actividade* humana]³⁷⁰. O discurso Kierkegaardiano non se ten por que interpretar finalmente como unha sanción da desigualdade social en favor dun amor puramente abstracto, posto que hai boas razóns para supoñer incluso todo o contrario; por unha parte o discurso de *As obras do amor* iguala ao desfavorecido co rico, o eleva espiritualmente porque non considera que o pobre sexa unha vítima por necesidade. Partindo da interioridade, que sería o primeiro dende un punto de vista relixioso, o home pobre pasaría a ser un individuo dotado da mesma capacidade que o rico para poñer en práctica o seu amor, pois o pobre está en principio igualmente capacitado para amosar caridade espiritual e non só para recibila, sen que isto fose en detrimento, por outra parte, das compensacións ou da nivelación material que por xustiza social lle corresponden ó pobre. Pero entendemos que isto último lle correspondería ó pobre con independencia de que fose cristián ou non, logo sinxelamente non é a igualación material o aspecto distintivo ou específico do amor cristián. O cristianismo iguala os individuos ata o punto de considerar que, tanto podería errar o rico depreciando ao pobre, como podería equivocarse o pobre se por envexa excluísse ó rico como posible receptor do seu amor³⁷¹.

³⁶⁸ SKS, 9, 89; KW, XVI, pp. 83s.

³⁶⁹ SKS, 9, 124; KW, XVI, p. 136.

³⁷⁰ Cfr. Lee C. Barrett III, *op. cit.*, pp. 146s.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

Segundo *As obras do amor* o amor cristián debería ser inalterable e desinteresado, pero este esforzo declarado para inhibir totalmente as preferencias naturais na relación de amor co próximo poderíase interpretar, con certo sentido crítico, precisamente como a *hybris* propia do individuo que quere vencerse a si mesmo para experimentar a sensación da súa omnipotencia creadora, sendo capaz de establecer por vontade propia unha relación de amor puramente espiritual en loita constante coa propia natureza humana. Recordemos que Kierkegaard (a través da voz do asesor Wilhelm) criticou precisamente aos místicos por pretender que podían entrar en contacto con Deus en virtude dun esforzo da súa propia vontade; e ós románticos acúsaos de ter pretensións de auto-divinización porque crían poder configurar o seu propio carácter a capricho³⁷². Ademais, tanto místicos como románticos erran, segundo Wilhelm, por presupoñer que eles poderían lograr o que pretenden por si mesmos, sen ter que relacionarse con outras persoas. A concepción kierkegaardiana do amor estaría en principio a salvo de caer no mesmo erro, na medida en que lle recomenda ó individuo que asuma unha relación de amor espiritual a tres bandas, relación que involucraría á vez a Deus e o próximo: «no amor e na amizade a preferencia é o termo medio; no amor ao próximo Deus é o termo medio»³⁷³. O amor cristián non é un logro de ninguén e por definición non pode depender de ningún mérito persoal, pois en canto que se trata dunha relación que involucra a presenza dun Deus ó que recoñecemos como absolutamente outro, queda anulado o significado de calquera mérito persoal ou de calquera característica do individuo; a posibilidade do amor cristián depende fundamentalmente da fe, sendo o amor de Deus unha manifestación da graza divina. Este amor podémolo entender máis ben como un agasallo que o crente recibe humildemente e non como un mérito adquirido a través da súa vontade natural.

Canto mellor coñecemos a concepción kierkegaardiana de próximo (*næsten*), máis claro resulta que se trata dunha categoría atribuíble en principio a calquera individuo concreto: «o teu próximo é cada home [...] el é o teu próximo en base á igualdade contigo

³⁷² A idea do artista que pretende crearse a si mesmo, como se fose el mesmo o seu propio deus, estaba moi estendida na época de Kierkegaard e podemos atopala en textos fundamentais da época, como o *Wilhelm Meister* de Goethe: «[t]odos os [seres humanos] teñen a súa propia sorte nas súas mans, ó igual que o artista que ten ante si un material en bruto, ó que haberá de dar forma. Mais ocorre con este arte como con todos: que só nacemos coa capacidade para el, pero esta capacidade require que a estudemos e exercitemos coidadosamente». J. W. Goethe, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Miguel Salmerón (trad. e ed.), Madrid, Cátedra, 2008, pp. 149. «E deste xeito, o poeta é á vez mestre, profeta e amigo dos deuses e dos homes». *Ibid.*, p. 161.

³⁷³ *SKS*, 9, 64; *KW*, XVI, pp. 57s.

ante Deus; esta igualdade a ten absolutamente cada home, e a ten absolutamente»³⁷⁴. Logo non entendemos isto do mesmo xeito que Adorno, como unha abstracción do concepto de próximo, ou como o predicado dun concepto universal, baleiro de contido concreto. Non é o mesmo privar ao próximo da súa concreción converténdoo nun mero concepto, que demandar certa forma de trato co próximo entendido como individuo concreto, tal que o tipo de relación que se así se constitúe cancele os efectos psicolóxicos negativos que de modo inmediato poderían derivar de certas particularidades do próximo: logo o concepto kierkegaardiano do próximo nin é un mero concepto nin implica unha fuxida do mundo, senón que demanda unha implicación do individuo co mundo e coas outras persoas, máis aló do seu interese inmediato. É certo que existen algunhas pasaxes de *As obras do amor* que, tomadas por separado, parecerían darlle a razón a intérpretes como Adorno, pois fóra de contexto semellarían reducir o discurso xeral de *As obras do amor* á voz dunha consciencia illada que non é capaz de recoñecer ao próximo como un ser humano existente:

*próximo é o que os pensadores chamarían o outro [...] o próximo ou outro non necesita sequera existir. Se un home vivindo nunha illa deserta conformase a súa mente de acordo co mandato [debes amar o próximo] el podería, renunciando ó amor a si mesmo, ser considerado como alguén que ama o próximo*³⁷⁵.

Pasaxes deste tipo atópanse puntualmente no texto de *As obras do amor*, pero consideramos que teñen un carácter máis ben ilustrativo ou propedéutico e que serven para amosar ata que punto podería renunciarse ao aspecto erótico das relacións, ou ó seu carácter recíproco, sen afectar por iso a esencia da relación, de modo que mesmo sería posible amar cristianamente a un morto. Con independencia disto, a mediación a través do próximo na relación que un mesmo mantén con Deus distingue a concepción kierkegaardiana do amor do que sería por exemplo a unión inmediata con Deus pretendida polo místico, precisamente porque *non* se trata, no caso de Kierkegaard, dunha mediación a través de categorías puramente abstractas. Se a mediación a través do próximo fose só un movemento intelectual ou meramente retórico, posiblemente poderíamos considerar o

³⁷⁴ SKS, 9, 67; KW, XVI, p. 60.

³⁷⁵ SKS, 9, 29; KW, XVI, p. 21.

discurso kierkegaardiano do amor como unha forma de relación inmediata, pero sinxelamente non é este o caso porque o próximo ó que se refire Kierkegaard é claramente un ser humano concreto, de carne e óso; logo a relación de amor cristiá, tal como a entende Kierkegaard é incompatible en esencia cun namoramento místico de Deus. O místico renuncia ao mundo completamente para unirse co seu amado-Deus en completo illamento do mundo, e na máis pura abstracción de si mesmo como ser relacional; Kierkegaard propón unha relación que necesariamente implica tres elementos distintos e radicalmente inasimilables: o individuo, o próximo, e Deus, facendo abstracción non de ningunha das partes que conforman a relación, senón dos aspectos eróticos ou inmediatos que poderían impedir ou entorpecer dita relación. Entendemos que se Kierkegaard fala de Deus como fonte e á vez como obxecto do amor faino en virtude de ter identificado cristianamente a Deus co amor mesmo, e así podemos entender por exemplo que: «non é o marido quen é o amado da esposa, senón que é Deus, e é a esposa a que é axudada polo marido para amar a Deus, e á inversa»³⁷⁶, logo cando o marido ama a esposa e viceversa están amando a Deus, e cando aman a Deus, tamén se aman marido e esposa entre eles. De feito, dentro do discurso cristiá, que o amor humano deba ser un amor dirixido ó próximo, pódese explicar a partir da convicción de que o amor humano está deseñado a imaxe e semellanza do amor divino. Segundo Barrett:

[o] amor de Deus “reduplicase” a si mesmo nos seres humanos cando estes aman aos seus próximos. O amor duns humanos ós outros é un reflexo do amor de Deus pola humanidade. Nós, os humanos estamos deseñados para estar descontentos co auto-contentamento: a realización chega só a través da entrega ao próximo³⁷⁷.

Isto permítenos entender en que podería consistir iso que chamamos vivir en Deus ou asemellarse a Deus: «a vida cristiá é un tipo de *theosis*, un crecemento no parecido a Deus»³⁷⁸, pero dende un punto de vista netamente cristiá ese propósito de parecerse a Deus podería non ter nada que ver coa idea dunha transformación da natureza humana para asimilala á natureza divina, tal como pretenden os místicos, senón que se identificaría

³⁷⁶ SKS, 9, 138; KW, XVI, p. 121.

³⁷⁷ Lee C. Barrett III, *op. cit.*, pp. 146s.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 147.

máis ben con outro tipo de cambio ou *metanoia*, que consistiría en chegar a ser o tipo de persoa que é capaz de desenvolver unha relación de amor cristiá, como a que temos descrito. Asumindo que no cristianismo Deus se identifica co amor mesmo, o individuo que se capacita a si mesmo para amar cristianamente estaría asemellándose a Deus en virtude de ter adquirido esa facultade de amar.

Marc Andic, no seu artigo "Love's Redoubling and the Eternal Like for Like", acomete expresamente a tarefa de demostrar que o discurso de *As obras do amor* non implica solipsismo. Para poder amar cristianamente o individuo ten que reduplicar a verdade, é dicir, ten que realizar a verdade cristiá expresándoa existencialmente, logo sendo el mesmo unha demostración visible desa verdade³⁷⁹. O primeiro requisito para posibilitar a reduplicación sería, para o individuo, o de traballar en contra de si mesmo, no sentido de liberarse de certos condicionamentos determinados pola súa propia natureza, pola súa cultura ou por outros factores. Se asumimos que a definición do espírito presuposta en *As obras do amor* non é distinta da que se describe en *A enfermidade para a morte* (pois non temos motivos para pensar o contrario) podemos concluír que a necesidade de relacionarse co próximo queda establecida dende a mesma concepción kierkegaardiana do espírito como *Selv*: a relación co próximo, seguindo o argumento de Andic, faríase necesaria na medida en que chegar a ser espírito implica certa forma de comunicación co próximo³⁸⁰. A configuración do *Selv* implica, segundo *A enfermidade para a morte*³⁸¹, relacionarse con Deus, e relacionarse con Deus segundo *As obras do amor* demanda que o individuo se relacione tamén co próximo. Ademais para Kierkegaard amar o próximo quere dicir, en última instancia, axudalo a que entenda o amor cristianamente, e para isto é necesario comunicarse con el. Por suposto, esta concepción pode estar nas antípodas do que comunmente se asume como amor en sentido erótico, ou do que sería unha comunicación normal entre amigos e amantes. Todo o amor erótico e a amizade non se consideran, dende o discurso de *As obras do amor*, máis que como unha forma de amor propio, que podería explicarse apelando á fórmula 'quero que o outro me queira'³⁸², mentres que o amor cristián implica axudar ao próximo a amar a

³⁷⁹ Cfr. Marc Andic, "Love's Redoubling and the Eternal Like for Like", en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, pp. 19s.

³⁸⁰ Cfr. Marc Andic, *op. cit.*, pp. 24s.

³⁸¹ Cfr. *SKS*, 11, 130; *La enfermedad mortal*, pp. 33s.

³⁸² Cfr. *SKS*, 9, 59; *KW*, XVI, pp. 57s.

Deus e a deixarse amar por El: «o único obxecto verdadeiro do amor dun ser humano é o *amor*, que é Deus»³⁸³. O amor cristián pode resultar contra-intuitivo porque amando ao próximo axudámolo de feito a ser máis independente, na medida en que lle estaríamos axudando a recoñecerse a si mesmo como alguén que depende unicamente de Deus.

A persoa que ama entendeu, segundo Kierkegaard, que o único acto benéfico que un ser humano lle pode facer a outro, é axudalo a sosterse só, a chegar a ser si mesmo ou apropiarse de si mesmo. Pero ao facer isto, o que axuda non ten permitido procurarse a si mesmo³⁸⁴.

Sería esta a única forma de amor que Kierkegaard puido poñer finalmente en práctica en relación a súa lectora singular Regine Olsen, despois do casamento desta con Schlegel? Hipoteticamente isto confirmaría a concepción do amor cristián como algo que demanda unha forma particular de comunicación, pero sen agardar a reciprocidade do outro, polo menos nun sentido inmediato. A persoa que axuda ao outro a amar a Deus non pode procurar o seu propio interese, o que noutras palabras podería expresarse dicindo que para axudar ao outro, o que axuda ten el mesmo que cancelar o seu interese inmediato, outra forma de dicir que cristianamente resulta necesario ter renunciado antes ó mundo.

A vida relixiosa, ou a subordinación de todo o finito á relación con Deus, non implica renunciar ás relacións humanas senón re-configuralas a partir do punto de vista do espírito. Jamie Ferreira, no seu artigo “Mutual Responsiveness in Relation: The Challenge of the Ninth Deliberation”, defende o discurso de *As obras do amor* fronte a críticas como a de Adorno que basicamente acusan a esta obra de describir un amor humanamente irrealizable. No fondo, a lectura de Adorno presupón certa intención por parte de Kierkegaard de describir un modelo ideal e abstracto, afastado da vida real, semellante por exemplo ó proposto por Tauler a través da súa noción de pobreza, pois considerar ao próximo como un mero concepto, segundo a lectura de Adorno de *As obras do amor*, chegaría a ser na práctica sinónimo de cortar todo vínculo co próximo real, e o abandono en última instancia do mundo entendido como o ámbito das relacións persoais. Pero segundo Ferreira, que conscientemente constrúe unha interpretación contraria á de

³⁸³ SKS, 9, 264; KW, XVI pp. 264s.

³⁸⁴ Kjell Eyvind Johansen, “The Problem of Knowledge in the Ethics of Kierkegaard’s Works of Love”, en *Kierkegaardiana*, vol. 17, Copenhaguen, C. A. Reitzel, 1994, pp. 59s.

Adorno, o discurso de *As obras do amor* nin pon en cuestión as nosas relacións co próximo nin resulta incompatible coa consideración do próximo na súa concreción particular, senón que máis ben propón un modelo para as relacións inter-persoais, concretamente un modelo que poderá resultar non moi intuitivo, pero sen caer por isto na pura abstracción. Por exemplo Ferreira afirma que a comparación entre o amor ós vivos e o amor ós mortos ten unha función heurística, considerando que con esa comparación Kierkegaard non pretende que fagamos unha abstracción do próximo como existente concreto, senón máis ben unha liberación na nosa relación co próximo dos aspectos mundanos que a condicionan, como poderían ser o interese retributivo ou o erótico³⁸⁵. Neste sentido entendemos que Kierkegaard se serva de expresións como por exemplo a de ‘amar a un morto’ para sinalar o grao de desinterese ó que o cristián ten que aspirar.

A obra do amor na lembranza de alguén que está morto é unha obra do **máis desinteresado** amor. Se un quere asegurarse de que o amor é completamente desinteresado, elimina a posibilidade de retribución. Pero precisamente esta elimínase na relación con alguén que está morto. Se o amor con todo prevalece, é en verdade desinteresado³⁸⁶.

O aspecto de auto-negación que efectivamente está presente na concepción cristiá do amor define a calidade da relación pero non cancela a relación, pois obviamente a presupón. Hannay insiste ademais en que non por isto deixaría de ser, o acto cristián de amor, unha acción práctica e dirixida cara ó outro considerado como un individuo existente. O recurso a imaxes ou a situacións supostas, como a de amar a un morto, sérvenlle ó individuo que quere chegar a ser cristián para facerse consciente de que aínda pode haber moita diferenza entre as prácticas ás que el está acostumado respecto do que sería unha relación de amor cristiá determinada pola vontade de abnegación máis radical.

Kierkegaard está revelando a anatomía do amor cristián na práctica, confrontando ao aspirante a suxeito ético coa imaxe conceptualmente axeitada do seu ideal escollido, ante o cal medir a adecuación do seu comportamento

³⁸⁵ M. J. Ferreira, “Mutual Responsiveness in Relation: The Challenge of the Ninth Deliberation”, en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, p. 197.

³⁸⁶ *SKS*, 9, 343; *KW*, XVI, p. 349.

ético real [...] O “amor [*Elskov*] e a amizade” di el, “son a predilección e a paixón da predilección”, algo que os distingue do amor cristián [*Kjærlighed*] que é o amor da “auto-negación”³⁸⁷.

O que pon a proba a autenticidade do amor cristián é a disposición a aceptar un tipo de relación segundo cal a reciprocidade estaría sistematicamente excluída. Segundo di o mesmo Kierkegaard en *As obras do amor*:

[a] obra de amor en lembrar a alguén que está morto é logo unha obra do amor máis desinteresado, máis libre, máis fiel. Logo sae fóra e practícao; lembra a un morto e aprende simplemente deste xeito a amar aos vivos desinteresadamente, libremente, fielmente [...] Alguén que usa este criterio abreviará con facilidade a prolixidade da relación máis complicada, e aprenderá a detestar a masa de escusas...³⁸⁸

Ferreira conclúe o seu artigo sinalando que a tarefa de lembrar aos mortos proposta por Kierkegaard ten a función de recordarnos o tipo de mutualidade que deberíamos evitar: a mutualidade baseada na retribución (*Gjengeld*), que no fondo sería amor a un mesmo³⁸⁹. Isto tampouco implica chegar ao extremo de que o noso amor desinteresado tivese que excluír toda posible resposta por parte do outro, como no caso do amor a un morto, pois segundo Ferreira isto podería ser precisamente a mellor maneira de desviar a nosa atención da especificidade do outro como ser humano concreto³⁹⁰. A clave non está en inhibir unha posible resposta por parte do outro, ou en depreciar a súa gratitude, senón en asegurarse de que non sexa a retribución, en absoluto, a motivación da nosa acción. Podemos interpretar a vontade mesma de retribución como unha manifestación da razón natural humana, pois a idea da xustiza segundo a máxima de ollo por ollo e dente por dente recollida na lei mosaica, presupón que sería posible ou mesmo desexable manter algo así como un cómputo das accións humanas, de tal modo que cabería por exemplo asegurar unha compensación determinada para cada tipo de inxustiza. A mensaxe evanxélica oponse precisamente á idea da retribución, substituíndoa pola lei que ordena

³⁸⁷ Alastair Hannay, *Kierkegaard*, pp. 243s.

³⁸⁸ *SKS*, 9, 351; *KW*, XVI, p. 358.

³⁸⁹ M. J. Ferreira, *op. cit.*, p. 206s.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 208.

amar incondicionalmente o próximo, incluíndo o que considerábamos como un inimigo. En palabras de Kierkegaard:

[p]ara aquel en quen hai amor ao próximo, o amor é unha necesidade, a máis profunda necesidade [...] Deus é o termo medio e o “debes” do eterno ata e guía a gran necesidade [...] Logo aquel que en verdade ama o próximo ama tamén o seu inimigo [...] tes logo que amar – o teu inimigo? Non. Amas o teu próximo, pois non podes ver se el é o teu inimigo³⁹¹.

Deste modo, a mensaxe de Cristo acada a capacidade de liberar os discípulos do sometemento ó odioso cómputo xeral das accións humanas, que funciona como garante do rancor e consecuentemente como un instrumento de sometemento ó mundo. O borrón e conta nova, por dicilo dalgún modo, que propón a mensaxe evanxélica require a posta en suspenso do uso natural da razón (no sentido de cálculo ou *ratio*), uso que tende a ser egoísta debido á configuración psicolóxica natural do ser humano. En canto ó modo de considerar o inimigo, a mensaxe de Cristo pode parecerse ó discurso sobre a xustiza que Sócrates desenvolve en *A república*, diálogo no que Sócrates se opón á moral tradicional grega segundo a cal a xustiza consistiría en axudar o amigo, procurando á vez danar o inimigo³⁹². Pero con independencia do parecido no resultado de que non sería xusto procurar o mal do inimigo, os fundamentos de Sócrates e os de Cristo teñen unha natureza moi distinta, pois mentres que Sócrates vai refutar a concepción particular da xustiza (segundo a cal sería xusto danar o inimigo) poñendo de manifesto que dita concepción chega a ser auto-contraditoria e polo tanto contraria á razón, Cristo sanciona a obediencia ó mandato de amar o próximo facendo abstracción da distinción amigo-inimigo en virtude da fe, logo mediante un suspenso da razón.

O suspenso da razón en relación á valoración moral de si mesmo é unha cuestión central para o individuo no protestantismo, e Kierkegaard non deixou de preocuparse polo significado de dita renuncia en relación ó seu contexto social e histórico. Fóra de contextos académicos é bastante común acusar ao protestantismo de certa irresponsabilidade, sinalando que se o único relevante para a salvación do ser humano

³⁹¹ SKS, 9, 74; KW, XVI, p. 67.

³⁹² Cfr. Platón, *La república*, José Manuel Pabón, Manuel Fernández-Galiano (trads.), Madrid, Alianza, 1995, p. 66, (332d).

fose a graza divina, o individuo quedaría exonerado automaticamente da tarefa de realizar as boas obras que supostamente demanda o cristianismo. Este tipo de caricatura do protestantismo parte da incomprensión ou da mala fe, pois ó protestante supónselle por principio un compromiso coa tarefa de chegar a ser un bo cristián en tódolos sentidos, o que non implica que poida facerse merecedor da súa propia salvación en virtude da calidade ou da cantidade das súas obras, senón só en virtude da fe. Por outra parte, comprendemos que o protestantismo sufrise críticas deste tipo, pois tal como observou Kierkegaard, a cristiandade da súa época chegara a comportarse como se realmente non fose relevante levar a cabo un estilo de vida acorde co modelo establecido polos Evanxeos. A tarefa de imitar a Cristo, asumida seriamente, implica unha renuncia radical a certos aspectos da vida natural, renuncia á que se refire Kierkegaard empregando a expresión de ‘morrer ó mundo’. A mesma expresión podemos empregala para referir á renuncia do individuo de ter o control sobre o estado do seu espírito, renunciando logo á capacidade para xulgarse a si mesmo como merecedor (ou non merecedor) da salvación eterna.

4. 2. MORRER Ó MUNDO E O SACRIFICIO DA AUTONOMÍA MORAL

Para o ser humano resulta practicamente imposible imitar a Cristo completamente³⁹³ pois o individuo, salvo excepcións, non é capaz de liberarse totalmente da súa natureza egocéntrica, que condicionará o seu comportamento en maior ou menor grao. Podería ser mesmo que a tarefa da imitación resultase impedida por certos hábitos e prexuízos culturalmente adquiridos dentro da propia cristiandade; por mor da insuperable diferenza respecto ó modelo establecido por Cristo (*‘prototype’* na tradución dos Hong), o discípulo pode salvarse de ser esmagado polo peso da imposible tarefa da imitación unicamente polo amor de Deus, é dicir, pola redención ou pola graza divina. Na obra póstuma titulada *Xulga ti mesmo! Para autoexame, recomendado para o noso tempo*, editada entre 1851 y 1852 polo irmán de Kierkegaard, Peter Christian, atopamos o seguinte fragmento:

[a]xúdanos a todos, a cada un de nós, ámbolos dous que queredes e podeades, vós que sodes o prototipo e o redentor, e de volta, o redentor e o prototipo, de

xeito que cando o esforzado cae baixo o prototipo, esmagado e case desesperado, o Redentor levántao de novo; pero no mesmo momento ti es de novo o prototipo de xeito que el [o esforzado] pode manterse no esforzo³⁹⁴.

O concepto de redención parece introducir un afrouxamento do rigor no mandato da imitación, pero ó mesmo tempo implica entrar nunha dinámica cíclica que involucra a Deus, o individuo e o próximo; atendendo por exemplo a certas observacións nos papeis de Kierkegaard, observamos a idea de que só Deus podería outorgar a redención por puro amor, pois «o máis salientable sobre isto é que xusto cando expresa a súa condescendencia el expresa tamén indirectamente a súa elevación infinita»³⁹⁵, de tal xeito que «a graza non é algo establecido e completado dunha vez por todas – un necesita a graza de novo»³⁹⁶. O amor cristián ó próximo é aquilo ó que se aspira como meta dos esforzos do discípulo, mostrándose unha e outra vez como unha tarefa imposible de satisfacer pola natureza teimosamente estética do individuo: «a nosa máis profunda tarefa é aceptar a este Deus-home como o *paradigma imposible* ao que nos abrimos a medida que nos esforzamos para entendernos a nós mesmos»³⁹⁷, polo que o individuo volve estar necesitado, xa non da aceptación do seu próximo ou de certa condescendencia consigo mesmo, senón que unha e outra vez volve estar necesitado da graza que só Deus lle pode dar. David Possen fala dunha relación directamente proporcional entre a extenuación que produce o rigor do mandato, e o valor que se lle outorga á graza no cristianismo. É dicir, valoramos máis a graza que nos redime de ter que completar a tarefa da Imitación porque no intento honesto de realizar a tarefa chegamos extenuados á conclusión de que non poderíamos completala mediante o uso das nosas forzas.

[A]topamos que Kierkegaard intensifica progresivamente as súas descrições da *imitatio Christi* [...] ata o punto no que afirma que este requisito reprime a tódolos seres humanos ata o “extremo do esgotamento”. Isto non implica, con todo, que Kierkegaard en certa maneira chegase a *favorecer* os requisitos propios do Cristianismo sobre a doutrina da graza. Máis ben, el agarda que a

³⁹⁴ SKS, 16, 199; KW XXI, p. 147.

³⁹⁵ SKS, 22, 357; JP, 2, 1471.

³⁹⁶ SKS, 22, 363; JP, 2, 1472.

³⁹⁷ David D. Possen, “The Works of Anti-Climacus”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, p. 208.

intensificación dos primeiros traerá unha intensificación da segunda: canto máis se insista no rigor cristián, mellor será entendida e apreciada a misericordia do cristianismo³⁹⁸.

Lawrence Coe explica a concepción kierkegaardiana do rigor e da graza tendo moi en conta que o pensamento de Kierkegaard se desenvolve en boa medida como unha contraposición ó luteranismo da Igrexa Dinamarquesa, e particularmente como unha resposta ante o que o noso autor consideraba un uso abusivo da doutrina luterana da xustificación pola graza, é dicir, da xustificación a través da fe e con independencia das obras. Kierkegaard consideraba que o pensamento de Lutero funcionara efectivamente como un correctivo para a cristiandade dos séculos XVI e XVII, pero sen considerar por isto que a doutrina da xustificación, na súa forma orixinal, puidese ser mantida indefinidamente e sen revisión, como se se tratase dunha lei universal e válida para tódalas épocas³⁹⁹. Kierkegaard non considera que se deba abandonar a doutrina de Lutero, pero tampouco se mostra partidario dunha interpretación anacrónica da mesma, senón que vai defender unha interpretación da doutrina da xustificación, segundo a cal esta se puidese converter nun correctivo tamén válido para a súa propia época, é dicir, para a Dinamarca do século XIX. A interpretación kierkegaardiana da doutrina da xustificación maniféstase, segundo Coe, na proclamación de Cristo como modelo e á vez redentor⁴⁰⁰. A filosofía do século XIX mantiña o principio ilustrado segundo o cal o ser humano debería ser liberado dos dogmatismos e das xerarquías hexemónicas, principios herdeiros da Idade Media, baixo o suposto de que así chegaría a ser libre para poder iluminarse a si mesmo formándose na obxectividade do pensamento racional; deste modo o ser humano puido efectivamente saír, ata certo punto, da minoría de idade epistémica da que el mesmo era responsable, pero en canto á dimensión relixiosa, o individuo quedou máis ben sumido de novo nunha idade escura da que posiblemente non volverá a saír.

No seu núcleo, o luteranismo dinamarqués estaba abusando da doutrina luterana da xustificación “sen obras”, tomándoa como unha escusa para facer

³⁹⁸ David D. Possen, “The Voice of Rigor”, en *Ibid.*, p. 184.

³⁹⁹ Cfr. *SKS*, 23, 367; *JP*, 3, 2521.

⁴⁰⁰ Cfr. David Lawrence Coe, “Taking Luther with a Grain of Salt: Kierkegaard’s Nineteenth Century Lutheran Corrective”, en *Kierkegaard and the Nineteenth Century Religious Crisis in Europe, Acta Kierkegaardiana*, vol. 4, Toronto, Canada, Šal’a, Slovakia, Kierkegaard Circle, Trinity College, Kierkegaard Society in Slovakia, 2009, p. 235.

calquera cousa que a un lle apetece: a saber, como unha xustificación encomendada por Deus para a procura da felicidade da burguesía ilustrada⁴⁰¹.

A imaxe de Lutero que tiñan máis presente os dinamarqueses do século XIX era aquela asociada á súa intervención durante a dieta de Worms, imaxe que o retrataba fundamentalmente como a un defensor da primacía da conciencia individual ante as estruturas hexemónicas de poder. Kierkegaard valoraba este aspecto de Lutero, pero consideraba aínda máis importante a súa imaxe asociada ao chamado ‘evento da torre’, o que se corresponde coa noción luterana da conciencia angustiada; de feito algunhas partes significativas da produción kierkegaardiana poderíanse interpretar como un intento de volver imbuír o sentimento de angustia dentro da cristiandade. Lutero cóntanos que no fondo el se sabía un pecador⁴⁰², a pesar de ter posta toda a súa vontade en non selo, e a este sentimento de fracaso uníase a odiosa idea dun Deus que indefectiblemente castigaba aos pecadores, de modo que despois de moita reflexión e despois de ter pasado por auténticas crises de angustia, Lutero recibiría finalmente, como unha grazza caída do ceo, a conclusión de que a única posibilidade de salvación ten que vir dada por unha vida na fe, aínda que o individuo non poida deixar de ser, en maior ou menor grao, un pecador. Deste modo enténdese que o individuo debería sacrificar xustificadamente a súa autonomía moral, asumindo que só Deus é o último responsable da salvación individual. Cristo pode perdoar os pecados, e os apóstolos tamén pola autoridade que Cristo lles concedeu directamente, pero Kierkegaard non interpretou isto como unha alegoría indicadora de que a divindade lle corresponde á humanidade en canto especie, senón que

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁰² «Concibira [eu] un desexo ardente de comprender o que quería dicir Paulo na súa Carta ós Romanos, pero o que me obstaculizara ata ese momento non fora o sangue frío ó redor do meu corazón, senón aquela única expresión que está no capítulo un: "a xustiza de Deus revélase nel". Odiaba aquela expresión, "a xustiza de Deus", que polo uso e costume de tódolos meus mestres, me ensinaron a entender filosoficamente como referida á xustiza formal ou activa, como a chaman eles, é dicir, esa xustiza pola que Deus é xusto e pola que castiga aos pecadores e os inxustos [...] Pero eu, monxe impecable que fun, sentín que ante Deus era un pecador cunha conciencia extremadamente turbada. Non podía estar seguro de que Deus se aplacase coa miña satisfacción. Non amaba, non, máis ben odiaba o Deus xusto que castiga ós pecadores [...] Meditei día e noite aquelas palabras ata que, por fin, por misericordia de Deus, prestei atención ó seu contexto: “nela [na fe] revélase a xustiza de Deus, como está escrito: ‘o xusto vive da fe’”. Comecei a entender que neste verso a xustiza de Deus é aquela pola que o xusto vive dun don de Deus, é dicir, pola fe. Comecei a entender que este verso significa que a xustiza de Deus se revela a través do Evanxeo, pero é unha xustiza pasiva, é dicir, aquela pola que o Deus misericordioso nos xustifica pola fe». Martín Lutero, (1998), “Martín Lutero descobre o verdadeiro significado da xustiza. Un extracto de: prefacio á edición completa das obras latinas de Lutero (1545)”, *Modern History Sourcebook*, Hno. Andrew Thornton (trad.), <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1519luther-tower.asp>, consultado o 17/02/2022.

o considerou como un paradoxo para a razón. Ningún ser humano pode ser como Cristo, logo ninguén pode facerse merecedor da propia salvación, nin recibila doutros individuos, e aínda moito menos mercala. Segundo Robert C. Roberts:

[a] idea dun home que é Deus (non só un exemplo de que a humanidade é nalgún sentido “divina” ou feita “a imaxe de Deus”), que é o único de entre os seres humanos que ten a autoridade para perdoar os pecados ante Deus, un home que pode chamar a toda a humanidade cara a *el* para a salvación — esta é unha idea que fai presión sobre a fábrica enteira do pensamento moral humano⁴⁰³.

Esta concepción asume que xa non pode ser condición necesaria para a salvación do individuo realizar a tarefa (imposible) que suporía a imitación perfecta de Cristo, pois sendo en esencia un pecador, o individuo nunca poderá imitalo completamente; a angustia queda deste modo determinada como unha manifestación psicolóxica, cuxa orixe deriva do coñecemento do individuo acerca da súa auténtica condición, pola cal está irremediabilmente separado de Deus, de modo que canto maior fose a teima en facerse igual a Cristo, maior aínda sería a angustia que resultaría do empeño. Pero a angustia tamén xoga o seu papel no proceso de maduración do individuo, pois a conclusión de que a salvación non podería ser un mérito persoal non é algo ó que se poida chegar a través de ningún proceso racional, senón que consiste nunha resolución susceptible de ser asumida unicamente por un salto de fe, logo esixindo certa renuncia á propia autonomía moral. A idea luterana de que existe un punto de conversión ó que se chega a través da angustia recóllea Kierkegaard a través da súa propia concepción da angustia, e se manifesta na constatación dun conflito entre dous polos irreconciliables, como son a consciencia do propio pecado e o desexo de salvación persoal: «[p]ara Kierkegaard a verdade relixiosa non é unha verdade que a conciencia moderna poida confirmar libre e obxectivamente sen esforzo existencial; en lugar diso, unha conciencia ansiosa presa na palabra de Deus, como exemplifica Lutero, é a presuposición de Kierkegaard para a verdade relixiosa»⁴⁰⁴. O abuso (ou o abaratamento) da doutrina da xustificación pola

⁴⁰³ Robert C. Roberts, “Dialectical Emotions and the Virtue of Faith”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, p. 89.

⁴⁰⁴ David Lawrence Coe, *op. cit.*, p. 239.

graza na cristiandade do século XIX pódese explicar como causa e á vez como consecuencia da falta de angustia na conciencia individual da época, o que á vez se relaciona cunha determinada concepción da formación relixiosa entendida como mera transmisión de contidos sen paixón, ou tamén coa limitación xeral da vida relixiosa reducida ás veces a un conxunto de rituais ou de convencionalismos baleiros de significado. A convicción luterana que confirmaba a preeminencia da fe por riba das obras, cuxo valor intrínseco nunca se puxo en dúbida por outra parte⁴⁰⁵, acadaba o seu sentido na medida en que a pura fe se concibía como a única saída posible para unha conciencia que xa tiña chegado ao límite da angustia; pero tomada de xeito inmediato, sen ter experimentado antes a angustia en profundidade ou sen ter sentido a radical necesidade da graza, a doutrina da xustificación podía converterse máis ben nunha forma de escusar facilmente os propios pecados⁴⁰⁶. Segundo Kierkegaard a causa da angustia orixinal de Lutero radicaba na súa confianza no ascetismo entendido como un método soteriolóxico, tal como era común a finais da Idade Media, e tal como o mantivera Lutero ata antes de chegar ao momento da experiencia da torre⁴⁰⁷. A mentalidade ascética presupón que o individuo podería manter algo así como unha conta das súas débedas, tendo ademais a capacidade para absolverse a si mesmo unha vez acadado certo nivel de renuncia. Despois de décadas de intenso esforzo por facerse merecedor da súa salvación Lutero aínda seguía sen considerarse a si mesmo digno dela, o que lle levara mesmo a acumular un resentimento en contra de Deus; para Kierkegaard a posibilidade mesma de que Lutero puidese xestar dito resentimento explicaríase polo feito de que durante toda a Idade Media a figura de Cristo se presentara unicamente como un modelo a imitar, cando

⁴⁰⁵ Lutero insistiu en que a súa concepción da salvación só pola fe non só non obstruía as boas obras senón que incluso as promovía, recoñecendo tamén a necesidade de obedecer á lei secular con independencia da fe. En realidade o pensamento de Lutero é un pensamento en diálogo coa problemática da súa época, e dependía dunha situación histórica concreta máis do que se amosou nas simplificacións posteriores: «[e]n contra do papado, Lutero proclamou que un Cristián está xustificado pola graza de Deus unicamente, e non polas obras. En contra dos antinomialistas [como por exemplo os anabaptistas radicais, que non recoñecían en absoluto a lei secular], el insistiu en que o evanxeo libera o cristián da lei en sentido soteriolóxico, pero que a lei [secular] con todo tiña a súa función» David Yoon-Jung Kim and Joel D. S. Rasmussen, “Martin Luther: Reform, Secularization, and the Question of His “True Successor”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception, and Resources*, vol. 5, *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*, tomo II: *Theology*, Jon Stewart (ed.), Aldershot, England, Ashgate, 2009, p. 183.

⁴⁰⁶ Cfr. *SKS*, 21, 318; *JP*, 3, 2483.

⁴⁰⁷ Kierkegaard non consideraba que o ascetismo fose un erro en si mesmo, pero si considerou errada a suposición de que o ser humano podería asemellarse a Cristo a través do ascetismo, ou a de que as practicas ascéticas constituísen en si mesmas un mérito de cara á salvación. De feito algúns dos ascetas máis coñecidos foron precisamente pagáns e non cristiáns. Cfr. *SKS*, 23, 367; *JP*, 3, 2521.

en realidade Cristo é un modelo imposible de imitar en sentido estrito⁴⁰⁸, de modo que o discípulo serio acababa sempre na desesperación. Non debemos perder de vista que cando Lutero pronunciou a súa doutrina estaba dirixíndose a unha audiencia que polo xeral non daba por feito a súa salvación, senón máis ben todo o contrario: a idea de que o protestante se despreocupa das obras desculpándose a si mesmo en virtude da doutrina da salvación pola pura fe, corresponde máis ben a unha visión caricaturesca e non tanto ao luteranismo orixinal⁴⁰⁹. Pero na Dinamarca do século XIX, tal como a retrata Kierkegaard (por exemplo en *O instante*), o clima espiritual era xa moi distinto do da cristiandade medieval. Segundo Coe:

por trescentos anos o luteranismo fora a relixión do estado de Dinamarca, pero na cristiandade luterana dinamarquesa, dende xeracións remotas, xa non se posuía ningunha conciencia angustiada semellante á de Lutero. Eles relacionábanse obxectivamente coa doutrina da xustificación, e levábana a un extremo tan unidireccional que a doutrina da xustificación pola soa graza, obras á parte, servía como xustificación para cesar de facer obras en absoluto⁴¹⁰.

Debido á radical transformación do contexto entre a época de Lutero e o século XIX, a mesma mensaxe de Lutero xa non era válida na súa forma orixinal e demandaba unha revisión para volver adquirir forza correctiva. A resposta de Kierkegaard consistiu nun intento por facer revivir entre os seus contemporáneos o auténtico temor de Deus, reivindicando á vez un dobre sentido para a figura de Cristo; considerado como modelo a imitar, o modelo de Cristo aseguraría que a doutrina da xustificación non se convertese nunha escusa para obviar o esforzo nas obras pero, considerado como redentor, Cristo anularía a concepción do mérito persoal, levando así o individuo ó recoñecemento (en virtude da fe) da súa incapacidade para salvarse a si mesmo. Deste modo, Kierkegaard pon de manifesto a necesidade para o individuo (que quere chegar a ser cristián) de renunciar á súa autonomía para establecer os criterios e os medios da súa propia salvación,

⁴⁰⁸ Cfr. *SKS*, 21, 296s.; *JP*, 3, 2481.

⁴⁰⁹ Cfr. *SKS*, 27, 568s.; *JP*, 3, 2544.

⁴¹⁰ David Lawrence Coe, *op. cit.*, p. 245.

baixo a convicción de que sinxelamente non podería facelo sen a axuda de Deus. Segundo Westphal:

a transcendencia do que invita non é meramente epistémica, chamando á negación noética, senón aínda máis fundamentalmente ética, pedindo unha transcendencia das prácticas ás que un se acostumou e, polo tanto, unha transcendencia do eu que goza dese confort⁴¹¹.

A idea de Cristo como modelo e á vez redentor correspóndese coa dun Deus que está implicado coa creación e que demanda ser amado polo ser humano. A diferenza doutras concepcións, como por exemplo a do motor inmóbil de Aristóteles, o Deus cristián non actúa só como atractor do ser humano dende a pura indiferenza, senón que o Deus cristián preocúpase polo ser humano agardando del unha relación de reciprocidade; pero a concepción de Deus como alguén susceptible de ser amado, é dicir, a noción dun Deus persoal á vez que transcendente demanda certa aclaración. De feito, Kierkegaard detectou o problema que podería supoñer o postulado dun Deus transcendente ou separado do ser humano por unha diferenza infinita, pois esta idea podería afastar ao individuo do compromiso coa vida relixiosa⁴¹². Kierkegaard consideraba que o pensamento de San Agostiño fora máis ben nocivo para o cristianismo, na medida en que a re-introdución da concepción platónico-aristotélica da divindade fomentaba a confusión respecto da noción xenuinamente cristiá da fe. Dende o punto de vista dos gregos a fe (*pistis*) era un concepto pertencente á esfera intelectual, mentres que cristianamente a fe pertence ó ámbito do existencial e pódese explicar como unha «expresión da relación da personalidade coa personalidade»⁴¹³. Como observa Avi Sagui, Kierkegaard non caracteriza a Deus só negativamente como o transcendente senón tamén positivamente como suxeito.

⁴¹¹ Merold Westphal, “Kenosis and Offense: A Kierkegaardian Look at Divine Transcendence”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, p. 35.

⁴¹² Nunha nota dos papeis datada en 1849, Kierkegaard fai a seguinte distinción: «DIVISIO: hai unha diferenza, infinita, radical, cualitativa entre Deus e o home [...] SUBDIVISIO o contido [da DIVISIO] pode dicirse de tal modo que sexa expresión do máis profundo temor de Deus, pero tamén de tal modo que sexa fundamentalmente unha fraude elevar a Deus tan alto. Isto pode facerse en orde tanto a ser libre para vivir como un desexa, segundo unha visión secular da vida, como para levar unha vida relixiosa sen aventurarse no perigo». *SKS*, 21, 235; *JP*, 1, 1383.

⁴¹³ *SKS*, 25, 433; *JP*, 1, 180.

Deus non é un suxeito abstracto senón persoal, con vontade e actividade persoal [...] A actividade de Deus, transmitida a través da graza, acentúa a transcendencia divina pero tamén implica que Deus aborda a existencia cun espírito de vontade e coidado porque El é un Deus persoal⁴¹⁴.

Para Kierkegaard a personalidade de Deus non é a antítese da súa transcendencia; a esencia de Deus é o amor mesmo⁴¹⁵ e por amor «o Deus transcendente aventúrase fóra do seu *Selv* transcendente»⁴¹⁶, de tal modo que o amor sería a ponte que lle permitiría a Deus mostrar a súa preocupación pola existencia do ser humano, ó mesmo tempo que se mantén separado do mundo. Como entidade perfecta Deus non tería en principio necesidade de nada, logo a súa revelación explícase só en virtude do amor que identificamos coa esencia mesma de Deus. A idea de que a suprema expresión do amor de Deus consiste na paixón de querer ser reciprocamente amado polo ser humano, aparece en distintos lugares da produción kierkegaardiana, así por exemplo en *As obras do amor* explícase a servidume do individuo a Deus en función dunha relación de reciprocidade no amor.

Todo home é o servinte de Deus; polo tanto el [Deus] non se atreve a pertencer a ninguén no amor a non ser que no mesmo amor pertenza el [o individuo] a Deus, e non se atreve a posuír a ninguén no amor a non ser que el e o outro [o próximo] pertencan a Deus neste mesmo amor⁴¹⁷.

A dialéctica do amor configura a relación entre Deus e o ser humano en canto individuo particular como unha relación persoal na cal o amor é o que permite salvar a diferenza absoluta, pero dun modo que nada ten que ver co modo dos místicos: o individuo e Deus fican como absolutamente distintos pero establecendo, en virtude da fe, unha relación a través do amor tal que «[a] transcendencia e a personalidade de Deus expresan unha distancia infinita respecto da humanidade, pero tamén unha infinita proximidade»⁴¹⁸. O que a noción da personalidade de Deus non admite en ningún caso é ser reducida a un obxecto de coñecemento, por iso a relación de amor relixioso é sempre unha relación de

⁴¹⁴ Avi Sagui, *Kierkegaard, Religion, and Existence*, Batya Stein (trad.), Robert Ginsberg (ed.), Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 2000, p. 39.

⁴¹⁵ Cfr. *SKS*, 18, 27; *JP*, 1319.

⁴¹⁶ Avi Sagui, *op. cit.*, p. 39.

⁴¹⁷ *SKS*, 9, 112; *KW*, XVI, p. 107s.

⁴¹⁸ Avi Sagui, *op. cit.*, p. 142.

fe: «[a] fe é unha relación interpersonal que preserva a transcendencia e a subxectividade divina porque non pretende converter a Deus nun obxecto»⁴¹⁹. Na medida en que non é redutible ó coñecemento obxectivo, e só pode darse como unha resposta individual, dicimos que a fe constitúe en si mesma unha resposta existencial: a cada individuo particular se lle presenta a través da súa historicidade concreta a posibilidade de ou ben asumir, ou ben rexeitar a fe. A fe que Deus ofrece chega a ser para o individuo a única posibilidade que ten de relacionarse cun Deus ao que nunca podería reducir ós termos do coñecemento humano, por isto dicimos que a fe transcende ou supera a autonomía ou a capacidade natural do individuo.

4. 3. SOBRE A CONEXIÓN ENTRE A NOCIÓN DE MORRER Ó MUNDO (AT AFDØE) E O HUMOR KIERKEGAARDIANO

A figura do humorista retratada por Kierkegaard na *Apostila* (a través da voz de Johannes Climacus) parécese ó individuo que quere chegar a ser cristián en canto a que o humorista tamén comprende a inconmensurabilidade entre Deus e o mundo, pero sen chegar a relacionarse el mesmo con Deus, tal como o faría unha consciencia relixiosa; o humorista entende que as relacións finitas adoitan cancelarse a si mesmas porque son en esencia auto-contraditorias⁴²⁰, o que se pode exemplificar co carácter aporético da existencia estética, pero mentres que o humorista, como xa sinalamos, renuncia completamente ao mundo (o cancela mediante unha sorte de broma), o individuo relixioso mantense no mundo a pesar das súas contradicións, basicamente para poder amar a Deus a través do amor ó próximo.

O humor adoita situarse dentro dos estudos kierkegaardianos como algo que reside entre o ético e o relixioso, ou como a última fronteira antes do relixioso, así como a ironía se sitúa entre o estético e o ético. Pero os comentarios de Kierkegaard sobre a súa noção do humor adoitan ser pasaxes breves e non moi claras, por exemplo a seguinte: «[o] moralista que ten a ironía como incógnito é capaz do cómico na ironía [...] A relixiosidade que ten o humor como o seu incógnito é capaz, á súa vez, de ver o humorístico como

⁴¹⁹ *Idem.*

⁴²⁰ Nunha entrada dos seus papeis datada en 1845, Kierkegaard fai a seguinte reflexión sobre o carácter contradictorio do humor: «[o] humor vólvese interior no exercicio da contradición absoluta, non é sen a interioridade do sufrimento, pero aínda lle queda tanto do *Selv* non-dialéctico que no cambio [cara ó relixioso] xira a cabeza cara a arriba como un gnomo e esperta a risa; a interioridade da relixiosidade é un esmagamento do *Selv* ante Deus». *Pap.* VI B 98:77; *JP*, 2, 2116.

cómico»⁴²¹, etc. O mesmo que dixo nunha ocasión Kierkegaard (Johannes de silentio) referíndose a Hegel⁴²² poderíamos dicilo nós agora sobre Kierkegaard-Climacus: se non entendemos ben certas pasaxes dun autor quizais non se deba tanto a non telas ben estudadas, senón a que o mesmo autor non tiña moi claro o que quería dicir nese lugar. O que si sabemos é que houbo unha importante influencia de Hamann na forma en que Kierkegaard entendía o humor: «[a]topamos en Hamann a expresión dunha fe escatolóxica, a consciencia que, porque ten superado o mundo, é capaz de afirmalo completamente. É este tipo de fe vivinte a que Kierkegaard ve en Hamann e a que describe como o seu humor⁴²³». Esta caracterización do humor como unha superación do mundo pola cal resulta posible afirmar o mundo será a que teremos en conta nas próximas páxinas; trátase do tipo de humor que o individuo relixioso ten asumido e á vez superado, en contraste co humor do humorista que non chega a ser capaz de recuperar o mundo para si, unha vez detectada a contradición. Na súa tese de doutoramento George Pattison inclúe un comentario, non moi extenso pero bastante esclarecedor, acerca do humor kierkegaardiano:

o humor non provén do auto-desenvolvemento dialéctico da idea, senón da revelación cristiá. É esencialmente unha categoría cristiá, porque supón a negación cristiá do mundo na súa totalidade, a desvalorización de tódolos valores recibidos ata entón⁴²⁴.

Segundo a concepción de Pattison o humor kierkegaardiano sería practicamente sinónimo da actitude que nós vimos identificando coa vontade de morrer ó mundo (*at afdøe*), e de modo análogo tamén o humor podería entenderse en dous sentidos distintos, ou ben como unha renuncia total ó mundo, ou ben como unha cancelación e á vez superación do mundo. Entendemos que pode resultar contra-intuitivo entender por humor algo tan pouco divertido como a crenza de que o ser humano debería renunciar á procura da ledicia e do pracer, ou a idea de que debería cortar en xeral con todo aquilo que temos asumido como

⁴²¹ SKS, 7, 473s.; *Post Scriptum*, p. 505s.

⁴²² SKS, 4, 128; *ESK* 4/1, p. 127.

⁴²³ Ronald Gregor Smith, "Hamann and Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, vol. 5, Niels Thulstrup (ed.), Copenhagen, Munskaaard, 1964, p. 59.

⁴²⁴ George Pattison, *Kierkegaard's Theory and Critique of Art: Its Theological Significance*, tese de doutoramento, Durham, departamento de teoloxía da Universidade de Durham, 1983, p. 169.

valioso, nun sentido inmediato. Pattison pode entender o humor como unha categoría cristiá, porque o humor kierkegaardiano pon de manifesto unha contradición que afecta á existencia enteira do individuo, a cal lle demandaría ó cristián unha oposición expresa e belixerante en contra dos valores recibidos, que poderíamos identificar, por exemplo, cos valores naturais propios do paganismo. Kierkegaard entende o cómico como calquera situación que teña por fundamento unha contradición, entendida no sentido de contradición existencial ou de situación incongruente⁴²⁵. A existencia humana é cómica porque son as mesmas condicións da existencia mundana as que implican unha multiplicidade practicamente insuperable de contradicións. A diferenza entre o individuo relixioso e o humorista, como xa sinalamos⁴²⁶, estaría en que para o humorista (que neste sentido se asemellaría ós místicos) morrer ó mundo significa rexeitar o mundo definitivamente, mentres que para o individuo relixioso, unha vez negada a inmediatez mundana por considerala cómica, aínda resultaría posible recuperar o mundo das relacións a través da mediación que establece a relación cristiá de amor.

Por outra parte, a idea de que o cristianismo require da tarefa de morrer ó mundo non resulta necesariamente contraditoria co discurso de Johannes de silencio acerca da ascensión do sacrificio de Isaac por parte de Abraham, agardando á vez que recuperaría a Isaac para este mundo. Sabemos que o mesmo título de *Temor e tremor*, en canto a que remite a Primeira epístola ós corintios, demanda dunha interpretación xeral da obra a partir do contexto establecido polo Novo Testamento; é dicir, non dubidamos de que o obxecto desta obra sexa a fe cristiá, aínda que o tema principal proveña dun capítulo do Antigo Testamento. Con todo, cabe precisar que significa que Abraham recuperase a Isaac, para entender este capítulo dende un punto de vista especificamente cristián: Abraham recuperou a Isaac (e non só a esperanza de volver a atopalo na outra vida)

⁴²⁵ Johannes Climacus considera, nunha nota a rodapé da *Apostila*, que a definición aristotélica do ridículo como deformidade indolora carece de reflexión, pois se ben é certo que unha cara deforme pode provocar o riso de quen a contempla, sen necesidade de que aquel que ten a cara deforme estea sufrindo fisicamente, non fai falta ser moi sutil para darse conta de que tal situación dificilmente sería indolora, ou psiquicamente neutra, para quen sofre a deformidade. Climacus propón entón outra concepción do cómico, como unha situación que é incongruente na medida en que implica certa contradición: por exemplo, cando na igrexa un pastor xesticula con vehemencia precisamente no momento no que fala sobre cuestións que teñen que ver coa interioridade, a situación resulta cómica pola contradición entre a exterioridade que suxiren os seus xestos e o tema do que está falando o pastor nese preciso momento. Ou cando se di que Holofernes medía catorce pés e un cuarto, o cómico non é a deformidade de semellante estatura, senón o engadido dun cuarto de pé, como se iso fose algo significativo en relación ós outros catorce. Cfr. *SKS*, 7, 466; *Post Scriptum*, p. 499, nota a rodapé.

⁴²⁶ Cfr. *SKS* 7, 419; *Post Scriptum*, p. 449s.

despois de ter asumido que Isaac non era primeiramente o seu fillo, senón ante todo un regalo de Deus. Deste modo, Abraham recuperou a Isaac *para esta vida* a condición de consideralo dende o punto de vista da eternidade, é dicir, a condición de consideralo non tanto como unha propiedade súa senón como unha dádiva outorgada por unha outredade absoluta e polo tanto inconmensurable coa vontade humana. Non nos estenderemos describindo o que Kierkegaard consideraba como o distintivo do cristianismo, pois consideramos que os comentarios que se atopan nos mesmos papeis de Kierkegaard sobre a especificidade do cristianismo fronte ao xudaísmo son suficientemente claros e mesmo bastante lapidarios en canto á súa expresión.

O xudaísmo é a piedade que está como na casa neste mundo; o cristianismo é a alienación deste mundo. No xudaísmo a recompensa da piedade é a bendición neste mundo; o cristianismo é odio a este mundo⁴²⁷.

Así, nun sentido, o cristianismo é infinitamente máis rigoroso que o xudaísmo; deixarse ir, desistir e perder as cousas desta terra, *sufrir e morrer ó mundo van literalmente en serio*. Noutro sentido o cristianismo é infinitamente máis suave, porque manifesta a eternidade⁴²⁸.

O xudaísmo serve ao cristianismo axudándoo a ser recoñecible negativamente [...] O cristianismo significa renuncia — polo que se leva a cabo en contraste co xudaísmo, porque o xudaísmo se caracteriza particularmente por promesas de todo tipo para esta vida, con todo concentrado nesta vida⁴²⁹.

A esixencia de morrer ó mundo, a idea de que hai que poñer a esperanza exclusivamente na eternidade e non na vida terreal, é un punto de vista que se atopa nas obras publicadas posteriormente a *Temor e tremor*, sobre todo no discurso radicalmente cristián de Anti-Climacus, pero tamén nalgúns dos discursos edificantes. Quizais fose posible comprender este cambio de expectativas a partir da publicación de *Temor e tremor* atendendo a certas circunstancias biográficas, pero este tipo de suposicións van máis aló do que podemos

⁴²⁷ SKS, 23, 413; JP, 2, 2221.

⁴²⁸ SKS, 25, 32; JP, 2, 2222.

⁴²⁹ SKS, 25, 364; JP, 2, 2225.

demostrar á luz dos textos, de modo que as deixaremos á marxe⁴³⁰. En todo caso, nos textos posteriores a 1843, Kierkegaard fala xa da expectativa como de algo dirixido sempre á outra vida. Esta concepción obsérvase por exemplo nos discursos “Paciencia na expectativa” (*Dous discursos edificantes* 1844), ou “A expectativa dunha beatitude eterna” (*Tres discursos edificantes*, 1844), textos nos que o autor cuestiona abertamente a pertinencia que podería ter unha expectativa dirixida cara ó terreal dentro do discurso cristián⁴³¹.

A idea de que o cristián debe morrer ó mundo, atopámola no pensamento do noso autor, como algo indisolublemente asociado ó humor: Johannes Climacus (non Groucho Marx), no parágrafo primeiro da parte “A” da división segunda do capítulo cuarto da segunda sección da segunda parte da *Apostila concluínte non científica ás Migallas filosóficas* explica en que consistiría a tarefa propia do individuo que pretendese chegar a ser cristián con esta fórmula: «[p]ero o máximo da tarefa é poder relacionarse absolutamente co $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto e á vez relativamente co relativo»⁴³². Segundo Climacus a abnegación que supón para o individuo a subordinación do relativo á relación absoluta co absoluto chega a ser á vez que o recoñecemento da dependencia do individuo respecto do Absoluto, tamén unha liberación na medida en que mediante este movemento o individuo podería superar a súa servidume respecto de certos condicionantes finitos, como poden ser os costumes, as leis, a familia e outras institucións, ou mesmo os límites establecidos pola razón natural⁴³³.

⁴³⁰ Do que si podemos estar bastante seguros é de que a noticia do casamento de Regine con Schlegel foi como mínimo ferinte para Kierkegaard, condicionando en parte o texto final de *A repetición*, obra composta case á par que *Temor e tremor*, e publicada no mesmo día xunto a unha terceira obra titulada *Tres discursos edificantes*. Cfr. Joakim Garff, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Bruce H. Kirmmse (trad.), Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2005, pp. 247s. Garff considera que de terse casado Kierkegaard con Regine Olsen, *A repetición* non tería sido escrita, supoñendo que a realización do texto tería cumprido para Kierkegaard unha función psicolóxica compensatoria, ante a imposibilidade de renovar o compromiso de casamento. Se contrastamos o dito por Garff coa tese de McCarthy sobre *A repetición* observaremos que non é a única interpretación posible aquela que caracteriza a obra fundamentalmente como un exercicio psicolóxico de compensación, pois McCarthy vai mostrar que tamén sería consistente unha interpretación de *A repetición* dende un marco interpretativo filosófico-teolóxico: «Constantin tamén recoñece que a auténtica repetición non é a mera repetición estética [...] A auténtica repetición é un desexo de volta ó Outro, o restablecemento da relación con Deus». Vincent A. McCarthy, “Repetition’s Repetitions”, en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Robert L. Perkins (ed.), Georgia, Macon, Mercer University Press, 1993, p. 281. Por outra parte, *Temor e tremor* tense interpretado como unha mensaxe en clave para Regine, por medio da cal Kierkegaard puido supostamente expresar a súa confianza (ou o seu desexo) de recuperala, no sentido de recuperala para a eternidade. Cfr. Oscar Parcero, *Kierkegaard*, A Coruña, Baía, 2009, p. 49.

⁴³¹ Cfr. *SKS*, 5, 252; *ESK*, vol. 5, p. 256.

⁴³² *SKS*, 7, 376; *Post Scriptum*, p. 405.

⁴³³ Cfr. Louise Carrol Keeley, “Spiritual Trial in the Thought of Kierkegaard”, p. 324.

A fe é o recoñecemento da relatividade das nosas crenzas individuais, dos nosos comportamentos e das nosas teorías e prácticas colectivas — ante Deus [...] Isto significa unha vida de sufrimento voluntario [...] o sufrimento que é o perpetuo morrer á inmediatez, a tarefa para toda a vida de aprender a estar absolutamente comprometido só co que é absoluto e só relativamente comprometido co que é relativo⁴³⁴.

Relixiosamente, o que marca a diferenza entre distintas persoas non é a capacidade natural para aguantar o sufrimento que tódolos individuos teñen en maior ou menor grao, senón que a diferenza podería estar na particular disposición dalgúns individuos para *interpretar* o sufrimento, como algo que sendo esencial ou inherente á mesma existencia, sería susceptible de recibir certo sentido particular; considerando de modo dialéctico o seu propio sufrimento, e abandonando a idea de que o sufrimento sexa unha continxencia (de modo que quizais podería ser superada nalgún momento particular do tempo) o individuo adquire a capacidade de interpretar relixiosamente a súa existencia. Por outra parte, isto non tería nada que ver con xustificar determinadas causas particulares do sufrimento propio ou alleo que poderían ser mesmo do máis gratuító ou inxusto. Para o cristián o sufrimento ten un sentido e un lugar propio, dentro da súa concepción da relación con Deus, de tal xeito que o sufrimento non podería ser obviado sen anular a relación mesma⁴³⁵: «[v]isto relixiosamente, a idea, como xa se mencionou é comprender o sufrimento e permanecer nel de modo que a reflexión se dá *no* sufrimento e non *para evitar* o sufrimento»⁴³⁶, mentres que «[o] humor comprende o sufrimento vinculado á existencia, pero revoca o sentido esencial do sufrimento para o existente»⁴³⁷. O individuo relixioso é consciente de que o sufrimento é algo inherente á existencia humana, fundamentalmente porque recoñece a posibilidade do pecado como unha marca da diferenza absoluta entre o ser humano e Deus, que é á vez o mesmo fundamento da fe cristiá.

⁴³⁴ Merold Westphal, “Kenosis and Offense: A Kierkegaardian Look at Divine Transcendence”, pp. 27s.

⁴³⁵ Cfr. *SKS* 7, 397; *Post Scriptum*, p. 426.

⁴³⁶ *SKS* 7, 403; *Post Scriptum*, p. 433.

⁴³⁷ *SKS* 7, 410; *Post Scriptum*, p. 440.

[C]ometendo actos polos que se fai culpable o individuo resulta forzado a poñer a prioridade ontolóxica da culpa total que fai posible os actos de culpa [...pois] entendéndose como absolutamente distanciados do *telos* absoluto é como o individuo adquire unha comprensión da auténtica posición humana ante Deus⁴³⁸ [...] precisamente a través da toma de conciencia da culpa é como o individuo chega a soste-la relación co *telos* absoluto⁴³⁹.

Por isto podemos dicir, seguindo a Climacus, que en principio tan relixioso podería ser o desexo de unirse inmediatamente a Deus, como a decisión de ir pasear ó parque de atraccións, no humilde recoñecemento de que humanamente o individuo non pode igualarse de ningún modo a Deus, pois a distancia ou a diferenza infinita que os separa sería a mesma en todo caso, xa esteamos na soidade do mosteiro ou no medio do barullo de Tivoli⁴⁴⁰: a existencia chega a mostrarse como unha broma para o ser humano, porque a mesma condición humana separa infinitamente o individuo de Deus en todo caso, e deste modo a relixiosidade xa non a debemos entender como a capacidade do individuo para unirse con Deus, senón como a consciencia que ten o individuo de ser un outro absoluto respecto a Deus⁴⁴¹, podendo así achegarse a Deus mediante unha relación que se caracterizaría precisamente polo recoñecemento da diferenza absoluta. A pesar da aparente frivolidade do exemplo do parque, a opción polo mosteiro podería ser unha mostra de inmadurez relixiosa na medida en que supón un intento de configurar a relación entre o individuo e Deus a partir dos criterios da exterioridade, é dicir, mediante a concreción dun modo de vida externamente recoñecible, como é o caso da vida monástica, de modo que a soidade e a meditación no mosteiro poderían constituír con todo unha determinación fundamentalmente estética⁴⁴²; por outra parte o ruído de Tivoli non tería ningún significado ou ningún valor en particular, unha vez asumida a tarefa relixiosa de morrer ó mundo. Trataríase logo de intentar vivir no mundo de acordo co criterio propio da eternidade, de tal modo que simplemente resultaría inadecuado concederlle

⁴³⁸ David R. Law, “Resignation, Suffering, and Guilt in Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»”, p. 282.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 283.

⁴⁴⁰ Tivoli é un famoso parque de atraccións situado no centro de Copenhague.

⁴⁴¹ Cfr. Thomas C. Anderson, “Is the Religion of *Eighteen Upbuilding Discourses* Religiousness A?”, en *International Kierkegaard Commentary. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, p. 60s.

⁴⁴² Cfr. David R. Law, “Resignation, Suffering, and Guilt in Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»”, p. 289.

importancia intrínseca a ningún ben terreal⁴⁴³. Neste sentido Stephen Mulhall considera que a forma que ten o individuo de achegarse a Deus consiste na súa entrega incondicional á relación de amor cristián que se dá entre o individuo, o próximo e Deus⁴⁴⁴, na medida en que dita relación implica, segundo Kierkegaard, o recoñecemento da diferenza absoluta.

As nocións coas que remataremos este capítulo servirán á vez para introducir o que queda de traballo. Por outra parte tampouco estamos introducindo nada novo, pois xa tratamos anteriormente a cuestión acerca do que entende Kierkegaard cando fala de coñecer a Deus, ou asemellarse a Deus (*at ligner Gud*) por exemplo a través da oración. Para Kierkegaard, a posibilidade para o individuo de asemellarse a Deus non ten nada que ver coa idea mística de lograr unha sorte de identidade entre a esencia humana e a divina. Ó contrario, a relación entre o individuo e Deus demandaría, para o noso autor, o recoñecemento por parte do individuo da diferenza absoluta que o separa e o distingue esencialmente de Deus. Logo, neste sentido, Kierkegaard non só non se debería considerar como un místico, senón que aínda máis, poderíamos consideralo como un autor contrario ó misticismo. Con independencia disto, podemos considerar ata que punto cabería falar dunha outra mística, unha mística especificamente kierkegaardiana, ou se acaso isto debería considerarse máis ben como un abuso da linguaxe. Asumindo o arriesgado propósito de postular unha mística kierkegaardiana, o primeiro que habería que deixar claro é que esta outra mística sería contraria á mística do *Grunt*, precisamente en canto ó que consideramos como o máis fundamental na mesma, é dicir, o suposto de que existe certa identidade entre o espírito humano e a esencia divina. Sería lóxico preguntar incluso, que vantaxe podería ter a xustificación dunha mística kierkegaardiana: a relación entre o individuo e Deus, tal como a presenta o noso autor, permite pensar nun modo de relación que, en certo modo, percibimos como máis auténtico ou máis íntimo, se o comparamos, por exemplo, co tipo de relación que mantiñan a maioría dos seus contemporáneos. En certo sentido, si cabería dicir que a relación con Deus segundo Kierkegaard implica estar máis cerca de Deus, ou estar máis involucrado nesa relación, sempre que asumamos que o fundamento da relación non é outro que o da diferenza

⁴⁴³ Cfr. John D. Glenn, Jr., "'A Highest Good... An Eternal Happiness': The Human Telos in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript", en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, p. 254.

⁴⁴⁴ Cfr. Stephen Mulhall, *Faith and Reason*, Roy Harris (ed.), Londres, Duckworth, 1994, p. 70.

absoluta. Logo, en canto ó desexo de manter unha relación máis próxima con Deus, Kierkegaard si se estaría asemellando ós místicos, aínda que á vez entendendo de modo moi distinto a natureza de dita relación. A categoría de mística kierkegaardiana, ou de mística da diferenza, podería ser adecuada para poñer de manifesto, de forma concisa, estas diferencias e similitudes entre Kierkegaard e o misticismo do *Grunt*. Todo isto, por suposto, presupón unha lectura relixiosa da produción kierkegaardiana, sendo esta unha posibilidade que xa xustificamos nos capítulos anteriores.

Podemos considerar a relación entre o ser humano e Deus atendendo particularmente a como afectaría a comunicación do individuo co próximo, pois a cuestión do silencio que doutro modo está tamén moi presente na mística, aparece en Kierkegaard como unha consecuencia derivada da natureza da relación entre o ser humano e Deus. A inconmensurabilidade implícita nunha relación que aproxima realidades infinitamente distintas pode demandarlle ó individuo o abandono dos seus criterios comúns, imponéndolle constricións que non podería comprender mediante a razón natural, e que unicamente debe aceptar en virtude da fe. As determinacións que se lle imponen ó individuo que se relaciona con Deus non deixan de ser algo absurdo dende o punto de vista humano, de modo que a imposibilidade para a comunicación, ou a necesidade do silencio de cara ao próximo, entenderémola como unha consecuencia que resulta de manter unha relación que traspasa as barreiras do que resultaría conmensurable para a linguaxe. Para tratar estas cuestións consideraremos particularmente o texto de *Temor e tremor*, aínda que a nosa noción dunha mística kierkegaardiana non remite a esta obra exclusivamente, na medida en que as reflexións de Kierkegaard sobre a relación entre o individuo e Deus atópanse dispersas en varios lugares da produción.

5. SOBRE A ESPECIFICIDADE DO SILENCIO EN KIERKEGAARD

5. 1. O DESAFÍO (*ANFÆGTELSE*), UN ENCONTRO CO *MYSTERIUM*

En certos contextos o silencio podería considerarse como un síntoma de transgresión ética ou como o correlato dunha acción que non resultaría explicable mediante a linguaxe racional, por non tratarse dunha acción xustificable a partir dos principios da ética universal. Segundo Mark C. Taylor a substancia ética dunha comunidade moral depende precisamente da disposición que teñan os seus membros a expresarse honestamente, ata o punto de considerar que unha comunidade moral non é posible sen que haxa comunicación real entre os seus integrantes. Baixo este suposto, o silencio de Abraham podería considerarse como unha forma de transgresión ética⁴⁴⁵. O silencio veulle imposto a Abraham pola imposibilidade de expresar en termos racionais e universalmente comprensibles a súa resposta singular ante Deus⁴⁴⁶. A obediencia de Abraham ó mandato de Deus consiste nun segredo que pertence esencialmente ó ámbito da interioridade, de modo que aínda que Abraham quixese comunicarlle ós demais a natureza das súas motivacións non podería facelo. A obediencia de Abraham depende da súa relación absoluta co Absoluto, de modo que nin se axusta ós presupostos da ética universal, nin resulta expresable mediante a mesma linguaxe racional compartida pola comunidade⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Cfr. Mark C. Taylor, “Sounds of Silence”, en *Kierkegaard’s Fear and Trembling. Critical Appraisals*, Robert L. Perkins (ed.), Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1981, pp. 180s.

⁴⁴⁶ Cfr. Olivia Blanchette, “The Silencing of Philosophy”, en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, pp. 42s.

⁴⁴⁷ Con certa tolerancia facemos aquí referencia conxuntamente á eticidade e á racionalidade, pois o que teñen en común as dúas concepcións é que ambas serían incompatibles coa relación absoluta co Absoluto que mantén Abraham. Pero a ética racional kantiana (*Moralität*) e a eticidade tal como a entende Hegel (*Sittlichkeit*) son en realidade concepcións moi distintas entre si. Por outra parte, tense identificado a eticidade hegeliana coa lei positiva, en contraposición á lei universal da razón, ou mesmo asociouse especificamente o concepto de eticidade ó armazón xurídico do estado prusiano. Estas explicacións non parecen moi precisas pois, á vista dos estudos de intérpretes como Kaufmann e outros, a noción de eticidade se caracterizaría non tanto por contrapoñerse á lei positiva, senón máis ben por non excluír a arte ou a relixión, conformando unha ética integral inspirada no modelo da Grecia clásica: «[d]ende o comezo mesmo do seu desenvolvemento filosófico, Hegel aceptou o rexeitamento kantiano de toda relixión supra-racional e estatutaria así como a concepción goethiana e schilleriana da *Sittlichkeit* tal e como se encarna, por exemplo, na Ifigenia de Goethe que ten unha personalidade ética completamente harmoniosa» Walter Kaufmann, *Hegel*, Víctor Sánchez de Zavala (trad.), Madrid, Alianza, 1985, p. 36; «cando Hegel se declarou pola primacía do reino do ético, dentro del estaban incluídas a arte, a relixión e a filosofía: xamais situou o Estado por riba delas [...] As razóns de Hegel para atribuír un lugar tan elevado á vida ética e ó Estado, consisten en que (en gran parte baixo a influencia do exemplo de Atenas), os mira como a matriz na que se desenvolverían a arte, a relixión, e a filosofía. Hegel non elixe entre a vida ética e a

A relación absoluta co Absoluto sitúa a Abraham como individuo singular ante Deus, quedando imposibilitado para xustificarse ante os outros a través da linguaxe. Se o campo do racional se estendese ata facerse compatible coa noción mesma de Deus, como pretende o pensamento hegeliano, Deus deixaría de ser precisamente o Deus persoal e transcendente co que Abraham tivo o encontro, e o nome de Deus quizais pasaría ser outro termo para designar ese mesmo principio racional que fundamenta a ética comunitaria. A naturalización da fe para incluíla dentro da esfera da razón pódese interpretar en certo sentido como unha volta ó paganismo dentro da cristiandade, pois dita naturalización cancelaría precisamente o aspecto esencial que caracteriza o encontro cun outro absoluto.

Para Abraham, en contraposición á figura do heroe trágico, o deber ético non é o máis alto⁴⁴⁸, porque para el o ético queda posto en suspenso ante a súa relación absoluta con Deus, determinando así outra ética de natureza distinta e que só tería sentido dende o punto de vista da interioridade. A ética de Abraham sería válida só a nivel singular, na medida en que se fundamenta nunha relación absoluta co Absoluto⁴⁴⁹, de modo que a obediencia á ética do universal chega a ser a tentación da que Abraham ten que gardarse para non fracasar na proba de fe. Ademais suspender o deber ético non significaría asumilo no sentido hegeliano de *Aufhebung*⁴⁵⁰, pois a ética do universal non queda incorporada dentro do ámbito da ética de Abraham, senón que a ética do universal e a ética que se fundamenta na relación absoluta co Absoluto son concepcións incompatibles, de modo que en caso de conflito sería necesario apostar por unha das dúas en contra da outra. A obediencia de Abraham ó mandato de Deus implica que el xa accedeu a realizar unha auténtica transgresión á moral universal, e isto é o que explicaría o auténtico temor e tremor que experimenta o individuo que dá o salto de fe, e o que distingue ao cabaleiro da fe do filisteo común; o camiño ata o monte Moria non é fácil e rápido porque implica asumir, soste, e finalmente resolver un desafío que se abre entre dous ámbitos

filosofía, como tampouco o fai entre a filosofía e a arte; e decátase perfectamente de que tampouco os gregos pensaron en semellante elección», *Ibid.*, p. 99.

⁴⁴⁸ Cfr. Mark C. Taylor, "Sounds of Silence", p. 183s.

⁴⁴⁹ Cfr. C. Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays*, p. 222.

⁴⁵⁰ No glosario de termos que acompaña a edición de Antonio Gómez Ramos da *Fenomenoloxía do espírito* explícase a riqueza semántica do termo *Aufhebung*, sinalando que: «estes tres significados (levantar, eliminar, conservar) conviven con igual dereito no uso de *aufheben* en alemán: o verbo designa tanto o acto de "cancelar", "abolir", algo e conservalo para o futuro». Cfr. Georg W. F. Hegel, *Fenomenoloxía del espíritu*, p. 973.

incommensurables, o da razón e o da fe⁴⁵¹. A tarefa do individuo que quere chegar a ser cristián non consiste logo en imitar a Abraham exteriormente facendo o mesmo que el, (mostrarse disposto a sacrificar o seu fillo)⁴⁵², senón que consistiría en acadar unha fe tan forte como a de Abraham, é dicir, unha fe suficientemente sólida como para aceptar algo aínda sen poder comprendelo. Máis ben, o que habería que comprender é que simplemente non se pode comprender un mandato que procede do absolutamente outro.

A «feliz paixón» da fe — que recoñece a outredade do outro — abre logo o camiño para a relación co outro. Polo tanto, o paradoxo — ou poderíamos dicir aquí o outro— e a comprensión atópanse na mutua comprensión da súa diferenza [...] Hai unha apertura para unha relación co outro verdadeira e significativa⁴⁵³.

Observamos que existe unha dualidade en *Temor e tremor* en canto á presentación da figura de Abraham, pois Johannes de silentio caracteriza ao pai da fe polo temor e tremor que sofre no longo camiño ata o Moria, pero tamén pola firmeza coa que se dispón a executar o mandato divino, seguro en virtude da fe de que Isaac lle sería devolto nesta vida. A dualidade na figura de Abraham atopa unha correspondencia co dobre sentido que lle podemos atribuír ó movemento de fe; por unha parte Abraham acepta o mandato divino con temor e tremor, polo que podemos dicir que el foi desafiado por Deus, pero por outra parte, aceptando o mandato divino, tamén desafiou os principios éticos racionais que supostamente debía obedecer, e precisamente por transcender os límites do que resulta racionalmente expresable vai quedar Abraham sumido no silencio. Segundo Westphal⁴⁵⁴ a recreación que fai Kierkegaard do capítulo da Xénese en *Temor e tremor*, e o seu posterior desenvolvemento en distintos aspectos ou problemas, estaría deseñada expresamente para tratar a cuestión do inefable ou do silencio relixioso, mostrando a

⁴⁵¹ Cfr. Christopher Simpson, “A Way Between Freeplay and Totality: Kierkegaard on Faith and the Other”, en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, p. 64.

⁴⁵² Johannes de silentio aclara que o intento de imitar a Abraham en canto á acción externa demostraría unha mala comprensión da fe. O desenvolvemento da fe é unha tarefa que parte da interioridade, e que ademais non se pode resolver dunha vez, senón que require da vida enteira para completarse. A seguinte descrición dun home con insomnio preséntase no texto de *Temor e tremor* como un contra-exemplo ou como unha redución ó absurdo da idea de que se podería imitar a Abraham pensando en sacrificar, sen máis, o propio fillo: «[s]e estivese presente un home que sufrise de insomnio, iríase quizais á casa, sentaría nunha esquina e pensaría: é todo cousa dun instante, basta con que agardes un minuto que verás o carneiro e a proba terá pasado». *SKS* 4, 146; *ESK* vol. 4/1, p. 142.

⁴⁵³ Christopher Simpson, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁵⁴ Cfr. Merold Westphal, *Transcendence and Self-Transcendence. On God and the Soul*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2004, pp. 203s.

irreducibilidade da fe á razón ou á ética racional, así como a inconmensurabilidade entre a exterioridade e a interioridade, cando a interioridade do individuo está determinada pola súa relación absoluta co Absoluto. Johannes de silentio, o heterónimo kierkegaardiano que asina *Temor e tremor* esforzase por revitalizar a narración do encontro de Abraham con Deus facendo que esta se poida sentir como un encontro realmente aterrador, rescatando así a historia do sacrificio de Isaac da familiaridade adquirida despois de séculos de prédica dominical dentro da cristiandade⁴⁵⁵. Involucrar o lector na historia, poñelo na situación de Abraham e facelo participar da frustración ante todo intento de resolución racional ó conflito, sentindo a angustia ante a posibilidade de abandonar a razón supónlle a Johannes de silentio un mérito que ben lle vale a consideración de poeta, asumindo unha concepción do texto como obxecto artístico, non tanto a partir das súas calidades estéticas (aínda que tamén as teña), senón sobre todo pola súa capacidade para poñer en movemento a consciencia dun lector involucrado na lectura.

Abraham recibe de Deus un mandato que non é humanamente comprensible, e por este motivo dicimos que o encontro de Abraham foi un encontro co *mysterium tremendum*. Johannes de silentio, pola súa parte, sitúase expresamente nun lugar específico en canto á súa posición respecto á fe: o seu propósito é o de facernos revivir o tremor de Abraham axudándonos a entender por que se lle considera o pai da fe, pero ó mesmo tempo, de silentio declárase incapaz de facer o que fixo Abraham, é dicir, declárase incapaz de realizar el mesmo o movemento da fe⁴⁵⁶ en virtude do absurdo⁴⁵⁷. *Anfægtelse* (traducida por desafío)⁴⁵⁸ é a expresión dinamarquesa que emprega Johannes de silentio en *Temor e tremor*, para referirse ó estado espiritual no que entra Abraham, despois de recibir o mandato de Deus⁴⁵⁹. A expresión *Anfægtelse* poderíamos describila

⁴⁵⁵ Cfr. *SKS*, 4, 124; *ESK*, vol. 4/1, p. 123.

⁴⁵⁶ O *leitmotiv* que atopamos nas principais obras de Unamuno é basicamente este mesmo, é dicir, o problema da imposibilidade de conxugar a fe e a razón. Unamuno declara que á vez que lle resulta intolerable depoñer a expectativa da benaventuranza eterna, a súa razón non lle permite poñerse do lado da fe: «[q]uérese chegar a Deus coa razón, e coa razón chégase á idea de Deus, non a Deus mesmo [...] pero á Deus como realidade transcendente e sentida chégase só pola realidade do universo sentido, e a realidade do universo sentido é para nós a nosa consciencia mesma...». Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, Sandro Bornozi (ed.), Madrid, Trotta, 2011, p. 56.

⁴⁵⁷ «Jeg kan ikke gjøre Troens Bevægelse», (eu non podo facer o movemento da fe), *SKS*, 4, 129; *ESK*, vol. 4/1, p. 127.

⁴⁵⁸ Na edición de *Temor e tremor* dos *ESK*, Darío González e Oscar Parcero escollen o termo ‘desafío’ para traducir *Anfægtelse*: ‘desafío’ admite unha acepción pasiva (ser desafiado) e tamén unha acepción activa (responder ó desafío). Ó mesmo tempo, o termo podería evocar a inestabilidade psicolóxica que lle sobrevén ó individuo por mor do propio acto do desafío. Todas estas dimensións, que están presentes no termo dinamarqués *Anfægtelse*, quedarían parcialmente omitidas con outras opcións de tradución, como por exemplo ‘pugna’ ou ‘turbación’, etc. Cfr. *ESK*, vol. 4/1, p. 202.

⁴⁵⁹ Cfr. *SKS*, 4, 127; *ESK*, vol. 4/1, p. 126.

como o estado de consciencia ou o estado de ánimo no que entra un individuo cando ten que tomar, forzado por certas circunstancias particulares, unha decisión excepcional que podería implicar un cambio radical de criterio, dende o seu estado de inmediatez con tódolos presupostos naturais e culturais que este implica, ata outra orde de cousas distinta, descoñecida e en todo caso inconmensurable co estadio anterior; noutras palabras, o desafío implica asumir a posibilidade de transgredir a obediencia ó ético universal en virtude dunha resolución determinada pola relación absoluta do individuo co Absoluto. Dicimos que o desafío se pode comparar cun salto sobre o baleiro porque supón un cambio cualitativo ou un cambio radical dos criterios de avaliación moral, de tal modo que resultaría imposible mediar o salto empregando para iso as facultades naturais do ser humano, ou a razón natural. O salto de fe implica de facto o recoñecemento da relatividade do valor atribuído a toda entidade finita, mesmo ó máis querido, na submisión de todo criterio racional de valoración á relación absoluta co Absoluto. Así, por exemplo, Abraham tivo que recoñecer que o seu amor a Isaac non era absoluto, senón que estaba subordinado á súa relación con Deus. Ó mesmo tempo esta submisión non podería implicar a cancelación do valor das relacións finitas (como a relación de amor entre Abraham e Isaac), pois o carácter específico do sacrificio implica recoñecer o valor de aquilo que se sacrifica: é obvio que perder algo ó que non se lle recoñece ningún valor non contaría como un auténtico sacrificio. En palabras de Johannes de silentio:

Deus é aquel que esixe amor absoluto. Agora ben, aquel que pensa que, cando esixe o amor dunha persoa, esta debe mostralo sendo morno respecto a todo o outro que lle fora querido, non só é un egoísta senón tamén un parvo⁴⁶⁰.

Poñendo de manifesto a existencia de posibles fisuras ou excepcións na ética universal, Johannes de silentio impugna o presuposto hegeliano de que o ser humano teña a capacidade para acadar, mediante o uso da razón, un punto de vista obxectivo e sistemático sobre toda a realidade. De silentio amosa como a suposta preeminencia do universal sobre a interioridade do individuo dependería en todo caso de principios que non son compatibles co carácter específico da fe, aínda que decotío a ética universal poida non entrar en colisión directa co compromiso relixioso, ofrecendo así unha ilusión de

compatibilidade. Asumindo que non é posible para o ser humano acadar o punto de vista da eternidade, tal como defende Kierkegaard, chegaríamos a conclusión de que os resultados acadados mediante o uso da razón non poderían ser nunca unha manifestación fiel da vontade de Deus, e de feito a historia de Abraham pon de manifesto a incompatibilidade entre os dous ámbitos a través dunha situación na que xa non resulta posible manter a aparente compatibilidade. O mandato que recibe Abraham faise valer en virtude da súa particular relación co Absoluto, pero non pode comprendelo mediante a razón, nin medíalo segundo os criterios do universal; en última instancia o que se lle require a Abraham é unha escolla radical entre ou ben a obediencia ó universal ou ben a obediencia a Deus. Segundo Mark Dooley:

ambos autores [Kierkegaard e Derrida] repudian este exceso hegeliano poñendo énfase no suxeitos que estamos ao tempo, e ata que punto os nosos intentos metafísicos e onto-teolóxicos de enganar a temporalidade resultaron fútiles. Eles insisten en que ningún estado pode asumir que ten logrado o máis alto, pois mentres que os seres humanos cambien, tamén o farán as súas comunidades e estados. A orde da lei – ou na xerxa de Hegel, a esfera ética ou universal – non pode nunca confundirse ou fundirse coa xustiza perfecta⁴⁶¹.

Abraham renuncia ao máis valioso, o seu fillo Isaac, renunciando así á súa propia autonomía moral e á lexitimidade do seu rol dentro da institución familiar, someténdoo todo á relación absoluta co Absoluto: «Abraham foi o máis grande de todos, grande polo poder cuxa forza é impotencia»⁴⁶². A singularidade de Abraham non se debe logo a un exceso de forza ou de capacidade creativa, como por exemplo no caso do xenio artístico, senón que ó contrario, a súa singularidade depende (quizais de modo contra-intuitivo) da súa disposición para negarse a si mesmo ante Deus facéndose así susceptible de manter a relación absoluta co Absoluto⁴⁶³; neste sentido a virtude ético-relixiosa acada en *Temor e tremor* maniféstase como un carácter fundamentalmente negativo. No seguinte apartado estudaremos o sentido e o alcance desta negatividade.

⁴⁶¹ Mark Dooley, “Kierkegaard and Derrida: Between Totality and Infinity”, en *The New Kierkegaard*, p. 206.

⁴⁶² *SKS*, 4, 113; *ESK*, vol. 4/1, p. 116.

⁴⁶³ Cfr. Aaron Simmons, *God and the Other, Ethics and Politics After the Theological Turn*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2011, p. 56.

5. 2. SOBRE AS IMPLICACIÓNS ÉTICAS DO SILENCIO DE ABRAHAM

Resulta significativo que os comentarios de Onno Zijlstra sobre Kierkegaard e Wittgenstein sexan tamén aplicables á linguaxe dos místicos, aínda que esta polivalencia posiblemente se deba a que Zijlstra asume que a relación do crente con Deus é unha relación inmediata, cando polo menos no caso de Kierkegaard é moi cuestionable que se poida soste-ner tal premisa: como xa comentamos, para Kierkegaard o amor do individuo a Deus está necesariamente mediado polo amor do individuo ó próximo e viceversa.

O crente non pode falar, porque mantén nunha relación inmediata e privada con Deus, o absoluto. Só o individuo pode atopar a Deus. A linguaxe non pode mediar esta individualidade, pois cando o inmediato é mediado pérdese como inmediatez [...] A linguaxe é a reflexividade que destrúe a inmediatez [...] e non pode expresar a segunda inmediatez, *i. e.* a individualidade relixiosa⁴⁶⁴.

Debemos distinguir dúas cousas en relación a esta cita; por unha parte Kierkegaard entende que a relación xenuína entre o individuo e Deus consiste nunha relación absoluta co Absoluto, pero isto non implica que se trate dunha relación inmediata, pois non poderíamos entender, por exemplo, o amor de Abraham a Deus se excluísemos a Isaac da relación, e tampouco sería comprensible a especificidade do amor de Abraham a Isaac, en ausencia da fe e do amor de Abraham a Deus. Por outra parte, Zijlstra está no certo (aínda que non exactamente polas razóns correctas⁴⁶⁵) cando afirma que a linguaxe non pode mediar a relación absoluta co Absoluto. A resposta de Abraham ante Deus, a súa disposición para obedecer ao mandato divino, implica unha transgresión do concepto común de responsabilidade humana, ou do sentido universal do deber, e neste sentido dicimos que a relación de Abraham co Absoluto é unha relación absoluta, pois non está atada ás obrigacións que se derivarían da obediencia ó universal racional; pero isto non implica que se trate dunha relación inmediata, pois como xa sinalamos o amor de Abraham a Deus (e o valor do seu sacrificio) depende do amor de Abraham a Isaac.

⁴⁶⁴ Onno Zijlstra, *Language, Image, and Silence: Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*, New York, Peter Lang, 2006, pp. 98s.

⁴⁶⁵ Zijlstra afirma que a linguaxe non podería mediar unha relación sen que esta perdese (obviamente) o seu carácter inmediato, pero kierkegaardianamente, a relación absoluta non consiste nunha relación inmediata, de modo que o argumento de Zijlstra non sería válido en relación a Kierkegaard. Haberá que apelar a outras razóns para explicar por que a linguaxe non pode, efectivamente, mediar a relación absoluta co Absoluto.

Podemos entender o sacrificio de Isaac como un paradigma de algo máis xeral, concretamente podemos entendelo como a posibilidade para o individuo de sacrificar a ética do universal na súa totalidade, renunciando á racionalidade en virtude da relación absoluta co Absoluto⁴⁶⁶. Situando a fonte de todo valor na relación absoluta co Absoluto, Abraham remite ó ámbito da transcendencia o fundamento último da súa acción, e na medida en que este fundamento queda fóra do alcance da razón deixaríase de ser expresable mediante a linguaxe. O silencio de Abraham configúrase como a única forma posible de expresión que pode poñer de manifesto negativamente o feito de que os motivos da súa obediencia a Deus non son humanamente expresables⁴⁶⁷, polo tanto o silencio neste caso non se corresponde cunha negación da comunicación, como podería ser por exemplo o caso do silencio propio dun místico que procurase desvincularse do mundo. O silencio de Abraham podémolo entender máis ben como unha forma de expresar negativamente que a comunicación directa, en certas circunstancias, non sería posible ou parecería absurda, logo podemos entendelo como un silencio dirixido ós outros e que funciona como unha forma de *dicir que non se pode dicir aquilo que habería que dicir*. Para Abraham o contradictorio sería intentar expresarse empregando positivamente a linguaxe⁴⁶⁸.

O mandato de Deus configura radicalmente o individuo como un singular; Abraham queda imposibilitado para a comunicación cos demais, non porque non poida relacionarse cos outros, senón porque non pode comunicarse con eles en relación ó mandato divino: aínda que se expresase Abraham non podería ser entendido, pois o fundamento da súa acción depende dunha relación absoluta co Absoluto; trátase dunha relación intransferible e incomunicable que fai que o sentido do mandato sexa en esencia inefable. De feito, nin tan sequera o pode comprender el mesmo, no sentido de que non pode entendelo racionalmente e moito menos explicarllo aos outros, de modo que Abraham non podería encomendarlle a outra persoa que asumise por el a execución do sacrificio, do mesmo xeito que si podería derivar a titoría legal dun menor dentro dun

⁴⁶⁶ Jaques Derrida, *Dar la muerte*, Cristina de Peretti e Paco Vidarte (trads.), Barcelona, Paidós, 2000, pp. 66s.

⁴⁶⁷ Cfr. Merold Westphal, *Transcendence and Self-Transcendence. On God and the Soul*, pp. 206s.

⁴⁶⁸ Segundo Albert Camus, «[t]oda filosofía da non-significación vive dunha contradición polo feito mesmo de expresarse [...] O falar repara. A única actitude coherente fundada na non significación sería o silencio, se o silencio á súa vez non significase». Albert Camus, *El hombre rebelde*, Luis Echávarri (trad.), Buenos Aires, Losada, 2003, p. 15. Podemos asumir o argumento de Camus cambiando a premisa e a forma do *modus tollens* pola do *modus ponens*: a única actitude coherente de Abraham é o silencio, *porque* o seu silencio ten un significado, concretamente significa que a expresión resultaría imposible no seu caso. A experiencia do paradoxal non ten que ser necesariamente muda, senón que pode (ou debe) expresase a través do silencio.

marco institucional, pois neste caso, si resultaría posible expoñer razóns comprensibles por todos. Resulta fundamental comprender que o silencio de Abraham acada o seu pleno significado na medida en que Abraham se relaciona con outras persoas, Isaac, Sara, etc., de modo que o seu silencio resulta significativo en relación a eles. O silencio de Abraham non sería asimilable, por exemplo, ó silencio gardado por un místico anacoreta ou o que se lle impón a un home que vivise nunha illa deserta, porque insistimos, o silencio de Abraham está cargado de significado e constitúese como un modo negativo de comunicación de cara ós outros.

Abraham asume a obediencia ó mandato por un acto de fe e de pura vontade, acto que precisamente implica un salto cualitativo, polo que ten que deixar atrás a súa razón, logo, «[n]on hai unha suspensión do Ben en nome de Deus, senón unha suspensión da concepción racionalista da ética en nome dunha profunda gratitude polo don da responsabilidade»⁴⁶⁹. Suspender a concepción racionalista da ética implica abandonar a posibilidade de comunicar a motivación dos nosos actos, porque estes deixarán de ser comprensibles universalmente, pero isto non impide responsabilizarse dos propios actos. Respondendo á chamada de Deus, Abraham acepta a súa incapacidade para establecer, a partir do uso natural da razón, unha distinción absoluta entre o ben e o mal, asumindo que (no seu caso) facer o correcto será en todo caso facer aquilo que Deus ordene; abandonar a distinción racional entre o ben e o mal négalle a Abraham a posibilidade de facerse entender polos demais apelando a unha mesma razón compartida. En lugar disto Abraham asume en silencio unha responsabilidade crúa e inxustificable, ou dito doutro modo, por obedecer a Deus, Abraham acepta conscientemente a posibilidade de parecer un monstro ante os demais.

É precisamente porque a relación co outro nunca é separable da relación con Deus, senón que está inscrita dentro dela, que Abraham ten que loitar constantemente coa forma de entender a responsabilidade, como un *self* humano singular nun mundo compartido⁴⁷⁰.

O discurso de *Temor e tremor* segue tendo a capacidade de acaparar a atención de moitos lectores e isto quizais se deba a que, en certo sentido, todos podemos identificarnos con Abraham: máis aló do asunto específico da fe, toda acción singular pode remitir, quizais de forma inconsciente ou inconfesada, a unha decisión de fondo acerca de que é o valioso, sendo esta unha decisión que non se pode xustificar apelando a un marco común de razóns universalmente comprensibles. Por exemplo, eu bótolle de comer diariamente ó meu gato (que xa padece gordura) e á vez deixo morrer de fame a dúcias doutros gatos necesitados do meu barrio ós que podería auxiliar se quixese. E ademais fago isto a conciencia porque a natureza da relación co meu gato ten para min un valor que interiormente percibo como inconmensurable ante a demanda racional que me levaría a obrar doutro modo; logo non deponho o meu hábito de entregar o sustento diario a Miquis en virtude, por exemplo, de ningún cómputo utilitarista do valor. Aínda que se me pedisen unha xustificación fundamentada en evidencias que calquera ser racional tivese que admitir necesariamente, do mesmo modo que admitimos que dous máis dous son catro pola forza da pura razón e sen deixar lugar para ningún tipo de concesións, por exemplo ós sentimentos ou ás costumes, en tal caso eu só podería responder co silencio, tal como fixo Abraham. Dito isto, consideramos que a esixencia de xustificación a partir dun marco de racionalidade común, podería empregarse tamén como un tipo particular de retórica aparentemente neutral, pero motivada á vez por finalidades persuasivas, pois a suposta obxectividade do discurso da ética racional parte necesariamente dunha decisión ou unha determinación radical e inmediata acerca de cal é o valor fundamental presuposto nos seus razoamentos. Unha determinación acerca de que é o máis valioso, e que serve de base ó pensamento racional, podería ser en si mesma non menos inmediata ou non menos apriorística, do que serían outros tipos de fundamentos, como por exemplo as apelacións a un sentimento de identidade compartida, a certas preferencias estéticas, a características fisiolóxicas, etc.⁴⁷¹.

⁴⁷¹ Poñamos outro exemplo, para mostrar que as ideas de Kierkegaard poden resultar proveitosas se as extrapolamos a problemáticas actuais: imaxinemos unha discusión entre: por unha parte un ecoloxista que defendese que a biodiversidade é o valor fundamental que hai que protexer, e por outra parte un animalista que considerase que a sintiencia é o valor mais importante de todos, e que polo tanto a redución do sufrimento debería ser o obxectivo primeiro a lograr. Postos ante a posibilidade para o ser humano de provocar a extinción de certas especies animais de forma indolora, o animalista dirá que a extinción inducida de certas especies tería un valor moral positivo, sempre que produciase como resultado unha diminución no cómputo total do sufrimento no mundo, mentres que o ecoloxista dirá que a extinción de especies non é desexable (aínda que se reducise o sufrimento) porque iso diminuíría a biodiversidade que el considera como un valor fundamental. O ecoloxista probablemente estaría de acordo en que reducir o sufrimento é algo desexable, pero non ó custo de extinguir especies animais. Unha discusión entre os dous posiblemente sería un

En certo sentido Abraham actúa como se fose un fanático movido por unha idea fixa que os demais non poden entender. Hartshorne resolve este problema considerando que *Temor e tremor* debería ser interpretado totalmente dende a ironía: segundo o autor, o propósito de Kierkegaard non sería outro que o de mostrar negativamente, e mediante a exploración das consecuencias dun caso límite, por que motivos *non* sería correcto relegar a fe totalmente ó ámbito da interioridade. Dende este punto de vista non sería necesario quizais analizar tanto a problemática que nós lle atribuímos ó silencio de Abraham, entendendo que precisamente o caso de Abraham funciona, dentro do discurso de Johannes de silencio, como un argumento por redución ó absurdo, ou como un exemplo do que precisamente non debería ser a fe relixiosa.

[A] absurda (e terrorífica) asunción da suspensión teleolóxica do ético abriría a porta a lexitimar o que un fanático pode querer facer, sempre e cando el puidese convencerse a si mesmo de que Deus falara con el, e só con el. O que está a facer Kierkegaard en *Temor e tremor* é amosar ironicamente o absurdo que resultaría, en última instancia, o intento de acadar a fe mediante un poderoso esforzo. Como bo luterano que era, el [Kierkegaard] cría que a fe é unha cuestión de graza, non de heroísmo espiritual⁴⁷².

É certo que Kierkegaard entendía a fe como unha graza de Deus, e non como algo que o ser humano podía conquistar mediante un esforzo persoal, pero non consideramos que o discurso de Johannes de silencio sexa unha demostración, mediante a ironía, de aquilo que a fe non é; máis ben o alcance da negatividade infinita da ironía en *Temor e tremor*

diálogo de xordos, pois cada un deles “tería a razón”, unha vez aceptados os principios básicos dos que parte, principios que son consistentes en si mesmos e á vez incompatibles cos principios do rival. Para o animalista o pracer ou a redución da dor son o transcendente, o que se xustifica a si mesmo e por si mesmo, e non apelando a ningunha outra premisa previa. Para o ecoloxista, en cambio, o transcendente é o feito da biodiversidade. Preguntémoslle ó animalista, por que a dor é algo malo?, ou preguntémoslle ó ecoloxista, por que un mundo rico en biodiversidade é preferible a un mundo no que houbese só dúas ou tres especies distintas? En tal caso os dous responderían posiblemente o mesmo: que iso é algo obvio, auto-evidente, o mesmo que respondería Abraham se lle preguntasen, por exemplo, por que dá el por feito que Deus existe. Tratándose de posturas inconmensurables entre si, pois difiren en canto ós seus principios básicos, tampouco resultaría posible decidir cal das dúas debería prevalecer sobre a outra en virtude dun criterio independente, neutral e aplicable ós dous casos, ou mesmo a outros semellantes. En casos así, dicir que un punto de vista prevalece sobre o outro pon de manifesto unha toma de postura particular, a partir da cal se podería chegar a unha conclusión racional. Por outra parte, que non sexa realmente posible fundamentar a postura propia apelando para isto a unha racionalidade común ou neutral non implica que a postura propia sexa necesariamente errada ou inmoral, máis ben significa simplemente que esta non pode acadar unha validez universal.

⁴⁷² M. Holmes Hartshorne, *op. cit.*, pp. 10s.

observámolo no poder que adquire a relación singular co Absoluto para cancelar a suposta preeminencia de calquera ética xeral. Son os mesmos argumentos dispostos por de silencio, os que permiten extrapolar o caso de Abraham a outros ámbitos que mesmo poderían non ter nada que ver coa fe relixiosa, por exemplo, o caso que comenta Derrida en *Dar a morte* acerca do seu gato, etc.

Jon Stewart tamén pretende reducir a figura do Abraham kierkegaardiano a un mero contra-exemplo; o autor apela a Hegel, considerando que este autor xa refutara a Johannes de silencio *avant la lettre*, concretamente na crítica que atopamos en *Filosofía do dereito* sobre o paradigma do individuo de bo corazón. O individuo que obra convencido de estar servindo o ben, ou de estar seguindo un mandato divino, non actuaría hipocritamente segundo Hegel, senón que actuaría convencido de que realmente está facendo algo bo. É discutible se un acto cometido deste modo podería ser cualificado xustamente como un acto malvado, aínda que producise consecuencias nefastas, pero isto non implica que non fose desexable ter evitado ditas consecuencias. O silencio podería funcionar logo como unha coartada do mal, pois se o individuo que obrou mal pensando que estaba obrando ben tivese compartido con outros as súas intencións antes de obrar, posiblemente tería sido disuadido a tempo dos seus propósitos polo tribunal da razón común.

Por esta razón Hegel cre que as conviccións éticas, como os criterios de verdade, deben ser negociadas na práctica no foro público. Un non pode ficar seguro na subxectividade do corazón propio, polo contrario un está obrigado a entrar na vida moral cos outros, na cal as conviccións éticas son susceptibles de exame crítico⁴⁷³.

Nós non aceptaremos as explicacións de Hartshorne ou de Stewart, por considerar que anulan precisamente a particularidade do Abraham kierkegaardiano. En *Temor e tremor* Abraham é algo máis que un contra-exemplo e serve para poñer de manifesto que existe, de feito, un conflito irreductible entre o punto de vista ético e o punto de vista da fe, de modo que o sacrificio de Isaac, determinado pola relación absoluta co Absoluto, podería á vez ser xulgado xustamente como un homicidio dende o punto de vista ético. Non

estamos ante un contra-exemplo que nos mostra como se podería ter arranxado o problema se Abraham tivese falado cos outros, etc. O conflito entre o ético e o relixioso non é algo continxente senón que é un resultado necesario a partir do choque entre dous planos absolutamente irreconciliables e, como xa sinalamos, Abraham non pode entrar no tribunal da razón común porque o seu caso pertence esencialmente ó ámbito do inefable.


Por outra parte a demanda de razóns para a acción que sexan comprensibles por todos, podería tamén conducir a consecuencias non menos reprobables que as que se derivarían dun acto racionalmente inxustificable. Dentro do contexto da ética da comunidade ou da ética universal poden existir boas razóns que xustifiquen, por exemplo, o sacrificio dun fillo inocente por parte do seu pai. Isto pode ocorrer cando o sacrificio do individuo particular redunda nun claro beneficio para a comunidade, tal como mostra de silentio a partir da traxedia protagonizada por Agamenón e Ifigenia. Neste caso, o motivo do sacrificio resultaba racionalmente comprensible por todos, e a diferenza de Abraham o responsable do sacrificio, o heroe trágico, pode expresarse abertamente ante a comunidade confiando en que as súas razóns serán comprendidas por todos, en virtude dunha mesma razón compartida. As reticencias que tiña Agamenón para dicirlle a Ifigenia que xa tiña decidido sacrificala debíanse a motivos psicolóxicos, logo podemos considerar que o seu silencio tiña un carácter estético. No caso de Abraham, o silencio preséntase non precisamente como unha opción estética, senón como unha necesidade determinada teleoloxicamente pola súa relación absoluta co Absoluto; o seu silencio é un silencio relixioso e ten o carácter do inefable⁴⁷⁴.

O que mostra que, en última instancia, o silencio de Abraham era unha expresión do inefable é o feito de que Abraham agardaba recuperar a Isaac, no sentido de recuperalo para esta vida. O sacrificio en si mesmo aínda podería explicarse en virtude da pura resignación ante o mandato divino, pero o movemento (claramente irracional) que consiste en asumir á vez a resignación infinita e a esperanza de que recuperar a Isaac, só se pode explicar en virtude do absurdo. Segundo Stephen Evans:

Johannes di que o aspecto “irracional” ou “absurdo” da fe de Abraham non é a súa disposición de sacrificar a Isaac, senón máis ben a habilidade de

Abraham de recibir felizmente a Isaac de volta, despois de ter estado disposto a sacrificalo [...] A resignación é totalmente racional, non require un salto de fe en virtude do absurdo [...] A vida relixiosa comeza co descubrimento de que esta asunción ordenada e racional é contradita pola experiencia; comeza co descubrimento de que a existencia real é “incomensurable” coas demandas da ética⁴⁷⁵.

As cuestións tratadas neste capítulo serven para introducir a última parte da tese, na que finalmente exploraremos a posibilidade de configurar unha mística kierkegaardiana. O silencio que se lle sobrevén a Abraham depende da relación que el mantén co Absoluto, logo dunha relación con algo que é infinitamente outro ou infinitamente distinto. Unha relación deste tipo é paradoxal en esencia, na medida en que implica poñer en relación dous ámbitos que non teñen absolutamente nada en común. A relación de Abraham con Deus é obviamente unha relación, logo pon en contacto ou relaciona a Abraham con Deus, pero á vez dicimos que Abraham está en relación con algo que é infinitamente distinto del mesmo. Atendendo a isto, a existencia da relación non implica unha sorte de identificación entre Abraham e Deus, senón aínda todo o contrario, implica a diferenza absoluta entre ambos. Pero non por isto, pola diferenza absoluta, deixa Abraham de manter unha relación con Deus, relación que mesmo nos parece máis directa, por dicilo de algún modo, que a relación que podería manter calquera dos seus contemporáneos con Deus. Á vez o silencio que lle impide a Abraham explicarse ante os outros constitúese como unha forma negativa de comunicación, e demanda a presenza dos outros para acadar o seu sentido pleno. Logo a relación absoluta que Abraham mantén con Deus é unha relación que á vez require da relación entre Abraham e Isaac, Sara, ou outras persoas. A relación absoluta co Absoluto, tal como a entende Kierkegaard, (en *Temor e tremor* pero tamén en outros lugares, como en *As obras do amor*) non illa o individuo singular que se relaciona con Deus, senón que todo o contrario, demanda a relación do individuo singular co próximo. Atendendo a estas aclaracións podemos comezar a pensar nunha mística que se caracterizaría non pola identificación do individuo con Deus ou pola exclusión do próximo, senón por unha relación con Deus que presupón a diferenza infinita e que ademais demanda a presenza do próximo.

 ⁴⁷⁵ C. Stephen Evans, “Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling” en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, pp. 17s.

6. POSIBLES CONCRECIÓNS DUNHA MÍSTICA KIERKEGAARDIANA. ASEMELLARSE A DEUS DENDE A DIFERENZA INFINITA

6. 1. ASEMELLARSE A DEUS A TRAVÉS DO PERDÓN DOS PECADOS

A cita de Kierkegaard tomada da literatura eucarística (Cor. 11, 23) que se atopa no cuarto discurso da cuarta parte de *Discursos cristiáns* trata precisamente sobre a traizón a Cristo. Este discurso pon de manifesto que o individuo singular pode facerse contemporáneo de Cristo a condición de recoñecer os seus pecados; segundo Kierkegaard⁴⁷⁶, a traizón a Cristo pode considerarse como unha acción atribuíble á natureza humana mesma, sendo a falibilidade inherente ó ser humano o que se estaría recoñecendo ao aceptar que foi efectivamente a humanidade enteira a que condenou a Cristo e que cada un de nós sería, en certo sentido, cómplice da mesma traizón en virtude da nosa natural disposición para o pecado. Ó mesmo tempo, recoñecéndose como esencialmente culpable, o individuo entra na comunidade dos que son susceptibles de recibir a redención dos pecados⁴⁷⁷. O ser humano, en canto pecador, diferénciase cualitativamente de Deus, e Deus distínguese do mesmo modo do ser humano, pola súa capacidade infinita de perdoar os pecados. Anti-Climacus en *A enfermidade para a morte* sinala o seguinte:

[s]e por un imposible, recorrendo a unha especie de acomodación en sentido inverso, lográsemos trasladar todo o divino á altura humana, de sorte que Deus e o ser humano fosen semellantes por completo..., entón con todo, sempre nos quedaría unha cousa fóra dese ousado proxecto, a saber, a de perdoar os pecados, pois nisto o ser humano xamais poderá asemellarse a Deus⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Cfr. SKS, 10, 298; KW XVII, p. 278.

⁴⁷⁷ Cfr. David R. Law, “Kierkegaard’s Understanding of the Eucharist in Christian Discourses, Part Four”, en *International Kierkegaard Commentary. Christian Discourses, & The Crisis & a Crisis in the Life of an Actress*, vol. 17, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2007, p. 280.

⁴⁷⁸ SKS, 11, 233; *La enfermedad mortal*, p. 157.

Pero mentres que o discurso radical de Anti-Climacus pon de manifesto a incapacidade humana para asemellarse a Deus, o discurso máis clemente que Kierkegaard desenvolve en *As obras do amor* establece unha sorte de reciprocidade entre a capacidade de Deus para perdoarnos os seres humanos, e a nosa propia capacidade para perdoar os pecados do próximo. Logo, segundo *As obras do amor*, o ser humano (en virtude da fe) non está excluído da capacidade de perdoar.

O perdón é perdón; o teu perdón é o teu perdón; o teu perdón do outro é o teu propio perdón; o perdón que dás o recibes, non doutra maneira, que ti das o perdón que ti recibes [...] Deus perdóache nin máis nin menos, nin doutra maneira de como ti perdoas aos que che ofenderon⁴⁷⁹.

Como sinala Simon D. Podmore obsérvase certa contradición, polo menos aparente, entre a idea de que só Deus pode perdoar os pecados e a idea de que o individuo pode perdoar os pecados do próximo; a pregunta é pertinente pois, como podería o individuo facerse digno de recibir o perdón de Deus, se só Deus pode perdoar os pecados, ou como podería en absoluto un individuo perdoar os pecados do seu próximo?⁴⁸⁰ De feito, Kierkegaard recolle nos seus papeis a idea de que a única lei que o ser humano podería entender, en virtude da súa natureza ou segundo o uso exclusivo da razón natural, sería a lei da reciprocidade que podemos identificar por exemplo coa antiga lei mosaica⁴⁸¹. A idea do perdón incondicional ou gratuíto das faltas do próximo podería resultar mesmo ofensiva para o ser humano porque resulta contraria á lei da súa propia racionalidade, asumindo que a diferenza que existe entre dous seres humanos non é unha diferenza absoluta, como a que distingue o individuo de Deus, de modo que a xustiza humana se debería entender en principio racionalmente, en termos de reciprocidade. A fe é o que fai posible crer naquilo que sería a todo punto inconcibible dende o punto de vista racional, pois o perdón incondicional das faltas do próximo é unha posibilidade que só se entende a partir dunha relación mediada por Deus, relación que presupón a fe cristiá⁴⁸²; pero dita posibilidade non deixa de representar un atentado contra a razón natural e contra o concepto de reciprocidade que deriva da mesma. O individuo ten a posibilidade de perdoar

⁴⁷⁹ SKS, 9, 373; KW, XVI, p. 380.

⁴⁸⁰ Cfr. Simon D. Podmore, *op. cit.*, p. 186.

⁴⁸¹ Cfr. SKS, 26; JP, 2, 1224.

⁴⁸² Cfr. Simon D. Podmore, *op. cit.*, p. 189.

incondicionalmente cando está en relación absoluta con Deus, considerando o próximo como alguén que pode estar nesa mesma relación con Deus, de modo que a relación do individuo co próximo se configura tamén como unha relación absoluta. Despois de todo, perdoar o humanamente perdoable é unha acción que podería explicarse dende os criterios da prudencia e que non sempre está dotada dun significado especificamente relixioso. É precisamente o perdón do imperdoable, o perdón que esixe a posta en suspenso dos criterios da razón, o que podería ter unha transcendencia relixiosa. Logo, perdoando o imperdoable, o individuo fai algo que en principio supera a súa propia natureza, asemellándose así en certo sentido a Deus; recordemos que esta maneira de asemellarse a Deus é radicalmente distinta da idea da unión mística, pois non implica a identidade entre o ser humano e Deus senón que presupón a súa infinita diferenza. Como pecador o individuo distínguese infinitamente de Deus pero ó mesmo tempo conta coa posibilidade de perdoar os pecados do próximo, asemellándose así a Deus en virtude da fe.

O amor evanxélico distínguese da relación de reciprocidade mutua polo seu carácter inconmensurable: a idea de que o amor ao próximo se desenvolve a través do amor a Deus implica que o cristián contrae tamén unha débeda infinita co próximo, tal que escapa a todo cómputo das accións e que, sendo humanamente irrealizable, chega a ser posible unicamente pola graza divina que é o que lle outorga ó individuo excepcionalmente a capacidade de imitar a Cristo (ou de asemellarse a Deus) desenvolvendo un amor infinito. A preeminencia que Kierkegaard lle outorga á presenza de Deus na relación do individuo co próximo así como na relación consigo mesmo, inhibe a posibilidade de postular unha consciencia centrada en si mesma, ou de considerala como unha entidade auto-constitutiva, o que non quere dicir que non sexa auto-consciente ou consciente de si mesma a través de Deus. O que caracteriza a consciencia kierkegaardiana sería máis ben o desexo da «chegada do Outro, conxuntamente divino e humano, nun *Selv* que recoñece que ambos son xa unha parte esencial da súa propia identidade»⁴⁸³. Noutras palabras, a consciencia para Kierkegaard configúrase como unha entidade descentrada en esencia, xa que necesita estar aberta ó outro, é dicir, necesita relacionarse con Deus e co próximo para poder relacionarse consigo mesma.

⁴⁸³ Merold Westphal, "The Many Faces of Levinas as a Reader of Kierkegaard", en *Kierkegaard and Levinas, Ethics, Politics, and Religion*, J. Aaron Simmons e David Wood (eds.), Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 26.

A idea de que o fundamental para a ética sería a responsabilidade autónoma do individuo ante a presenza inmediata do próximo podería conducir precisamente nunha dirección oposta á do amor cristián: a inmediatez da responsabilidade de cara ao próximo, asumida por unha conciencia que se crese autónoma, podería remitir ao cálculo ou o recoñecemento de límites contingentes no ámbito da nosa responsabilidade co próximo, privándonos da posibilidade dun amor infinito posibilitado unicamente pola relación do individuo con Deus, entendido como o principio heterónimo dun amor infinito. A segunda parte do mandato ama o teu próximo *como a ti mesmo* incorpora a presenza fundamental de Deus en toda relación de amor, poñendo de manifesto que o amor ó próximo podería ser tan infinito como o é o mesmo amor de Deus, unha vez asumida a heteronomía pola que antepoñemos a Deus en toda relación de amor, con nós mesmos ou co próximo⁴⁸⁴.

O individuo móstrase como dependente de Deus á vez que, en canto pecador, está infinitamente distanciados de Deus, e por isto o desexo de chegar a ser un mesmo implica aceptar a presenza dun outro ante o que somos á vez responsables e esencialmente irresponsables, no sentido de que non podemos compensar a débeda infinita contraída con Deus polos nosos pecados. Para dar a benvida a ese outro absoluto, ó que necesitamos mesmo para ser nós mesmos integramente, é necesaria a fe no perdón dos pecados que Deus nos ofrece en virtude da súa graza⁴⁸⁵. Ademais o perdón dos pecados do próximo consiste nun modo de relación co outro que só se pode dar existencialmente, é dicir, dentro dunha situación histórica concreta, de modo que asemellarse a Deus a través do perdón dos pecados non tería nada que ver cunha unión mística con Deus fóra do tempo e do espazo. Ó contrario, esta forma particular que tería o individuo de asemellarse a Deus demanda a pertenza do individuo a un contexto temporal ou histórico determinado, no que pode establecer distintas relacións concretas con outros seres humanos. Arne Grøn parte da noción do *Selv* tal como a describe Anti-Climacus, como unha síntese que incorpora en si mesma un elemento de temporalidade que está en relación coa eternidade, e considera que en virtude desta mesma relación se determina a tarefa do individuo como a de gañarse a si mesmo dende o tempo e para a eternidade.

⁴⁸⁴ Cfr. Jamie Ferreira, “Kierkegaard and Levinas on Elements of the Love Commandment”, en *Kierkegaard and Levinas*, p. 94.

⁴⁸⁵ Cfr. Merold Westphal, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, p. 88.

A seguinte cita de Grøn comenta a noción de *Selv* que Anti-Climacus introduce en *A enfermidade para a morte*, co propósito de definir o espírito humano. A idea fundamental do texto de Anti-Climacus sería a de que o *Selv* pode curarse da desesperación, ou da enfermidade para a morte, cando se relaciona transparentemente con Deus, de modo que a fe se mostra como a condición para curar a desesperación. Ademais, a posibilidade de adquirir a fe é algo que necesariamente se lle presenta ó individuo na temporalidade, na medida en que a fe implica unha relación entre o temporal e o eterno. Deste modo observamos de novo que para Kierkegaard, a diferenza por exemplo do que ocurría na mística de Tauler, a existencia temporal non é un obstáculo para a relación do individuo con Deus senón, ao contrario, unha condición para a mesma.

A temporalidade humana é unha *relación* co tempo, é unha temporalidade de relación-cun-mesmo. Que os seres humanos, neste sentido, son algo máis que tempo é a condición para describir a finitude humana [...] Isto significa que hai un *self* en xogo no tempo, un *self* que se pode gañar ou perder no tempo. Esta auto-relación no tempo é de máxima importancia, no sentido de que decide sobre o significado, ou a falta de significado do tempo⁴⁸⁶.

Por outra parte a definición kierkegaardiana do espírito como unha relación coa eternidade que se dá dende o tempo non implica, como si pode ocorrer en concepcións existencialistas posteriores, a identificación do espírito co modo de ser da temporalidade. No caso de Kierkegaard podemos deducir máis ben o contrario; o espírito pode configurarse na súa especificidade unicamente no tempo, pero para Kierkegaard esta ganancia tería un significado precisamente de cara ao eterno, de modo que a temporalidade tamén chega a adquirir un sentido especificamente relixioso. Dende este punto de vista non tería sentido pretender a salvación do espírito en abstracción do tempo histórico, pois isto sería unha idea auto-contraditoria segundo o punto de vista de Anti-Climacus⁴⁸⁷.

O mesmo concepto kierkegaardiano de reduplicación está construído sobre a distinción entre o temporal e o eterno; a posibilidade de reduplicación é relativa en

⁴⁸⁶ Arne Grøn, "Spirit and Temporality in the Concept of Anxiety", en *Kierkegaard Studies Year Book*, Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2001, p. 133.

⁴⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 134.

principio ó ámbito do eterno, pois as cousas temporais non dispoñen por si mesmas desta posibilidade. Os seres humanos, a pesar de ser criaturas temporais, dispoñen da posibilidade da reduplicación na medida en que poden entrar en relación co eterno⁴⁸⁸. Cando Kierkegaard fala do eterno en *As obras do amor* refírese ó amor divino ou a actividade dun Deus que se identifica co amor mesmo. Este amor divino reduplicase en si mesmo e á vez se reduplica a si mesmo nos seres humanos, de modo que cando este tipo de amor está presente no individuo, este adquire a posibilidade de reduplicalo sobre outros individuos. Ó contrario que o amor egoísta, que non é compatible ou que mesmo actúa como unha forza inversa ó amor ós outros, o amor divino (*Kjærlighed*) desenvólvese como unha forma de reduplicación⁴⁸⁹; a noción de reduplicación supón que, cando o amor cristiá está presente nun ser humano, o individuo experimenta un cambio polo que comeza a relacionarse con outras persoas dun modo distinto, mediante un amor desinteresado ou non preferencial semellante ó amor de Deus. En *A enfermidade para a morte* Anti-Climacus describe o espírito humano como unha síntese entre opostos, dende o punto de vista da loita do individuo contra a desesperación de non poder relacionarse transparentemente con Deus. En *As obras do amor* a posibilidade de realizar unha síntese entre os opostos, particularmente o temporal e o eterno, considérase como un don de Deus, don que configura o ser humano abríndolle a posibilidade de establecer formas de relación non preferenciais ou non egoístas con Deus e co próximo⁴⁹⁰.

En *As obras do amor*, Kierkegaard alterna dúas expresións ou metáforas para describir a relación de Deus co pecado humano: esquecemento e cancelación ou supresión. En linguaxe común, o esquecemento pode funcionar como un análogo da ocultación, no sentido de que a cousa esquecida segue existindo pero xa non se lle presta atención ou queda nun segundo plano, logo a cousa esquecida segue estando presente en certo modo e non chega a ser eliminada ou cancelada⁴⁹¹. Segundo Andrew J. Burgess, a alternancia entre o esquecemento e a supresión dos pecados en Kierkegaard pódese explicar a partir da influencia que este recibiu de Lutero. Para Lutero, o cristián é simultaneamente xusto e pecador, empregando esta expresión en dous sentidos distintos,

⁴⁸⁸ Cfr. Andrew J. Burgess, “Kierkegaard’s Concept of Redoubling and Luther’s *Simul Justus*”, en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, p. 40.

⁴⁸⁹ *SKS*, 9, 279; *KW*, XVI, p. 262.

⁴⁹⁰ Cfr. Andrew J. Burgess, “Kierkegaard’s Concept of Redoubling and Luther’s *Simul Justus*”, p. 47.

⁴⁹¹ Cfr. *Idem*.

o sentido parcial e o sentido total. Empregada en sentido parcial, a expresión ‘xusto e pecador’ quere dicir que os santos son parcialmente xustos e á vez parcialmente pecaminosos; pero cando se emprega en sentido total, a expresión indica que os santos son ao mesmo tempo totalmente xustos e totalmente pecaminosos. O sentido total da expresión está relacionado coa doutrina luterana da xustificación só pola fe: segundo esta doutrina, os santos considéranse a si mesmos totalmente pecaminosos, pero con independencia disto os seus pecados son enteiramente compensados ou cancelados pola intervención de Cristo. A idea fundamental detrás desta afirmación é a de que, ante Deus, non ten sentido pensar nun xuízo de tipo cuantitativo que determinaría o individuo como máis ou menos pecaminoso ou máis ou menos xusto, senón que ante Deus só ten sentido un xuízo de tipo cualitativo polo cal o individuo só se pode considerar como totalmente pecaminoso. Kierkegaard recolle esta noción de Lutero e á vez distínguese en parte dela, cando prescinde do razoamento e da terminoloxía de tipo xudicial para describir a situación do cristián ante Deus⁴⁹². Os dous sentidos luteranos da expresión ‘xusto e á vez pecador’ encaixan con dous aspectos que atopamos na noción kierkegaardiana de reduplicación en *As obras do amor*; nun sentido, que podemos denominar ‘vertical’, a iniciativa da reduplicación procedería unicamente de Deus, que en virtude da súa graza entra na vida humana para transformala. O outro sentido da reduplicación, que podemos denominar ‘horizontal’, orixínase a partir da vida humana mesma, cando un ser humano transformado pola graza adquire e desenvolve a capacidade do amor en sentido relixioso, o que lle permite perdoar os seus propios pecados e os do próximo. Logo non se trata de que o individuo non sexa totalmente pecador ante Deus (pois ante Deus o seguirá sendo completamente), senón de que en virtude da graza que Deus lle outorga ao individuo, este adquire a capacidade de perdoar os pecados propios e alleos. O amor divino, que pode ocultar a multitude dos pecados, primeiro reduplicase a si mesmo nos seres humanos e logo, mediante unha segunda reduplicación, permite que o individuo chegue a asemellarse a Deus, mediante o perdón e en virtude da graza que Deus lle concedeu ó individuo⁴⁹³.

Observamos logo que para Kierkegaard tamén existe a posibilidade de que o individuo humano se aproxime ou se asemelle a Deus, pero dunha forma moi distinta á

USC
⁴⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 49s.
⁴⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 54.

da mística do *Grunt*: para o noso autor, o individuo pode asemellarse a Deus só en virtude da graza que Deus lle concedeu libremente, logo presupoñendo a diferenza infinita que distingue ao individuo de Deus. Ademais esta semellanza se realiza ou se expresa mediante unha relación que necesariamente involucra a outros seres humanos, logo unha relación que necesariamente se desenvolve nun tempo e nun lugar concretos. Deste modo o espírito humano non se identifica con Deus en sentido inmediato, senón que se asemella a Deus cando activamente participa na mesma clase de relación de amor que Deus lle dirixe ó ser humano.

6. 2. EN QUE CONSISTE A *IMITATIO CHRISTI*?

No capítulo VII da segunda parte de *As obras do amor*, Kierkegaard comenta a historia da muller que doou as únicas dúas moedas que tiña ó templo. A pesar de que a doazón dos ricos fora moito maior en cantidade, a doazón da muller pobre foi moito maior ós ollos de Cristo, pois a muller deu todo o que tiña, demostrando así que a súa intención ou a calidade subxectiva do seu acto, tiña o máximo valor⁴⁹⁴. Con esta historiaponse de manifesto que o punto de vista cristián se caracteriza, entre outras cousas, por valorar a intención do acto por riba do seu aspecto material ou da súa utilidade. Pero aínda recoñecendo que a intención sexa máis importante que a materialidade do acto, a realización pode ser tamén unha condición necesaria para que o acto adquira un significado relixioso, pois se a muller non tivese feito a doazón cando tivo a posibilidade de facela, a súa intención non tería sido expresada en absoluto, ficando exclusivamente na súa interioridade ata o punto de que estaría xustifico preguntar se realmente existiu tal intención ou non. Precisamente porque o ser humano non ten o punto de vista de Deus (nin é capaz de acadar un coñecemento transparente acerca de si mesmo) pode necesitar da acción concreta e da expresión da súa interioridade mesmo para coñecerse ben a si mesmo. Quizais o cristianismo non sexa redutible ao ámbito da pura interioridade, así como tampouco é redutible á pura obxectividade, sendo a asunción desta idea por parte de Kierkegaard o que podería explicar, polo menos en parte, certos cambios que observamos na última etapa da súa produción. Quen é o/a auténtico/a imitador/a de Cristo, o cobrador de impostos co que Johannes de silentio exemplifica o cabaleiro da fe, ou a muller que doou as dúas moedas? Parece bastante plausible que a figura do cobrador de

impostos en *Temor e tremor* estea deseñada para poñer de manifesto o fenómeno da inconmensurabilidade entre a interioridade e a exterioridade, pero en todo caso Kierkegaard (a través da voz de Anti-Climacus en *Ejercitación no cristianismo*) considera que adorar a Cristo sen imitalo sería unha fraude⁴⁹⁵, logo o *quid* da cuestión estará en aclarar que entendemos por imitación; de entrada podemos descartar a idea de que imitar a Cristo puidese consistir, para Kierkegaard, en asumir o conxunto dos Seus discursos, tal como os atopamos nos Evanxeos, como se estes fosen unha sorte de doutrina susceptible de ser apropiada pola mera comprensión teórica, pois «a verdade no sentido en que Cristo é a verdade non consiste nunha suma de proposicións, nin nunha determinación conceptual e cousas similares, senón que é unha vida»⁴⁹⁶. Esta afirmación remite á súa vez a outra pregunta, particularmente a de como se determinará esa vida que pretende ser imitación da vida de Cristo. O erro propio da Idade Media fora, segundo Kierkegaard, o de persistir na crenza de que sería posible salvar unha distancia que en realidade é infinita (a que separa a Deus do ser humano⁴⁹⁷), por exemplo levando un modo de vida particular ou mediante certas prácticas rituais. Kierkegaard polo contrario, recolleu nos seus papeis a idea de que Cristo sometía toda decisión á vontade de Deus, nunha constante confesión da súa debilidade⁴⁹⁸. Logo, para imitar a Cristo, o ser humano debería tamén facerse un nada en certo sentido. Segundo Paul R. Sponheim:

a diferenza cualitativa [presuposta na afirmación de que “Deus creou o ser humano a partir do nada”] que resoa no “dende o nada” pode ser agora asumida para describir un Deus para quen a criatura non é un nada. En *Ejercitación no cristianismo* un atopa para Deus unha intensificación desta “relación recíproca” da creación na realidade da encarnación. A idea de “*kenosis*”, ou auto-baleirado divino emprégase para expresar esta intensificación⁴⁹⁹.

⁴⁹⁵ Cfr. SKS, 12, 236; *Ejercitación en el cristianismo*, p. 238.

⁴⁹⁶ SKS, 12, 202; *Ejercitación en el cristianismo*, p. 205.

⁴⁹⁷ Cfr. SKS, 22, 249; JP, 2, 1857.

⁴⁹⁸ Cfr. SKS, 21, 108; JP, 2, 1849.

⁴⁹⁹ Paul R. Sponheim, “Relational Transcendence in Divine Agency”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, p. 52.

A negatividade coa que Kierkegaard cualifica a natureza da imitación abre unha problemática en relación á cuestión do recoñecemento ou a pregunta sobre como se podería decidir se alguén, ou incluso un mesmo, é ou non é un auténtico imitador de Cristo. Johannes de silentio describe o cabaleiro da fe como unha persoa que, polo menos aparentemente, parece pertencer por completo ó mundo da finitude: «[n]ada se descubre nese ser estraño e distinguido no que se recoñeza o cabaleiro do infinito»⁵⁰⁰. O cabaleiro da fe que de silentio exemplifica coa figura do cobrador de impostos non é exteriormente recoñecible como un home de fe porque non exterioriza en absoluto a especificidade relixiosa que supostamente caracteriza a súa interioridade. Esta interioridade de incógnito supón unha actitude totalmente contraria á que amosaban algúns contemporáneos de Kierkegaard, e de feito resultaría verosímil entender a figura do cobrador de impostos como unha figura creada *ex professo* para retratar e denunciar aos que facían gala de fe sen ter asumido a tarefa dunha auténtica imitación de Cristo⁵⁰¹. Segundo Perkins:

na expresión nacional e cultural da cristiandade en Dinamarca prevalecen os valores étnicos que forzan á conformidade social, e que o cristianismo, entendido como interioridade, é posto en perigo polas prácticas da igrexa oficial mesma. Como resultado, a “ortodoxia” da elite cultural e relixiosa non é unha expresión da interioridade oculta, senón dun baleiro oculto⁵⁰².

En *Exercitación no cristianismo* Anti-Climacus considera que a apropiación da verdade cristiá consiste na incorporación do modelo establecido pola vida de Cristo á vida propia do individuo, polo que a imitación non podería reducirse a un sentimento de admiración a Cristo. Apropriarse da verdade implicaría, en todo caso, asumir un modelo de vida distinto do que é máis natural e inmediato. O que podemos supoñer, en virtude da distinción que fai Anti-Climacus entre a mera admiración e a auténtica imitación, é que (sexo como fose que se concretase a vida do discípulo) sempre resultaría discutible que a súa concordancia coa vida de Cristo puidese limitarse ao ámbito exclusivo da interioridade; o modelo establecido por Cristo implica, entre outras cousas, unha serie de

⁵⁰⁰ SKS, 4, 134; ESK, vol. 4/1, p. 132.

⁵⁰¹ Cfr. SKS, 22, 432s.; JP, 2, 1860.

⁵⁰² Robert L. Perkins, “Climacan Politics: Persons and Polis in Kierkegaard’s Postscript”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding unscientific postscript to «Philosophical fragments»*, p. 51.

accións que involucran o próximo de tal modo que moi dificilmente poderían levarse a cabo de forma exclusiva no ámbito da interioridade.

Johannes Climacus considera na *Apostila* que a especificidade do cristianismo demanda unha categoría distinta para a súa comprensión, a cal denomina relixiosidade B, e que se caracteriza por implicar unha ruptura para o ser humano da súa continuidade ou inmediatez natural. O cristianismo require da fe nalgo que é un paradoxo para a razón, e isto supón unha novidade radical respecto da relixiosidade propia do paganismo, pois a relixión no paganismo, ou relixiosidade A, aínda se podía comprender dentro do marco da razón natural. Atendendo á distinción entre relixiosidade A e B poderíamos pensar que é o paganismo o que resulta commensurable coa expresión externa, pero non tanto o cristianismo. Dito isto, Westphal considera que a última etapa da produción kierkegaardiana, e particularmente as obras de Anti-Climacus, merecen outra categoría á parte (categoría que Kierkegaard non menciona expresamente), e que se caracterizaría fundamentalmente por unha comprensión máis profunda acerca do que significa imitar a Cristo. Westphal acuña a expresión de ‘relixiosidade C’ para referirse a este aspecto do pensamento kierkegaardiano que Kierkegaard deixou sen nomear como unha categoría independente. A relixiosidade C asume e cancela (no sentido hegeliano de *Aufhebung*) as características propias da relixiosidade B, pois se ben a relixiosidade C segue demandando a fe no paradoxo do home-Deus, agora «a práctica considérase como o *telos* da teoría, e o comportamento como o *telos* da crenza [...] a fe non é só crer no paradoxo; é tamén a vontade de chegar a ser o seu seguidor»⁵⁰³. Ser contemporáneo de Cristo, no sentido de ser non só un seguidor senón ante todo un imitador de Cristo, implicaría xa non só superar a ofensa do paradoxo á razón humana pois unha vez asumida esta renuncia, a especificidade da relixiosidade C esixiría, ademais, a vontade por parte do discípulo de compartir a vida de Cristo e non só de recibir a súa axuda. Na medida en que a invitación a recibimos de parte de Cristo no seu rebaixamento ou na súa humildade, e non de Cristo na súa maxestade ou elevación, podemos interpretar que compartir a vida de Cristo consistiría xustamente en escoller unha vida de esforzo e de inxurias, unha vida que está destinada á morte na cruz⁵⁰⁴. Tendo isto en conta, dificilmente poderíamos axustar a noción de imitación tal como se configura na última etapa da produción kierkegaardiana,

por exemplo coa figura do cobrador de impostos; quizais poidamos supoñer que a figura do cobrador de impostos da que fala Johannes de silencio estea deseñada non só como unha crítica á externalización hipócrita do relixioso, senón tamén e ó mesmo tempo, como unha crítica á idea de que a fe podería estar tan radicalmente oculta na interioridade do individuo, que mesmo podería non existir sen que iso tivese maiores implicacións. Postos a escoller o mellor exemplo kierkegaardiano de imitación, quizais a figura da muller humilde que doou as dúas moedas sexa a máis axeitada porque, por unha parte, o valor do seu acto residía na interioridade ou na intención coa que realizou o acto, e non no seu valor material; pero, por outra parte, a súa acción non se reduciu á pura interioridade, é dicir, non foi exclusivamente un xesto ou unha mera declaración de intencións. Recuperando a nosa noción da mística kierkegaardiana podemos dicir que a muller que doou as dúas moedas foi unha auténtica mística, pois mantivo unha relación de amor con Deus e co próximo reduplicando en si mesma, a través do amor, a mesma esencia de Deus. Á vez fixo isto sen deixar de asumir na súa propia humildade a diferenza absoluta, negouse a si mesma en sentido inmediato (pois deu todo o que tiña) e levou a cabo unha expresión da súa relación na forma externa da doazón, de modo que a súa imitación non se limitou ó ámbito da pura interioridade senón que o transcendeu para expresarse mediante unha acción externa.

Que a admiración con respecto a Cristo – ou o que é esencialmente o mesmo: a admiración adoradora – en lugar de imitalle sexa unha falsidade, un fraude, é cousa que seguramente se patentiza facilmente. Mais como esta forma de auto-engano consciente ou inconsciente se ten feito tan frecuentísima no mundo ou na cristiandade [...] será de seguro moi convinte que atendendo ao modelo [Cristo] se esclarezca o que se ten escurecido con dilixencia...⁵⁰⁵.

A partir das afirmacións de Anti-Climacus, Joel D. S. Rasmussen considera que toda a produción kierkegaardiana podería interpretarse en conxunto como unha viaxe dende a ironía á imitación⁵⁰⁶, ata o punto de que as últimas obras de Kierkegaard chegarían a adquirir, segundo Rasmussen, un carácter prescritivo.

⁵⁰⁵ SKS, 12, 236; *Ejercitación en el cristianismo*, pp. 238s.

⁵⁰⁶ Cfr. Joel D. S. Rasmussen, *Between Irony and Witness, Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope, and Love*, Nova York, Londres, T&T Clark International, 2005, p. 136.

Nas obras de Anti-Climacus e nos escritos *verónimos* posteriores de Kierkegaard, a relación mimética entre o evento de Cristo e o mundo dos textos de Kierkegaard non é puramente descritiva, senón cada vez máis prescritiva [...] No caso dos escritos explicitamente cristiáns de Kierkegaard, o mundo proposto no texto describe non só o que podería ocorrer, senón que proxecta o que el cre que debería ocorrer, a saber, que se debe pasar do texto á acción incorporando o ideal de imitación cristiá á práctica diaria⁵⁰⁷.

Con todo, non podemos estar de acordo con Rasmussen en canto á súa cualificación da produción kierkegaardiana como algo prescritivo, pois isto non parece moi compatible coa idea de que son a ironía e o modo de comunicación indirecto o que domina o conxunto da produción, cancelando toda posibilidade de que esta fose interpretada como unha prescrición do cristianismo ou, máis en xeral, como unha prescrición de calquera tipo. Observamos que hai unha relación entre o recoñecemento da diferenza absoluta e a necesidade de expresar a imitación a través de accións concretas na medida en que a crenza na existencia dun fondo de identidade entre o ser humano e Deus podería tomarse como fundamento para unha imitación levada a cabo exclusivamente na interioridade. Logo unha imitación na pura interioridade podería ser un modelo viable, por exemplo, no contexto do misticismo do *Grunt*, onde imitar a Cristo e participar dunha mesma esencia con Deus poderían chegar a ser a mesma cousa. Polo contrario, o recoñecemento da diferenza absoluta cuestiona a posibilidade dunha imitación exclusivamente interior, e máis ben arroxa o ser humano ao mundo das relacións co próximo, suxerindo a necesidade das obras para unha auténtica imitación de Cristo.

Anti-Climacus sinala en *Exercitación no cristianismo* que a vida do discípulo pode expresar a verdade cristiá mediante o seu esforzo de aproximarse, el mesmo, á verdade. Dicindo isto, Anti-Climacus pon de manifesto que sería completamente erróneo confundir a verdade cristiá con algo susceptible de ser coñecido (*vide*) ou determinado conceptualmente (*begríbe*); a verdade cristiá consiste nunha vida que se caracteriza fundamentalmente por desenvolver unha relación coa verdade transcendente e eterna, logo como unha vida que aspira a ser imitación da vida de Cristo. Anti-Climacus

caracteriza a vida do discípulo mediante dúas categorías, o amor e a fe. A relación con Deus demanda a fe porque debido ó carácter esencialmente finito do ser humano, determinado espacial e temporalmente, o individuo non pode coñecer directamente a Deus, aínda que ten a posibilidade de relacionarse con Deus a partir da fe. O amor constitúe a relación con Deus porque a esencia mesma de Deus é o amor, un amor que Deus reduplica en si mesmo e no ser humano. Mentres que o amor se desenvolve como unha relación de continuidade entre Deus e os seres humanos, a fe pódese interpretar como un síntoma da descontinuidade insuperable entre o ser humano e Deus⁵⁰⁸; é dicir, o ser humano pon en acto a súa fe para apoiarse transparentemente nun Deus ó que, por mor da diferenza absoluta, non podería comprender. Arnold B. Come considera que o termo ‘amor’ resulta adecuado para referirse á actividade que Deus reduplica en si mesmo e nos seres humanos, pero non resultaría moi preciso falar de amor para referirse especificamente á relación de amor do individuo a Deus, sendo preferible neste caso utilizar outras expresións que Kierkegaard tamén empregou, como ‘adoración’ ou ‘profunda gratitude’, expresións que evocan a diferenza absoluta entre o ser humano e Deus. O amor, en sentido estrito, é algo que ocorre libremente e entre iguais⁵⁰⁹; Deus decide por amor, e non por necesidade (*Trang*), expresarse no tempo dándose a si mesmo ós seres humanos, pero isto non cancela a diferenza absoluta entre Deus e o ser humano, diferenza pola cal se exclúe a posibilidade dun amor inmediato ou directo do individuo a Deus. En *Migallas filosóficas*, *Anti-Climacus* explica esta idea recorrendo a unha analogía: a relación entre Deus e o discípulo compárase neste texto coa relación de amor entre un rei e unha moza humilde, poñendo de manifesto que con independencia da boa vontade por parte dos dous, a gran diferenza que os separaba impediría que se poidesen comprender, co resultado de que a relación non deixaría de ser un amor infeliz en todo caso, por mor da incompreensión que a diferenza necesariamente implicaría⁵¹⁰.

[O] amor en si (Deus) nunca está presente para ningún ser humano, ou nunca está con ningún, excepto cando un ser humano ama a outro ser humano. Ningún ser humano ten unha relación de amor que sexa estritamente un-a-un

⁵⁰⁸ Cfr. Arnold B. Come, “Kierkegaard’s Ontology of Love”, en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, p. 89.

⁵⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 92.

⁵¹⁰ Cfr. *SKS*, 4, 234; *KW VII*, p. 27.

co Amor en si mesmo, por moi interna, espiritual, subxectiva, persoal e privada que poida ser esa relación⁵¹¹.

Así, chegamos doutra forma á mesma conclusión de que para Kierkegaard, a relación de amor cristián asume necesariamente unha configuración triádica. O individuo ama a Deus cando ama o próximo, e ama o próximo ou a si mesmo a través do amor a Deus. Esta concepción do amor cristián exclúe a posibilidade dun amor inmediato do individuo a Deus, de modo que a vida do discípulo que aspira a imitar a vida de Cristo debe configurarse, así como a mesma vida de Cristo, como unha vida envorcada cara ós outros e de cara a Deus. Só deste modo, asumindo a realidade dunha diferenza absoluta que exclúe a posibilidade (mística?) dun amor directo do individuo a Deus, ábrese a posibilidade ó individuo de asemellarse realmente a Deus participando da súa mesma esencia, que é o amor divino e que se expresa mediante a relación de amor a Deus e ó próximo.

CONCLUSIÓN E RESULTADOS

Dixemos que o obxectivo fundamental desta tese sería o de demostrar que resulta posible desenvolver unha interpretación relixiosa da produción kierkegaardiana que fose á vez compatible co recoñecemento da ironía, entendida como o principio baixo o cal se subsume o conxunto da produción. Agora é momento de valorar ata que punto foi posible lograr dito obxectivo. Tamén puxemos de manifesto que o noso propósito non era o de relativizar (e moito menos o de ignorar) o alcance infinito da negatividade que Kierkegaard lle atribuíu á ironía socrática, e que nós asumimos como a concepción xenuinamente kierkegaardiana da ironía. Máis ben, o que intentamos foi poñer de manifesto como o mesmo alcance infinito da negatividade, que implica certa limitación en canto ao alcance da ironía, é o que fai posible comprender o carácter non decidible da produción kierkegaardiana non como a imposición dunha aporía infinita, senón como a imposibilidade de extrapolar calquera interpretación particular ao nivel de norma universalmente válida. Somos conscientes de que probablemente se nos acusará de non ter comprendido realmente a natureza da ironía kierkegaardiana, deficiencia da cal sería un síntoma a mesma pretensión de establecer un punto de vista relixioso sobre a produción, aínda tendo renunciado completamente á idea de que dito punto de vista puidese acadar o rango de norma universal. Quizais estas críticas se fundamenten en varios prexuízos: por unha parte está o prexuízo segundo o cal, o obxectivo de defender unha interpretación en particular debería ser precisamente o de demostrar a súa universalidade e necesidade, é dicir, a súa superioridade respecto das outras interpretacións posibles. Por outra parte, estaría a idea de que o alcance infinito da ironía simplemente impediría o desenvolvemento de calquera tipo de lectura máis ou menos determinada: para nós, esta idea pon de manifesto a proxección de certas nocións que máis ben son propias da filosofía do século XX sobre o pensamento de Kierkegaard, facendo do noso autor unha especie de poeta do absurdo antes de tempo.

O conxunto de dispositivos textuais que permiten a comunicación indirecta son os que garanten materialmente que non se poida erixir ningún punto de vista por riba ou en contra doutros posibles puntos de vista sobre a produción, sempre que estes tamén demostrasen a súa pertinencia á luz dos textos. Pero ó mesmo tempo non deberíamos esquecer que a comunicación *indirecta* consiste, obviamente, nun tipo indirecto de *comunicación*. O verbo ‘comunicar’, do latín *communicatio*, corresponde coa acción de

facer a alguén partícipe dalgo, de modo que a comunicación consiste, basicamente, en compartir algo con alguén. Podemos compartir cousas moi distintas, e poderemos interpretar de formas moi distintas as cousas que compartimos, pero dende logo, non habería comunicación en absoluto se non compartíssemos *algo*. A comunicación indirecta kierkegaardiana caracterízase por transmitir fundamentalmente unha capacidade, concretamente, por transmitirlle ó lector a capacidade para interpretar os textos a partir da súa propia lectura, e asumindo a responsabilidade última da súa interpretación. Ao lector se lle comunica logo a capacidade para interpretar, en virtude da cal cada intérprete pode constituír a súa propia lectura. Para nós, non tería sentido dicir que a capacidade de interpretar que se lle comunica ó lector a través da comunicación indirecta ten sentido unicamente por si mesma, como se houbera que recoñecer certo valor no mesmo propósito de manter unha actividade interpretativa infinita e indeterminable. Nós entendemos que a capacidade para interpretar que se lle comunica ó lector serve precisamente para que este leve a cabo a súa propia interpretación; deste modo a interpretación de cada lector, será a *súa* interpretación, a cal non consistirá (e non debería facelo) nunha solución de alcance universal, pero ó mesmo tempo, tampouco tería sentido que o intérprete non chegase, en absoluto, a ningunha conclusión (é dicir, a ningunha interpretación), pois entón a comunicación indirecta deixaría de ter algún propósito en última instancia. Por suposto, a interpretación de cada quen poderá ser revisada e sometida a críticas ou auto-críticas en distintos momentos, pero estas son posibilidades que de feito demandan da existencia, en primeiro lugar, dunha interpretación máis ou menos concreta que puidese ser criticada.

O termo ‘responsabilidade’ deriva do latín *responsum*, que significa resposta; a súa vez, a palabra ‘resposta’ admite basicamente dúas acepcións, 1) aquilo que se contesta, ou palabra, frase, discurso, etc., con que se contesta unha pregunta, e 2) acción con que se responde a un estímulo determinado. ‘Responsable’ será logo aquel que responde ante algo, ou aquel que responde de algo ante alguén, o que non implica que exista unicamente unha forma de ser responsables senón, simplemente, que deberemos ou ben responder algo ante alguén, ou ben ser irresponsables. Á vez, ser responsable non é sinónimo de estar en posesión da verdade, senón que máis ben se trataría de asumir certo compromiso ou de apostar por unha verdade asumindo sempre o risco de estar no erro, prezo que hai que pagar pola responsabilidade mesma. As interpretacións da

producción kierkegaardiana que poñen a énfase no alcance infinito da ironía, entendida como unha remisión infinita de voces dentro da polifonía kierkegaardiana, chegan a facer que sexa imposible asumir calquera responsabilidade, na medida en que pretenden cancelar sistematicamente toda posible determinación da produción. Este tipo de interpretacións fanse susceptibles, en certo sentido, das mesmas críticas que Kierkegaard lle dirixiu aos estetas, os románticos ou os místicos; cuestións como as da ruptura da continuidade existencial do esteta, o intento de auto-divinización do romántico, ou a idea dunha relación inmediata con Deus propia do místico, apuntan todas elas cara a un mesmo problema que Kierkegaard criticou ó longo da súa produción, é dicir, a falta de compromiso existencial cun mesmo e cos demais. Por outra parte, este tipo de lecturas que privilexian as propiedades formais da produción son máis difíciles de refutar, no sentido de que non teñen que responder ante as críticas que xurdirían no mesmo momento en que se asumisen certas determinacións... a menos que se entenda, como así o facemos nós, que a posición dun principio de actividade interpretativa infinita e indeterminable podería ser, en si mesma, outra forma de concreción non exenta mesmo de certo carácter estético, e tan susceptible de ser cancelada pola negatividade infinita da ironía como o sería a pretensión de impoñer unha interpretación relixiosa sobre a produción.

Entendemos que podería resultar un tanto problemático identificar cal foi a nosa comprensión acerca da relación entre o individuo e o mundo, pero podemos concluír que se trata dunha idea ou noción que é consistente a pesar ou con independencia de que albergue varias tensións internas. No apartado “4. 1. Por que morrer ó mundo non implica transformar o individuo nun concepto abstracto” esforzámonos en demostrar que a interpretación segundo a cal a noción do próximo en Kierkegaard non se esvaece nun concepto puramente abstracto móstrase máis acorde ou máis consistente co espírito do discurso kierkegaardiano, se a comparamos coa interpretación que pretende reducir dito discurso a un formalismo cru e simplemente recuberto dunha falsa espiritualidade. O problema en relación á nosa comprensión podería vir dado polo feito de que (xusto nos dous seguintes apartados) podería parecer que nós mesmos estamos esforzándonos en fundamentar unha lectura semellante, por exemplo, a lecturas como a de Adorno. Pero non é o caso; nos apartados “4. 2.” e “4. 3.” intentamos poñer de manifesto as razóns polas cales ao individuo que quere chegar a ser cristián se lle require, efectivamente, por unha parte a renuncia a si mesmo como entidade moral autónoma someténdose a un

principio transcendente, e por outra parte a renuncia ó mundo como o contexto sobre o cal proxectar as súas expectativas. Como xa sinalamos en capítulos anteriores, a noción kierkegaardiana de morrer ó mundo distínguese especificamente da de Tauler polo feito de que para Kierkegaard morrer ó mundo implica recuperar o mundo, entendido como o ámbito necesario para establecer a relación de amor con Deus e co próximo. Neste sentido, o cristián debe recuperar o mundo como o único contexto posible a partir do cal podería poñerse a si mesmo, dende a temporalidade, nunha relación co eterno, descartando así a idea mística dunha unión inmediata co eterno.

Outro dos problemas á hora de escribir unha tese doutoral sobre Kierkegaard quizais sexa o feito de que se trata dun autor en relación ó cal ocorre que, frecuentemente, as cuestións máis importantes que habería que dicir non encaixan precisamente co tipo de comentarios que teñen cabida nunha tese de doutoramento, entendendo que nun traballo académico non se debería, en principio, apelar a impresións persoais ou a sentimentos. Con independencia disto, non deixa de ser o caso que a impresión que recibimos algúns lectores, despois de ter pasado pola experiencia da lectura, por exemplo dos discursos edificantes ou doutros textos de Kierkegaard, non é a de estar ante un autor a quen lle resultase indiferente a cuestión do cristianismo, ou que a considerase simplemente como una ocasión para levar a cabo outros propósitos de distinta natureza. Por outra parte, tampouco cremos estar ante un autor que pretendese impoñer o cristianismo como unha solución existencial para ninguén. Este tipo de impresións non se poden demostrar á luz das propiedades formais da produción, de modo que non poderían acadar unha validez obxectiva, pero por outra parte dita pretensión de obxectividade sería moi pouco kierkegaardiana.

Cando afirmamos que a comunicación indirecta podería ser un medio para a edificación relixiosa, estamos realmente demostrando o que dicimos ou estaríamos cometendo unha petición de principio? Poderíamos comparar dita pregunta con esta outra: a maiéutica socrática era realmente unha forma de acadar coñecementos mediante a anamnese, ou foi Sócrates máis ben un sofista que pretendía desestabilizar, mediante o diálogo, toda posición de coñecemento susceptible de ser recollida pola escrita? O problema, en ambos casos consiste en que quizais non sexa posible responder á pregunta sen asumir efectivamente certa petición de principio. Entendendo que isto podería ser así, o relevante sería logo fundamentar a postura escollida con bos argumentos. Os nosos

argumentos considerámoslos bos no sentido de que non saen, no fundamental, do propio texto kierkegaardiano; son as propias concepcións de Kierkegaard acerca da ironía as que suxiren que unha aceptación da negatividade infinita vai da man, precisamente, non dun alcance infinito da ironía senón dun alcance limitado. No caso de Sócrates a limitación posta á ironía identificouse coa mesma morte de Sócrates, e no caso de Kierkegaard identificámola nós coa morte simbólica do autor, cancelando así a posibilidade dun referente estable e disposto para construír, a partir do mesmo, unha interpretación canónica da produción. Agora ben, podemos preguntarnos se o baleiro que queda despois da morte do autor serve para deixar a tarefa da interpretación nas mans de cada intérprete, libre agora de constricións e de opinións alleas, ou se máis aínda, a morte do autor debería servir para facer imposible calquera interpretación en absoluto. A nosa resposta, repetímolo, pasa por comprender o alcance infinito da negatividade irónica como a cancelación de toda pretensión de universalidade en canto ás solucións interpretativas particulares, pero non a entenderemos como unha negación, *in totum* e por principio, de toda posible interpretación.

En canto ó propósito de demostrar que certas influencias recibidas dende o misticismo puideron contribuír á conformación dalgúns aspectos nucleares do pensamento kierkegaardiano, podemos dicir que conseguimos o noso obxectivo contemplando algúns matices; á luz dos traballos de Peter Šajda parece que está bastante claro que Kierkegaard tomou de Tauler a noción de morrer ó mundo, aínda que o fixese para cambiar o sentido da expresión ata acadar case o significado contrario, aproximando a noción de morrer ó mundo á propia noción kierkegardiana do humor. Tamén é certo que a idea segundo a cal o cristianismo demanda dunha ruptura co mundo, trátase dunha idea que se acha dispersa entre varios elementos que contribuíron de forma máis xeral á constitución do pensamento kierkegaardiano, como poden ser os mesmos principios do luteranismo, ou a obra dalgúns autores en particular, como Johann Arndt, que tamén recibira a súa vez certa influencia por parte da literatura mística alemá. Por outra parte quedou suficientemente aclarado, nos apartados de obxectivos e metodoloxía, que o propósito desta tese non era fundamentalmente o de tratar a cuestión da mística en Kierkegaard, senón máis ben o de estudar a relación que Kierkegaard desenvolveu co misticismo, co propósito de aclarar a especificidade da propia concepción kierkegardiana acerca dunha posible relación entre o individuo, Deus e o próximo. Para

referirnos a esta relación optamos pola arriscada fórmula de ‘mística kierkegaardiana’, unha vez asumido que o pensamento de Kierkegaard resulta contrario ó misticismo do *Grunt* en varios puntos fundamentais. O que quedaría por valorar é se logramos realmente o noso obxectivo de xustificar unha nova concepción da mística, ou se acaso estaríamos máis ben cometendo un abuso da linguaxe. Entendemos que o máis fundamental da mística (máis fundamental aínda que a idea de que exista un fondo común entre Deus e o espírito humano) podería ser a vontade ou o desexo de vivir unha relixiosidade máis auténtica, ou de desenvolver un estilo de vida máis próximo a Deus, propósito para o cal resultaría secundario se definimos a mística como unha unión ou identificación entre a esencia divina e o espírito humano, ou se ben a definimos como un tipo de relación a través da cal o individuo chega a participar da esencia de Deus asumindo á vez a diferenza absoluta que o distingue de Deus. Mesmo podería apelarse a determinantes históricos que explicarían, por exemplo, que Eckhart se preocupase máis por definir a relación con Deus nos termos de certa tradición metafísica, mentres que Kierkegaard procurou constituír un modo de relación con Deus que non fose contrario ós principios do luteranismo, ou que non fose incompatible co que el mesmo consideraba como o modelo establecido polos Evanxeos. Presupoñendo certa xenerosidade en canto ás posibilidades expresivas do termo ‘místico/a’, concluiremos que non resultaría necesariamente algo excesivo denominar algúns aspectos do pensamento kierkegaardiano como unha forma particular de mística.

En canto á consideración do estético en Kierkegaard como un elemento susceptible de acadar un sentido relixioso, tamén habería que facer distincións. A noción da segunda estética segundo a cal as imaxes relixiosas, como a de Cristo na cruz e outras, non terían un propósito inmediatamente estético constituíndo máis ben un medio estético para a comunicación de certos contidos relixiosos, ou a interpretación da retórica empregada nos discursos edificantes como un recurso para involucrar ao lector nunha reflexión de tipo existencial, son posturas que ata certo punto presupoñen que xa se está levando a cabo unha lectura de tipo ético-relixioso da produción kierkegaardiana. Outra cousa serían os comentarios que fixemos en canto á posibilidade de interpretar o conxunto da produción a partir da dimensión estética, ou supoñendo unha preeminencia do estético. O obxectivo de traballos como *The Eyes of Argus* non parece ser tanto o de demostrar que Kierkegaard configurara a súa produción completamente segundo un propósito estético,

como se isto fose a explicación definitiva da produción, pois sería a mesma negatividade da ironía a que cancelaría dita solución. Máis ben, o propósito de Garff parece que foi o de demostrar que había máis dunha forma posible de ler a Kierkegaard, e de feito logrouno nun momento no que aínda existía certa preeminencia da interpretación relixiosa dentro dos estudos kierkegaardianos. O noso propósito a través desta tese foi o de recuperar a posibilidade dunha lectura relixiosa e á vez kierkegardiana, dentro dun contexto no que asumir certo escepticismo como norma interpretativa xa non se corresponde cunha tendencia minoritaria.

CONCLUSION AND RESULTS (ENGLISH)

We have said that the fundamental objective for this thesis was to demonstrate that it is possible to develop a religious interpretation of the Kierkegaardian production which would be compatible with the recognition of irony, as the principle under which the whole production is subsumed. Now it is time to assess to what extent it was possible to achieve this objective. We also made it clear that our purpose was not to relativize (much less to ignore) the infinite scope of the negativity which Kierkegaard attributed to the Socratic irony, that we also assumed to be the genuinely Kierkegaardian conception of irony. What we rather tried was to show how the same infinite scope of the negativity, which implies a certain limitation in terms of the scope of irony, is what makes it possible to understand the undecidable character of the Kierkegaardian production not as the imposition of an infinite *aporia*, but as the impossibility of extrapolating any particular interpretation to the level of a universally valid norm. We are aware that we will probably be accused of not having really understood the nature of the Kierkegaardian irony, a deficiency of which would be a symptom the very pretension of establishing a religious point of view on the production, even though we have completely renounced to the idea that that point of view could reach the grade of a universal norm. Perhaps these criticisms are based on several prejudices: on the one hand, there is the prejudice according to which the aim of defending a particular interpretation, should be precisely that of demonstrating its universality and necessity, that is to say, its superiority over the other possible interpretations. On the other hand, there could be the idea that the infinite reach of the irony would simply prevent the

development of any type of a (more or less) determined reading, even if it does not aspire to be recognized as universally valid: for us, this idea shows a projection of certain notions which are rather typical of the philosophy of the 20th century on the thought of Kierkegaard, making from our author some kind of a poet of the absurd before the times. The set of textual devices that allow the indirect communication are those that materially guarantee that no point of view can be put above, or against, other possible points of view on the production, which (points of view) also had demonstrated their relevance on the light of the texts. But at the same time, we should not forget that *indirect communication* is obviously an indirect type of *communication*. The verb 'to communicate', from the Latin *communicatio*, corresponds to the action of making someone part of something, so communication basically consists of sharing something with someone. We can share very different things, and we can interpret the things we share in very different ways, but of course, there would be no communication at all, if we did not share *something*. The Kierkegaardian indirect communication is fundamentally characterized by transmitting an ability, specifically, by transmitting to the readers the ability to interpret the texts on the basis of their own reading, assuming themselves the ultimate responsibility for their interpretation. The ability to interpret is then given to the reader, and by virtue of that capacity each interpreter can constitute her own reading. For us, it would not make sense to say that the ability to interpret, which is communicated to the reader through the indirect communication, has a meaning only for its own sake, as if we had to recognize a certain value in the only purpose of maintaining an infinite and indeterminable interpretive activity. We understand that the ability to interpret that is communicated to the reader serves precisely for her to carry out her own interpretation; by this way, the interpretation of each reader will be *her* interpretation, which will not consist (and should not) in a solution with universal scope; but at the same time, it would not make sense for the interpreter not to come to any conclusion at all (that would be to say, there was no interpretation), because in that case, the indirect communication would cease to have any purpose, in the last instance. Of course, everyone's interpretation can be reviewed and subjected to criticism or self-criticism at different moments, but these are possibilities that demand in fact the existence, first of all, of a more or less concrete interpretation that could be criticized.

The term 'responsibility' is derived from the Latin *responsum*, which means response, and the word 'response' basically admits to two meanings, 1) that which is answered, or word, phrase, speech, etc., with which a question is answered, and 2) action with which one responds to a given stimulus. 'Responsible' will then be the one who answers to something, or the one who answers for something to someone, a definition which does not imply that there is only one way of being responsible, but simply that we must either answer something to someone, or be irresponsible. At the same time, being responsible is not synonymous with being in the possession of the truth, but rather it means assuming a certain commitment, or taking a bet on a truth always accepting also the risk of being in the error, which is a price that must be paid for the responsibility itself. The interpretations of the Kierkegaardian production that emphasize the infinite scope of the irony, understood irony as an infinite remission of voices within the Kierkegaardian polyphony, come to make it impossible to assume any responsibility, as far as they intend to systematically cancel any possible determination on the production. This type of interpretations are susceptible, in a certain sense, to the same criticisms that Kierkegaard directed at the aesthetes, the romantics or the mystics; issues such as the breakdown of the existential continuity of the aesthete, the attempt to self-divinization of the romantic, or the idea of an immediate relationship with God characteristic of the mystic, all point to the same problem which Kierkegaard criticized throughout all his production, that is to say the problem that consists of the lack of an existential commitment, with oneself and with the others. On the other hand, this type of readings which privilege the formal properties of the production are more difficult to refute, in the sense that they do not have to respond to the criticisms that would arise at the same moment that certain determinations were taken... unless that it would be understood, as we do, that the position of a principle of an infinite and indeterminable interpretive activity, could be in itself another form of concretion not even exempt from a certain aesthetic character, and so susceptible of being cancelled by the infinite negativity of irony, as it would also be the attempt to impose a religious interpretation on the production.

We understand that it could be problematic to identify what was our understanding about the relationship between the individual and the world (in Kierkegaard's production), but we can conclude that it is an idea (ours) or notion that is consistent despite or regardless of the fact that it harbours some internal tensions. In the section "4.

1. Why Dying to the World does Not Involve Transforming the Individual into an Abstract Concept", we strove to demonstrate that the interpretation according to which the notion of the neighbour in Kierkegaard does not fade into a purely abstract concept, shows itself to be more in line with, or more consistent with, the spirit of the Kierkegaardian discourse, if we compare it with the interpretation that aims to reduce that discourse to a crude formalism, simply covered with a false spirituality. The problem in relation to our understanding could rise from the fact that, just in the following two sections (of our thesis), it could seem that we are trying to establish a reading which is similar, for example, to readings like Adorno's. But that is not the case; in sections "4. 2." and "4. 3.", we tried to show the reasons why the individual who wants to become a Christian is effectively required, on the one hand, to renounce to himself as an autonomous moral entity subjecting himself to a transcendent principle, and on the other hand, to renounce to the world as the context in which she could project her own expectations. As we have pointed out in the previous chapters, the Kierkegaardian notion of dying to the world is specifically distinguished from Tauler's notion due to the fact that, for Kierkegaard, dying to the world implies recovering the world understood as the context which is necessary to establish the relationship of love with God and the neighbour. In this sense, the Christian must recover the world, as the only possible context from which she could put herself, from temporality, into a relationship with the eternal, thus discarding the mystical idea of an immediate union with the eternal.

Another of the problems when writing a doctoral thesis on Kierkegaard is perhaps the fact that he is an author in relation to whom it often happens that the most important questions that should be said, do not fit exactly with the type of comments that have room in a doctoral thesis, understanding that in an academic work one should not, in principle, appeal to personal impressions or feelings. Regardless of this, it is still the case that the impression that some readers get after having pass through the experience of reading, for example, Kierkegaard's edifying discourses or other texts, is not that of being before an author who was indifferent to the problem of Christianity, or who considered it simply as an occasion to carry out other purposes of a different nature. On the other hand, we also do not believe that we are dealing with an author who intended to impose Christianity as an existential solution for anyone. This type of impressions cannot be demonstrated in the

light of the formal properties of the production, so they can not pretend to achieve an objective validity, a claim that, on the other hand, could be very un-Kierkegaardian.

When we affirm that the indirect communication could be a means for religious edification, are we really proving what we say or would we be committing a plea of a premise? We could compare that question with this other: was Socratic maieutics really a way of gaining knowledge through the anamnesis, or was Socrates more of a sophist who intended to destabilize, through the dialogue, any position of knowledge capable of being collected by the writing? The problem, in both cases, is that it may not be possible to answer the question without effectively assuming a certain plea of a premise. Understanding that this could be the case, the relevant thing to do would be then to ground the chosen stance with good arguments. We consider our arguments to be good in the sense that they do not go out (fundamentally) from the Kierkegaardian text itself; it is Kierkegaard's own conception of irony which suggests that an acceptance of the infinite negativity goes hand in hand precisely not with an infinite scope of irony, but with a limited scope. In the case of Socrates the limitation of irony was identified with the death of Socrates himself, and in the case of Kierkegaard we identified it with the symbolic death of the author, thus cancelling the possibility of a stable referent usable to build from it a canonical interpretation on the production. We can ask ourselves if the void that is left after the death of the author serves to leave the task of the interpretation in the hands of each interpreter, now free from constraints and from other people's opinions, or if, even more, the death of the author should serve to make any interpretation impossible at all. Our answer, we repeat, involves understanding the infinite scope of the ironic negativity as the cancellation of any pretence of universality from particular interpretative solutions, but we will not understand it as a denial, *in totum* and by principle, of all possible interpretations.

Regarding the purpose of demonstrating that certain influences received from mysticism could contribute to the formation of some nuclear aspects of the Kierkegaardian thought, we can say that we have achieved our goal considering some nuances. In the light of the works of Peter Šajda it seems to be quite clear that Kierkegaard took from Tauler the notion of 'dying to the world', even if he did it to change the meaning of the expression until the point of reaching almost the opposite sense of it, bringing the notion of 'dying to the world' closer to the Kierkegaardian notion of humour. It is also

true that the idea according to which Christianity demands a break with the world, is an idea that is scattered among several elements that contributed, more generally, to the constitution of the Kierkegaardian thought, such as the same principles of Lutheranism or the work of some authors, such as Johann Arndt, who had also received certain influences from German Mystical Literature. On the other hand, it was sufficiently clarified in the previous sections that the purpose of this thesis was not fundamentally to deal with the question of mysticism in Kierkegaard, but rather to study the relationship that Kierkegaard developed with mysticism with the purpose of clarifying the specificity of Kierkegaard's own conception of a possible relationship between the individual, God, and the neighbour. To refer to this relationship, we opted for the risky formula of 'Kierkegaardian Mysticism' once it was assumed that Kierkegaard's thought is contrary to the mysticism of the *Grunt*, on several key points. What remains to be assessed is if we have really achieved our goal of justifying a new conception of mysticism, or whether we would rather be committing an abuse of the language. We understand that the most fundamental thing about mysticism (even more fundamental than the idea that there is a common ground between God and the human spirit) could be the will, or the desire, to live a more authentic religiosity, or to develop a more authentic lifestyle closer to God, a purpose for which it would be secondary if we define mysticism as a union or identification between the divine essence and the human spirit, or if we define it as a mode of relationship through which the individual comes to participate in the essence of God, assuming at the same time the absolute difference that distinguishes her from God. One could even appeal to historical determinants that would explain, for example, that Eckhart was more concerned with defining the relationship with God in the terms of certain metaphysical tradition, while Kierkegaard sought to ground a mode of relationship with God that was not contrary to the principles of Lutheranism, or that was not incompatible with what he himself considered to be the model established by the Gospels. Presupposing a certain generosity, in terms of the expressive possibilities of the term 'mystical', we will conclude that it would not necessarily be excessive to name some aspects of the Kierkegaardian thought as a particular form of mysticism.

Regarding the consideration of the aesthetic in Kierkegaard as an element capable of achieving a religious meaning, some distinctions should also be made. The notion of the second aesthetic, according to which religious images such as that of Christ on the

cross and others, would not have an immediate aesthetic purpose, constituting rather an aesthetic means for the communication of certain religious content, or the interpretation of the rhetoric used in the edifying discourses as a medium to involve the reader in an existential reflection, are positions that, to a certain extent, presuppose that an ethical-religious reading of the Kierkegaardian production has been already taken. A different question would be the possibility of interpreting the entire production from the aesthetic dimension, or assuming a pre-eminence of the aesthetic in it. The aim of works like *The Eyes of Argus* does not seem to be primarily to show that Kierkegaard had configured his production completely according to an aesthetic purpose, as if this were the definitive explanation of the production, because it would be the same negativity of the irony which would cancel that solution. Rather, Garff's purpose may have been to show that there was more than one possible way of reading Kierkegaard, and in fact he did, in a time when there was still some preeminence of the religious interpretations within the Kierkegaardian studies. Our purpose through this thesis was to recover the possibility of a religious and at the same time Kierkegaardian reading, within a context in which assuming a certain skepticism as an interpretive norm no longer corresponds to a minority trend.

BIBLIOGRAFÍA

Fontes:

KIERKEGAARD, Søren, *Søren Kierkegaard Skrifter*, 28 vols., Copenhague: Søren Kierkegaard Forskningscenteret; GAD, 1997.

_____, *Søren Kierkegaard Papirer*, 25 vols., Copenhague: Gyldendal, 1968-1978.

_____, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, Edward e Edna Hong (eds. e trads.), Bloomington e Londres, Indiana University Press, 1967-1978.

_____, *Kierkegaard's Writings*, Howard V. Hong e Edna H. Hong (trads. e eds.), Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978-2000.

_____, *Escritos Søren Kierkegaard*, Madrid, Trotta, Rafael Larrañeta, Darío González, Óscar Parcero Oubiña e Begonya Sáez Tajafuerce, (eds. e trads.), 2000-2019.

_____, *La enfermedad mortal*, Demetrio Gutiérrez Rivero (trad.), Madrid, Trotta, 2008.

_____, *Prólogos, lectura lixeira para certos estamentos segundo tempo e ocasión*, Oscar Parcero (trad.), Vigo, Galaxia, 2008.

_____, *Ejercitación del cristianismo*, Demetrio Gutiérrez Rivero (trad.), Madrid, Trotta, 2009.

_____, *Post-Scriptum no científico y definitivo a «Migajas Filosóficas»*, Javier Teira, Nekane Legarreta (trads.), Salamanca, Sígueme, 2010.

_____, *El instante*, Andrés Roberto Albertsen (trad.), Madrid, Trotta, 2012.

Bibliografía secundaria:

A Biblia, Sociedade de Estudos Publicacións e Traballos SEPT, Vigo, 2021.

La nube del no saber, (anónimo inglés do século XIV), Burgos, Monte Carmelo, 2008.

ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, O. C. vol. 2, Rolf Tiedemann (ed.), Joaquín Chamorro Mielke (trad.), Madrid, Akal, 2006.

ANDERSON, Thomas C., "Is the Religion of *Eighteen Upbuilding Discourses* Religiousness A?", en *International Kierkegaard Commentary. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 5, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2003.

ANDIC, Marc, "Love's Redoubling and the Eternal Like for Like", en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, vol. 16, Robert Perkins (ed.), Georgia, Macon, Mercer University Press, 1998.

ANZ, Wilhelm, "Kierkegaard on Death and Dying", en *Kierkegaard: A Critical Reader*, Jonathan Rée e Jane Chamberlain (eds.), Oxford, Blackwell, 1998.

ARNDT, Johann, *True Christianity*, Rev. A. W. Boehm, Charles F. Schaeffer, (trads.), Philadelphia, The Lutheran Book Store, 1868.

BARRETT III, Lee C., "*The Neighbor's Material and Social Well-Being in Kierkegaard's Works of Love: Does It Matter?*", en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, vol. 16, Robert Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 1999.

_____, "Subjectivity Is (Un)Truth: Climacus's Dialectically Sharpened Pathos", en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

BARUZZI, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, (José Jiménez Lozano y Rosa Rossi, trads.), Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001.

BEISER, Frederick C., *German Idealism. The struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Massachusetts, Harvard University Press, 2008.

BLANCHETTE, Olivia, “The Silencing of Philosophy”, en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Robert L. Perkins (ed.), Georgia, Macon, Mercer University Press, 1993.

BOOTH, Wayne, *La retórica de la ironía*, Jesús Fernández Zulaica e Aurelio Martínez Benito (trads.), Madrid, Alfaguara, 1986.

BURGESS, Andrew J., “The Bilateral Symmetry of Kierkegaard’s Postscript”, en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

_____, “The Upbuilding in the Irony of Kierkegaard’s *The Concept of Irony*”, en *International Kierkegaard Commentary, The Concept of Irony*, vol. 2, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 2002.

_____, “Kierkegaard’s Concept of Redoubling and Luther’s Simul Justus”, en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, vol. 16, Robert Perkins (ed.), Georgia, Macon, Mercer University Press, 1998.

CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Luis Echávarri (trad.), Buenos Aires, Losada, 2003.

CAPPELØRN, Niels Jørgen, “The Movements of Offense Toward, Away From, and Within Faith: “Blessed is he who is not offended at me””, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, vol. 20, K. Brian Söderquist (trad.), Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2004.

CAPUTO John D., “Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart”, en *Derrida and Deconstruction*, Hugh J. Silverman (ed.), New York, Routledge, 1989.

CARACO, Albert, *Post Mortem*, Justo Navarro (trad.), Salamanca, Sígueme, 2006.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 22, *Ante-Nicene Fathers*, vol. 2, Alexander Roberts, James Donaldson e A. Cleveland Coxe (ed.), Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1885.

COCKAYNE, Joshua, “Prayer as God-knowledge (via Self)”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Heiko Schluz, Jon Steward, Karl Verstrynge, Peter Šajda, (eds.), Berlín, Boston, Walter de Gruyter, 2017.

COE, David Lawrence, “Taking Luther with a Grain of Salt: Kierkegaard’s Nineteenth Century Lutheran Corrective”, en *Kierkegaard and the Nineteenth Century Religious Crisis in Europe, Acta Kierkegardiana*, vol. 4, Roman Králik, Abraham H. Khan, Peter Šajda, Jamie Turnbull, Andrew J. Burgess, (eds.), Toronto, Canada, Šal’a, Slovakia, Kierkegaard Circle, Trinity College, Kierkegaard Society in Slovakia, 2009.

COME, Arnold B., “Kierkegaard’s Ontology of Love”, en *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, vol. 16, Robert Perkins (ed.), Georgia, Macon, Mercer University Press, 1998.

CUPITT, Don, *Mysticism After Modernity*, Oxford, Blackwell, 1998.

CHESTOV, Leon, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, José Ferrater Mora (trad.), Bos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.

DE LIBERA, Alain, *Eckhart, Suso, Tauler, y la divinización del hombre*, Manuel Serrat Crespo (trad.), Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1999.


DE MAN, Paul, *La ideología estética*, Manuel Asensi e Mabel Richart (trads.), Madrid, Cátedra, 1998.

DE UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, Sandro Bornozi (trad. e ed.), Madrid, Trotta, 2011.

DERRIDA, Jaques, *Dar la muerte*, Cristina de Peretti e Paco Vidarte (trads.), Barcelona, Paidós, 2000.

_____, *Márgenes de la filosofía*, Carmen González Marín (trad.), Madrid, Cátedra, 2020.

_____, *La diseminación*, José María Arancibia (trad.), Madrid, Fundamentos, 2015.

 DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*, Pablo A. Cavallero (trad.), Buenos Aires, Losada, 2008.

DOOLEY, Mark, “Kierkegaard and Derrida: Between Totality and Infinity”, en *The New Kierkegaard*, Elsebet Jægstrup (ed.), Indiana, Indiana University Press, 2004.

DUNNING, Stephen N., “Transformed by the Gospel: What We Learn about the Stages from the Lilies and the Birds”, en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 15, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2005.

ECKHART, Meister, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, Bernard McGinn (ed.), New Jersey, Estados Unidos, 1986.

_____, *El fruto de la nada*, Amador Vega Esquerria (ed.), Madrid, Siruela, 2018.

EVANS, C. Stephen, *Passionate Reason, Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1992.

_____, “Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling”, en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Robert L. Perkins (ed.), Georgia, Macon, Mercer University Press, 1993.

_____, *Kierkegaard's Fragments and Postscript. The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, New York, Humanity Books, 1999.

_____, *Kierkegaard on Faith and the Self, Collected Essays*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2006.

FERREIRA, M. Jamie, “Mutual Responsiveness in Relation: The Challenge of the Ninth Deliberation”, en *International Kierkegaard Commentary, Works of Love*, vol. 16, Robert Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 1999.

FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, José L. Iglesias (trad.), Madrid, Trotta, 2013.

FLORIN, Frits, “Was Kierkegaard Inspired by Medieval Mysticism? Meister Eckhart's »Abgeschiedenheit« and Kierkegaard's »Udsondring«”, en *Kierkegaardiana*, vol. 22, Darío González, Tonny Aagaard Olesen, Richard Purkarthofer, K. Brian Soderquist, Pia Søltøft & Begonya Sáez Tajafuerce (eds.), Copenhagen, C. A. Reitzel, 2002.

FRAWLEY, Matthew J., "The Essential Role of the Holy Spirit in Kierkegaard's Biblical Hermeneutic", en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*.

FOUCAULT, Michel, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, vol. 1, Miguel Morey (trad.), Barcelona, Paidós, 1999.

GARFF, Joakim, "»To produce was my life« Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography", en *Kierkegaard Revisited, Kierkegaard Studies, Monograph Series*, vol. 1, Niels Jørgen Cappelørn e Jon Stewart (eds.), Berlín, Walter de Gruyter, 1997.

_____, "The Eyes of Argus", en *Kierkegaard: A Critical Reader*, Jonathan Rée e Jane Chamberlain (eds.), Oxford, Blackwell, 1998.

_____, "«What did I find? Not my I» On Kierkegaard's Journals and the Pseudonymous Autobiography", en *Kierkegaard Studies Year Book*, Claus-Dieter Osthövener, Theodor Jørgensen, Richard Crouter & Niels Jørgen Cappelørn (eds.), Copenhagen, Walter de Gruyter, 2003.

_____, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Bruce H. Kirmmse (trad.), Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2005.

GLENN, John D., "The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work", en *International Kierkegaard Commentary. The Sickness Unto Death*, vol. 19, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1987.

_____, "«A Highest Good... An Eternal Happiness»: The Human Telos in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript", en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

GOETHE, Johann Wolfgang, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Miguel Salmerón (trad. e ed.), Madrid, Cátedra, 2008.

GREEN, Ronald M., “Kierkegaard’s Philosophical Fragments: A Kantian Commentary”, en *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments*, vol. 7, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1994.

GRØN, Arne, “Temporality in Kierkegaard’s Edifying Discourses”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Niels Jørgen Cappelørn e Hermann Deuser, Jon Stewart e Christian Fink Tolstrup (eds.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2000.

_____, “Spirit and Temporality in the Concept of Anxiety”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Niels Jørgen Cappelørn e Hermann Deuser, Jon Stewart e Christian Fink Tolstrup (eds.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2001.

HAMANN, Johann Georg, *Recuerdos socráticos y Aesthetica in nuce*, J. Rafael Hernández (trad.), Madrid, Hermida Editores, 2018.

HANNAY, Alastair, *Kierkegaard*, Londres, Nova York, Routledge, 1991.

_____, “Kierkegaard, Hermeneutics, and Indirect Communication”, en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe e Gordon D. Marino (eds.), Copenhague, C. A. Reitzel, 2003.


HARE, John E., “The Unhappiest One and the Structure of Kierkegaard’s Either/Or”, en *International Kierkegaard Commentary, Either/Or, Part I*, vol. 3, Robert L. Perkins (ed.), Macon Georgia, Mercer University Press, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Antonio Gómez Ramos, (trad. e ed.), Madrid, Abada, 2010, p. 525.

_____, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, Ricardo Ferrara (trad. e ed.), Madrid, Trotta, 2018.

_____, *Introducción a la estética*, Barcelona, Península, 1971.

HOFFMANN, Ernst Theodor, *Opiniones del gato Murr*, Carlos Fortea (trad.), Madrid, Cátedra, 1997.

 HOFMANNSTHAL, Hugo von, Carta de Lord Chandos, Agustín López, María Tabuyo, (trads.), La Palma, José J. De Olañeta Editor, 2012.

JANSEN, Nerina, "Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication", en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

JOHANSEN, Kjell Eyvind, "The Problem of Knowledge in the Ethics of Kierkegaard's Works of Love", en *Kierkegardiana 17*, Joakim Garff, Arne Grøn, Eberhard Harbsmeier, Bruce H. Kirmmse, Julia Watkin (eds.), Copenhague, C. A. Reitzel, 1994.

JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 2009.

KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*, Manuel García Morente (trad.), Madrid, Tecnos, 2011.

_____, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Felipe Martínez Marzoa (trad.), Madrid, Alianza, 1981.

KATZ, Steven T., "Language, Epistemology, and Mysticism" en *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven T. Katz (ed.), Nova York, Oxford University Press, 1978.

KAUFMANN, Walter, *Hegel*, Víctor Sánchez de Zavala (trad.), Madrid, Alianza, 1985.

KEARNEY, Richard, "Kierkegaard's Concept of God-Man", en *Kierkegardiana vol. 13*, N. J. Cappelørn, Helge Hultberg e Poul Liibcke (eds.), Copenhague, C. A. Reitzels, 1984.

KEELEY, Louise Carrol, "Spiritual in the Thought of Kerkegaard", en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

KIM, David Yoon-Jung e RASMUSSEN Joel D. S., "Martin Luther: Reform, Secularization, and the Question of His "True Successor", en *Kierkegaard Research: Sources, Reception, and Resources vol. 5, Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions, tomo II: Theology*, Jon Stewart (ed.), Aldershot, England, Ashgate, 2009.

KIRK, Geoffrey S., RAVEN, John E., SCHOFIELD, Malcolm, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Jesús García Fernández (trad.), Madrid, Gredos, 2008.

LAW, David R., *Kierkegaard as a Negative Theologian*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

_____, “Resignation, Suffering, and Guilt in Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 1997.

_____, “Kierkegaard’s Understanding of the Eucharist in Christian Discourses, Part Four”, en *International Kierkegaard Commentary. Christian Discourses, & The Crisis & a Crisis in the Life of an Actress*, vol. 17, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2007.

MACKEY, Louis, *Points of view: Readings of Kierkegaard*, Florida, Florida University Press, 1986.

MAGEE, Glenn Alexander, “Hegel and Mysticism”, en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

MARTENS, Paul, ““You Shall Love“: Kant, Kierkegaard, and the Interpretation of Matthew 22:39”, en *International Kierkegaard Commentary, Works of Love*, vol. 16, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1998.

MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999.

MCCARTHY, Vincent, “Repetition’s Repetitions”, en *International Kierkegaard Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Robert L. Perkins (ed.), Georgia, Macon, Mercer University Press, 1993.

MCDONALD, William, “Retracing the Circular Ruins of Hegel’s Encyclopedia”, en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to*

«*Philosophical Fragments*», vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

_____, “Indirection and *Pharresia* – the Roles of Socrates’ Daimonion and Kierkegaard’s *Styrelse* in Communication”, en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe e Gordon D. Marino (eds.), Copenhagen, C. A. Reitzel, 2003.

McGINN, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart, The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, The Crossroad Publishing Company, 2001.

McINTOSH, Mark A., *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Nova Jersey, Wiley-Blackwell, 1991.

McKINNON, Alastair, “The Relative Importance of God and Christ in Kierkegaard’s Writings”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Niels Jørgen Cappelørn e Hermann Deuser (eds.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 1996.

MEILLASSOUX, Quentin, *Después de la finitud, ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Margarita Martínez (trad.), Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

MOONEY, Edward F., “Exemplars, Inwardness, and Belief: Kierkegaard on Indirect Communication” en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

MULHALL, Stephen, *Faith and Reason*, Roy Harris (ed.), Londres, Duckworth, 1994.

NEWMARK, Kevin, *Irony on occasion: from Schlegel and Kierkegaard to Derrida and de Man*, New York, Fordham University Press, 2012.

NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, Manuel Fuentes Benot (trad.), Buenos Aires, Aguilar, 1973.

PARCERO OUBIÑA, Óscar, “‘Controlled Irony’ ... Are you serious? Reading Kierkegaard’s Irony Ironically”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Niels Jørgen

Cappelørn e Hermann Deuser, Brian Söderquist (eds.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2006.

_____, *A tendencia total do cómico en Kierkegaard*, tese de doutoramento, Xosé Luís Barreiro (dir.), Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, 2009.

_____, *Kierkegaard*, A Coruña, Baía, 2009.

_____, “Amigo y amado: a propósito de San Agustín y Kierkegaard”, en *Filosofía de la amistad, De amicia. Amistad en la Filosofía Medieval y de inicios de la Modernidad*, Martín González Fenández, Jorge Cendón Conde, Óscar Parcerro Oubiña, Rocío Carolo Tosar (Eds.), Ribeirão - Famalicão, Humus, 2020.

PATTISON, George, *Kierkegaard's Theory and Critique of Art: Its Theological Significance*, (tese de doutoramento), Departamento de Teoloxía da Universidade de Durham, 1983.

_____, “If Kierkegaard is Right about Reading, Why Read Kierkegaard” en *Kierkegaard Revisited, Kierkegaard Studies, Monograph Series*, vol. 1, Niels Jørgen Cappelørn e Jon Stewart (eds.), Berlín, Walter de Gruyter, 1997.

_____, *Kierkegaard, the Aesthetic and the Religious*, Londres, SCM Press, 1999.

_____, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*, Londres, Nova York, Routledge, 2002.

_____, “The art of Upbuilding”, en *International Kierkegaard Commentary. Eighteen Upbuilding Discourses*, Robert L. Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 2003.

PATTISON, George e KIRKPATRICK, Kate, *The Mystical Sources of Existentialist Thought: Being, Nothingness, Love*, UK, Abingdon, Routledge, 2019.

PERKINS, Robert L., “Climacan Politics: Persons and Polis in Kierkegaard's Postscript”, en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

PETER, Šjada, “The Religious Crisis of the Nineteenth Century”, en *Acta Kierkegaardiana, Kierkegaard and The Religious Crisis of the Nineteenth Century in Europe*, vol. 4, Roman Králik, Abraham H. Khan, Peter Šajda, Jamie Turnbull, Andrew J. Burgess, (eds.), Slovakia, Toronto, Kierkegaard Society in Slovakia, Kierkegaard Circle, University of Toronto, 2009.

_____, “Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a *Lebemeister*: Meister Eckharts Silent way into Kierkegaard’s Corpus”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 4. *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, Jon Stewart (ed.), Oxon, New York, Routledge, 2016.

_____, “Tauler: A teacher in Spiritual Dietethics: Kierkegaard’s Reception of Johannes Tauler”, en *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Tradition*, Jon Stewart (ed.), Oxon, New York, Routledge, 2016.

PLATÓN, Apología de Sócrates, Julio Calonge (trad.), Madrid, Gredos, 2014.

_____, La república, José Manuel Pabón, Manuel Fernández-Galiano (trads.), Madrid, Alianza, 1995.

PLOTINO, *Enéadas V-VI*, Jesús Igal (trad.), Madrid, Gredos, 1998.

PODEMORE, Simon D., *Kierkegaard and the Self Before God, Anatomy of the Abyss*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1992.

POOLE, Roger, *The Indirect Communication*, Charlottesville, Virginia, Virginia University Press, 1993.

_____, “Reading Either-Or for the Very First Time”, en *The New Kierkegaard*, Elsebet Jegstrup (ed.), Indiana, Indiana University Press, 2004.

POSSEN, David D., “Anti-Climacus and the «Physician of Souls», en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe e Gordon D. Marino (eds.), Copenhagen, C. A. Reitzel, 2003.

_____, “The Works of Anti-Climacus”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, vol. 20, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2004.

_____, “The Voice of Rigor”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, vol. 20, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2004.

_____, “Protagoras and Republic: Kierkegaard on Socratic Irony”, en *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 2, Kierkegaard and the Greek World, Tome I: Socrates and Plato*, Jon Steward and Katalin Nun (eds.), Farnham (Inglaterra), Burlington (E.U.), Ashgate, 2010.

PRAWER, Siegbert, “Introduction”, en *The Romantic Period in Germany*, S. Praver (ed.), Londres, London University Institute of Germanic Studies, 1970.

PYPER, Hyugh C., “The Lesson of Eternity: Christ as a teacher in Kierkegaard and Hegel”, *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments*, vol. 7, Georgia, Macon, Mercer University Press, 1994.

_____, “Beyond a Joke: Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript* as a Comic Book” en *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

RAE, Murray A., “The Forgetfulness of Historical-Talkative Remembrance in Kierkegaard’s Practice in Christianity”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, vol. 20, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2004.

RASMUSSEN, Joel D. S., *Between Irony and Witness, Kierkegaard’s Poetics of Faith, Hope, and Love*, Nova York, Londres, T&T Clark International, 2005.

ROBERTS, Robert C., “Dialectical Emotions and the Virtue of Faith”, en *International Kierkegaard Commentary: Concluding unscientific postscript to «Philosophical fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

ROCCA, Ettore, “Kierkegaard’s Second Aesthetics”, en *Kierkegaard Studies Year Book*, Niels Jørgen Cappelørn e Hermann Deuser, Alastair Hannay, Christian Fink Tolstrup (eds.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 1999.

_____, “The Secret: Communication Denied, Communication of Domination”, en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe e Gordon D. Marino (eds.), Copenhagen, C. A. Reitzel, 2003.

ROGAN, Jan, “Keeping Silent through Speaking”, en *Kierkegaard on Art and Communication*, George Pattison (ed.), New York, St. Martin's Press, 1992.

SÁEZ TAJAFUERCE, Begonya, “‘We Want to See Action!’ On Kierkegaard’s Ethical Instruction”, en *Kierkegaardiana*, vol. 20, Joakim Garff, Arne Grøn, Eberhard Harbsmeier, Bruce H. Kirmmse, Søren Bruun (eds.), Copenhagen, C. A. Reitzel, 1999.

_____, “Rhetoric in Kierkegaard’s *Works of Love* or No Sooner Said than Done”, en *International Kierkegaard Commentary, Works of Love*, vol. 16, Robert Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 1999.

SAGUI, Avi, *Kierkegaard, Religion, and Existence*, Batya Stein (trad.), Robert Ginsberg (ed.), Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 2000.

SARTRE, Jean-Paul, “El universal singular”, en *Kierkegaard vivo*, V.V.A.A., Andrés-Pedro Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza, 1968.

SAXBEE, John, “The Golden Age in an Earthen Vessel: The Life and Times of Bishop J. P. Mynster”, en *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age in Denmark. Kierkegaard Studies Monograph Series*, Jon Stewart (ed.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2003.

SCHLEGEL, Friedrich, *Sobre el estudio de la poesía griega*, Berta Raposo (trad.), Madrid, Akal, 1996.

_____, *Lucinda*, María Josefina Pacheco (trad.), Méjico, Siglo XXI, 2007.

SIMMONS, Aaron, *God and the Other, Ethics and Politics After the Theological Turn*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2011.

SIMMONS, J. Aaron e WOOD, David, *Kierkegaard and Levinas, Ethics, Politics, and Religion*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2008.

SIMPSON, Christopher, “A Way Between Freeplay and Totality: Kierkegaard on Faith and the Other”, en *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Poul Houe e Gordon D. Marino (eds.), Copenhagen, C. A. Reitzel, 2003.

SMITH, Ronald Gregor, “Hamann and Kierkegaard”, en *Kierkegaardiana*, vol. 5, Niels Thulstrup (ed.), Copenhagen, Munskaaard, 1964.

SÖDERQUIST, K. Brian, “Irony”, en *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, John Lippitt e George Pattison (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2013.

SPONHEIM, Paul R. “Relational Transcendence in Divine Agency”, en *International Kierkegaard Commentary, Practice in Christianity*, vol. 20, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2004.

STEINER, George, “The Wound of Negativity: Two Kierkegaard Texts”, en *Kierkegaard: A Critical Reader*, Jonathan Rée e Jane Chamberlain (eds.), Oxford, Blackwell, 1998.

STEWART, Jon, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

STRAWSER, Michael, *Both/and: Reading Kierkegaard from Irony to Edification*, tese de doutoramento, Universidade Estatal de Florida, Michigan, UMI Dissertation Services, 1993.

_____, *Both / And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification*, New York, Fordham University Press, 1997.

SUMMERS, Richard M., “Controlled Irony and the Emergence of the Self in Kierkegaard's Dissertation”, en *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony*, vol. 2, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 2002.

TAULER, Johannes, *Sermones de adviento a pentecostés*, Miguel García-Baró (trad.), Salamanca, Sígueme, 2010.

_____, *The Following of Christ*, J. R. Morel (trad.), California, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

_____, *The Sermons and Conferences of John Tauler of the Order of Preachers*, Walter Elliott (trad.), Washington, D. C., Apostolic Mission House, 1910.

TAYLOR, Mark C., “Sounds of Silence”, en *Kierkegaard’s Fear and Trembling. Critical Appraisals*, Robert L. Perkins (ed.), Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1981.

THULSTRUP, Niels, “Martensen’s Dogmatics and its Reception”, en *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age in Denmark. Kierkegaard Studies Monograph Series*, Jon Stewart (ed.), Berlín, Nova York, Walter de Gruyter, 2003.

TIETJEN, Mark A., *Kierkegaard, communication, and virtue, authorship as edification*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2013.

TRÍAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Barcelona, *Galaxia Gutenberg*.

VALLS PLANA, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Promociones y Publicaciones universitarias (PPU), 1994.

VEGA, Amador, *Tres poetas de exceso. La hermenéutica de lo imposible en Eckhart, Silesius y Celan*, Barcelona, Fragmenta, 2011.

WALKER, Jeremy, *The Descent into God*, Kingston e Montreal, McGill-Queen’s University Press, 1985.

WALSH, David, “The Historical Dialectic of the Spirit: Jacob Boehme’s Influence on Hegel”, en *History and System: Hegel’s Philosophy of History*, Robert L. Perkins (ed.), Albany, New York, Suny Press, 1984.

WALSH, Sylvia, “Standing at the Crossroads: The Invitation of Christ to a Life of Suffering”, en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*, vol. 20, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2004.

_____, *Living Christianly, Kierkegaard’s Dialectic of Christian Existence*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2006.

WESTPHAL, Merold, “Kierkegaard’s Climacus—a Kind of Postmodernist”, en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to «Philosophical Fragments»*, vol. 12, Robert Perkins (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1997.

_____, “Kenosis and Offense: A Kierkegaardian Look at Divine Transcendence”, en *International Kierkegaard Commentary, Practice in Christianity*, vol. 20, Robert L. Perkins (ed.), Macon, Georgia, Mercer University Press, 2004.

_____, *Transcendence and Self-Transcendence. On God and the Soul*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2004.

_____, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.

_____, “The Many Faces of Levinas as a Reader of Kierkegaard”, en *Kierkegaard and Levinas, Ethics, Politics, and Religion*, J. Aaron Simmons e David Wood (eds.), Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2008.

YNDURAIN, Domingo, *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Madrid, Cátedra, 1990.

ZIJLSTRA, Onno, *Language, Image, and Silence: Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*, New York, Peter Lang, 2006.

Webgrafía:

BECKER-LINDENTHAL, Hjørdis, (2019), “Kierkegaard’s Reception of German Vernacular Mysticism: Johann Tauler’s Sermon On the Feast of the Exaltation of the Cross and *Practice in Christianity*”, *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 80, issue 4-5, Christopher R. Trogan (ed.), recuperado de <http://10.1080/21692327.2019.1586569>.

LUTERO, Martín, (1998), “Martín Lutero descubre o verdadeiro significado da xustiza. Un extracto de: prefacio á edición completa das obras latinas de Lutero (1545)”, *Modern*

History Sourcebook, Hno. Andrew Thornton (trad.), recuperado de <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1519luther-tower.asp>.

NELSON, Christopher, A. P., (2006), "Kierkegaard, Mysticism, and Jest: The Story of Little Ludvig", *Continental Philosophy Review*, vol. 39/4, recuperado de <https://doi.org/10.1007/s11007-007-9042-9>.

SAN JOSÉ LERA, Javier, (2022), *Biografía de fray Luis de León*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes-Portal monográfico de fray Luis de León, recuperado de https://www.cervantesvirtual.com/portales/fray_luis_de_leon/autor_apunte/.

STRAUSS, David Friedrich, (2020), *The Life of Jesus Critically Examined*, Project Gutenberg, George Eliot (trad.), recuperado de <https://www.gutenberg.org/files/64037/64037-h/64037-h.htm>.

Conferencias:

LOURENÇO, Eduardo, "Kierkegaard e Pessoa ou as máscaras e o absoluto", Madrid, Fundación Juan March, 1981.

Neste traballo intentaremos xustificar a posibilidade dunha interpretación relixiosa da produción kierkegaardiana, que sexa á vez compatible co dominio da ironía sobre a produción. Para isto será necesario mostrar que a ironía e a comunicación indirecta poderían funcionar precisamente como medios para a edificación relixiosa, especificando unha comprensión acerca do significado da negatividade infinita da ironía. Un estudo das críticas de Kierkegaard ó misticismo, ou máis particularmente, á idea de que sería posible unha relación inmediata entre o individuo e Deus, servirá para aclarar, mediante o contraste, a especificidade da propia concepción kierkegaardiana acerca da relación entre o individuo, Deus e o próximo, tamén co propósito de considerar ata que punto resultaría posible falar dunha mística kierkegaardiana.