

La ambigüedad en Søren Kierkegaard. Una aproximación crítica

Ambiguity in Søren Kierkegaard. A Critical Approach

JACOBO ZABALO
Universitat Pompeu Fabra

Recibido: 08/11/2021 Aceptado: 15/12/2021

RESUMEN

Por la encrucijada que la figura de Søren Kierkegaard supone en la historia del pensamiento, siendo comúnmente considerado como gozne entre el idealismo y las filosofías de la existencia, entre la creencia en un espíritu objetivo y la reivindicación subjetivista que busca acomodo en el agitado siglo XX, parecería obligado identificar y aislar la cuestión propiamente filosófica, en el seno de una producción tan peculiar como la suya. Una producción abundante en incógnitas, pistas falsas y autores ficticios, con preocupaciones que pertenecen a ámbitos contrastados, de la estética a la teología. Por su problematicidad inherente, el concepto de ambigüedad -que él mismo tematizó- puede entenderse clave en la aproximación crítica a su obra, como verdadero «contra-concepto».

PALABRAS CLAVE

AMBIGÜEDAD, EXISTENCIA, CRÍTICA, SUBJETIVIDAD, KIERKEGAARD

ABSTRACT

Søren Kierkegaard has been commonly regarded as a hinge between idealism and the philosophies of existence, somehow located between the belief in an objective spirit and the subjectivist claim that finds accommodation in the agitated twentieth century. Because of his existence in this context of crossroads, it seems obliged to identify and isolate the actual philosophical question within his peculiar production. A production abundant in interrogations, red herrings and fictional authors, with concerns that belong to different fields, from aesthetics to theology. Due to his inherent problematics, the concept of ambiguity -which he himself

thematized- can be understood as key in the critical approach to his work, as a true «counter-concept».

KEYWORDS

AMBIGUITY, EXISTENCE, CRITIQUE, SUBJECTIVITY, KIERKEGAARD

I. PRESENTACIÓN

EL TEMA DE ESTE artículo es la ambigüedad. Se trata de una introducción al concepto en la obra de Søren Kierkegaard, cuya presencia consideramos de gran relevancia. Antes de ilustrar con ejemplos concretos en qué medida la ambigüedad es constitutiva de su propuesta de pensamiento -un pensamiento deliberadamente esquivo- resulta fundamental señalar una de las dificultades del tema, afectado como se encuentra por la indefinición que le es consustancial y que, por tanto, amenaza toda confianza en una posible dilucidación racional. Encarar la ambigüedad en la producción de Kierkegaard supone plantearse de qué forma rehúye la determinación del propio pensamiento, remotamente filosófico; o, lo que es lo mismo, indagar por qué cauces se extravía su anhelada idealidad. Más que una intuición o una doctrina reservada para iniciados, es un secreto a voces –lo cual no quiere decir que no sea en sí mismo problemático- el hecho de que Kierkegaard no aspire a realizar racionalmente la realidad, al hegeliano modo, ni confíe en la presencia de un *Geist* que el Idealismo concibe como dando cuenta eternamente de sí mismo, esto es, articulando con o sin consciencia, pero desde siempre, el devenir de la naturaleza.

La confianza en la filosofía es sustituida por resquicios de ideas a menudo inconexas, falaces o paradójicas. En suma, meras «migajas» –por usar un término kierkegaardiano- escasamente complacientes. Un sustento casi insustancial, pues cuando se quieren aprehender su realidad parece disminuir... se desmenuzan más y más. Se trata de una situación aporética, que invalida al pensamiento en la misma medida que lo excita. A propósito de la paradoja escribió Kierkegaard -precisamente en su obra *Migajas filosóficas*- que representa la «suprema pasión del pensamiento». Pasión que refiere asimismo como capricho metafísico, consistente en «querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar»¹. De un modo semejante, la ambigüedad implica una cuestión completamente otra: representa una alternativa a la filosofía, que abre la puerta a una comprensión para la cual ya no son atributos prioritarios

1 KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Trotta, 2001, p. 51 («en el fondo esta pasión del pensamiento está presente por doquier en el pensamiento, incluso en el de un individuo concreto, aunque ni siquiera esté pensando y a causa de la costumbre no lo descubra»).

la claridad y la distinción, ni siquiera la representación conceptual. Junto a la paradoja y la propia ambigüedad, veremos a lo largo del presente artículo que también la angustia opera como contra-concepto de una espiritualidad que se comunica de forma directa pero también indirecta y equívoca, con el desdoblamiento literario que promueve Kierkegaard mediante el empleo de pseudónimos.

II. SUBJETIVIDAD IRREDUCTIBLE Y FRAGILIDAD

La obra de Søren Kierkegaard ha sido abordada desde la filosofía, la teología, la sociología o los estudios literarios. La pluralidad de perspectivas es el reflejo de la libertad de movimientos y recursos empleados por un autor que evitó con frecuencia el encasillamiento en disciplinas, manteniendo una actitud escéptica hacia el saber del especialista. En el ámbito propiamente filosófico buscó quebrar la rigidez del sistema más popular en su época, el de G. W. F. Hegel, y propuso un pensamiento no especulativo, fundamentado en la praxis subjetiva, irreductible e imposible de aprehender mediante conceptos. El trabajo de concepción intelectual, trascendente para con la particularidad circunstancial del sujeto, es en Kierkegaard reemplazado por una forma de irreductibilidad bien específica, un blindaje característico e inalienable, que lleva el nombre de «existencia».

Kierkegaard esgrimió con vehemencia esta noción, cuya banalización póstuma probablemente no podía prever. De hecho, a través de ella pretende trasladar la dimensión única e irrepitable de la realidad subjetiva, imposible de adaptar a conceptos o proposiciones de universal comprensión. Ya en el temprano escrito que dedicó a Sócrates, *Sobre el concepto de ironía*, se puede apreciar la mezcla de perplejidad y admiración que le suscita el tipo de reflexión que aquél desplegó vitalmente, desafiando la habitual forma de considerar el mundo. Según Kierkegaard, se trata de un ejercicio de reflexión que cuestiona el saber establecido sin afianzar en su lugar algún otro corpus dogmático. Mediante una expresión personalísima, que se aleja descaradamente del tono académico -lo cual puede sorprender, al tratarse de su tesis de magisterio- afirma que Sócrates «no dejó nada a partir de lo cual una época posterior pudiera juzgarlo, y aun suponiendo que yo fuese un contemporáneo suyo, aun así seguiría siéndome difícil concebirlo²». La desubicación que despierta el pensamiento socrático -sintomáticamente ágrafo- en aquel que se cree sabio es en sí misma inspiradora para el joven Kierkegaard. Son muchas las páginas de la platónica *Apología* revelan la posición excéntrica del maestro, que no se siente afectado por el juicio que sobre él pesa; preocupado como se halla en no cometer ninguna injusticia -es decir, admitir algún cargo en su contra

2 KIERKEGAARD, Søren, *Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2000, p. 83.

para salvar la vida- y vulnerar en el tramo final de su vida esa coherencia que hasta entonces viene trabando sin conceptos ni exposiciones teoréticas. El rechazo a la escritura que Platón ilustrará en el *Fedro* a través de la remisión mítica a la conversación entre el dios Teuth y el rey Thamos sigue, a pesar de sus concepciones propias -que no cabe achacar a Sócrates- el ejemplo de su magisterio, en lo que respecta a la búsqueda de una verdad que no se incorpora teoréticamente, desde afuera. El «fármaco de la memoria» que han de ser las letras aportan «olvido» a menos de que se empleen de una manera consciente de su insuficiencia.

Así puede entenderse el cultivo de las letras por el propio Platón a través del género literario del diálogo -rico en mitos y alegorías, metáforas y otras parábolas-, como una forma de promover esa búsqueda interior, sin adoctrinamiento unilateral. Kierkegaard subraya en el estudio que dedica al maestro de Platón que «es importante para él *suspender* el principio constitutivo de la realidad, aquello que la ordena y la sostiene, i.e., la *moral* y la *eticidad*»³. Deponer a la filosofía de sus garantías morales fue una de las primeras tareas que abordaría el propio Kierkegaard, ya con su tratamiento de la ironía en constante relación con Sócrates, a quien tuvo presente a lo largo de su vida. No en vano, se volvería a referir a él en el *omega* de su producción -la publicación *El instante*- como «verdadero mártir de la intelectualidad»⁴. Esta calificación es altamente significativa -más allá de su carácter extemporáneo- pues se halla puesta al servicio del tipo de comprensión vital que el propio Kierkegaard reivindica. Se trata de una poderosa manifestación de la ambigüedad filosófica, afín a la ya mencionada «pasión del pensamiento» y por tanto inherente al sacrificio de la lógica en el seno de la paradoja. Señala orgullosamente la imposibilidad de comprender, de abrazar o reducir a conceptos a aquel que, diciendo no saber, actúa sin embargo en perfecta consonancia con su búsqueda de la verdad. En palabras de Kierkegaard, Sócrates habría desarrollado una sabiduría dialéctica y de «carácter ambiguo»⁵ [*tvetydig Art*].

En la *Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas filosóficas* precisa Kierkegaard las diversas modalidades de sabiduría, los diversos maestros que se encuentran acreditados por despuntar en diferentes áreas de conocimiento (el profesor de historia de filosofía, el profesor del difícil arte del discurso religioso o el profesor del bello arte de la poesía). Estas alusiones se hallan en una de las últimas secciones de la citada obra, que Kierkegaard firma bajo el pseudónimo cómplice de Johannes Climacus (concretamente en el capítulo que antecede a la «Primera y última explicación» acerca de la autoría

3 *Ibid.*, p. 304.

4 KIERKEGAARD, Søren, *El instante*, Trotta, Madrid 2006, p. 189.

5 KIERKEGAARD, Søren, *Sobre el concepto de ironía, ed.cit.*, p. 225.

de los pseudónimos, ya firmada por el propio Kierkegaard). Allí apunta con admiración a otro tipo de maestro, ajeno a cualquier especialización: el maestro cuyo «ambiguo arte» [*tvetydige Kunst*] consistiría en «pensar la existencia y en existir»⁶; es decir, en practicar una dialéctica que es formulada por Kierkegaard en términos de «reduplicación» [*Reduplikation*] y que, como la ironía socrática -parafraseando a Jacques Derrida- diremos que no declara saber ninguno, pero interroga, hace hablar y pensar desde el disimulo, «fingiendo ignorancia»⁷. Climacus sostiene que en su época cuando alguien dice saberlo todo, se le cree; mientras que aquel que reconoce que hay muchas cosas que desconoce, a ese se le considera como propenso a la mentira. Lamenta así que un maestro de aquella índole no se encuentre ya en su entorno, pues lo que desea -lo que de modos variados postula Kierkegaard- es un salto más allá de la sistematización del conocimiento. Una revolución que contempla ejemplarmente en la praxis socrática.

Afectada de raíz por la fecunda y consciente ambigüedad del no-saber, se convierte la ironía en el mecanismo desenmascarador, la vía negativa que avanza en la construcción de una consistencia interior, sin caer el individuo en la contradicción invalidante. A propósito de la alternativa a la lógica filosófica, André Clair ha planteado en su monografía kierkegaardiana, titulada *Pseudonymie et paradoxe*, que «con la ambigüedad se descubre la manera de pensar la dualidad irreductible de dos elementos opuestos»⁸. ¿En qué consiste la irreductibilidad de la contraposición? Seguramente no haya una respuesta definitiva, satisfactoria o válida para todos los casos, pero sí puede decirse que la propuesta de Kierkegaard contrasta con la dialéctica hegeliana en lo que respecta a la clarificación racional del espíritu y a la finalidad que le es implícita en el movimiento de superación del momento negativo (que se conserva, eso sí, como negado). Por de pronto, señalemos que aquella *manera de pensar* pone en cuarentena la creencia en una resolución final, filosóficamente concebible por medio de una *ratio* universal. En *Pour une morale de l'ambigüité*, Simone de Beauvoir plantea que «es afirmando el carácter irreductible de la ambigüedad como Kierkegaard se opuso a Hegel»⁹. Su carácter indefinido difumina la oposición excluyente de elementos; presenta un panorama incierto, que suscita de un modo fundamental la aprehensión subjetiva, fundamentadora de toda certeza. Así, contra el modelo de una subjetividad parapetada tras su potencial racional, que desaparece en

6 KIERKEGAARD, Søren, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (en *Søren Kierkegaards Skrifter*, 4a ed.), Copenhague: Gads Forlag, 1997, p. 565.

7 DERRIDA, Jacques, *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 89.

8 CLAIR, André, *Pseudonymie et paradoxe*, Vrin, Paris, 1976, p. 12.

9 BEAUVOIR, Simone, *Pour une morale de l'ambigüité*, Gallimard, Paris, 1947, p. 13

pro de una comprensión universal, Kierkegaard reivindica en la *Apostilla conclusiva y no científica a las migajas filosóficas* la particularidad del sujeto, inevitablemente implicado en el acto mismo de conocer; como luego asumirá Martin Heidegger mediante la adopción de un término, el de *Dasein*, que reúne al ser del existente y su existencia fáctica llegando a eliminar el binomio de sujeto y objeto: «Mientras que el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto pensante y a su existencia, el pensador subjetivo –explica Kierkegaard– está, como existente, esencialmente interesado en su pensamiento, en el que existe»¹⁰.

John D. Caputo, uno de los especialistas en la obra de Kierkegaard más destacados, hace una alabanza de la ambigüedad –en un volumen temático, dedicado a esa noción– que vincula a los eventos verdaderamente relevantes de la vida, al tiempo que la considera como «condición que hace el sentido posible, al hacer el puro y no-ambiguo [*unambiguous*] sentido imposible»¹¹. La prioridad de la existencia subjetiva en detrimento de una realidad concebida intelectualmente abre en Kierkegaard la puerta a la ambigüedad, cuyo origen, a priori insondable, conlleva la desconexión de toda relación de causa-efecto. La claridad y distinción que René Descartes había pretendido en los albores de la modernidad filosófica y científica, como garante de un conocimiento inequívoco y generador de certidumbres, por supuesto no cabe encontrarla en Kierkegaard, que parece augurar con su declarado anti-sistematismo la caída de la confianza en el *logos*. Siguiendo la estela de la crítica que Heidegger dirige al pensamiento moderno en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* al señalar la «equivocidad en la esencia de la filosofía» -y tanto más sintomáticamente en «la postura crítica en Descartes»¹²- ha escrito Joan-Carles Mèlich en su reciente *La fragilidad del mundo* a propósito del carácter desvalido de la racionalidad, que no puede dar ya «respuestas absolutas o apriorísticas, para hacer frente a algunos estados de ánimo que en ocasiones irrumpen y desestructuran la visión del mundo»¹³. La alternativa a esa razón, la de un habla que otorga consistencia interior al individuo desde la conciencia de su resquebrajamiento, se inspira en Hölderlin: «Si lo poético es la esencia del habitar, la relación de la existencia con el mundo será ineludiblemente ambigua»¹⁴.

10 KIERKEGAARD, Søren, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, ed. cit., p. 73.

11 CAPUTO, John D., “In Praise of Ambiguity” (en *Ambiguity in Western the Mind*), Peter Lang, New York, 2005, p. 20.

12 HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, Madrid, 2007, p. 45.

13 MÈLICH, Joan-Carles, *La fragilidad del mundo*, Tusquets, Barcelona, 2021, p. 75.

14 *Ibid.*, p.74

Un pensamiento como el kierkegaardiano, conscientemente frágil o inestable -ni se expresa en proposiciones incondicionalmente inteligibles, ni aspira a ello, y se hace fuerte caminando sobre el alambre de lo inconcebible, como el afecto radical de la angustia- acostumbra a ser desconsiderado desde el ámbito filosófico, tanto en aquella época como en la actualidad, con la prevalencia de un determinado positivismo. Entre ambas tuvo lugar el éxito -o incluso la *moda*- del existencialismo. Una corriente con numerosos autores y facciones, que coinciden en entender que la finalidad primera del pensamiento no sólo no reside en la adecuación del concepto con la cosa pensada -en gran medida premisa del pensamiento moderno a partir de Nicolás de Cusa y sus *coniecturae*- sino en la explicitación de las implicaciones personales que toda reflexión requiere e incorpora de forma previa e implícita, para la modulación propiamente intelectual. Así, en la línea de la hermenéutica existencial propuesta por Martin Heidegger -quien emplea la palabra *Zweideutigkeit*, equivalente a la danesa *Tvetydighed*, literalmente «ambigüedad»- también Simone de Beauvoir abundó en la vía de una fundamentación equívoca: «para alcanzar su verdad el hombre no ha de intentar disipar la ambigüedad de su ser sino, al contrario, tratar de realizarla»¹⁵.

Cuestionable, o cuando menos difícil de dilucidar hasta las últimas consecuencias es el proceso que lleva al individuo a desechar la seguridad del conocimiento intelectual en favor de una forma de incertidumbre -la ambigüedad- que requiere una constante atención y valoración. A tenor de la crítica de Theodor W. Adorno, intérprete y azote del existencialismo -crítico ya desde su problemática e inspiradora tesis sobre Kierkegaard, *Construcción de lo estético*- uno puede preguntarse si aquella pretendida irreductibilidad no representa, acaso, una excelente excusa para legitimar *a toda costa* al sujeto, emancipado de cualquier forma de saber que no proceda de sí mismo al hacer *buena* su distancia inconmensurable, como su inefable especificidad o -ya al socrático modo- su diferencia inconcebible. Adorno llega a sostener que Hegel desarmó anticipadamente a su enemigo póstumo, asociando aquella dimensión irreconciliable de la existencia, que no puede no implicar sufrimiento, a la figura designada como *conciencia desgraciada*: «ella misma es el mirar de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es para ella también la esencia, pero ella para sí misma no es todavía esta esencia»¹⁶.

En efecto, podría parecer que en Kierkegaard la búsqueda de sí se torna insomne, al conllevar un desdoblamiento tal que le impide reconocerse como es, más allá de su particular, subjetiva aprehensión; con lo que la propia bús-

15 BEAUVOIR, Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, ed. cit., p. 18.

16 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 314.

queda -la búsqueda de la propiedad, de la mismidad auténtica del sujeto que quiere fundamentarse- no cesa, ni alcanza la satisfacción derivada del propio, esencial (re)conocimiento. Adorno ha comparado a la interioridad del sujeto kierkegaardiano con las viviendas típicamente burguesas del norte de Europa, pues se hallan conectadas con el exterior mediante un espejo (llamado *espía*) que permite observar cuanto sucede afuera desde el sofá, sin necesidad de salir a su encuentro y exponerse a los elementos. «El espejo exterior testimonia la ausencia de objeto —él sólo trae a la habitación la apariencia de las cosas- y el aislamiento en lo privado. Por eso el espejo y la tristeza van emparejados», siendo entendida -la afección que Kierkegaard denomina melancolía- como «encarcelamiento del puro espíritu en sí mismo»¹⁷. Cabría preguntarse, por tanto, ¿en qué medida no se sustituye en el pensamiento kierkegaardiano una certeza absoluta —la del *Geist* hegeliano- por otra semejante, si bien formulada como absoluta incerteza? Sin perder nunca el gusto por la poesía, ni el empleo de medios parabólicos para su comunicación -ya sea directa o indirecta, bajo pseudónimo- la posición religiosa de Kierkegaard evidenciará el resquebrajamiento y la cura, la salud desde la enfermedad acorde a los más estrictos estándares de la espiritualidad que Lutero reestableció.

III. VERDAD INDIRECTA O EL ESPÍRITU DE LA CONCIENCIA ANGUSTIADA

No es en absoluto fútil preguntarse si el estudio de la obra de Kierkegaard desde un fenómeno tan indefinido y poco objetivable como la ambigüedad resulta pertinente. ¿Queda justificada esta aproximación por el eclecticismo de su propuesta, o más bien por la forma *apasionada* -y por tanto no siempre intelectualmente rigurosa- con que aborda los asuntos filosóficos y espirituales? Si bien la pregunta admite más de una respuesta, parece innegable que hasta cierto punto -demostrable- el mismo objeto de estudio sugiere al intérprete la necesidad de sopesar la pertinencia de la ambigüedad o ambigüedades, obligado como se encuentra a hacer frente a la crítica de la aproximación objetiva a la realidad por Kierkegaard; y, por tanto, también a la realidad crítica del pensamiento en su dimensión interna, vivencial, que es tematizada en ocasiones como crisis por el propio pensador.

Aquella *pasión del pensamiento*, así como el referido -a propósito de Sócrates- *martirio de la intelectualidad*, se corresponde con una renuncia que no deja al pensador en vacío, sino que ofrece a modo de compensación una forma de verdad exenta de las garantías de universalidad del pensamiento racional. En efecto, Kierkegaard —que no quiso ser maestro, pastor ni por supuesto padre de ninguna corriente filosófica- evita toda forma de pensamiento único,

17 ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Akal, Madrid, 2006, p.56.

referible de forma unívoca y sistemática. Encontramos en su obra una multiplicidad de perspectivas, elaboradas con un propósito concreto; un proyecto con fines educacionales o mayéuticos -al socrático modo- que sin embargo, tal como revela en varios lugares (así, por ejemplo, en el opúsculo autobiográfico *Sobre mi actividad como autor*), contribuyó también a su formación: «Así es como comprendo ahora el todo *ahora* [*Saaledes forstaaer jeg det Hele nu*]; desde el comienzo yo no pude prever lo que *ha sido mi propio desarrollo*»¹⁸. Kierkegaard adopta medios literarios y autores ficticios -desdoblándose en figuras otras, distintas a su persona- para dar respuesta a inquietudes que en modo alguno pueden serle completamente ajenas. Desde Mijaíl Bajtín a Slavoj Žižek, pasando por Julia Kristeva o Georges Steiner, son muchos los estudiosos que han mostrado la verdad que encubre la máscara y que reverbera hacia adentro, en su nunca-del-todo-arbitraria apariencia. La deformación de la realidad que muestra no puede no ser sintomática de aquello que se oculta, y que se transforma asimismo en el proceso de ser otro. Una pirueta alentada aún -en el caso de Kierkegaard- por el espíritu decimonónico, que explotó el barroco gusto por la metaficción e instauró paradigmáticamente la noción de *Bildungsroman*, según ha explicado Billeskøv-Jansen¹⁹.

Así, más que orientar, en sentido estricto e inequívoco, el autor de autores que fue Kierkegaard desconcierta con la pluralidad de perspectivas hasta el momento final, máximamente incomprensible. Cuando haciendo gala de un tono autoritario pretenda zanjar la cuestión de su autoría y esclarecer el propósito de su obra, sin margen ya para la ambigüedad. La decisión de publicar póstumamente *El punto de vista sobre mi actividad como autor* es sólo superada, en términos de ironía, por la posibilidad -que en efecto se planteó- de publicarla en vida bajo pseudónimo. Porque, en efecto, el autor de autores se convierte inevitablemente en un personaje, un alter ego de sí mismo, o de cualquiera de aquellos. Autoridad imposible, la del autor desautorizado a conciencia, que hallará en su interior una razón de ser sufriente, ambigua en su absoluta e incommunicable certeza. Asistimos en Kierkegaard a la tematización, a la teorización paradójica de una subjetividad apasionada, concebida como fin en sí mismo y así objetivamente irremplazable. Subjetividad que requiere para su promoción de un lenguaje que le amenaza con el vértigo de la *contradicción performativa*, como sugiere en un par de aforismos de la sección

18 KIERKEGAARD, Søren, *Om min Forfatter-Virksomhed* (en *Samlede Vaerker*, Vol. 18), Copenhague: Gyldendal, 1978, p. 69.

19 v. BILLESKØV-JANSEN, F.J., *Les grands romans philosophiques de Kierkegaard*, Revue de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1961. Así como los artículos: "The Literary Art of Kierkegaard", en *A Kierkegaard Critique*, Harper & Brothers, New York, 1962, pp. 11-21; "Kierkegaard – Narrator", en *Kierkegaard – Poet of Existence* (Birgit Bertung, ed.), C.A Reitzel, Copenhagen, 1989, pp. 19-30.

estética de *O lo uno o lo otro*. Pensamos en aquel en que compara al filósofo a un individuo que lleva su ropa para planchar a una tienda en que figura el cartel «se plancha» y acaba frustrado, una vez entiende que se trata de una tienda de antigüedades, y el cartel en cuestión uno de los objetos en venta. O, quizá más elocuente, y más barroco, aquel en que un payaso advierte desde el escenario que el teatro se quema, y todos se ríen ante la ocurrencia de lo que no es admisible que pase, y que solo puede ser una broma, lógicamente, saliendo de la boca del bufón.

Los aforismos de aquella obra que firma otro autor -con la inicial A- parecen inspirados por la mentalidad del romanticismo finisecular, una estética afectada por una melancolía que Kierkegaard conocía bien. Ante la ineficacia de la aproximación sistemática, opta por emplear un lenguaje parábólico, indeterminable en esencia y sin embargo abierto a la significación. Un lenguaje que no evita el choque de opuestos. Ha escrito Adorno que «en Kierkegaard la contradicción se convierte ella misma, por la fuerza, en la solución. Su teoría es verdadera contra Hegel por cuanto ella concede mayor derecho al momento de lo no-idéntico»²⁰. Lo no idéntico está presente y ausente. Quizá se recuerde cuán llamativamente erró Kierkegaard al referirse al «Guadalquivir» [*sic*] como el río que aparece y desaparece, se muestra y oculta. Resulta tentador, en este punto, recordar la noción de *physis* en el pensamiento de Heráclito, frecuentemente aludido como «el oscuro» [*Den dunkle Heraklit*]²¹; pre-socrático traído a colación con sumo respeto por Kierkegaard, como harían asimismo Nietzsche y Heidegger. Parece evidente que el pensador danés quedó fascinado por la posible existencia de aquel cauce subterráneo (que se atribuye al Guadiana, según la visión popular), no en vano lo comparó con el dispositivo de ocultación y los artificios por él pergeñados para la comunicación de discursos equívocos, atribuidos a autores ficticios.

Los célebres pseudónimos han pasado de ser celebrados, leídos en la primera mitad de siglo XX como si fueran verdaderamente autores o fuentes de sentido, a ser vilipendiados por la crítica apoyándose en lo manifestado sólo en determinados lugares por el propio -y supuestamente auténtico- Kierkegaard, lo cual redundaba en lo incómodo que resulta mantener la ambigüedad de la significación última. Una de las citas más conocidas, que acostumbran a ser extraídas de su extensísimo diario personal, reza: «comenzar de inmediato con el propio yo en un mundo tan acostumbrado a no oír jamás ningún yo, era algo imposible. Mi tarea consistió en crear personalidades de autor y proyectarlos en medio de la realidad de la vida para así acostumbrar un poco a los hombres

20 ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, ed. cit., p. 225.

21 KIERKEGAARD, Søren, *Temor y temblor*, Altaya, Barcelona, 1994, p. 105.

a hablar en primera persona»²². Esta estrategia, recreación literaria al servicio de la formación personal permite al lector dotar de sentido al texto y al tiempo comprenderse -ya con conciencia- junto a su comprensión. Semejante a lo pretendido por Platón con sus *Diálogos*, evita presentar un corpus ideológico y propone, en cambio, acompañar al lector, sugerirle aproximaciones a la verdad. Inmiscuirlo en la cuestión debatida, ofreciéndole diversas posibilidades de comprensión desde su condición de intérprete, sintiéndose reflejado en uno u otro personaje. La dispersión de entidades narrativas, el desdoblamiento pseudónimo como dispositivo para la realización hermenéutica del lector desde su voluntaria ambigüedad (que un tanto posmodernamente explota la noción misma de autor) es una primera razón por la cual cabe prevenirse contra la comprensión unívoca de la producción kierkegaardiana, y concebir en cambio la ambigüedad como síntoma *positivo* de su irresolución. Pero no es la única, y quizá ni siquiera la más importante.

Además de la versión filosófica de la ambigüedad, que parte de la ironía socrática y le lleva, en su tiempo, al enfrentamiento con Hegel –ambigüedad comprensible también como «no-filosofía», de acuerdo con el título de la monografía de Jacques Colette²³-, hay que conceder al menos otra modalidad de irresolución, inherente a la presencia de una verdad trascendente en Kierkegaard, verdad fundamental a pesar de su radical inefabilidad: la de la fe en Cristo, que es vivida en carne propia y desde el sufrimiento por la actualización del mal heredado a través de la caída adánica, que no lo hace sentir nunca del todo seguro de la gracia. En *Las obras del amor*, texto de madurez, firmado por el propio Kierkegaard, se puede leer: «¡Ay, Lutero reconoció que ni una sola vez en toda su vida había rezado sin ser en alguna medida interrumpido por uno u otro pensamiento que lo distraía! De la misma manera, alguien honesto no tendrá reparos en confesar que, por mucha que haya sido la frecuencia y por muchas veces que voluntaria y gustosamente haya dado limosna, jamás lo hizo en ausencia de debilidad²⁴». Tremendamente influido por el Luteranismo que su padre le inculcó, Kierkegaard se reconoce poeta pero de un tipo especial, al servicio de una espiritualidad que la filosofía no logra vehicular y que, en cambio, experimenta en carne propia. En su cuerpo tiene lugar esa dialéctica sin resolución e impenitente, de sesgo ético-religioso. Son la angustia y la desesperación, afectos relacionados con el mito de la caída y su actualización

22 KIERKEGAARD, Søren, *Journalen NB11: 223* (en *Søren Kierkegaards Skrifter*, 4a ed.), Copenhague: Gads Forlag, 1997.

23 COLETTE, Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris, 1994.

24 KIERKEGAARD, Søren, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 31.

cristiana a través del pecado, los que cargan con el peso de una ambigüedad sufrida en forma de irresolución espiritual.

No sólo se impone en su inefabilidad la angustia, el afecto que refiere la presencia de un sufrimiento por la corresponsable presencia del mal en el mundo; junto a aquella, se vislumbra la posibilidad de una salud espiritual incomprensible, como la recreada en Temor y *temblor a través* de la historia de Abraham. «Lo que la tentación generalmente pretende es apartar al hombre del cumplimiento de su deber, pero en este caso particular la tentación constituye la ética al tratar que Abraham haga la voluntad de Dios. Pero, entonces, ¿qué es el deber? El deber es precisamente la expresión de la voluntad de Dios»²⁵. A pesar de que la escena procede del Antiguo Testamento, parece claro que se plantea una revisión de la noción de ley -como la que realizará San Pablo en la *Carta a los romanos*, decisiva a su vez para la Reforma luterana- dejando de ser su cumplimiento una cuestión meramente externa, comprobable pero impersonal. El extremo contrario, con todo, aboca a la posibilidad de la incomprensión. Así, para expresar el movimiento de la fe, el pseudónimo kierkegaardiano que firma la obra -Johannes de Silentio- recurre al término «absurdo». Reconoce que él, aun siendo narrador, no puede ponerse en el lugar del patriarca, aquel que inaugura una relación personal con la divinidad a través del sacrificio del hijo.

La entrega de lo más querido, vivida desde el particular que se atreve a ir más allá de la eticidad reinante, enajenado de lo general, conllevará un *status* espiritual privilegiado, pero no exento de sufrimiento. La angustia del patriarca -la certera incertidumbre, la incierta certeza de la fe, en su acto de dejarse en manos de Dios- será reformulado por Kierkegaard en *El concepto de angustia*, y de forma implícita en muchas páginas de sus extensos diarios. Lo que allí denomina «determinaciones dialécticas de la angustia», caracterizadas por su -literalmente- «ambigüedad psicológica» [*psychologiske Tvetydighed*]²⁶ impide la comunicación directa del sentido de la angustia. Pues ese afecto atrae y repele, sin que se pueda decir nada concreto al respecto, en la medida que implica un vaciado de todo lo que significa. En la misma obra dice Kierkegaard que así «como la relación de la angustia con su objeto es algo que no es nada -el lenguaje usual dice en efecto, exactamente: angustiarse por nada-, como tal relación es sumamente ambigua [*tvetydigt*], la transición que puede recorrerse aquí desde la inocencia a la culpa se torna justamente tan dialéctica que

25 KIERKEGAARD, Søren, *Temor y temblor*, ed.cit., p. 50.

26 KIERKEGAARD, Søren, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Madrid: Espasa-Calpe, 1963, p. 43.

resulta patente: la explicación es como debe ser, psicológica»²⁷. Conciérne a la psique, al alma afectada, enderezar su marcha espiritual desde la conciencia de saberse caída, impregnada del mal sin porqué.

La aceptación del sufrimiento que conlleva la incomprensión, y que ejemplarmente ilustra el episodio de la Pasión de Cristo -y concretamente el sentimiento de abandono por él experimentado, que recoge Kierkegaard en diversos lugares- se torna fuente de comprensión interior en relación con la divinidad, afianzando el vínculo personal que se entiende como religión. En sus diarios de 1848 escribe Kierkegaard: «El “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” [‘*Min Gud, min Gud, hvi haver Du forladt mig*’] refiere el momento más extremadamente angustiante de la libertad [‘*Frihedens yderste Anfægtelse*’]²⁸. El sufrimiento no impuesto pero asumido libremente dispone, en efecto, el grado extremo de la responsabilidad dialéctica: Dios hace sentir al hombre que él mismo ha escogido aquel dolor. Mas, concebir estas palabras de Cristo no se puede (...). Es, en efecto, la vertiente puramente humana que pongo de relieve, pero sería blasfemar si, después de haber explicado cualquier rasgo, me diera el aire de haber comprendido a Cristo. Nada más lejos de mi intención. Su ser no es más que para la fe y la adoración»²⁹. El carácter dialéctico de la angustia -aludido por Kierkegaard en la obra centrada en aquel concepto inconcebible, así como en tantos otros pasajes de su producción- impide que haya otra resolución distinta a la de vivencia de lo incomprendible en el interior de uno mismo. De acuerdo con la radical interpretación de las Escrituras por Lutero, la incomprensión debía interiorizarse con dolor para transformarse y pasar a ser ella misma sanadora. En la *Controversia de Heidelberg* -por ejemplo- sopesaba la necesidad de «desesperar totalmente de uno mismo» para acceder a la gracia³⁰. Es decir, liberarse de toda certeza, de toda seguridad, para alcanzar desde aquella experiencia vertiginosa de la nada -la angustia- una plenitud beatífica, profundamente espiritual.

Kierkegaard se posicionó en una línea semejante en diversos escritos. En una entrada de su diario de 1846, apenas dos años después de la aparición de *El concepto de angustia*, y dos años anterior a la cita anterior de su diario,

27 *Ibid.*, p. 44.

28 La dificultad inherente a la traducción castellana del término *Anfægtelse* (comprensible como temor religioso o inquietud espiritual) ha sido reconocida por traductores como Vicente Simón Merchán, responsable de la edición española de *Temor y temblor*. Son inevitables las reminiscencias a la *Anfechtung* luterana, y a la afección de la angustia, que ciertamente le es próxima (aunque no se corresponda con el término, *Angest* en danés). La relación entre ambas ha sido trabajada en por Alister Mc Grath (v. *Luther's Theology of the Cross*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, p.170).

29 *Journalen NB4*: 95; 1848 [VIII A580], *ed.cit.*

30 LUTERO, *Controversia de Heidelberg*, en *Obras*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 81.

escribió: «Lo que Lutero dice es excelente: lo único completamente necesario, la sola explicación acerca de toda la doctrina (acerca de la redención, y el fundamento de todo el Cristianismo) debe ser hallado en la lucha de la conciencia angustiada. Elimínese la conciencia angustiada, y ya pueden cerrarse las iglesias y convertirlas en salas de baile. La conciencia angustiada comprende el Cristianismo»³¹. Kierkegaard sigue a Lutero al asumir lo incomprensible del sufrimiento; el sufrimiento por la incomprensión desde la radicalidad de la crisis de la cruz. Sintiendo abandonado –o aislado, una de las connotaciones de ese término danés, *Enkelte*, que corresponde al individuo en su soledad inalienable- el individuo que se mira en Cristo puede recuperar la unión con Dios, reparándose todo sufrimiento y/o incomprensión injustamente experimentados en vida. Se percibe en la palabra del propio Kierkegaard –en sus diarios, sobre todo, pero no de forma exclusiva, pues varios pseudónimos refieren ideas semejantes- la asunción de los designios divinos bajo la forma de sacrificio, de entrega más allá de la comprensión. En *La enfermedad mortal*, obra tardía, recuerda la dimensión irresoluta de aquella dialéctica, que implica una relación personal con lo más alto, interiorizada junto con el sufrimiento por su propia incomprensión: «ese diálogo entre el Aislado y Dios no entrará nunca en el cerebro de los filósofos; ellos no hacen más que universalizar imaginariamente los individuos en la especie»³².

Especialmente aguda en un periodo de su vida, la idea de tener que cumplir con una tarea espiritual es una constante. La experimenta secretamente Kierkegaard junto con un sufrimiento que considera inconfesable. De ahí –dice- la necesidad de mantener el incógnito, de engañar con pseudónimos y la práctica de una escritura indirecta. Es legítimo plantearse, en este sentido, si podría haber realizado Kierkegaard aquella *misión* desde la exposición directa de sus ideas. Por una parte, hemos visto la distancia que mantiene hacia toda teorización, hacia toda exposición tratadística de la verdad; por otra, el paradigma sacrificial cristiano exige –según lo entiende Kierkegaard, en su adopción de las tesis luteranas- el sufrimiento por la incomprensión; lo cual le devuelve a la ejemplaridad de la praxis socrática, vitalmente implicada en la comprensión. En palabras de Kierkegaard, demanda el abierto rechazo de sus semejantes, cuya indiferencia resume mediante la alusión a «la masa» [*Mængden*]³³. En una entrada de su diario próxima a la redacción de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, el propio afectado declara el síntoma de un sufrimiento que al tiempo le depara curación, o cuando menos

31 KIERKEGAARD, Søren, *Journalen NB: 79*, ed.cit.

32 KIERKEGAARD, Søren, *Tratado de la desesperación [La enfermedad mortal]*, Leviatán, Buenos Aires, 2004, pp. 115-116.

33 KIERKEGAARD, Søren, *Journalen NB4: 62*, ed.cit.

aporta sentido a su tarea literaria. Abundando en una lógica de la ocultación que ancla y realiza espiritualmente al individuo desde la ambigüedad, afirma Kierkegaard, para sí mismo: «Yo, como autor, soy un penitente, pero si los hombres llegaran a percibirlo, dejaría de serlo *eo ipso*, y hasta quizá me tendrían aprecio, es decir, que me los ganaría de manera directa, es decir, que los engañaría»³⁴.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

La verdad que sólo Kierkegaard conoce, y guarda para sí, debe su cuota de veracidad a una inconmensurabilidad fundamentada en el sufrimiento; en el *pathos* que deriva de la participación simbólica en la muerte de Cristo en la cruz, tornándola asimismo incomunicable. El mejor modo de adentrarse en ella sin vulnerarla, de salvaguardar el secreto de su existencia, pasa por difundirla mediante el uso de pistas falsas que, junto con la equivocidad en lo relativo a la autoría pseudónima –y su variable, difusa autoridad–, inciten al mismo tiempo a la búsqueda de una posición personal, en la línea de lo expresado por Maurice Blanchot en sus *Faux pas*, obra en que Kierkegaard ocupa un lugar de privilegio. La ambigüedad concierne al contenido, pero reverbera con sentido en la plurivocidad poética, inspirada y de regusto mítico, que como el dios que mora en Delfos –volviendo a Heráclito, aludido también por Kierkegaard en *La repetición*– «ni dice ni oculta, sino que da señas»³⁵. El pensamiento del danés, fijado mediante la escritura filiforme e indeterminable en esencia, puede asimismo comprenderse como un ocultar que revela, siendo la propia ocultación una forma negativa de manifestarse. Sus textos vibran en la ambivalencia significativa que al mismo tiempo anima la búsqueda del sentido, en la forma de una interpretación nunca cerrada.

En efecto, hay en la voluntad de ocultación que a conciencia sostiene Kierkegaard un doble filo inevitable, una ambigüedad difícil de mantener bajo control. Su afinidad para con lo divino en ningún caso conlleva unión, en el sentido místico, ni tampoco plena identificación con el principio espiritual, siguiendo la tradición luterana. El resquebrajamiento del fundamento ontológico es, al contrario, lo que busca ser restañado con la participación siempre lejana de la absoluta otredad, que nada casualmente algunos psicoanalistas se han visto tentados de asociar al Padre (presente/ausente), a la introyección de la autoridad impenitente en la figura del superyó. La ocultación es sintomática de la vivencia *sotto voce* de una espiritualidad que no puede no aflorar por vías ajenas a la conciencia meramente racional, si bien aliada con

34 KIERKEGAARD, Søren, *Journalen NB5*: 146, *ed.cit.*

35 GARCIA CALVO, Agustín, *Razón común. Edición Crítica, ordenación y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Zamora: Lucina, 1999, p. 114.

el mandato de una moralidad de imposible cumplimiento. La estrategia poli-discursiva, al servicio de la experiencia angustiada de la verdad, da la razón a la mentira en que Kierkegaard se siente oficialmente ubicado... tanto más repudiado por los demás -veíamos, en la cita de su diario previa al apartado conclusivo- cuanto más se cree ubicado en el camino correcto. Así, ¿cómo de falsas son las pistas que sirven para ocultar lo que sólo puede mostrarse oculto, que no puede revelarse sin que se desvele y corrompa su esencia?

Las huellas que deja el autor para no pasar por un penitente, para no ser apreciado por aquello que verdaderamente cree ser, resultan equívocas por cuanto reflejan, desde la distorsión, una imagen *real* de Kierkegaard. En un primero momento, la anamorfosis –la imagen deformada, ejemplarmente en el cuadro *Los embajadores* de Hans Holbein- golpea al intérprete por su cuestionamiento de la realidad; pero el giro más determinante tiene lugar en un segundo momento, cuando se comprende lo constitutivo de dicho cuestionamiento, a través mismo de la deformación. Aquel pasaje extraído de sus diarios evidencia la importancia que Kierkegaard otorga al hecho de mantener encubierta la penitencia, en plena concordancia con el rechazo luterano a toda forma de exteriorización piadosa, a la obtención de la gloria solo mediante las obras. Con todo, en su caso el mantenerse a la sombra ensombrece el ánimo, colabora con el sufrimiento heredado, lo ratifica a través de la melancolía paterna abriéndose a la posibilidad de una salud otra, que se extiende en el tiempo de vida como el agraciado penar del penitente. «Lo principal de mi vida se halla hasta tal punto velado por la más oscura melancolía, atravesado por una profunda bruma de miseria, que no es raro que yo fuera como era. Pero todo esto constituye mi secreto»³⁶.

La melancolía, uno de los males perseguidos por los estamentos oficiales del cristianismo, se lo diagnosticó y en la misma medida combatió el propio Kierkegaard, sabiéndose afectado desde una infancia que reconoció infeliz. Sylviane Agacinsky ha señalado, además, que él «*se sabe* en la nostalgia», sufrimiento anímico que –como se ha interpretado, según la etimología- representa *el dolor por la lejanía de lo que nos es más próximo*. Ese conocimiento de sí que le proporciona la melancolía se cierne al mismo tiempo sobre lo que considera más valioso, su propia fe: «sabe –prosigue Agacinsky- que la fe le falta y nos falta»³⁷. La ausencia de esa fe -o, mejor, de su vivencia plena, dadora de sentido- es, como su opuesto -como la presencia de una creencia genuina, que testimonian sus escritos- dialéctica. Si ya Lutero advirtió que ni una sola vez pudo centrarse en la oración sin verse distraído por los demonios

36 KIERKEGAARD, Søren, *Journalen NB5*: 67, *ed.cit.*

37 AGACINSKY, Sylviane, *Critique de l'égoïsme. L'événement de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 14.

de la tentación, parece claro que la ausencia de plenitud espiritual constituye dialécticamente la promesa de una espiritualidad por venir. Una dialéctica que perpetua el sufrimiento por la ambigüedad de la angustia que lo acompaña; que desde el vacío –el vértigo de la culpabilidad que se abre desde la caída adánica- predispone al acontecimiento de la fe.

Por una parte, cabe subrayar la posibilidad de que ese apartamiento o falta de fe –como ha escrito Slavoj Žižek en *El títere y el enano*³⁸- sea constitutiva de la propia religación cristiana, al poner el ejemplo de la crisis sufrida por el cristo en la cruz, el abandono que ya hemos mencionado desde los propios escritos kierkegaardianos; por otra parte, no está de más reflexionar acerca de qué hace de Kierkegaard un penitente, es decir, por qué proceso llega a asumir esa condición. ¿Es causa o consecuencia de su melancolía? Entre ambas cuestiones se dirime la ambigüedad del juego de espejos. Lo que el desenmascaramiento póstumo de *El punto de vista sobre mi actividad como autor* amenaza con revelar es que el misterio que hay detrás de la máscara permanece una vez ésta se retira; que la distorsión, catalizada por el afecto *autoinculpador* de la angustia (o el talante melancólico que resulta de no poder mostrarse como se es ante los demás) constituye sintomáticamente una imagen obsesiva de lo real³⁹. Así, el lunes de Pascua de 1848, escribe: «No, no, mi hermetismo no puede ser quebrado, al menos ahora. El pensamiento de querer romperlo me ocupa tanto y de tal modo, a cada momento que se establece más y más como una idea fija»⁴⁰.

El pensamiento de Søren Kierkegaard se debate entre la celebración de una forma de libertad post-ilustrada y el anhelo metafísico de un sustrato religioso, que –como muy sensiblemente detecta el implicado- se halla cada vez más alejado en su contemporaneidad. La radicalidad con que retorna al correctivo luterano, corrigiendo al propio Lutero (a quien criticó en sus diarios por *universalizar la verdad* o por *no ser lo suficientemente dialéctico*, dos expresiones en realidad sinónimas), ubica al individuo en una situación limítrofe e inequívocamente comprometedor. El desinterés que muestra Kierkegaard hacia el conocimiento objetivo contrasta con la certeza incondicional, máximamente condicionada, de la acción subjetiva. La existencia se cobra, como contrapartida patológica –afectada por el requerimiento del *pathos*- el precio de su incomunicabilidad. Desde la vivencia religiosa de la angustia y su plasmación melancólica, en clave autobiográfica, la certeza espiritual reverbera ambiguamente, inspirando y desconcertando a partes iguales a las generacio-

38 ŽIZEK, Slavoj, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

39 ŽIZEK, Slavoj, *Mirando al sesgo*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 143.

40 KIERKEGAARD, Søren, *Journalen NB4*: 155, *ed.cit.*

nes de intérpretes y creadores venideros. Así, por ejemplo, en *La palabra (Ordet)* de Carl Theodor Dreyer, película de 1955 basada en la obra teatral de Kaj Munk, uno de los personajes recuerda que aquel otro que deambula, que entra y sale de escena caracterizado como Jesucristo, era una persona corriente hasta que descubrió la obra de Kierkegaard. El trastorno de Johannes -ese es su *verdadero* nombre- puede parecer exagerado o histriónico, pero la necesidad de salvación ante lo más incomprensible de la vida -la muerte- y su dramática inefabilidad, aún alcanza el corazón del espectador; lo cual confirma que, en su disposición pasiva, sufriente, permanece viva la voluntad de realizarse en una comprensión que abrace y trascienda la ambigüedad.

Søren Kierkegaard empleó la ironía socrática, la angustia religiosa, los desdoblamientos literarios y hasta el artificio autobiográfico en la confección de su personalidad de autor, afectada por la melancolía. La ambigüedad es el denominador común a esos cuatro enfoques, el contra-concepto que habilita una aproximación crítica a su particular no-filosofía. Un pensamiento a contrapelo que invita a evitar la asepsia y neutralidad de los esencialismos para activar el compromiso del individuo con su propia existencia, reconociéndose no solo personaje o protagonista sino también coautor, responsable de la actualización de sus infinitas posibilidades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Akal, Madrid, 2006.
- AGACINSKY, Sylviane, *Critique de l'égoïsme. L'événement de l'autre*, Gallimard, Paris, 1996.
- BEAUVOIR, Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1947.
- BILLESKØV-JANSEN, F.J., *Les grands romans philosophiques de Kierkegaard*, Revue de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1961.
- CAPUTO, John D., "In Praise of Ambiguity" (en *Ambiguity in Western the Mind*), Peter Lang, New York, 2005.
- CLAIR, André, *Pseudonymie et paradoxe*, Vrin, Paris, 1976.
- COLETTE, Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris, 1994.
- DERRIDA, Jacques, *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós, 2006.
- GARCIA CALVO, Agustín, *Razón común. Edición Crítica, ordenación y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Zamora: Lucina, 1999.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, Madrid, 2007.

- KIERKEGAARD, Søren, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Madrid: Espasa-Calpe, 1963.
- KIERKEGAARD, Søren, *Om min Forfatter-Virksomhed* (en *Samlede Vaerker*, Vol. 18), Copenhagen: Gyldendal, 1978.
- KIERKEGAARD, Søren, *Temor y temblor*, Altaya, Barcelona, 1994.
- KIERKEGAARD, Søren, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (en *Søren Kierkegaards Skrifter*, 4a ed.), Copenhagen: Gads Forlag, 1997.
- KIERKEGAARD, Søren, *Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2000.
- KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Trotta, 2001.
- KIERKEGAARD, Søren, *El instante*, Trotta, Madrid, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren, *Tratado de la desesperación*, Leviatán, Buenos Aires, 2004.
- LUTERO, *Controversia de Heidelberg*, en *Obras*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- MÉLICH, Joan-Carles, *La fragilidad del mundo*, Tusquets, Barcelona, 2021.
- McGRATH, Alistair, *Luther's Theology of the Cross*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.
- ZIZEK, Slavoj, *Mirando al sesgo*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- ZIZEK, Slavoj, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

JACOBO ZABALO es Profesor en la Universitat Pompeu Fabra

Líneas de Investigación:

Estética, Antropología filosófica, Historia de la Filosofía

Publicaciones recientes:

2022. «*Maquinación y metafísica del poder (una meditación desde la crisis)*», en *Schelling-Heidegger. Inicio, abismo y libertad*, Herder, Barcelona, pp. 65-138

2020. «*Notes on Boredom and Metaphysics, Sociologically Framed*», *Ars Brevis* (ISSN: 2339-9775), Barcelona, pp. 307-324

Correo electrónico: jacobozabalo.upf.edu

