

KIERKEGAARD: LA POSIBLE TRAGICOMEDIA

*José Luis Villacañas Berlanga*¹

1. ¿Dónde no debemos buscar la tragedia?

Kierkegaard, que pudo reconstruir una teoría de lo ético, podía haber ofrecido una teoría de la tragedia al estilo de Hegel. Habría bastado para ello con llevar a cabo algunos retoques. Su tesis de la pluralidad de los deberes éticos lo permitía. Quizá también su propuesta de diferentes estadios o formas de existencia. Cada estadio como modo de existencia, radicado en profundas intuiciones de la vida, generaba otros tantos caracteres. Sin duda, en el caso del carácter estético, se abría la posibilidad de una tragedia moderna². La estructura de esta forma de vida mostraba una interna imposibilidad. Si el individuo anclado en el estado estético debía convertirse en un artista en la creación de su propia existencia personal — como mucho después sugirió el mismo Foucault —, tal y como había proclamado el primer romanticismo, entonces este proyecto estaba condenado al duelo y a la tragedia. En cierto modo, su fenomenología de esta forma de vida estética, para Kierkegaard la más desdichada, supo conectar de manera precisa la irrupción del romanticismo, la estética de lo interesante, la economía de cambio e innovación capitalista en la atención del deseo.

La forma de vida estética se acredita en la libre disposición de la creatividad anímica y ahí obtiene su fondo más básico. En sí misma, se nutre de una convicción acerca de su capacidad para anular todas las coacciones de la realidad que podrían inhibir el libre despliegue de la personalidad. Así que la objetividad debe

¹Desarrollo aquí, desde un punto de vista interno, las reflexiones que sobre Kierkegaard y la tragedia realicé en “De la Tragedia a lo Trágico” (151-169).

²Ya lo vio Wilfried Greve (“Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik” 178).

ser degradada a lo que puede ser libremente manejado por el arbitrio, a lo que puede ser trabajado según el libre sentido artístico del sujeto creador. Ninguna realidad es soporte de lo divino. Todo objeto es caído y sometido. Aquí reside el secreto de toda mercancía, de los objetos degradados que el capitalismo nos ofrece. En su cuerpo, los objetos de consumo llevan escrita su condición masoquista: “Haz de mí lo que quieras”, parecen decir. En ese *lo que quieras* se confunde la fuerza artística del individuo con su aspiración a sentirse continuamente soberano. Cada uno de esos objetos es un seguro de la aspiración de omnipotencia del sujeto estético. Kierkegaard ha visto la existencia estética así dominada plenamente por el principio de placer³.

Responder a esta continua presencia de placer obtenido en la superioridad respecto al objeto, dar señales continuas de la falta de coacción del arbitrio, este es el objetivo central de la economía de mercado. Como tal, se trata de una subjetividad demoníaca, pues la idea con la que está inmediatamente en contacto es la idea del propio goce⁴. Los análisis de Kierkegaard, centrados en la *Lucinde* de F. Schlegel⁵, ya señalaron que la producción de lo interesante con lo que el romántico desea poetizar la vida, resulta afín a la producción de bienes en las fábricas prometeicas en las que las masas obtienen su propia y adecuada ración de novedad. Sin duda, se defendía aquí una precisa unidad del sujeto con el cosmos, pero de un sujeto anclado en la “subjetividad aislada” y de un cosmos previamente reducido a objeto inerte. En ambos casos la reducción tenía como meta hacer verosímil el sentimiento de omnipotencia como ejercicio permanente del principio de placer. Hegel, y Kierkegaard con él, ya sabían que, mirado desde

³ Greve dice: “Die vorhandene Wirklichkeit bildet hier nur den Anstoss für die künstlerische Gestaltungskraft des Individuums. In dieser Weise betrachtet, heisst aber poetisches Dasein nichts weiter als Streben nach vollendetem Genuss [...] Und so ist das Programm der künstlerischen Existenz als ein hedonistisches Programm einzuschätzen, Programm sogar eines Hedonismus von höchster Potenz” (“Das erste Stadium” 186).

⁴ Así definió Kierkegaard lo demoníaco en “¿Culpable? ¿No Culpable?”, la tercera parte de *Estudios en el camino de la vida*, de 1845. Cito por la edición de Kierkegaard Sören. “Stadien auf des Lebens Weg”. *Samlede Vaerker*. vol. 6. 245; y por la traducción francesa: Kierkegaard Sören. “Stades sur le chemin de la vie”. *Oeuvres Complètes*. Vol. 9. 214.

⁵ Sigo reenviando a la vieja edición de Berta Raposo, editada por quien esto escribe, en 1987, y a mis análisis en *La quiebra de la razón ilustrada*.

fuera, un observador irónico sólo vería en esta forma de vida una apoteosis del autodisfrute, un puro narcisismo. Por lo demás era confeso. Quien vive estéticamente debe gozar de la vida. Eso es todo. En cierto modo, la consecuencia de todo ello era la profunda paradoja de que la forma de vida estética no podía tener un verdadero acceso a lo bello. Sin embargo, con no menos claridad vio Kierkegaard que la dimensión trágica de este modo de vida causaba terror en alguien dotado de una conciencia superior, pero en modo alguno inquietaba a quien se entregaba a ella. Carente de espíritu, la forma de vida estética se entregaba al continuo frenesí del devenir, propio de lo demoníaco. Esto es lo que abraza con rotunda alegría don Juan cuando desciende a los infiernos en la ópera de Mozart.

Hoy sabemos que la crítica radical al capitalismo organizada en el siglo XX por Adorno no tiene como hilo conductor el texto de Marx, sino esencialmente este análisis de la existencia estética de Kierkegaard. A él se debe la tonalidad de los primeros trabajos de Lukács⁷ y desde luego la tesis medular de Th. Adorno. De atenernos a los análisis de Kierkegaard, sin embargo, descubrimos de manera inmediata las resistencias de esta forma de vida y su cierre interno. Expresado en términos de teoría: la vida estética padece la tragedia, pero no la conoce. Por eso no puede encontrar en sí motor alguno de superación. La vida estética bajo condiciones modernas genera una armonía preestablecida entre el objeto y el deseo que es capaz de llenar de inmediatez el tiempo entero y así negarlo. Este fue el descubrimiento básico de Marcuse cuando llamó al hombre del capitalismo "hombre unidimensional". En cierto modo, se podría llamar también el hombre de la inmediatez, el que para su vida siempre se atiene a lo dado. Y a lo dado de tal manera que su única dimensión es lo cuantitativo. Con ello procura llenar la esfera del afecto, de las pulsiones y de los deseos. La armonía preestablecida entre la pulsión y el objeto, el deseo y lo dado, reside en su carácter común de inmediatez, cuya única aspiración es mantenerse en ella misma. *La enfermedad mortal* nos ofreció análisis refinados sobre todo ello, análisis que en cierto modo estaban vinculados a la *Fenomenología del espíritu*. Para impedir que este esquema ope-

⁷ Debe verse para la influencia de Kierkegaard en nuestro autor, la biografía de Arpad Kadarkay: *Georg Lukács*. Valencia: Instituto Valenciano de Estudios e Investigación, 1994. 164 y ss.

rativo se ponga en cuestión, sólo se necesita esto: atenerse a lo inmediato y bloquear la reflexión. A su favor queda siempre el automatismo de la vida psíquica, caracterizado por Kierkegaard como elemento natural entregado a su autoconservación. El aspecto compulsivo del principio de placer hacía así operativo el dispositivo del estadio estético. Con acierto, y anticipándose a Freud, Kierkegaard habló de esta forma de existencia como “la inmediatez del niño”, como las “dos edades de la inmediatez: la infancia y la juventud” (Greve 191). Con ello, sus análisis tenían cierto aspecto filogenético, tan del gusto de Freud. La dimensión política que resultaba afín a esta visión de las cosas, y garantizaba su libre despliegue hasta el final, se ha llamado Estado de bienestar. Con su preocupación maternal por garantizar la libre disposición de objetos de placer, este Estado representa simbólicamente el Padre omnipotente que da garantías de perduración a una sociedad entregada a su juego narcisista.

No debemos buscar aquí la experiencia de tragedia alguna. Esta forma de vida, y esto es decisivo para explicar su éxito, es demoníaca, pero no diabólica. No hay aquí una voluntad de mal. Al contrario, sus orientaciones básicas dependen de pulsiones que están conectadas con un “impulso natural vital”. De ahí que no podamos considerarlo moralmente despreciable. Para Kierkegaard se trata de un “actuar natural” que no merece una calificación ética. “Lo estético no se puede aprehender en el concepto de lo ético” (Greve 191). De ahí el poco efecto que tienen los discursos constructivos y edificantes para el hombre anclado en el romanticismo capitalista. Esta vida es “unethisch” y reposa en la indiferencia ética. Lo erótico específico de ella no es sino una dimensión especialmente visible de esta estructura, aunque en este caso, al tratarse de otras personas, se supone una clara decisión contra lo ético. Pero no siempre se mantiene esta relación entre un sujeto y unos objetos reales, incluidas las personas. La cima de esta forma de existencia se alcanza cuando los objetos que producen goce se han transformado en virtualidades. El hedonismo entonces se dignifica como placer intelectual. Se trata de la ironía, en la que el objeto que produce placer brota de la propia creatividad de la subjetividad, procede de la imaginación y de sus juegos. La cima de estos se obtiene cuando, con la misma facilidad que la imaginación se entrega a la construcción de objetos virtuales del ingenio, también se entrega a la destrucción. Así

se experimenta la posición soberana del sujeto y de sus estados de ánimo sobre su propio mundo, tal y como se nos revela en el cinismo⁸. En esta forma mental no sólo se revela la prescindibilidad del mundo real y su plena sustitución por la fantasía, sino también que las pulsiones que se deben satisfacer conciernen a dimensiones sádicas tanto como a oscuros elementos masoquistas. Pues el cinismo daña, en tanto tal, también a la realidad del propio sujeto que lo ejerce. Cuando se liberan estas pulsiones de forma consecuente, se llega al nihilismo, que tiene su mejor expresión en ese vivir plenamente integrado en un cosmos sado-masoquista que es el nazismo.

Vemos así que la caracterización de la existencia estética nos ofrece una completa sociología del presente. La dimensión temporal no hace referencia a nuestra condición actual, sino al hecho de que ella, como la descrita por Kierkegaard, se encierra en una vida que, tras romper el continuo temporal sobre el que se levanta la estructura de la subjetividad ética, sólo tiene como referencia el presente. Esta dimensión temporal es todo lo que se avista, aunque en ciertos rumores anímicos de malestar irrumpa la confusa noticia de que el tiempo es otra cosa. Para sepultar estos rumores, cada nuevo instante ha de traer consigo un nuevo goce. Entonces el momento presente lo es todo⁹. En asegurar este rendimiento reside toda inteligencia, todo cálculo, todo poder, toda razón, que ha de reducirse a una libre disponibilidad instrumental de las condiciones de goce. Se trata de una reflexión instrumental que comparte estructura con la economía. En ambos casos se tiene un razonamiento de utilidad marginal y se busca más gozo con menos esfuerzo o inversión. Como en la escuela clásica de economía, de la que todavía Weber se hace eco¹⁰, el capitalismo de mercado se hace depender de una estructura de subjetividad asentada en la última irracionalidad del deseo, cuyo

⁸ Para el cinismo, cf. Kierkegaard, S. "Entweder ... Oder". Zweiter Teil. *Gesammelten Werken*. Düsseldorf/Köln: Diederichs-Verlag, 1950. 203-206.

⁹ Kierkegaard, "Entweder...Oder", I, 470. "Entweder...Oder", II, 195-196 y además 244 y ss. "Quien vive estéticamente, éste busca entregarse continuamente al estado de ánimo, sepultarse en él. Cuanto más se oculta la personalidad en el estado de ánimo, tanto más se entrega el individuo al instante, y este a su vez es la expresión más apropiada para la existencia estética: ella es en el presente" (Greve 194).

¹⁰ Cf. su escrito sobre la Irracionalidad de las ciencias humanas y la escuela histórica.

rendimiento se exige a la economía¹¹. A lo más que se puede llegar por este medio es al contrato como relación que intercambia rendimientos económicos, lo que Kierkegaard llama relaciones sociales finitas (Kierkegaard, "Über den Begriff" 31: 309). Éstas no sólo están regidas por el intercambio de utilidades sino también por la certeza de que, en ellas, dicho intercambio está garantizado justo porque todos los seres que participan son iguales. Desde este punto de vista, la existencia estética es la última forma de la existencia burguesa, aquella que se impone cuando ésta ya se ha separado de toda ética. La ley de la igualdad de los sujetos en estas relaciones viene simbolizada por la igualdad de la medida de los intercambios. Mucho antes que Simmel, Kierkegaard ha dicho del dinero que es la condición absoluta de la vida estética ("Entweder ...Oder", 2: 296).

De esta forma de vida, que puede embellecerse con todo tipo de poesía, aunque tenga su suelo en la solidez de una buena cuenta corriente, no puede brotar tragedia alguna. En realidad, aquí no puede brotar la pasión. Frente a lo que se pueda suponer, la pasión es completamente contraria a la emocionalidad constitutiva de la esfera de la existencia estética (Kierkegaard, "Furcht und Zittern" 4: 161). A lo sumo, puede dar lugar a la desesperación, tan pronto repare en que ha edificado su casa en el aire. Mas para eso debe tener una experiencia del tiempo que, por principio, queda cegada en la existencia estética. Sin duda, Kierkegaard reconoce que esta desesperación trabaja en el inconsciente, exigiendo que el goce rellene todo hueco de tiempo, de tal manera que la reflexión no emerja. Lo sepa o no, el esteta vive en la desesperación. Pero de ella no puede extraer consecuencia alguna. A lo sumo, la forma en que la desesperación aparece en la reflexión finita no es sino la conciencia del riesgo de que los objetos no respondan a nuestro deseo. En la medida en que esta coincidencia esté alojada en la conciencia inmediata, este riesgo puede producir pánico o temor de catástrofe. Ahora bien, de la existencia estética es compañera inevitable la emergencia de poderes simbólicos que garanticen la improbabilidad de este hundimiento. Esos

¹¹ Para los textos sobre esta analogía de la vida estética y la economía de mercado, cf. Kierkegaard, S. "Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken". Zweiter Band, II. *Gesammelten Werken*. Vol. 16, II. 165; igualmente: Kierkegaard, S. "Die Krankheit zum Tode". *Gesammelten Werken*. Vol. 24. 38 y ss.

poderes quieren dotar de una segura naturaleza a lo que es una armonía preestablecida entre objetos y deseos y no hacen sino firmar con su garantía el desarrollo del mercado y de la riqueza. En estos símbolos reposa toda la estructura de permanencia, que garantiza la plenitud de los instantes de realización del deseo. En realidad, esos poderes simbólicos son los espejos estables en los que el narcisismo ejerce su autocontemplación. Ellos aseguran la repetición y libran del tedio y del miedo, los dos peligros que lo real produce en la naturaleza humana. En su seno, la inmediatez de la vida infantil no tiene fin. La Ilustración de una mayoría de edad ética queda con ello eliminada mucho antes de que hubiera dado tiempo a que se cumpliera la divisa de Kant.

Sin duda, la sociología de Kierkegaard no fue suficientemente radical. Con ello, su crítica a Hegel no llegó hasta el final. Aunque fue capaz de mostrar la afinidad entre capitalismo y existencia estética, no fue capaz de describir el juego del Estado en este contexto y de responder a Hegel con sencillez que en modo alguno ése era el espíritu objetivo que devolvería su dignidad a la ética, sino el ayudante experimentado en garantizar el largo plazo para la existencia estética. Por él, la desesperación implícita en la existencia estética podía quedar en el inconsciente de modo continuo, como desesperación crónica (Greve 206).

2. La vida ética

No podemos dejar en la oscuridad el milagro de que exista lo ético. No podemos ahorrarnos los análisis de Kierkegaard acerca de la auto-constitución del espíritu. Desde luego, sería preciso que emergiese la desesperación ante la vida ética. Y con ella una pasión. Cómo la pasión pueda tener anclaje en el deseo, y cómo pueda disolver la experiencia dolorosa de depender de algo pasajero, es por el momento lo decisivo. Baste suponer que se produce esa completa concentración de la subjetividad en un objeto de la voluntad, ¿pero cómo? Desde luego, mediante el desprecio de estos objetos degradados, pasajeros, que reclaman de nosotros una relación sádico-masoquista. El grado parcial de la traducción de las obras de Kierkegaard al español nos ha sustraído hasta ahora de conocer un tratado que conecta de manera precisa la existencia estética con la vida moral. Se trata del que lleva por título *Pureza de corazón es querer una cosa:*

*preparación espiritual para el oficio de la confesión*¹². En la medida en que Kierkegaard deseaba hablar de existencia ética, no podía contentarse con los análisis formales de Kant. Como ya viera Helmut Fahrenbach, Kierkegaard deseó problematizar la tesis de Kant según la cual era precisa una revolución de la intención para entender el acceso del ser humano a una acción moral plena. En realidad, no podía quedarse allí. Él debía mostrar lo ético en tanto determinación de la existencia propia de un ser humano concreto (Fahrenbach 219). Mas entonces tenía que decir algo comprensible acerca de esa revolución interior. Para concretar esta revolución de la intención, Kierkegaard estableció una clara vinculación entre pureza de corazón y querer una cosa. Para ello, mostró que el desesperado siempre quiere dos cosas: una que desea obtener y otra de la que desea alejarse. Lo más curioso es que en la existencia estética estas dos cosas son la misma. El esteta la quiere porque cumple su deseo. Pero quiere separarse de ella porque es pasajera y le obliga a querer otra¹³. Para evitar esa angustia y la desesperación, el individuo se debe concentrar en una sola cosa que, por su propia naturaleza, no sea pasajera. A ella vincula su propia sustancialidad, no su dominio sádico. Espíritu es esto: esta síntesis de lo temporal y lo eterno, de lo existencial y el sentido ideal. Todo esto es plenamente sabido, así como su radical dependencia de la teoría de la elección y de una que precisamente se refiere a un Yo que ahora está a cubierto de lo pasajero y que se propone como tarea (Kierkegaard, "Entweder...Oder", 2: 180). El *querer una cosa* es completamente diferente del desear. Éste supone un futuro indeterminado y frente a él la impotencia del deseo es radical (Slok 245). El *querer una cosa* sólo tiene un futuro valioso y determinado y lo demás no afecta al destino. *Querer una cosa* es querer algo que siempre desearé en el futuro de tal manera que no pueda ser objeto de ironía. Frente a ello, se puede poner en riesgo cualquier cosa. El tiempo entero puede ser suspendido y con él nuestro interés general en la temporalidad. La tragedia entonces podría emerger.

El problema es cómo sea esto posible, si la existencia estética ha generado el cosmos cumplido que hemos descrito y se ha trans-

¹² Se trata de uno de los tres *Discursos edificantes en diversos espíritus*: Kierkegaard, S. "Erbauliche Reden in verschiedenen Geist" (1847). *Gesammelten Werken*. Vol. 18.

¹³ Para un análisis de este tratado cf. Hannay, A. "Kierkegaard". *The Arguments*

formado en sistema. En realidad, nuestro autor suponía que en la circunstancia de todo ser humano existe la posibilidad de activar su sentido del deber. Siempre hay una comunicación ética indirecta en la que una cierta circunstancia sólo puede ser interpretada a través de un “deber-poder”. De este deber se responsabiliza la libertad. Aquí, existir y actuar se concentran en una “posibilidad exigida”. Sin embargo, el esquema de esta comunicación indirecta reside en que lo ético ya existe como pauta en el ser humano. De hecho es llamado por Kierkegaard lo más originario en todo ser humano (“Abschliessende” 1: 133). En suma, su posición implicaba que “todo ser humano sabe lo que es lo ético” (“Die Tagebücher” 2: 123). Sin embargo, cuando todo lo inmediato estaba predispuesto para la existencia estética, estos supuestos de la tradición no eran evidencias disponibles. Kierkegaard fue consciente en los diarios de ese problema. “El extravío fundamental del tiempo actual consiste en esto: no meramente en haber olvidado que hay algo que es la comunicación de un poder, sino que de manera absurda la comunicación del poder y del deber-poder se ha transformado en la comunicación de un saber. Lo existencial se ha disuelto” (“Die Tagebücher” 2: 115). Carl Schmitt expresó esta misma situación de otra manera: la autoría y la autoridad –para él sobre todo política– se había transformado en operario técnico. Desde este punto de vista, no todo ser humano es interpelado en la comunicación humana práctica, sino sólo el que sabe, el que dispone del saber técnico, el que puede dar un sentido material y concreto a ese poder. Entonces la comunicación indirecta se transforma en comunicación de saber, y por tanto en comunicación directa: no en deber-poder, sino en prescripción, recomendación, indicación, cálculo. Las condiciones inmanentes a la subjetividad para la existencia ética se disuelven entonces.

Sin ese *querer una cosa*, ajeno por completo a la lógica de medios y fines de la técnica, la síntesis de eternidad y de temporalidad, de inmanencia y trascendencia, de lo humano y lo divino, la condición que desde Hegel era el supuesto básico de la tragedia, apenas puede aparecer. Se trata de la imposibilidad de que sea comunicado el “*summum bonum*”, algo con lo que se pueda identificar un “infinito interés en la felicidad eterna” (Hannay 212). El problema es cómo se puede recibir la comunicación de un tal bien, de tal manera que se pueda querer lo ético. Con ello,

Kierkegaard ha regresado a las fuentes de Hegel y ha puesto en cuestión su premisa fundamental: que siempre en la realidad hay un espíritu objetivo que garantiza la comunicación de eticidad. Ningún espíritu objetivo garantiza nada parecido. Por mucho que lo ético se ponga en relación con lo eterno, éste se abre camino no desde la objetividad, sino desde la frágil mediación de la subjetividad. De ahí que el destino de lo ético se juegue en un sujeto que es transparente acerca de su querer, de tal manera que quiere una cosa, no su deseo. Entonces tendríamos ese yo total y consistente en el que Hegel veía el sujeto de tragedia. Kierkegaard, de manera convergente en las formas, señaló que la tarea ética de cualquier existente es llegar a ser un hombre entero (Hannay 231). Con la cosa que se quiere en ese querer no podemos relacionarnos con nosotros de forma sádica ni ella se comporta de forma masoquista. Hay más bien una relación ética de identidad que evade ambas relaciones.

En modo alguno deseaba considerar Kierkegaard como tarea ética todo deseo concentrado en una cosa. No se trata de esas fijaciones del carácter, de esos fetichismos por los cuales un deseo atraviesa la subjetividad completa y eleva un deseo a único. No se trata de cosificar el deseo ni de hacer de una mercancía un fetiche. Desde luego, este sujeto neurótico puede ser plenamente unilateral, pero no *quiere una cosa*. Todos los análisis de los lacanianos acerca de la tragedia caen en este error. Proceden desde luego de Kierkegaard, pero no están en condiciones de perseguir su diferencia. Como el danés, Lacan distingue entre objeto de placer y la Cosa. Sin embargo, al proponer como verdadero imperativo ético “no ceder ante nadie en tu deseo”, Lacan está en condiciones de mostrar el proceder subjetivo por el cual la diversidad del deseo se concentra en un querer. Todo el mecanismo de *Las Amistades peligrosas* consiste en esto. Kierkegaard desde luego asumiría que los personajes de esta novela epistolar viven en la apariencia de querer una cosa¹⁴. Él no concibe que uno de los objetos del deseo, por el hecho de no ceder en absoluto como tal, pueda ser elevado a la Cosa que es objeto del querer. “Querer una cosa no puede significar querer ésto que sólo *parece* ser una cosa. El hecho es que un fin mundano no es una cosa porque en su esencia esto es inesencial” (ctd en Hannay 232).

¹⁴ Cf. para un análisis con el que sin embargo no deseo polemizar: Zupancic, A. *Ethics of the Real. Kant and Lacan*. Londres: Verso, 2000.

Esta idea nos sitúa en el punto decisivo. Pues de lo que se trata es de preguntarnos qué puede trascender al mundo y dónde podemos colocar el bien supremo. Es decisivo recordar que esa trascendencia respecto al mundo debe tener lugar en el propio mundo. La respuesta de Kierkegaard es que ese bien supremo se llama *Glaube* (Slok 247). Toda la estructura paradójica del pensamiento que analizamos se da cita aquí. Sólo por la creencia permanece abierto todo, pues la creencia es una relación existencial respecto al futuro. En sí misma, implica una relación hacia el futuro como totalidad basada en la pura esperanza y, aunque permitiría a alguien contradictoriamente afincado en la existencia auténtica desear de una manera despreocupada, la creencia impide desear nada concreto. Ella misma no es un objeto que pueda ser deseado, sino que es pura subjetividad, puro modo de atenerse respecto al futuro; de ahí que no pueda ser mero objeto del deseo. En tanto mera forma, esperar no puede ser objeto de deseo. Ni siquiera ella puede ser esperada, sino que ella es la que ofrece legitimidad y fundamento a cualquier esperanza propiamente dicha. Sin embargo, con demasiada claridad se ve que esta proyección completa hacia el futuro está diseñada para olvidar que uno está en el presente. De hecho, de lo que se trata es de trasladar ese futuro al presente, de tal manera que éste quede sepultado en la insignificancia. Lo que se obtiene es una disolución peculiar del tiempo, en la medida en que presente y futuro dejan de ser alternativas. “Se puede decir que la legítima relación respecto al futuro se expresa en el modo y manera en que se relaciona con el presente. Se puede decir que la legítima relación con el presente sólo se presenta en tanto que se relaciona de la manera adecuada con el futuro” (Slok 252). Con ello, el futuro queda vencido, pero la victoria verdadera se da sobre el presente. Éste, con su concreta determinación, es negado en favor de un futuro cuya concreta indeterminación desaparece. Desde luego, ahora el futuro inexorablemente me pertenece. Mas sólo en la medida en que la creencia conecte con lo eterno, pues sólo entonces lo eterno puede aparecer como el fundamento de un futuro que deja de amenazarme con su variabilidad. Sólo si la creencia conecta con lo eterno se presenta el poder en el hombre capaz de vencer al enemigo indeterminado del futuro. Con ello, aunque no se espera nada determinado, se ha vencido. “La esperanza de la fe es puramente formal e indiferente respecto al contenido” (Slok 256). Aunque ella no sabe nada respecto del futuro que ella

ha vencido, sin embargo no le cabe duda de que lo ha vencido. Para ello, el creyente debe eliminar todas sus expectativas, para quedarse sólo con su esperanza. Sólo entonces podrá decir que todo se recibe de Dios. Entonces, todo debe recibirse con la atención propia de la fe: o todo es una tal donación o no existe en absoluto una donación divina (Slok 259).

Desde luego, para entonces ya hemos recorrido el ámbito de la esfera ética y entramos en el camino del caballero de la fe. Para extraer la conclusión que deseamos, no necesitamos analizar el problema de la suspensión de los mandatos éticos y el sentido que pueda tener esta vieja sentencia de san Isidoro, sobre la que Kierkegaard organiza *Temor y temblor* (*Papirer* 2: 486)¹⁵. Basta considerar que la ética no se pone en estado de excepción tanto por sus mandatos, sino porque deja de estar dominada por la intencionalidad precisa de la acción, al estar entregado el sujeto a la serena confianza superior de la fe. Sin duda, con ese resultado se hacen efectivas las promesas de la religión; en realidad, lo que se consigue es la estructura profunda de la repetición. Louis Reimer, en un trabajo póstumo, mostró cómo el problema de la repetición iluminaba el problema de la reconciliación, y cómo ambos proceden de la estructura de la fe y del juego específico de categorías temporales que inaugura entre pasado, presente y futuro (Reimer 337-339). Pues la *Erlösung* se gana como reconciliación cuando “el pasado no procede de sí mismo, sino de una continuidad sencilla con el futuro. Esta continuidad es la del instante que el pasado restituye (*wiederbringt*), en tanto que él constantemente desgarrar (*abreißt*) lo eterno”. No hay aquí nada apocalíptico. Pues la repetición, en tanto que salvación, “alcanza al futuro no por el futuro mismo, sino en una simple continuidad con el presente” (Reimer 337). Nada hay aquí de escatológico, sino meramente una transformación *allo genos* de la temporalidad de la existencia. La repetición salva a la existencia del carácter pasado del pecado en el futuro de la creencia. De hecho ésta no es sino el

¹⁵ “Cuando Isidoro Hispano dice: isti (a saber: los seculo huic renunciantes) praecepta generalia perfectius vivendo transcendunt, aquí hay una forma de trascendencia diferente de aquella respecto a la cual Kant avisa, aunque Kant también diría que ésta se produce sobre el ámbito del hacer y por eso es peligrosa, porque ella estaría en contraposición al concepto de lo universalmente válido” (ctd en Malantschuk 464). Aquí tenemos ya de una manera clara la suspensión de la regla ética universalmente válida.

pasado repetido y salvado. Ahora se puede decir que todo lo que no es creencia es pecado. Como Kierkegaard mismo dice: “en la creencia comienza la repetición” (*Der Begriff Angst* 16)¹⁶.

Así que al desembocar en la categoría de *Erlösung*, desde luego la esfera religiosa desplaza la categoría de tragedia del horizonte de Kierkegaard. Con ello tenemos un resultado muy peculiar. Ni la existencia estética ni la existencia religiosa permiten una existencia trágica. Todo lo que Lukács, en *El alma y las formas*, dijo acerca de la centralidad de la forma trágica deja de tener valor cuando identificamos el resultado final de la forma de vida religiosa. Ésta no nos deja conciencia del no-valor del mundo, ni impone el rechazo radical del mundo y de la vida (Goldmann 101)¹⁷. Desde cierto punto de vista, el milagro de la fe puede llegar a apreciar todos los acontecimientos del mundo como dignos de ser repetidos, sin expectativa alguna por nuestra parte, como si cualquiera de ellos hubiera colmado nuestro anhelo. Entonces “todo denota un orden, un cuidado minucioso, y de ello se deriva una impresión de solemnidad, como si todo esto hubiera sido hecho bajo la mirada de Dios” (Kierkegaard, “Stadien” 6: 201)¹⁸. La forma religiosa puede poner en contacto con lo absoluto, pero entonces no implica sino el estado de excepción de la ética, no tanto de sus mandatos, sino de sus posibilidades inherentes de fracaso y de desesperación, de intencionalidad y de diferencia entre proyecto y realización. El milagro no es tan milagro desde la decisión, y la metamorfosis no es tan extraña desde el salto mortal.

Y sin embargo, Lukács mismo fue capaz de apreciar la centralidad de la forma de la tragedia hasta el punto de decir que era ineludible la separación de la forma y la vida. “Mas cuando el hombre mira a su alrededor no ve nunca ni camino ni encrucijada, en ninguna parte encuentra oposiciones claras y tajantes. Todo está en movimiento y transformación continuos. [...] Aquí se separan de modo trágicamente definitivo la forma y la vida” (Goldmann 108). ¿Qué decir entonces de todo esto? ¿Hay trage-

¹⁶ Citado en Reimer, L. “Die Wiederholung als Problem der Erlösung” 339.

¹⁷ Para un análisis de esta posición cf. Goldmann, Lucien. “Kierkegaard en el pensamiento de Lukács”. *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza Editorial, 1970. 97-122.

¹⁸ En la traducción francesa: Kierkegaard, S. “Stades sur le chemin de la vie” (9: 175).

dia en la vida humana? ¿O cada estadio de la vida en el fondo resulta en su estructura ajeno a esta categoría? Para iluminar este punto debemos distinguir la tragedia que en tanto forma del drama requiere de la relación de varias personas, de aquella otra que obsesiona a Lukács y que tiene que ver con la soledad de la persona.

3. La realidad de la tragedia disuelta por la psicología

Lo que en el fondo quería decir Lukács venía preparado por lo que había dejado escrito algún tiempo antes Georg Simmel, a quien de hecho invoca implícitamente en ese pasaje. Pues parece claro que Lukács aquí vincula a Simmel con Kierkegaard y muestra que la tragedia de la cultura del primero no es sino la imposibilidad de que los estadios de la existencia del segundo se encarnen de manera precisa en la vida de un ser humano. La vida humana excede a la forma y esto significa que cuando analizamos un ser humano desde las esferas de la existencia de Kierkegaard, siempre encontramos impurezas, traiciones, falta de rigor, autoengaños, imperfecciones, descuidos, por grande que sea el esfuerzo de seriedad que pongamos en ello. La ironía siempre encuentra entonces su aplicación. Y por eso, en la medida en que hacemos entrar la psicología del ser humano, la sospecha se entreteje en cualquiera que ancle en uno de los estadios de la vida. La psicología nos da así la noticia de que la forma no puede darse en la vida concreta. Este desencuentro, esta imposibilidad de ser hombre estético, ético o religioso en toda su pureza, es para Lukács trágico, pues impide cualquier tipo de salvación inmanente de la vida. Pero lo más decisivo es que la psicología, ámbito del que obtenemos esta noticia, siempre puede darnos a conocer esta tensión de forma irónica y, por tanto, disolver la tragedia de la vida humana en lo cómico. En el caso de don Quijote, éste puede encarnar la tragedia de no lograr la vida caballeresca, pero cuando Sancho se pone a explicar los motivos concretos, aquella tragedia se torna comedia. En suma, lo que en el terreno del análisis filosófico presenta una nítida separación entre los estadios de la vida, y una clara diferencia entre forma y vida, en el terreno del análisis psicológico nos ofrece siempre un ámbito de ambivalencia irónica. La tragedia acompaña a la filosofía, pero la comedia acompaña a la psicología. No es de extrañar que el psicoanálisis, ocultamente fecundado por Kierkegaard, quiera

continuamente pasar de la tragedia a la comedia y reducir el sufrimiento de la enfermedad a las ocurrencias realistas de deseos mal resueltos, por lo general de naturaleza cómica.

Sin embargo, y al margen de esta degradación de la forma en psicología —cosa que ya experimentó la filosofía con la diferencia kantiana entre la intención basada en el imperativo y la motivación coincidente con él—, también puede darse la tragedia cuando dos personas, que encarnan con cierta coherencia dos estadios distintos de la existencia, entran en relación entre sí y despiertan el uno en el otro un sentimiento de responsabilidad respecto de sus respectivas existencias. Entonces tenemos otro terreno de juego de la tensión entre la forma y la vida, canalizada ahora alrededor del amor, en el que vuelven a surgir las diferencias entre filosofía y psicología. Estos planteamientos definen el argumento de Kierkegaard tal y como se puede leer en “¿Culpable? ¿No Culpable?”, la tercera parte de los *Estadios en el camino de la vida*. El texto que plantea el problema es bien conocido. Es en la entrada del 20 de enero, por la mañana, cuando Kierkegaard escribe:

He elegido lo religioso. Es cercano a mi naturaleza y mi confianza me ha llevado ahí. Dejo pues la gracia donde ella está. El cielo se la conserve. Si encuentro en lo religioso un punto de partida que nos sea común, ven entonces, risa descuidada y gozaré contigo tan sinceramente como pueda. Pondré rosas frescas en tus cabellos, te rozaré con toda la ligereza de que se es capaz cuando, movido por la pasión del pensamiento, se está habituado a buscar lo decisivo en el peligro de la vida. [...] Pero presiento una crisis que introducirá lo religioso en esto que aquí he comenzado. (“Stadien” 6: 235)¹⁹

Todo el texto que sigue es el pormenorizado análisis de esa crisis, guiado por la reflexión de la culpabilidad y por la pregunta de la tragedia.

Como es sabido, en ninguna obra como en ésta nuestro autor utilizó materiales de su propia relación con Regina Olsen, incluidas cartas verdaderas, y ninguna obra como ésta queda atravesada por la psicología. Creo que esta mixtura de filosofía y reflexión

¹⁹ Kierkegaard, S. “Stades sur le chemin de la vie” (9: 205-206).

personal hace de ésta una de las más tediosas obras de Kierkegaard, pero como todas ellas también encierra un núcleo de problemas genuino. La cuestión puede ser planteada así: ni en el estadio estético ni el estadio ético puede existir la tragedia. Sólo puede darse ésta cuando dos personas, una anclada en el estadio religioso y otra anclada en el estadio estético, se relacionan entre sí desde el amor. La inevitabilidad del amor es el núcleo mismo de la cuestión, pues éste no es algo externo al hombre religioso. Éste lo es porque ama, desde luego, y ama al mundo en la totalidad de sus manifestaciones, en tanto mundo querido por Dios. Es más: el hombre religioso antes ha llevado una existencia ética cuyas angustias ha debido superar. Como es natural, no hay ética sin amor. Por tanto es absolutamente inevitable que el hombre religioso haya debido amar. La cuestión reside en que si ha llegado al estadio religioso no puede dejar de amar, pero no puede jamás aceptar consumir éticamente su amor. Un hombre ético debería aceptar el compromiso del amor y emprender una ordenación de su amor respecto al futuro. El amor para el hombre religioso impone una excepción de la ética y una ruptura de los compromisos²⁰. Ésta es la dimensión de su tragedia. Por amor no puede amar. El supremo deseo del amor no podrá ser realizado justo por fidelidad al mismo. Hasta aquí la pureza del filósofo. Sin embargo, la forma psicológica de vivir esa tragedia, su auto-presentación, las explicaciones que habría de dar a su amada, la manera de justificarse hace que se devalúe hasta lo cómico, hasta lo grotesco y hasta lo sofisticado²¹. En realidad, todas éstas son formas de decir lo mismo: lo psicológico.

²⁰ "Ella no me comprenderá en absoluto. [...] Si ella no concibe mi sufrimiento y su grado, mi calma glacial y su necesidad. [...] Si ella es salvada, yo me contentaré con mi lote. Que ella actúe a su grado, a condición de que sea extraña a mi vida, realmente extraña, mujer de otro, ajena a todo esto, pues no me ha comprendido jamás" (Kierkegaard, "Stadien" 6: 241); y en la traducción francesa: "Stades sur le chemin de la vie" (9: 211).

²¹ "Si fuera un ser real, si yo fuera capaz de dar carne y sangre a un personaje de experiencia, si viviera en nuestra época y en su interioridad, de suerte que su exterior no fuera una ilusión, de aquí saldría un comedia completa. ¡Cuán grotesca sería la vista de tal energúmeno, troglodita o eremita, avanzando de manera furtiva para pretender ser un amante infeliz cualificado, después de haber escuchado en silencio los discursos románticos de los seres humanos!" (Kierkegaard, "Stadien" 6: 422); y en la traducción francesa: "Stades sur le chemin de la vie" (9: 369).

Sabemos hasta qué punto este dilema fue biográfico. De ahí la inexorable dimensión psicológica del análisis. De hecho, la psicología es lo único que puede unir a dos personalidades cada una de las cuales está anclada en un estadio de la vida. Pues entre ellas, cada una centrada en su pasión más profunda y vencedora, se debe dar por descontada la incomprensión. Ahí reside, dice Kierkegaard, el principio trágico²². Pero la incomprensión se intenta salvar por la psicología como punto de contacto y de síntesis que contempla y explica la tragedia. “Si hago intervenir la pasión, la situación es esencialmente trágica. Si la considero, digo que ella es a la vez cómica y trágica” (Kierkegaard, “Stadien” 6: 442)²³. Esta consideración psicológica, que inútilmente intenta superar la incomprensión aumentándola, por tanto, es la clave de la devaluación de la tragedia en comedia. “Lo trágico es que los dos amantes no se comprendan y lo cómico que dos seres que no se comprenden se amen” (“Stadien” 6: 443)²⁴. En su pureza, trágico es únicamente que alguien que ha puesto su mayor deseo en el amor, no pueda amar. Esta tragedia, sin embargo, no forma parte de la vida religiosa, sino de la relación entre el hombre religioso y el objeto de su amor. Lo que dicta aquí la religión es el estado de excepción de la vida ética. Ésta dice: debes amar y debes cargar con la responsabilidad de amar. La vida religiosa dice: por amor no puedes amar y la religión misma te exige que no aspire a cargar con un deber que ya para ti es imposible de cumplir. Desde el punto de vista ético está claro que quiero una única cosa. Desde el punto de vista religioso, sin embargo, y de forma sorprendente, ese único querer debe ser anulado por el querer superior de la fe. El motivo sigue siendo el amor. La clave de la cuestión se precisa en este texto: “Mi alegría, mi felicidad, mi primer y único deseo, es el de pertenecer a ésta por la que yo daría cualquier cosa, al precio de mi vida y de mi sangre, pero que no quiero debilitar y anular iniciándola a mis sufrimientos” (“Stadien” 6: 209)²⁵.

²² Se trata del §2 del capítulo que se inicia con la Carta de Frater Taciturnus al lector, y que lleva por título “La incomprensión como principio trágico y tragicómico y su empleo en la experiencia” (“Stadien” 9: 438ss); y en la traducción francesa: “Stades sur le chemin de la vie” (9: 383ss).

²³ Kierkegaard. “Stades sur le chemin de la vie” (9: 387).

²⁴ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 388).

²⁵ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 183).

¿Cuál es la razón de esta decisión? ¿Por qué el hombre religioso ha de estar dominado por sus sufrimientos? No era ésta la característica del hombre religioso. En efecto, ante sí mismo, el hombre religioso es feliz. Sin embargo, el hombre religioso no puede sino ser visto con plena ambivalencia en relación con el otro. Como el silencio, su relación con lo absoluto puede ser interpretada como suprema felicidad y como supremo dolor. La alegría de poseer ya el objeto eterno de la fe no puede sino ser contemplada por el otro como melancolía. Repetidamente, Kierkegaard, o al menos el personaje que reflexiona una y otra vez en “¿Culpable? ¿No Culpable?” ha confesado que ha optado por el estadio religioso y que “la melancolía es mi naturaleza” (“Stadien” 6: 208)²⁶. Ahí reside la clave de la ambivalencia: “La amarga melancolía secreta una alegría de vivir, una simpatía, un calor de sentimiento” (“Stadien” 6: 209)²⁷. En todo caso, al hombre religioso le es inevitable “hundirse cada vez más en sí mismo” (“Stadien” 6: 447)²⁸, replegarse sobre sí mismo en la lengua del silencio. Sin embargo, para el otro tal actitud no puede dejar de ser vista como melancolía y desinterés. No es así, porque en su estado espiritual se reencuentra con ella y se la representa con una idealidad religiosa que está más allá de su facticidad. Pero el ser que existe en el estadio estético no puede resignarse ante esta reducción espiritual. Esta ambivalencia es inevitable. Ahora bien, la melancolía es letal para una existencia anclada en el estadio estético de la vida. Con ella, todo lo que hace valiosa la vida estética, la gracia, la ligereza de la que habló Schiller, la alegría de concentrarse en cada objeto, la reverencia completa al principio de placer, queda herida de muerte. Con ello, aquello que hace amable a la otra persona queda destruido, debilitado o anulado, cuando es iniciada en los sufrimientos del hombre religioso.

De forma lógica y coherente, el hombre religioso debería guardar silencio y llevar su tragedia a su plenitud filosófica (“Stadien” 6: 450-451)²⁹. Entonces no se expresaría jamás de forma directa. Sin embargo, su conducta será la de una renuncia que exige una

²⁶ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 182).

²⁷ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 183).

²⁸ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 392).

²⁹ En la traducción francesa: “Stades sur le chemin de la vie” (9: 394-395): “El no dice lo que encierra su repliegue. El no puede decir cuál es su contenido. Su

explicación y que, de una manera u otra, la obtendrá por parte de los demás. Y entonces entrará en juego la comedia, pues lo religioso no puede ser comunicado y la conducta que producirá será vista por los demás como algo cómico, quijotesco. “En conjunto, su cuidado por ella es una pura exaltación, ridícula en sí, trágica por el sufrimiento que le causa, y cómica porque inspira en él la más loca conducta” (“Stadien” 6: 452)³⁰. Todo el argumento depende de esto: la iniciación en el dolor del otro no puede ser efectiva. La razón es bien sencilla: sólo se puede hacer mediante reflexión, explicación, discurso directo, manifestación de motivos, profundidad psicológica. Y ésta nunca dejará de ser ambivalente. “La equivocación más segura es esta de la razón razonante, de la reflexión desnuda de pasión” (“Stadien” 6: 208)³¹. Ella, como una ruda disciplina de la explicación, nunca dará paso al “esplendor del encanto”. Como tal matará el amor. Y lo hará de una manera muy precisa, que Kierkegaard ha previsto: “Mi razón amontona sospecha sobre sospecha y el demonio de la risa llama sin cesar a mi puerta.” Toda explicación para justificar que lo que ella ve como melancolía y como tristeza es en realidad plenitud, no hace sino mantener la ambivalencia del juicio, y en esa reflexión lo único necesario es que perezca la alegría de vivir propia del que existe en el estadio estético. Y lo es porque la persona amada no podrá dejar de pensar que ella y su falta de valor es la causa de la melancolía. Así que en esa sospecha irónica de la reflexión, ella siempre aparece como culpable. Entonces el hombre religioso no puede sino relacionarse con la persona amada mediante una nueva vuelta de tuerca de la ambivalencia, regresa a la soledad y se entrega a una tranquila desesperación (“Stadien” 6: 212)³². Es la forma de acabar en la impotencia y anulado para siempre en el amor. Así que más vale renunciar de antemano al amor y dejarle a ella la gracia intocada por el destructivo amor. La otra opción es una doble culpabilidad y una doble locura.

repliegue no es en efecto ni más ni menos que la anticipación concentrada de la subjetividad religiosa, [...] pero el repliegue es y sigue siendo el presentimiento de una vida superior. Desde el punto de vista de la posibilidad, se debe progresar hacia la transparencia religiosa, y esto es lo que debe hacer el héroe. Pero ignora y sospecha aún menos que el camino pasa por terribles pruebas, como la de renunciar a sus relaciones con la muchacha en razón de su desacuerdo”.

³⁰ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 395-396).

³¹ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 182).

³² “Stades sur le chemin de la vie” (9: 185).

“Tal es el plano de experiencia: la misma cosa es a la vez cómica y trágica” (“Stadien” 6: 453)³³. Y esta conclusión se impone desde otra consideración. La persona amada lo es por su alegría y su sencillez. Dejar que en ella prenda la melancolía de la reflexión es anularla. Ahora bien, admiro y amo su alegría justo por mi melancolía. Esa es la contradicción. El hombre religioso en el fondo, como doña Inés con don Juan, no puede dejar de amar al ser demoníaco, a la pura inmanencia del mundo. Ahora bien, si la psicología es la única forma de relacionarse entre dos personas de diferentes estadios de la vida, entonces la reflexión del hombre religioso sobre la persona amada también será inevitable. “Pero yo no quiero degradar mi alma, intentando conocerla, examinando y escrutando su carácter” (“Stadien” 6: 218)³⁴. Ahora bien, ¿cómo impedirlo si me considero culpable de la transformación de su carácter? Pero entonces la relación de amor desaparecerá tan pronto emerja la más ligera sospecha, la mínima ambivalencia, la mínima reflexión. La psicología no puede clausurarse ni ser eficaz, pero tampoco puede impedirse por la incomprensión y la conducta incomprensible del hombre religioso. Cuanto más apoyo reciba de la estadística sociológica o de la historia, más devaluará lo trágico en lo cómico. Sin embargo, en la medida en que el hombre religioso posee una confianza absoluta, puede “bailar sobre los abismos” de la reflexión. Quien vive en el estadio estético, no. El caso es que “ambos llegan a ser desdichados y han hecho todo lo mejor para hacerse mutuamente desdichados. Él por romper con ella, y ella introduciendo un martirio en su conciencia” (“Stadien” 6: 455)³⁵. La carencia de puentes entre lo interior religioso y lo exterior estético, entre la carencia de inmediatez del primero y el anclaje en la inmediatez del segundo, determina el juego. La conciencia de culpa será por tanto inevitable, y anidada ya en la incomprensión, que constituye la verdadera relación entre los dos estadios de la vida. Pues la persona que vive en el estadio estético está condenada incluso a no comprender la culpabilidad de él y, por tanto, no podrá dejar de verla en cierto modo grotesca y cómica, cínica y loca.

³³ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 396).

³⁴ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 191).

³⁵ “Stades sur le chemin de la vie” (9: 39)

4. Conclusión: superar lo cómico en el ser humano

No podemos entrar aquí en una discusión en términos de género ni en la peculiaridad del planteamiento de Kierkegaard sobre los roles de la mujer y del hombre en la relación con lo religioso. En realidad, todo esto tiene que ver con la vieja discusión de Schiller sobre la gracia y la dignidad y se ha convertido en un lugar común en la literatura de la época, desplegado también por el romanticismo desde *Lucinde*. Para Kierkegaard, estas categorías funcionan más bien como figuras retóricas y literarias para marcar la dialéctica de lo trágico y de lo cómico, de sufrimiento y de gozo que se da dentro de esta incompreensión de los seres humanos que viven en diferentes estadios de existencia.

Yo veo a la vez lo cómico y lo trágico: la trágica muchacha que es martirizada y el cómico culpable que se convierte en martirizador; el trágico culpable que sufre y la cómica muchacha que vive. Una palabra es una palabra y un hombre es un hombre. Esto no se aplica más que a seres masculinos que deben ser prudentes cuando hablan de muerte. La palabra de un muerto sobre la muerte es bien verdadera; ella no conoce ni la condición ni la edad". ("Stadien" 6: 471)³⁶

Aquí habla una época y una literatura. Y por eso algo en todo ello nos repele.

Y sin embargo, todo adquiere otra dimensión cuando en lugar de estadios de existencia con sus figuras masculina y femenina, hablamos de dimensiones de la existencia humana, de aspectos de la vida que se dan en cada uno de nosotros. La dialéctica de la tragedia y de la comedia, y su reunión tragicómica, alcanza entonces una nueva comprensión. Ahora es un proceso existencial de mediación por el que se produce en cada caso y en cada ser humano una superación de las condiciones estéticas y de las formas más simples de la vida religiosa. Con ello se aprende a vivir con la complejidad inherente al ser humano, sin desmenuzarla en roles sexuales. Una superación de la estética, pues en este proceso mismo se revela "en plena realidad la nada de esto que se imagina ser alguna cosa". Pero asimismo una superación de la religiosidad que se relaciona directamente con la realidad,

³⁶ "Stades sur le chemin de la vie" (9: 412-413).

comprendida por Kierkegaard como dudosa ("Stadien" 6: 472)³⁷, a favor de una religiosidad mediata, reflexiva, interior, llena de dudas, atravesada por la culpa, el sufrimiento, el arrepentimiento y, lo decisivo, el perdón de los pecados que produce lo ético ("Stadien" 6: 478)³⁸. En realidad, como camino de sufrimiento, la dialéctica tragi-cómica muestra que la significatividad del sufrimiento sigue dependiendo de una idea. La pura comicidad del sufrimiento desde este punto de vista no se puede mantener y por ello lo estético exige su propia superación³⁹. Así que lo cómico es puramente una mediación de la vida, una forma de manifestarse el estadio estético, y la tragedia no es sino una forma de buscar la idea que está detrás del sufrimiento y de explicar la culpabilidad. "En esta miseria, cuando la lección dada por la poesía [y la comedia] no reconcilia con la realidad, el religioso se adelanta y dice: todo sufrimiento es commensurable con la idea, y una vez dada la relación con la idea, el sufrimiento tiene un interés, sin el cual sería condenable" ("Stadien" 6: 482)⁴⁰. En esa medida, se rompe el egoísmo, la inmediatez y la cantidad de lo estético para mostrarse la necesidad del paso a la tragedia y a la idea. Lo que queda después de esta curación "es el individuo mismo, y este individuo particular puesto en su relación con Dios bajo la determinación: culpable-no culpable" ("Stadien" 6: 486)⁴¹. Ahora ya no hablamos sino de individuos. Un monólogo, desde luego, que sólo puede verificarse en el propio silencio en el que se aloja el arrepentimiento, una negatividad infinita en la que sin embargo se es feliz, a 70.000 brazas bajo el agua y

³⁷ "Stades sur le chemin de la vie" (9: 413).

³⁸ "Stades sur le chemin de la vie" (9: 418): "El héroe estético es grande por su triunfo, el héroe religioso por su sufrimiento". En cierto modo, aquí Kierkegaard siguió la divisa de Pascal de que toda existencia cristiana verdadera era una existencia de sufrimiento. No es de extrañar que Goldmann, el discípulo de Lukács, dedicara un magnífico libro a la tragedia en Pascal.

³⁹ "Sólo tiene interés el sufrimiento que se relaciona con la idea. Esto es eternamente verdadero. Cuando en el sufrimiento no se percibe una relación con la idea es que ésta, destruido de nulidad en el dominio religioso, debe ser rechazada en el dominio estético. Pero como la dialéctica de lo religioso es exclusivamente cualitativa, y como es commensurable con todo e igualmente commensurable, todo sufrimiento puede de hecho ganar interés porque cada pena puede mantener una relación con la idea" ("Stadien" 6: 481); y en la traducción francesa: "Stades sur le chemin de la vie" (9: 421).

⁴⁰ "Stades sur le chemin de la vie" (9: 423).

⁴¹ "Stades sur le chemin de la vie" (9: 426).

lejos de todo socorro humano. Y esto sólo es efectivo por la unidad inseparable de lo trágico y de lo cómico. De hecho, cómica y trágica es esta misma expresión, que se supone capaz de medir las distancias de la soledad. Y allí, a 70.000 brazas, obtenemos la profundidad apropiada para resumir la tragicomedia de la vida en una soledad que no es fuente de nuevas desgracias, sino que en cierto modo es a la vez curativa y sabe encerrar en sí la proliferación del mal.

Referencias bibliográficas

- Fahrenbach, Helmuth. "Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als 'korrektiv' der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie)". *Materialen zur Philosophie Soren Kierkegaards*. Ed. M. Theunissen und W. Greve. Suhrkamp, 1979. 216-240.
- Goldmann, Lucien. "Kierkegaard en el pensamiento de Lukács". *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- Greve, Wilfried. "Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards 'Entweder/ Oder II'". *Materialen zur Philosophie Soren Kierkegaards*. Ed. M. Theunissen y W. Greve. Suhrkamp, 1979. 177-216.
- Hannay, A. "Kierkegaard". *The Arguments of the Philosophers*. London and New York: Routledge, 1991.
- Kadarkay, A. *Georg Lukács*. Valencia: Instituto Valenciano de Estudios e Investigación, 1994.
- Kierkegaard, Soren. "Die Krankheit zum Tode". *Gesammelten Werken*. Vol. 24. Düsseldorf/Köln: Diederichs-Verlag, 1950ss.
- . *Die Tagebücher*, Ausgewählt, neu geordnet und übersetzt von Hayo Gerdes. 5 vols. Düsseldorf/Köln, 1962ss.
- . "Stadien auf des Lebens Weg". *Samlede Vaerker*. 2 ed. Vol. 6. Copenhage, 1920-1936.
- . "Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Zweiter Band, II". *Gesammelten Werken*. Vol. 16, II. Düsseldorf/Köln: Diederichs-Verlag, 1950.
- . *Der Begriff Angst*. Traducción con Glosario, y un ensayo "Zum Verständnis des Werkes", por L. Richter. Ed. Rowohlt, 1960.
- . "Erbauliche Reden in verschiedenen Geist" (1847). *Gesammelten Werken*. Vol. 18. Düsseldorf/Köln: Diederichs-Verlag, 1950ss.

- . "Entweder ... Oder". *Gesammelten Werken*. Düsseldorf/
Köln: Diederichs-Verlag, 1950.
- . "Furcht und Zittern". *Gesammelte Werke*. Vol. 4. Düsseldorf/
Köln: Diederichs-Verlag, 1950ss.
- . *Papirer* (1839). Vol. 2. Ed. P. A. Heiber, V. Kuhr y E. Torsting.
Copenhagen, 1968ss.
- . "Pureza de corazón". *Samlede Vaerker*. Vol. 11. Ed. por A.
B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, Gyldendal.
Copenhage, 1962-4.
- . "Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf
Socrates". *Gesammelten Werken*. Vol. 31. Düsseldorf/Köln:
Diederichs-Verlag, 1950ss.
- . "Stades sur le chemin de la vie". *Oeuvres Complètes*. Vol. 9.
París: Editions de l'orante, 1978.
- Malantschuk, G. "Der Begriffe Inmanenz und Transzendenz
bei Soren Kierkegaard". *Materialen zur Philosophie Soren
Kierkegaards*. Ed. M. Theunissen und W. Greve. Suhrkamp,
1979. 463-510.
- Raposo, Berta, ed. *Lucinde*. Por Friedrich Schlegel. Valencia:
colección Natán. Reed. José Luis Villacañas, 1987.
- Reimer, L. "Die Wiederholung als Problem der Erlösung".
Materialen zur Philosophie Soren Kierkegaards. Ed. M.
Theunissen und W. Greve. Suhrkamp, 1979. 302-345.
- Slok, J. "Das Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft. Eine
Studie über 'Zwei erbauliche Reden' von S. Kierkegaard,
herausgegeben am 16 Mai 1843". *Materialen zur Philosophie
Sören Kierkegaards*. Ed. M. Theunissen und W. Greve.
Suhrkamp, 1979. 241-261.
- Theunissen M. y W. Greve. *Materialen zur Philosophie Soren
Kierkegaards*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- Villacañas, J. L. *La quiebra de la razón ilustrada*. Madrid: Cincel,
1988.
- . "De la tragedia a lo trágico". *La interpretación del mundo.
Cuestiones para el tercer milenio*. Ed. Andrés Ortiz-Osés.
Barcelona: Anthropos, 2006. 151-169.
- Zupancic, A. *Ethics of the Real. Kant and Lacan*. Londres: Verso,
2000.