

Kierkegaard y la comunicación indirecta. Algunos comentarios a *La alternativa*

Maria García Amilburu

Dentro de la producción kierkegaardiana de 1843, destaca tanto por su extensión como por su importancia *La Alternativa*, el primero de los escritos pseudónimos de Kierkegaard, publicado el 20 de octubre de ese año. Figura como editor imaginario del libro Victor Eremita, quien dice haber encontrado los dos grupos de papeles que constituyen cada una de las partes de *La Alternativa* en un escritorio. Victor Eremita llamará a los presuntos autores de esos manuscritos A y B respectivamente, para mayor comodidad del lector.

La Alternativa —al igual que el resto de la producción pseudónima— debe ser leída a la luz que Kierkegaard nos ofrece en *Mi punto de vista como escritor*, que redactó en 1847 pero que no fue editado hasta después de su muerte. Allí nos ofrece el criterio hermenéutico con el cual debemos enjuiciar todos sus textos.

En esa obra, Kierkegaard sostiene que él ha sido siempre un escritor religioso, y que toda su producción literaria debe interpretarse desde esta perspectiva. Pero si bien es fácil interpretar en este sentido los *Discursos Edificantes*, sin embargo resulta más difícil considerar de esta manera la producción pseudónima, que incluso podría ser calificada en ocasiones como bastante *desedificante*.

Sin embargo, Kierkegaard advierte explícitamente en *Mi punto de vista*, que también las obras estéticas fueron escritas con una finalidad religiosa y afirma que todas ellas han sido diseñadas cuidadosamente para cumplir una misión específica dentro del

plan previsto por Kierkegaard para conducir a su lector hacia la vida auténticamente cristiana.

Así, toda la producción pseudónima es un recurso, un instrumento manejado por Kierkegaard con maestría con el fin de servir a la misión que considera que le ha sido encomendada por la divina providencia. Porque para lograr su propósito, el escritor religioso necesita en primer lugar ponerse en contacto con los hombres, y para eso debe escribir obras que los lectores estén en condiciones de entender.

Kierkegaard distingue entre lo que él llama “comunicación directa” y “comunicación indirecta”, y señala la conveniencia de tener en cuenta esta distinción si se desea lograr la adecuación entre el contenido y el método, entre el mensaje y el medio. Kierkegaard sostiene que cuando se pretende propiciar el enriquecimiento interior de los destinatarios de un mensaje, el método más adecuado es la comunicación indirecta.

Por eso, sus obras estéticas, que constituyen el intento de salir al encuentro del lector hasta el lugar donde éste se halla, para despertarle de su sueño, sacarle de su ilusión y ayudarle a que se decida a recorrer por sí mismo el camino que aún le separa de la existencia auténtica, adoptan la forma de una “comunicación existencial indirecta”.

Kierkegaard expone en el *Postscriptum* la correlación que existe entre estos modos de comunicación y las diversas maneras de ejercer el pensamiento¹, estableciendo una distinción radical entre el pensamiento objetivo y el subjetivo. “Mientras que el pensamiento objetivo es indiferente respecto del sujeto que piensa, el pensamiento subjetivo es propio de un existente

¹ He tratado detenidamente esta cuestión en *La existencia en Kierkegaard*, Eunsa, Pamplona, 1992, pp. 273-321.

esencialmente interesado por su propio pensamiento”². La vía de la reflexión objetiva hace accidental al sujeto, y convierte la existencia en algo etéreo, indiferente: lleva al pensamiento abstracto. La reflexión subjetiva, por el contrario, dirige la atención hacia el sujeto, intensificando la propia interioridad³.

El pensamiento objetivo dirige la atención exclusivamente hacia el objeto del conocimiento, esforzándose por anular cualquier interferencia ocasionada por la subjetividad, porque se teme que ésta pueda distorsionar la captación exacta del objeto. El pensamiento objetivo, por tanto, sale hacia el exterior, fuera del sujeto, mientras que en el pensamiento subjetivo la atención se vuelve al mismo tiempo hacia la interioridad de la persona, para averiguar la relación que guarda el objeto que es conocido con la propia existencia. Esta reflexión característica del pensamiento subjetivo hace posible que quien conoce no sólo posea intencionalmente el objeto conocido, sino que se posea también a sí mismo como cognoscente. El pensador subjetivo, no sólo sabe algo; también sabe que se sabe; y lo que es más importante, se sabe a sí mismo. Esta es la vía que conduce a lo que Kierkegaard llama “interioridad”, esto es, el camino del enriquecimiento personal por la integración existencial del conocimiento en el sujeto.

Así, mientras que el pensamiento objetivo tiene como meta conseguir el máximo desinterés del sujeto en relación con el objeto del conocimiento (pues precisamente esa ausencia de interés es lo que garantiza la “objetividad”), el pensamiento subjetivo es siempre interesado, porque está atento a la relación que guarda ese conocimiento con la propia existencia. Conviene recordar, sin embargo, que ese interés no supone la deformación

² KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Princeton, 1941, p. 67.

³ Cfr. *ibid*, pp. 173-175.

del objeto: apunta sencillamente a la diferencia que se da entre la frialdad propia del conocimiento objetivo y la pasión característica del conocimiento subjetivo, ya que no es posible permanecer indiferente ante las cuestiones que afectan de un modo o de otro la existencia personal: los problemas existenciales son siempre apasionados.

El pensamiento objetivo persigue resultados, busca la adquisición de un número cada vez mayor de conocimientos: el incremento cuantitativo del saber. El pensamiento subjetivo se preocupa más por el aumento cualitativo: no sólo le interesa el número de datos, sino sobre todo profundizar en la relación de esos datos con la propia vida.

Objetivamente lo que se pide es certeza, seguridad; subjetivamente aparece muchas veces la incertidumbre, el riesgo. El pensamiento objetivo unifica a los hombres, ya que en este modo de conocer, el mismo dato es aprehendido unívocamente por una pluralidad de sujetos; el pensamiento subjetivo, por el contrario, subraya la individualidad personal, pues aunque objetivamente el dato empírico sea constatable de modo idéntico por muchos, subjetivamente, en relación con la propia existencia, ese conocimiento adquiere en cada uno resonancias personales únicas e irrepetibles.

La comparación entre el modo como piden información acerca del número premiado en el sorteo de lotería una persona que posee un décimo para ese sorteo y otra que no ha jugado, puede ilustrar la diferencia que existe entre el modo objetivo y subjetivo de ejercer el pensamiento.

La persona que no ha comprado ningún boleto puede preguntar cuál es el número al que ha correspondido el primer premio, y cuando lo sepa, poseerá un conocimiento objetivo que no tiene ninguna relevancia para su vida: no pasará de ser un dato más a almacenar en la memoria. Una persona que no juega a la

lotería consultará la lista de números premiados con frialdad y desinterés o, a lo sumo, con cierta curiosidad inútil.

Pero la actitud de la persona que posee una participación de lotería es muy distinta. Tiene interés por saber cuál ha sido el número premiado (y su interés no modifica el valor de las cifras), pero no sólo por curiosidad o para archivar mentalmente este dato, sino porque este conocimiento puede tener una incidencia notable en su propia vida.

Pues bien, Kierkegaard llama conocimientos esenciales a aquellos que guardan una relación esencial con la propia existencia, mientras que los que no se relacionan interiormente por la reflexión con la existencia personal reciben el nombre de conocimientos accidentales. Los conocimientos esenciales se corresponden con el ejercicio del pensamiento subjetivo, mientras que el pensamiento objetivo conduce exclusivamente a la adquisición de conocimientos accidentales⁴.

Kierkegaard considera que la comunicación directa sólo puede conducir a la transmisión de conocimientos accidentales, ya que el pensamiento objetivo es indiferente a la subjetividad, y por tanto a la interiorización⁵. Los conocimientos esenciales, aquellos que tienen la capacidad de transformar la propia existencia, no pueden ser comunicados más que de manera indirecta.

Mientras que la comunicación directa consiste en la transmisión de un cuerpo más o menos ordenado y sistemático de datos lógicamente concatenados, la comunicación indirecta no adopta esta forma de transmisión teórica de información, sino que se configura como una comunicación existencial que debe conseguir que el que escucha vuelva la mirada sobre sí mismo y alcance un conocimiento subjetivo en relación con el contenido que se transmite. La comunicación indirecta reviste una mayor dificultad

⁴ Cfr. *ibid*, p. 176.

⁵ Cfr. *ibid*, p. 70.

para quien desea transmitir un mensaje, pues no consiste en repetir una serie de fórmulas ya acuñadas, sino que se debe fomentar —con el propio modo de comunicar— la interiorización del mensaje por parte del receptor. La comunicación indirecta se parece más a una tarea artística que a una técnica: es el arte de comunicar verdades esenciales⁶.

Kierkegaard no descalifica absolutamente la comunicación directa y el pensamiento objetivo. Al contrario, considera que son apropiados para conocer y transmitir un tipo de conocimientos: los accidentales. Pero pretender comunicar verdades esenciales de modo directo y objetivo es tan absurdo —y el ejemplo lo pone el mismo Kierkegaard— como querer pintar al dios Marte con la armadura que lo hace invisible⁷.

Por eso, cuando Kierkegaard quiere comunicar verdades relacionadas con el modo de vivir una existencia plenamente humana para fomentar este modo de vida entre sus lectores, adopta una forma de comunicación indirecta, hasta el punto de recurrir incluso a la utilización de pseudónimos para lograr este fin.

Y además de indirecta, esta comunicación posee la característica de ser metafórica. Pues en lugar de presentar tratados conceptuales, sistemáticos, hace desfilar ante el lector una galería de personajes (desde Johannes el Seductor hasta Abraham, pasando por el juez Wilhelm, Fausto, Sócrates, etc.), que encarnan en sus vidas el éxito o el fracaso existencial, y ponen de manifiesto con su actitud el modo en que hay que recorrer los estadios de la vida hasta llegar a la plenitud humana. Esta facilidad para crear personajes que actúan como el medio a través del cual nos llega encarnado un mensaje, llegará a

⁶ Cfr. *ibid*, p. 68.

⁷ Cfr. *ibid*, p. 155.

constituir una de las características más notables que distinguen el talento literario de Kierkegaard.

Pues bien, una vez delineado el marco de referencia de mi intervención de hoy, voy a exponer seguidamente el esquema que me propongo desarrollar en los próximos minutos. Consta de dos secciones. En la primera, dedicada al estudio de las relaciones entre el mensaje y el medio, se pondrá de manifiesto por qué el recurso metafórico de la creación de personajes sirve adecuadamente al propósito que Kierkegaard persigue. En la segunda sección expondré, en forma de comunicación directa, las características de la existencia y los rasgos esenciales del estadio estético que se deducen del estudio de los personajes que Kierkegaard presenta en la primera parte de *La Alternativa*.

1. Las relaciones entre el mensaje y el medio

Esta primera sección consta a su vez de dos apartados, que se dedicarán al estudio de las relaciones entre filosofía y literatura, y al conocimiento metafórico, respectivamente.

a. Literatura y filosofía⁸

Las relaciones entre la filosofía y la literatura han sido siempre muy estrechas, aunque no hayan sido tenidas en cuenta en todos los momentos, ni del mismo modo. En sus comienzos, la filosofía adopta en ocasiones como forma de expresión la poesía, aunque tras la expulsión de los poetas de la ciudad por parte de Platón, se han olvidado con demasiada frecuencia sus vínculos.

⁸ Sigo en este apartado algunos aspectos de la exposición del profesor Jorge V. Arregui en la Presentación de las XXIX Jornadas Filosóficas sobre *Filosofía y Literatura* en la Universidad de Navarra, el 2-III-92.

Pero quizá una de las características de la filosofía de las tres últimas décadas es la progresiva toma de conciencia de la profundidad e importancia de la relación entre filosofía y literatura. Así, se han multiplicado en los últimos años los congresos o los números monográficos de diversas revistas sobre este tema, y se han publicado cientos de trabajos sobre problemas afines.

Si intentamos establecer un cierto orden en la multiplicidad de cuestiones que se engloban bajo el epígrafe "Filosofía y Literatura", podemos distinguir con relativa nitidez cuatro aproximaciones al tema.

Cabe, en primer lugar, considerar un texto filosófico como puramente literario, y aplicarle las estrategias propias del análisis de los textos literarios. En este sector se encuadran muchos trabajos realizados desde la perspectiva hermenéutica, la teoría de la recepción y los planteamientos deconstruccionistas.

El segundo grupo lo constituyen las investigaciones que consideran la literatura como un modo de saber y tratan de aclarar, por ejemplo, el estatuto epistemológico del saber narrativo, el estatuto ontológico de la ficción, etc.

En el tercero se inscriben las consideraciones de la literatura, dentro de las artes, como órgano de comprensión de la vida, por utilizar una conocida expresión diltheyana.

Y finalmente, podemos encontrar literatura acerca del propio quehacer literario, lo que ha llegado a constituir un auténtico género, como es la literatura de segundo grado representada, por ejemplo, por Borges.

Para nuestro propósito hoy y aquí, nos interesa considerar especialmente cómo la filosofía remite a la literatura, porque la filosofía es un género literario; y cómo la literatura remite a la filosofía, puesto que la literatura es un modo de saber, y en ella también acontece la verdad, el desvelarse de la realidad y de la vida humana.

La filosofía aparece como un género literario desde el momento en que se afirma que su exposición no es algo extrínseco a la actividad filosófica. Es cierto que la filosofía es *energeia* y no *ergon*, actividad y no producto ya hecho de una vez por todas, perfectamente objetivado en los libros; pero también es verdad que la filosofía es una actividad que requiere cierta objetivación. Si puede decirse con razón que el lenguaje no sólo expresa el pensamiento, sino que lo contiene, cabe también mantener que el texto filosófico, oral o escrito, no sólo expresa la filosofía, sino que la contiene. De modo muy parecido, el literato y el filósofo pelean con el lenguaje, hasta conseguir modelar en él el pensamiento o la forma exactos. El pensamiento filosófico sólo se perfila en el esfuerzo por plasmarlo objetivamente, en la lucha denodada por construir unas proposiciones que contengan un pensamiento exacto y riguroso, por tejer un argumento sólido, exento de toda ambigüedad. Por tanto, la exposición de la filosofía no es un mero añadido externo a la actividad filosófica, es el modo real en que el pensamiento se constituye.

Como la exposición de la filosofía es uno de los momentos constitutivos del filosofar, la filosofía es un género literario que presenta llamativas semejanzas con otros géneros literarios, como son la poesía, la narrativa y el teatro. Y no deja de ser sorprendente que la palabra "argumento" sirva tanto para el guión de una narración como para el de un texto filosófico. Tampoco se le oculta a nadie la teatralidad de un texto filosófico, sus golpes de efecto, sus cambios de tono o de ritmo, o su intento de crear una intriga en el lector —que, como bien explica Foster, es el primer y más elemental motor de la novela—. Por otra parte, la estructura teatral de un texto oral filosófico, o sea, de una clase, es tan evidente que desde hace siglos los buenos profesores han sido excelentes comediantes.

Pero si la filosofía se nos muestra a la postre como un género literario, la literatura se nos presenta a su vez como un modo de

saber, porque permite comprender mejor al hombre y la vida humana. El profesor Choza ha señalado cómo la literatura, o para ser más exactos la creación literaria, ilumina aspectos de la existencia que antes permanecían en la penumbra⁹. Cualquier gran poeta o literato descubre dimensiones nuevas de la existencia humana que antes no habían sido transitadas, y en consecuencia, abre nuevos horizontes vitales. Cada poeta ensancha el círculo de la subjetividad humana conquistando para la vida nuevas tierras ignotas. Ahora bien, alumbrar dimensiones nuevas de la existencia humana implica crearlas, darlas a luz realmente, porque las dimensiones de la vida no existen antes de ser vividas: tras la creación poética vivimos algo que antes no vivíamos. De este modo, a través de la literatura el hombre va entendiendo y configurando su propia existencia; y, por tanto, la literatura puede modelar el discurrir vital, pues al ofrecer arquetipos desde los que interpretar la vida, el arte vuelve más conscientes las actividades humanas, a la par que crea los cauces para su desarrollo.

Por eso, la lectura de buena literatura libera realmente, porque ensancha la propia subjetividad, porque amplía las fronteras de nuestro mundo. Incluso cuando un literato parece practicar una literatura de evasión, limitándose a crear un mundo ficticio; en el fondo está también iluminando el mundo real. Basta con crear un mundo posible, para que alguna de las dimensiones de éste aparezca de un modo distinto al habitual, o sea, por ejemplo, en su absoluta contingencia¹⁰.

Así, es claro que la filosofía remite a la literatura como género literario, y la literatura reenvía a la filosofía en cuanto que es un

⁹ Cfr. Choza, J., "Influjo de la literatura en las actitudes humanas", en *La supresión del pudor*, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 59-76.

¹⁰ Pueden considerarse paradigmáticos en ese sentido los relatos fantásticos de C.S. Lewis o J.R.R. Tolkien.

modo de saber. Por ello, no puede extrañar que la filosofía contemporánea trate de aclarar sus relaciones, similitudes y diferencias con la producción literaria.

Pues bien, antes se ha dicho que la filosofía se forja a través de su objetivación, pero hay que tener en cuenta que el modo en que la actividad filosófica se objetiva en la forma de texto filosófico es distinto al modo en que lo hace la literatura.

El quehacer filosófico crea un texto que por ser esencialmente polémico, ofrecido a la discusión crítica, es extraordinariamente argumentativo y reflexivo, mientras que la literatura no presenta esas características. Donde un literato *muestra*, ya sea narrando, ya sea asertóricamente, un filósofo pretende *probar*.

Como ha señalado Scruton, la filosofía tiene como fin la búsqueda de la verdad, y su medio es la argumentación lógica. En la argumentación, el rigor pasa por delante de la elegancia, la claridad o el estilo.

Mientras que la filosofía es abstracta, la literatura es concreta, porque nos ofrece una representación del mundo a través de imágenes. La literatura no presenta simplemente un contenido al entendimiento, sino que ese contenido inteligible es ofrecido a través de una experiencia. En la literatura (o al menos en la buena literatura) pensamiento y experiencia imaginativa están unidos inseparablemente, pues si hay una finalidad específica que caracteriza a la literatura, ésta es la de crear una experiencia imaginativa, más que generar un conocimiento especulativo¹¹.

En la medida en que la filosofía reflexiona y argumenta es mucho menos heurística que la literatura, porque se reflexiona sobre algo que ya está dado. Por eso, la literatura tiene una precedencia al menos cronológica sobre la filosofía. En tanto en cuanto que la filosofía no crea sentido, sino que reflexiona sobre

¹¹ Cfr. SCRUTON, R., "Philosophy and Literature", en *The politics of culture and other essays*, Carcanet Press, Manchester, 1981, pp. 80-87.

él, va siempre "retrasada" respecto de la literatura, y no es jamás el primer paso del saber¹².

El primer modo en que el hombre trata de orientarse en el mundo, de establecer un sistema de referencias que le permitan encauzar su vida y orientar su existencia, no es el teórico reflexivo, sino el creativo imaginativo¹³. Lo primero que hace el ser humano es intentar dotar a la realidad de sentido —colonizarla semánticamente, por usar una expresión tomada de Rubert de Ventós— de modo que el mundo pueda convertirse en el escenario de su existencia, ofreciendo puntos de referencia para orientar la vida humana. Y como el primer instrumento con que el ser humano trata de comprenderse como ser en el mundo no es la reflexión especulativa sino la imaginación y la creatividad artística, se puede hablar de una cierta prioridad cognoscitiva de la imaginación sobre el concepto.

Por eso, puede afirmarse que la verdad no es una conquista exclusiva de la razón teórica o de la reflexión filosófica. Porque éstas son siempre posteriores a la configuración y ordenación del mundo por parte de la creatividad imaginativa, como ya hemos dicho.

b. Imágenes y conceptos: el conocimiento metafórico

Llegados a este punto, considero relevante señalar la semejanza de planteamiento que puede apreciarse entre el modo de comunicación indirecta desarrollado por Kierkegaard, y un aspecto de la teoría literaria de C.S. Lewis, conocido profesor de

¹² Cfr. TERRASA, E., "Una luz que viene después", en *Nuestro Tiempo*, n. 453, marzo 1992, pp. 84-87.

¹³ Cfr. CASSIRER, E., *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

Crítica Literaria, que está considerado además como uno de los escritores religiosos más lúcidos de nuestro siglo.

En un reciente artículo, Terrasa presenta un estudio sobre la naturaleza del conocimiento metafórico según C.S. Lewis¹⁴. En él pone de relieve cómo Lewis considera el medio más adecuado para conectar existencialmente con los destinatarios de un mensaje la utilización de metáforas, porque éstas se dirigen al mismo tiempo a la imaginación y al intelecto.

Pues bien, haciendo una trasposición de estos términos al lenguaje empleado por Kierkegaard, se podría decir que C.S. Lewis sostiene que el lenguaje metafórico es el más adecuado para transmitir conocimientos esenciales, porque las metáforas — al apelar a la experiencia del sujeto y a su entendimiento— facilitan el ejercicio del pensamiento subjetivo.

Lewis sostiene que “la razón que elabora conceptos abstractos cumple un papel clave al dar claridad, precisión y estabilidad a nuestros conocimientos. Sin razón no habría proposiciones verdaderas. Pero si la razón se desvincula de lo concreto, de lo que se sitúa existencialmente frente a la conciencia personal del sujeto, se convierte en algo vacío y frío, que no afecta al hombre ni le comunica un significado. Y el camino para llegar a descubrir el significado personal e interpelante es aprender a verlo en lo concreto, en su apariencia encarnada. Para esto es necesaria la imaginación, que es capaz de percibir las formas, es decir, la profundidad significativa de las imágenes. La conciencia humana debe conocer imaginando y razonando, en una unidad orgánica”¹⁵.

“La razón humana es irremisiblemente abstracta... Sin embargo, las realidades con las que nos encontramos son

¹⁴ TERRASA, E., "Imagen y misterio. Sobre el conocimiento metafórico en C.S. Lewis", en *Scripta Theologica*, vol. XXV.1, (1993), pp. 95-132.

¹⁵ *Ibid.*, p. 130.

concretas. Cuando experimentamos una realidad (este dolor, este amigo), no estamos reflexionando sobre qué sea el dolor o la amistad; cuando comenzamos a estudiar el dolor o la amistad, las realidades concretas se alejan y se convierten en ejemplos o casos particulares de lo universal: no nos enfrentamos ya con ellas, sino con aquello que ejemplifican”¹⁶.

Por eso, podemos decir con palabras de Lewis, los seres humanos nos encontramos a veces frente a este dilema: “o bien sentir y no entender, o entender y no sentir; o, con más exactitud, carecer de un tipo de conocimiento porque nos encontramos dentro de la experiencia, o carecer de otro tipo de conocimiento porque estamos fuera de ella. Como pensadores estamos separados de aquello en que pensamos; como hombres que gustan, tocan, desean, aman y odian, no llegamos a entender con claridad. Cuanto más lúcidamente pensamos, más separados estamos; cuanto más profundamente entramos en la realidad, menos podemos pensar. No se puede estudiar el placer en el momento del abrazo conyugal, ni el arrepentimiento cuando uno lo siente, ni analizar la naturaleza del buen humor cuando uno se encuentra en plena carcajada. Pero ¿en qué otro momento se pueden conocer realmente estas cosas? ‘Si tan sólo se detuviera este dolor de muelas, podría escribir otro capítulo sobre el dolor’. Pero una vez que se haya detenido, ¿qué sabría entonces sobre el dolor?”¹⁷.

Pues bien, Lewis señala que en la metáfora se produce la conexión entre el conocimiento intelectual y la experiencia sensible imaginativa. La metáfora es una comparación, una analogía en sentido amplio. “Entre los dos términos de la comparación se establece una proporcionalidad que me permite

¹⁶ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷ LEWIS, C.S., “Myth became fact”. en *God in the dock*. Collins. London. 1979, pp. 42-43.

vislumbrar el término desconocido; a partir de una experiencia común reordenada por la imaginación metafórica, llego a una experiencia nueva, generalmente más rica. Esta proporción no es perfecta, y por eso el sentido del término nuevo no es absoluto, sino relativo: 'es y no es', o 'es como si fuera'"¹⁸.

"Éste es —para Lewis— el más importante de los poderes del lenguaje poético (metafórico): transmitimos la cualidad de experiencias que no hemos tenido o que incluso nunca podríamos alcanzar, utilizando elementos que sí se encuentran dentro de nuestra experiencia, de manera que se convierten en caminos hacia algo que está fuera de nuestra experiencia"¹⁹.

En la expresión metafórica se asiste a un incremento de la experiencia y del conocimiento. Lewis lo expresa así: "puede suceder que cuando intentamos expresar claramente —a nosotros mismos o a otros— un concepto que nunca hemos entendido perfectamente, una nueva metáfora se presenta, fruto de la presión ejercida por la composición del argumento. Cuando sucede esto, el resultado es muchas veces tan sorprendente e iluminador para nosotros como para nuestra audiencia; y me inclino a pensar que esto es lo que sucede con las grandes metáforas de los poetas. Y cuando ocurre, es evidente que nuestra comprensión se ve incrementada con la nueva metáfora"²⁰.

"La metáfora 'encarna' y transmite la experiencia de la cualidad; pero esto hace que ya no posea la univocidad del concepto, de la definición o del dato científico. Ese 'algo' que la metáfora comunica no es pues un objeto fáctico, no es una

¹⁸ TERRASA, E., "Imagen y misterio", cit., pp. 100-101.

¹⁹ LEWIS, C.S., "The language of religion", en *Christian reflections*, Collins, London, 1981, p. 169.

²⁰ LEWIS, C.S., "Bluspels and Flalansferes: a semantic nightmare", en *Selected literary essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 252-253.

cuantificación, sino una cualidad. La presencia concreta que la metáfora nos transmite es la presencia de una cualidad”²¹. “El poeta me está dando toda la información concreta y cualitativa que el informe científico deja de lado”²².

Por eso, “para que las proposiciones verdaderas que se me comunican tengan un significado para mí, para que se integren en la totalidad de mi experiencia, deben estar arraigadas ellas mismas en una experiencia o, al menos, en una metáfora que me las transmita. De lo contrario, todo el conjunto de proposiciones que reciba, por mucho que crea que las entiendo (veo su coherencia dentro de un sistema, puedo verificar los datos, distingo la univocidad de las definiciones), en el fondo no las comprenderé, porque no reconoceré el contexto de esas proposiciones, y sin ese contexto podré ‘entender’ las palabras pero no sabré lo que me están diciendo”²³.

La única manera de hacer presente un significado es ponerlo de nuevo delante, hacerlo nacer otra vez. Y esto sólo se consigue a través de metáforas que lo hagan reaparecer delante de nuestros ojos, que recreen su apariencia²⁴. Las abstracciones, las construcciones conceptuales son incapaces de hacernos revivir esa presencia: iluminan sólo la razón, pero no la totalidad de la persona.

Y así, pasando ya al plano religioso, Lewis sostiene que para conseguir la adhesión de las personas a la vida cristiana “a la hora de transmitir el contenido revelado, el teólogo y el pastor no pueden limitarse a una fría exposición conceptual, en la que se presente un detallado mapa de la vida cristiana (lo que se debe creer, lo que se debe vivir); y la pobreza interpelante de tal

²¹ TERRASA, E., "Imagen y misterio", cit., p. 107.

²² LEWIS, C.S., "The language of religion", cit., p. 166.

²³ TERRASA, E., "Imagen y misterio", cit., p. 109.

²⁴ Cfr. LEWIS, C.S., "The language of religion", cit., p. 173.

exposición no se puede paliar simplemente con el énfasis. Por el contrario, la transmisión debe estar *situada, hecha vida, concreta*; para esto no tiene otro recurso que la imaginación: saber utilizar imaginativamente las metáforas (...) No se trata sin más de poner ejemplos, o de hacer amena y atractiva la exposición: esto sería un simple recurso retórico, siempre accidental, es decir, no estaría esencialmente vinculado al contenido. Se trata más bien de un requisito poético de importancia capital”²⁵.

Y para apoyar su conclusión, Lewis señala cómo éste es precisamente el modo de comunicación que empleó el Verbo hecho Hombre: “Dios hace lo que es mejor (...) Observamos que las enseñanzas de Nuestro Señor, en quien no hay imperfección, no nos han sido dadas del modo premeditado, infalible y sistemático que hubiéramos esperado o deseado. Él no escribió ningún libro. Sólo hemos recibido dichos —la mayoría de ellos son respuestas a preguntas— que están perfilados por el contexto. Él predicaba, no daba clases. Utilizaba paradojas, proverbios, parábolas... Acudía a máximas que, como los dichos populares, si se interpretan con rigidez, parecen contradecirse mutuamente. Su enseñanza, por tanto, no puede ser captada sólo por el entendimiento. Si intentáramos esto, acabará pareciéndonos el más esquivo de los maestros (...). Tal vez si se nos hubiese dado lo que esperábamos hubiera sido fatal para nosotros. Tal vez esto era indispensable para que las enseñanzas del Señor, por su carácter confuso (para nuestro entendimiento sistematizador), fueran capaces de exigirnos una respuesta de la persona entera, y dejarnos empapar por una Persona, y así adquirir una nueva perspectiva y un nuevo temperamento, respirar una nueva atmósfera, sufrir con Él para que Él reconstruya en nosotros Su

²⁵ *Ibid.*, p. 131. El subrayado es mío.

enturbiada imagen (...) Porque aquí, una vez más, Él busca despertar una respuesta total por nuestra parte”²⁶.

Resulta así patente la coincidencia entre lo que Lewis señala que debe hacer un escritor religioso para favorecer la adhesión vital de sus oyentes a la doctrina, y el método que utilizó Kierkegaard en sus obras pseudónimas. Porque Kierkegaard no presentó tratados sistemáticos de verdades abstractas, sino que encarnó su mensaje en metáforas vivientes, en personajes, que apelando no sólo al entendimiento sino también a la imaginación, pudieran comunicar existencialmente el contenido que Kierkegaard deseaba transmitir.

2. Las diversas modalidades existenciales del yo y la existencia estética. Un intento de comunicación directa.

Se va a dedicar esta última sección a exponer en la forma de comunicación directa, y en términos conceptuales y no metafóricos, el núcleo del mensaje kierkegaardiano en relación con las características de la existencia y los rasgos esenciales del estadio estético, tal como Kierkegaard lo expresó —a través de la comunicación indirecta pseudónima— en la primera parte de *La Alternativa*.

Aunque este intento de sistematización del pensamiento de Kierkegaard puede ser considerado por algunas personas una especie de “traición” a las intenciones del autor, conviene recordar que Kierkegaard no descalificó de manera absoluta el pensamiento objetivo y la comunicación directa, aunque los considerase inadecuados para lograr una finalidad religiosa.

Como el propósito que inspira esta ponencia no es religioso sino científico, van a permitirme que intente exponer de manera

²⁶ LEWIS, C.S., *Reflections on the Psalms*, Collins, London, 1977, pp. 94-95.

sistemática el marco conceptual que forma el armazón lógico de las metáforas vivientes kierkegaardianas. Porque este modo de ejercer la razón, podemos afirmar con Lewis, es necesario para dar claridad, precisión y estabilidad a nuestro conocimiento.

El tema de la existencia, o más bien del existente, es el foco en el que converge todo el pensamiento kierkegaardiano. Es sabido también, que la insistencia de Kierkegaard en este punto surge como reacción al Sistema de Hegel.

Kierkegaard percibe con una claridad irrefutable que su propia existencia, su yo, no es una abstracción trascendental, sino un hecho concreto, histórico. Existir significa para Kierkegaard, en contraposición a Hegel, llegar a ser cada vez más *un individuo*, y cada vez menos un simple miembro de un grupo: trascender la universalidad en beneficio de la individualidad.

Pero existir de ese modo no es algo que no sea dado de manera indefectible, sino que el hombre puede vivir de un modo inauténtico, antihumano, o al menos no plenamente humano. El hecho de pertenecer a la especie *homo* no garantiza que cada uno viva una existencia *humana*. Es más, parece que Kierkegaard considera que son pocos, o al menos minoría, los seres humanos que viven auténticamente como tales.

El núcleo del pensamiento de Kierkegaard lo constituye así el esfuerzo por esclarecer lo que significa para el hombre existir y aborda este estudio desde la óptica de la realización del ser humano.

¿Qué significa existencialmente ser hombre? La respuesta más general a esta cuestión, que constituye el fundamento de las demás puntualizaciones que se pueden hacer, es que ser hombre no es algo ya dado, mostrenco o hermético. El hombre es, ante todo, algo que se ha de constituir.

Cada hombre debe *hacerse* a sí mismo si quiere *ser* él mismo. "Un hombre no puede deshacerse de esta autorrealización; esto le sería tan imposible como deshacerse de su propio yo, cosa que

por lo demás es idéntica con la primera, ya que de seguro el yo es la autorrealización”²⁷. Por lo tanto, el yo no es sí mismo mientras no se haga a sí mismo.

La existencia auténtica es algo dado inicialmente al hombre sólo como posibilidad, pues este modo de existir es algo que cada persona debe forjarse con su propia vida. Concretamente, se trata de la correcta autoconstitución de la síntesis que es cada uno²⁸.

La autoconstitución del yo no debe entenderse, sin embargo, como una autoposición absoluta. El hombre ha sido *puesto* por otro, y su tarea consiste en lograr la plenitud a partir de esa situación originaria en la que se encuentra siendo.

El hombre, en ese estado inicial, no es pura nada, o mera potencialidad de ser: está dotado de una positividad ontológica que, si bien no es la que corresponde al estado de plenitud definitiva, tampoco es mera indeterminación.

En este estado inicial el hombre está constituido como una síntesis pasiva de cuerpo y alma sustentada por el espíritu, y está dotado también de una energía originaria —la libertad— que constituye la fuerza motriz del proceso por el cual puede llegar a adquirir la existencia auténtica. Y este despliegue de la libertad desde la situación de la síntesis pasiva inicial hasta el logro de la síntesis activa última adoptará la forma de un proceso dialéctico existencial o una dialéctica cualitativa.

Kierkegaard sostiene que el hombre se descubre a sí mismo *siendo*, en una situación concreta, ajena por completo al poder de su voluntad. Posee un cuerpo determinado, un alma irrepetible y un espíritu que permite establecer el nexo de unión entre ambos; y estos tres elementos tienen la característica de serle dados. El

²⁷ KIERKEGAARD, S., *La maladie a la mort*, en *Oeuvres Complètes*, Editions de L'orante, Paris, 1984, vol. 16, p. 175.

²⁸ Cfr. Negre, M., "Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard", en *Anuario Filosófico*, XXV (1988), pp. 51-72.

absoluto, el Poder en el que el hombre se funda, lo ha puesto en una situación originaria precisa, en las condiciones en las que el ser humano se encuentra.

Pero así como esta situación originaria es ajena al poder de la voluntad humana —el hombre no es responsable de ser lo que es y como es en cuanto síntesis pasiva— lo que el hombre llegue a ser, o lo que deje de ser, se encuentra bajo el dominio de su libertad.

Naturalmente dispuesto para vivir una existencia plenamente humana, cada hombre posee en sí mismo los resortes necesarios para hacerla efectiva. Y a esta tarea debe dedicar su mejor empeño, pues se juega en ella su propia autenticidad. Quien lo consiga, habrá logrado su propia realización en cuanto hombre, el único modo de vida que merece ser llamado humano. Pero el éxito no está garantizado de antemano: se puede fracasar en este intento, y transcurrir los años de que uno dispone viviendo de modo infrahumano.

La plenitud humana, el éxito, la vida auténtica, sólo reviste para Kierkegaard una modalidad: la del hombre que logra su autoconstitución por el redoblamiento de la relación originaria y su fundamentación en Dios, que es el Poder que lo sustenta. En este aspecto, no hay alternativas. Y este modo de realización de la síntesis del yo es la existencia religiosa.

Pero así como hay un único modo de existir en plenitud, las posibilidades del fracaso existencial son múltiples, y se corresponden con otras tantas realizaciones inadecuadas de la síntesis humana.

Un primer modo de fracaso puede ser debido a que el hombre ni siquiera realice el esfuerzo requerido para intentar poner la síntesis positiva que constituye el yo. Se trataría de un fracaso “por omisión”, porque el hombre no haría nada por superar la situación de síntesis pasiva en la que se encuentra originariamente. Es el caso de los que viven una existencia

estética.

También es posible un fracaso "por defecto": el de quienes habiendo intentado la autoconstitución de la síntesis no lo hacen con la profundidad, seriedad y energía suficientes, y su intento se queda a mitad de camino entre la síntesis pasiva y la plena realización de sí mismo. Ésta es la situación de quienes viven una existencia ética.

Pero hay todavía una tercera posibilidad de fracaso, aún más trágica, si se quiere, que las anteriores. Se trata de quienes habiendo intentado la autoposición de sí mismos con toda la energía que requiere esta tarea, la llevan a cabo en una dirección equivocada, pretendiendo la autoafirmación al margen del Poder fundante, lo que equivale a un fracaso "por exceso". Aparece así la categoría de lo demoníaco.

Así, podemos concluir que Kierkegaard admite cinco modalidades existenciales del ser humano: la situación inicial, el estadio estético, el ético, y dos modalidades del estadio religioso: el demoníaco y el auténticamente religioso.

Sólo la última de estas modalidades es la que permite vivir una existencia auténtica, plenamente humana. El resto son su condición de posibilidad —el estado inicial—, o diversas formas de fracaso en el proceso de autoconstitución del yo —modalidades estética, ética y demoníaca—.

Por eso, Kierkegaard habla de tres estadios fundamentales de la existencia que, a su vez, son susceptibles de ulteriores divisiones. Y todo hombre se halla en uno de ellos, según sea su situación relativa al logro de su proyecto existencial.

Cada estadio expresa una manera de ver la vida y de entender el mundo que excluye otros posibles modos de vivir. Los estadios son formas alternativas de realizar la propia existencia que, por sí mismas, no evolucionan hacia otras formas. No hay vinculaciones lógicas entre ellos. Por lo tanto, han de ser considerados como esferas de vida independientes, universos cerrados, situaciones

dotadas de cierta estabilidad en sí mismas. Cada estadio constituye, a causa de su aislamiento, una especie de frontera que imposibilita el paso al estadio siguiente como consecuencia del simple desarrollo del estadio en el que uno se encuentra. Vivir plenamente en sentido estético no conducirá jamás a la ética, y la exaltación de la ética no introducirá jamás en el plano religioso.

Sin embargo, por muy asilados que se encuentren, los estadios de la existencia se relacionan positivamente entre sí como los peldaños sucesivos que conducen a una vida más perfecta. Constituyen las etapas de una vida ascendente, con la particularidad de que no puede pasarse de una a otra sino mediante un salto, del mismo modo que para subir los escalones es necesario levantar el pie y suspenderlo en el aire antes de posarlo nuevamente sobre el escalón superior.

El tránsito de un estadio a otro exigirá por tanto una ruptura con lo anterior, una elección absoluta, que no será la continuidad del estadio precedente, sino su negación.

Centrándonos ya en la descripción del estadio estético, lo primero que hay que señalar es su universalidad. Todos los hombres se han encontrado en él alguna vez, y no todos han logrado superar esa situación.

El esteticismo es una concepción peculiar de la vida, un punto de vista parcial, una mentalidad, un modo de ver las cosas y de transcurrir la existencia que tiene como resultado la falsificación de la vida humana, pues el obrar del esteta no está sustentado por una razón profunda: se reduce a la mera actividad, en la que se embarca el hombre sin el respaldo de la interiorización y la reflexión.

El esteta, más que vivir, podría decirse que es arrastrado por la vida. Vivir de acuerdo con las categorías estéticas supone prolongar la permanencia en el estado inicial de ignorancia o indeterminación en el que se encuentra el hombre, dejándose

llevar por el transcurso del tiempo, sin tomar decisiones sobre la forma de vida que uno desea para sí mismo.

Si bien la angustia que se experimenta en la situación inicial del hombre puede convertirse en la fuerza de la que surja el impulso necesario para la autoposición del yo, también puede producir el miedo a la autodeterminación, y el hombre entonces prefiere permanecer tal como era hasta ese momento, y enmascarar su pasividad bajo la forma de un activismo febril.

Por eso el esteticismo tiene como temática propia la superficialidad. Lo característico del estadio estético es la vacuidad de la manifestación misma, la incoherencia que remite a un punto de vista desintegrado. El sin sentido humano que consiste en vivir instalado en la superficie misma de la vida, sin interiorización de los actos, sin conciencia de la propia subjetividad. El esteticismo no es una manifestación superficial, sino la superficialidad manifiesta, vivir en lo inmediato, la frivolidad.

El hombre estético vive en régimen de tráfico, de intercambio, trenzando y destrenzando sus actos como se trenzan los pasos de un baile, sin dejar nada tras de sí. Esto puede definirse también como arbitrariedad, pues no hay una auténtica razón de ser a la que obedezca la actuación²⁹.

Sin embargo, se puede apreciar que el móvil de este modo de existencia es la obtención de placer. El hedonismo y la fruición son características propias del estadio estético. En este estadio, el hombre no admite sujeción alguna, y sólo obedece a los imperativos fugaces de las llamadas del placer, corriendo sin descanso tras nuevos deseos.

Kierkegaard describe en estos términos el vértigo al que viven sometidos los estetas: "contemplemos cómo se lanzan de un

²⁹ Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Ed. Universidad de Piura, Piura 1985, pp. 107 y 108.

placer a otro: tienen por contraseña la variación. ¿Se trata de desear algo que permanece siempre lo mismo? Al contrario, es desear algo que jamás sea lo mismo; en otras palabras, se desea lo múltiple, y quien quiere en esas condiciones no sólo está repartido, sino dividido en sí mismo; se afana por una cosa y acto seguido por la contraria, pues la unidad del placer es una quimera y una ilusión, su fin es la diversidad de deleites. Cuando alguien tiene el placer a su servicio, anda pidiendo a gritos algo nuevo: cambio, mudanza, variación”³⁰.

En general, podría presentarse al esteta como el hombre que necesita cambiar continuamente, y tan sólo lo que tiene la lozanía de lo inmediato puede causarle placer.

La sensibilidad del esteta requiere el cultivo creciente de su receptividad para las impresiones sensibles, y se lanza, disipándose, a la persecución del placer. Pero llega un momento en que la capacidad de gozar se embota, anestesiada por el torbellino emocional que rodea constantemente al esteta. Mientras se buscan impresiones cada vez más fuertes que aquieten la sed de placer, el ser humano se va volviendo cada vez más insensible para los gozos sencillos de la vida ordinaria.

Pero es importante recordar que Kierkegaard no reduce la actitud estética al sensualismo puro. La existencia estética engloba toda actitud que se dirige de manera exclusiva al placer, aunque éste sea *noble* y puramente intelectual. Por esta razón, Kierkegaard pudo describir en *In vino veritas*³¹, bajo la forma de discursos sobre el amor y la mujer, cinco estéticas diferentes que van desde el idealismo apacible y encantador del joven anónimo hasta el crudo sensualismo de Johannes el Seductor. Disfrutar de las ideas o enajenarse con paisajes inteligibles no es muy distinto

³⁰ KIERKEGAARD, S., *Un discours de circonstance*, en *Oeuvres Complètes*, vol. 13, p. 30.

³¹ Cfr. KIERKEGAARD, S., *Los estadios en el camino de la vida*, parte I.

a perseguir los gozos sensuales, pues equivale a tomar siempre la satisfacción como último fin de la acción. Kierkegaard lo afirma explícitamente: “desde el momento en que coinciden en un punto capital —la concepción de la vida— es secundario lo que los distingue”³².

En consecuencia, la vida estética está ligada al momento presente, al instante. El individuo en el seno del placer se halla sujeto a la ley de la fruición; y al despecho de los refinamientos más sutiles y mejor estudiados, el placer le entrega siempre a lo momentáneo. Aunque el placer varíe, permanece siempre y totalmente inmediato, puesto que si es placer, es que se está dando en este momento. “La expresión más adecuada de la existencia estética se reduce a decir que está en el momento”³³, concluye Kierkegaard.

El esteta vive según la máxima de no dejar nada para luego. Cuando se trata de gozar, no tiene ningún sentido la dilación. Por eso, el esteticismo supone estar situado en el instante. Y de aquí se desprende que quien se halla en este estadio se encuentra incapacitado para decidir. En el presente, se le ofrecen al esteta muchas posibilidades: podría hacer varias cosas. Si opta por una, elimina las otras; pero en este nivel de la existencia, no hay motivos para atarse a una de ellas. Encontrándose en un estado placentero, y con capacidades disponibles, son tantas las cosas que se pueden hacer que el esteta terminará por no decidirse a hacer ninguna, para no perder las restantes posibilidades. Esta es la tragedia de la vida de hombre estético, y una clara señal de que, a fin de cuentas, más que vivir, la vida le pasa de largo por la angostura del presente.

³² Cfr. KIERKEGAARD, S., *L'Équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, en *Oeuvres Complètes*, vol 4, p. 164.

³³ *Ibid.*, p. 207.

El hombre que quiere atenerse a lo inmediato, o vivir como si su vida no fuera más que eso, pierde el autocontrol. Por eso, en la esfera estética se vive inevitablemente en la forma de estados de ánimo. El esteta está, por así decir, agotado, encerrado, sin más medida o expansión de su vida que el estado de ánimo.

Para Kierkegaard, los estados de ánimo son sólo síntomas, en sí mismos someros y precarios, incontrolables: son estricta superficialidad. Algo así como un dictamen que emerge de uno mismo respecto a cómo se encuentra su *estar*: Es algo inmotivado, contingente y poco significativo, porque se refiere al *estar*; pero que tiene un carácter global. El estado de ánimo es eso: un estado, y no una revelación de la profundidad del alma.

Se puede, por tanto, concluir que la concepción kierkegaardiana de la estética como modo de existencia se caracteriza por la ausencia de interiorización y de autoconciencia. Hablando estrictamente, el esteta es un individuo con un yo posible, y no actual. Y Kierkegaard retrata con maestría las diversas formas de vida que se abren ante un individuo que no llega a ser consciente de la síntesis que es él mismo³⁴.

El estadio estético está caracterizado por la dispersión, y Kierkegaard lo pone de manifiesto al no presentarnos un único arquetipo humano que lo realice. En este estadio se produce una fragmentación de las actitudes vitales: entre el barbotar de la sensualidad de Don Juan, la existencia fantástica de Johannes el Seductor y la desesperación de Ashaverus se escalona una gradación de estilos de vida que presentan la existencia estética como el proceso que, empezando por la sensibilidad, culmina en la desesperación.

³⁴ Cfr. KIERKEGAARD, S., *La Alternativa*, parte I.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.