

# El dudoso eticista. *O lo uno, o lo otro II*, de Kierkegaard\*

Wilfried Greve  
Instituto de Flensburg

---

## Resumen

Conforme a la teoría de Kierkegaard de lo «ético» como un «estadio», como actitud frente a la existencia, el pseudónimo de la segunda parte de *O lo uno, o lo otro* (1843) es considerado a menudo su firme defensor. Climacus, el autor ficticio de la *Apostilla* (1846), comparte esta opinión en su revisión de las obras anteriores de Kierkegaard. Sin embargo, un análisis más detallado del temprano pseudónimo ético mostrará que tal posición no está justificada. Él, el ciudadano idealista autolegitimado, está falto de credibilidad. Los resultados de este análisis se confirman al seguir el desarrollo de la teoría kierkegaardiana de los estadios que concluye en el mismo Climacus. Es justamente en este desarrollo donde el concepto de lo «ético» padece una importante transformación. Paralelamente, este desarrollo puede ser leído como divergencia respecto al idealismo alemán.

**Palabras clave:** Kierkegaard, ético, estadios, pseudónimos, idealismo alemán.

---

## Abstract

According to Kierkegaard's theory of the «ethical» as a «stage», as an attitude towards existence, the pseudonym of the second part of *Either/Or* (1843) is often considered to be its decisive depute. Climacus, the fictional author of the *Postscript* (1846), shares this opinion in his review of the preceding works by Kierkegaard. However, a more detailed analysis of the early ethical pseudonym will show that he has no right to this position: He, the self legitimate idealistic citizen, lacks credibility. The results of this analysis are confirmed by a view upon the following development of the Kierkegaardian theory of stages concluding with Climacus himself. Precisely within this development, the concept of the «ethical» undergoes a considerable transformation. Concomitantly, this development might be read as well as a divergence from German Idealism.

**Key words:** Kierkegaard, ethical, stage, pseudonym, German Idealism.

---

\* Traducción de Daniel Gamper Sachse.

## 1. Elogio del eticista\*\*

«Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética, la religiosa»<sup>1</sup>.

Esta sentencia es demasiado conocida. Es conocida porque contiene *in nuce* lo que promete el título del libro en el que se encuentra: la famosa teoría de Kierkegaard de los *estadios* de la existencia, una teoría de los modos de conformación de la existencia humana, de las actitudes vitales primordiales, de las posibilidades existenciales —y de su jerarquía—. En ocasiones esta sentencia ha sido tomada injustamente como el *motto* de la totalidad del pensamiento kierkegaardiano; mucho más allá de toda doctrina de los estadios. Pero se puede poner justamente en relación con un capítulo fundamental, las obras seudónimas desde *O lo uno, o lo otro* (1843) hasta la *Apostilla conclusiva y no científica* (1846). Por lo menos desde la propia perspectiva de Kierkegaard, quien, tras la finalización de la *Apostilla*, anota en sus *Papeles*:

Para mí se trataba de presentar los distintos estadios de la existencia a ser posible en una sola obra. (T II, 52-VII A 106)

Y Johannes Climacus, como autor ficticio de la *Apostilla*, el seudónimo «conclusivo», confirma la citada sucesión de estadios, matizándola (v., entre otros, UN II, 211-VII, 492 y 283 s.-562 s.). En un apéndice, la «Mirada a un esfuerzo simultáneo en la literatura danesa», Climacus resume las obras de Kierkegaard existentes hasta el momento y las interpreta como realización de un único gran proyecto, que es el suyo propio: mostrar «lo que significa *existir*» (UN I, 424-VII 235). Climacus basa su tesis de la unidad de la obra de Kierkegaard en una comprensión de cada escrito como un progreso sistemático. La sucesión de las obras debe significar una progresión de la teoría de la existencia. Como en *O lo uno, o lo otro*, su primera obra. Aquí, como indica el prólogo, se presentan una «visión estética de la vida» y una «ética» (EO I, 15-I, XIX), y además por sus propios representantes: «A», el llamado

\*\* El término técnico *eticista* es traducción de *Ethiker*. La substantivación *el ético* conduce a malentendidos y no refleja el paralelismo con el término *esteta* (N. del T.).

1. ST 507-VIm 499. —Los escritos de Kierkegaard son citados según la traducción alemana *Gesammelte Werke*, traducidos y editados por Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes y Hans Martin Junghans, Düsseldorf/Köln, 1950 s. y Gütersloh, 1979 s. Las fuentes se corresponden con las siguientes abreviaturas. ES-*Escritos de juventud*; EO I o EO II-*O lo uno, o lo otro*, primera o segunda parte; BA-*El concepto de angustia*; UN I o UN II-*Apostilla conclusiva y no científica a las Migajas Filosóficas*, primera o segunda parte; KT-*La enfermedad mortal*; SS-*Escritos sobre sí mismo*; SP-*Juzga por tí mismo*.-Las citas se refieren en segundo lugar a la edición original *Samlede Værker*, ed. por A. B. Drachman, J. L. Heiberg y H. O. Lange, segunda edición, Copenhague 1920 s.

Los *[Diarios y] Papeles* de Kierkegaard son citados bajo la abreviatura T según la edición alemana *Die Tagebücher*, seleccionados, reordenados, traducidos y comentados por Hayo Gerdes, vol. 1-2, Düsseldorf/ Köln, 1962 s.-Seguidos del número de volumen y de archivo según *Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Segunda edición por Niels Thulstrup, Copenhague, 1968 s.

esteta, autor del primer volumen, y «B», el llamado eticista, responsable del segundo volumen (7 s.-XI s.).

El sentido de esta ficcionalidad, o sea, sobre todo, del uso de los seudónimos, es aclarado por el póstumo *Post-Scriptum a O lo uno, o lo otro* (IV B 59, esp. p. 216 s.): el cual debe poner al lector en una «relación auto-productiva con el libro» (p. 217), debe devolverlo a su propia existencia.

Climacus recoge este fragmento para integrarlo en su concepción de la totalidad. Comienza constatando qué bien se corresponde la estructura comunicativa de *O lo uno, o lo otro* con las propias intenciones, lo que con la «comunicación indirecta» de Kierkegaard llama: una teoría dirigida no a un convencimiento abstracto, sino a una apropiación práctico-existencial. *O lo uno, o lo otro*, tampoco ofrece una presentación de meras opiniones, sino una presentación «en individualidad existente» (UN I, 243-VII, 237 y 246-238); no se trata de «pensar» sino de «existir en lo pensado» (248-240).

A parte del estatuto teórico de la obra temprana, Climacus exige ahora para sí su contenido, lo ahí «pensado». Explica lo que la tabla de los estadios sugería pero no demostraba objetivamente: Que las actitudes del esteta y del eticista de *O lo uno, o lo otro* poseen valor paradigmático y que en su sentido —de Climacus— representan adecuadamente las dos primeras esferas de la existencia, la estética y la ética. *O lo uno, o lo otro* inicia, por lo tanto, la teoría seudónima de los estadios «desde el fundamento» (243-237), constituye su comienzo. En tanto en cuanto constituye el inicio, no sólo presenta ambas esferas, sino que al mismo tiempo las sopesa. Mientras que *O lo uno, o lo otro*, dada la comunicación indirecta, no efectuaba ninguna valoración (v. entre otros, EO I, 15 s.-I, XIX s. y UN I, 246-VII, 238), Climacus toma claramente partido —también aquí en concordancia con las anotaciones kierkegaardianas de que en la lucha entre la visión de la vida estética y la ética, el eticista es quien mantiene «incondicionalmente el predominio» (UN I, 292-VII, 283; v. 245 s.-237 s.); es «incondicionalmente ganador» (T II, 9-VI A 41; v. T I, 343-IV A 213). Es decir: el primer paso sistemático decisivo de la teoría de los estadios, la refutación de lo estético mediante lo ético, la prueba de la superioridad de lo ético respecto de lo estético, este primer paso sistemático decisivo ya ha sido realizado en *O lo uno, o lo otro*. El segundo paso lo dan, según Climacus, las obras siguientes que, por su parte, tematizan lo ético para dirigirse con intensidad creciente hacia el tercer y más elevado estadio, lo religioso (v. UN I, 251 s.-VII, 243 s.). Aquí radica el ulterior progreso de la serie de obras seudónimas<sup>2</sup>.

El evidente interés de Climacus —y de Kierkegaard— por establecer una unidad plantea algunas cuestiones. Hay que cuestionar si Climacus en su «mirada», o sea, en su mirada retrospectiva a los libros que le anteceden, consigue percibir de hecho su posición exacta. Esto es especialmente aplicable al

2. Los investigadores actuales han tratado ampliamente esta interpretación de Kierkegaard-Climacus también en monografías sobre el problema de la ética. V., por ejemplo, H. Fahrenbach (1968) y E. Hauschildt (1982).

texto que le cae más lejano, *O lo uno, o lo otro*: la perspectiva ética ahí presente, ¿es de hecho tan convincente y tan superior a la estética como le parece a Climacus desde la lejanía?

A continuación se debe reseguir esta cuestión y se debe investigar *O lo uno, o lo otro* en detalle. Hay que dejar de lado muchas cosas, sobretodo lo estético mismo y su crítica. Sólo se debe tratar de lo ético y éste, a su vez, desde una perspectiva específica. Al atacar la diferencia de Climacus entre «pensar» y «existir en lo pensado», el análisis pretende ir más allá de la perspectiva del eticista para dedicarse a su persona; el eticista será tomado no sólo como teórico sino también como «individualidad existente». El análisis trata, en otras palabras, de la *autenticidad* del eticista como eticista<sup>3</sup>.

## 2. Las cartas del eticista

(1) El autor de *O lo uno, o lo otro* es uno de los seudónimos de Kierkegaard más perfeccionados. Del prólogo sólo se puede deducir que se llama «Wilhelm»: y que su oficio es el de «juez» (EO I, 8-I, XII); pero otras referencias incidentales dispersas van mucho más allá de estos datos y resultan en una imagen bastante plástica: Wilhelm es juez de «Audiencia territorial», el juzgado de la capital danesa (EO II, 79-II, 83). Como su creador literario, él también vive en Copenhague, en el Copenhague coetáneo, de donde surgen muchas alusiones a la actualidad<sup>4</sup>. También nos habla de su situación familiar. Hace bastantes años que está casado con una mujer de casa acomodada y tiene una hija de tres años, así como dos hijos, el más pequeño todavía un bebé. E incluso cita por el nombre a algunas personas de su círculo de conocidos.

(2) Es evidente que el eticista pertenece a círculos burgueses. Pero no sería adecuado para un hombre de su posición que escribiera largos tratados, como los que se encuentran en el segundo volumen de *O lo uno, o lo otro*; él acepta abiertamente que no posee ni talento ni ambiciones de escritor. Lo que le induce a escribir, dice, es la inquietud por alguien conocido muy próximo a él, que es claramente idéntico al esteta A de *O lo uno, o lo otro I*. Le causa inquietud que A rechace la forma usual de la existencia privada, el matrimonio y la familia. En esta inquietud se encuentra indudablemente una implicación personal: la burla de superioridad de su conocido no se detiene ante el propio matrimonio de B. Por eso escribe B una extensa carta a A con la intención de «dirigirle la palabra apercibiéndole encarecidamente» (3-7). Wilhelm quiere convencerle del sentido del matrimonio. Aunque le debe dar la razón a A en su constante denuncia de los malentendidos matrimoniales, Wilhelm,

3. El análisis del seudónimo ético en las partes 2 y 3 reproduce fragmentos reelaborados de W. Greve (1993).

4. Por ejemplo, el escritor de las cartas hace referencia al daguerrotipo, la primera técnica fotográfica descubierta en 1837 (EO II, 8-II, 10).

sin embargo, mantiene que para él el matrimonio no es por principio —como institución eclesiástica— irreconciliable con el tan apreciado por A amor erótico; al contrario, el matrimonio presupone el amor erótico y le proporciona un florecimiento completo. Ahí radica «la validez estética del matrimonio» —como reza el título de la carta.

(3) Con la finalización de la carta, B no se ha deshecho de sus inquietudes. La crítica de A al matrimonio no es lo único inquietante, sino que es la expresión de una actitud vital, lo que para B es ajeno e inaceptable. Así, B retoma la pluma y le envía otro escrito a A, en el que confronta sus respectivas concepciones de la existencia. El fin de la argumentación es el mismo: la incapacidad de cumplir los últimos anhelos mediante su actitud frente al amor es la misma que se encuentra en su actitud frente a la existencia humana. Más bien, lo que busca se encuentra en otro lugar.

Para desempeñar esta pretensión, el juez debe dar un rodeo más largo que el anterior. Empieza con una explicación del concepto de «elección» como centro de la perspectiva que reclama para sí mismo y que le niega a A, la perspectiva ética (167 s.-171 s.). En esta línea esboza un esquema de la actitud contraria, la estética, subsume a A en ella e intenta demostrar su insuficiencia: la visión estética de la vida busca el placer; en realidad, significa desesperación y melancolía (189 s.-193 s.). Estos argumentos buscan llevar a A «al lugar en el que se muestra la necesidad de la elección» (189-193), ya que la autoelección es precisamente el remedio de la miseria estética. La autoelección se lleva a cabo en tres movimientos. En el primer movimiento, el individuo finaliza activamente lo que el esteta sólo experimentó como reacción ante una pérdida, la desesperación: «¿Qué hay que hacer? Sólo me queda una respuesta: desespera» (221-224). De este modo el individuo singular se aleja de lo estético, de la «inmediatez» y «finitud», de las condiciones de vida internas y externas previamente dadas. Así se hace consciente de que él mismo es sujeto, punto unitario de su propia inmediatez, sin ser idéntico con ésta sino consigo mismo en ella. Wilhelm denomina esta consciencia «espíritu», «lo absoluto», «validez eterna», «libertad». Al mismo tiempo, el yo descubre que él no es el creador de lo absoluto; entra en una «relación [...] con el poder eterno» (178-182), el Dios creador.

Este descubrimiento de sí mismo en el acto de la «infinetización» (235-239) posee un carácter normativo. Es «lo bueno» (239-242) y debe ahora concretizarse, ya que todavía consiste en una «identidad abstracta» (256-259) sin vinculación con su propia inmediatez, finitud. Por eso, en el segundo movimiento de la elección, el yo se dirige a esta inmediatez, la hace transparente, la afirma y la traslada a la propia responsabilidad; dado el contexto de culpa en el que se encuentra en todo momento cada inmediatez específica, este movimiento sólo es posible a través del arrepentimiento consecuente: «uno sólo se puede elegir a sí mismo éticamente, si se arrepiente» (264-267; v. 229 s.-233 s.). Así, continúa B (239 s.-243 s.), en la existencia ética se superan anteriores déficits; el individuo ya no se encuentra sometido a la mudanza de

las condiciones externas y de los estados de ánimo internos, que condenan lo estético al fracaso. Más bien, se conserva la libertad perdida y lo absoluto en la actividad cotidiana y, precisamente, como tercer movimiento de la elección, mediante el cumplimiento del «deber», de lo «general» creados en la «mala consciencia» (272 s.-276 s.) No es posible establecer normas de actuación en términos de contenido, sin embargo formalmente sí es posible mediante «el deber de hacerse manifiesto para otros» (344-348): la actuación adecuada al deber significa integración social, acción legítima y legitimada socialmente. Wilhelm nombra como instancias del hacerse manifiesto el matrimonio y la amistad en el ámbito privado y el trabajo en el público (289 s.-293). El cumplimiento de estos deberes supone la toma de consideración de las pretensiones estéticas fundamentales: el matrimonio alarga el amor en el tiempo, como afirma Wilhelm ya en su primera carta; y el resto de las relaciones de deber, trabajo y amistad cumplen las necesidades de seguridad en la existencia, desarrollo de los talentos y confianza mutua. El título de esta segunda carta apunta a esta dimensión: «El equilibrio entre lo estético y lo ético en el desarrollo de la personalidad» —un título que ciertamente oculta la prioridad de lo ético.

(4) El juez cree en su efecto; cree que es posible que aquel a quien van dirigidas sus cartas abandone durante la lectura de éstas su modo de vida pasado y efectúe la elección ética. Es ciertamente dudoso que estas esperanzas se cumplan. Por ello, tras un amplio espacio de tiempo B vuelve a dirigirse por escrito a A, con un motivo más bien casual. B ha recibido un sermón de un «Párroco en Jutlandia» (359-363) sobre «lo edificante en la idea que frente a Dios nunca tenemos razón». B añade el sermón como último intento de acercarse al esteta, después de que el sermón le haya llevado a pensar en A y le haya prestado una mejor expresión de sus propias opiniones.

### 3. Duda del eticista

(1) En sus esbozos para las lecciones sobre la comunicación indirecta o mayéutica (1847), Kierkegaard parte del hecho de que toda comunicación ética debe ser realizada indirectamente (T II, 111 s.-VIII 2 B 80 s.). Esto nos podría llevar a pensar que también el juez como eticista debería tomar en consideración en sus cartas el principio de la comunicación indirecta. Y, en un principio, parece que así es, dado que el fin de sus esfuerzos parece ir dirigido a un efecto existencial en el receptor<sup>5</sup>. Pero Wilhelm no es un mayeuta. El mayeuta, para dirigirse a su destinatario, debe situarse al mismo nivel que éste, debe ocultar su verdadera intención para ponerse en diálogo con

5. Así, para legitimar la forma epistolar, Wilhelm recurre a la parábola del rey David y del profeta Nataniel (EO II, 5-II, 7), una parábola que Kierkegaard utiliza en otros casos para ilustrar la idea de la implicación existencial, de la apropiación (v. ES, 127, II A 37 y SP, 72 s.-XII, 373 s.).

él (v. VIII 2 B 81, 22; SS, 6-XIII, 530 y 34 s.-564 s.). Por el contrario, B no deja ninguna duda sobre cual es su intención y se atribuye una autoridad superior; habla de su poder por encima de A (EO II, 7-II, 9) y hasta justifica el papel oficial en el que escribe, dado su carácter oficioso (5 s.-8). Las cartas también atestiguan esta consciencia de autoridad: el juez habla como un maestro de escuela. Reconoce las buenas cualidades de A pero le recrimina su comportamiento; apela, advierte y le profetiza un destino difícil, en caso de que no mejore. Su implicación personal inocultable se disfraza tras el enojo recto pero impotente del maestro ante su alumno, tan dotado como reticente. Así, le escribe a A: «no me siento tentado a acusarte, pero sí a desearte que las circunstancias de la vida te aprieten [...], que empiecen con el agudo examen que no se conforma con frases hechas o chistes» (169-173).

La implicación también se muestra como satisfacción ante el mal ajeno, cuando el que no aprende nunca recibe un merecido castigo. «No puedo evitar reírme de ti [...] corres el peligro de caer entre gente simple y sencilla, tú con todas tus ínfulas» dice B, cuando opone a la autocomprensión de A el estado estético usual (192-195). O la implicación se encarna en una condena directa: «A es un hombre pernicioso» (7-9), su estado es el del «pecador empedernido» (159-163), es un «estar perdido» (171-175). Superando incluso al maestro de escuela, Wilhelm contrapone ante A constantemente un ejemplo diáfano, él mismo. La descripción de sus propias condiciones de vida posee los rasgos evidentes de una apoteosis. El juez es un entusiasta de sí mismo. Él ama todo y también todo en su vida le produce alegría y le hace feliz: «me siento bienaventurado [...] amo la existencia porque es bella y tengo la esperanza de algo más bello» (346-350).

(2) Este autojustificado comportamiento autoritario no es un mero método, sino que hace referencia a Wilhelm mismo; en este sentido son especialmente productivas las disquisiciones sobre el «deber».

Wilhelm parece atribuirle a su esposa una igualdad de derechos absoluta. En repetidas ocasiones expresa su respeto ante el sexo femenino en general y ante su propia esposa en particular, y contempla en términos de completa sinceridad recíproca el «principio vital» del vínculo matrimonial (123 s.-127). Sin embargo no es posible hablar de igualdad; más bien es el hombre el que debe formar a la mujer hacia la actitud vital verdadera. Ella sola no es capaz, dados su excesivo vínculo terrenal y su excesiva inmediatez. Aunque «no se encuentra fuera de la idea, la posee de segunda mano [...] Mira, por eso odio tanto toda la repugnante palabrería sobre la emancipación de la mujer» (332-336). Además, hay que cuestionar cómo funciona la sinceridad recíproca en el matrimonio de B; por lo menos parece extraño que aunque habla con su mujer, le oculta su correspondencia con A.

La disposición frente al «pueblo simple» (47-50) se articula según un pensamiento patriarcal. Los «estratos inferiores» (67-70) también poseen un exotismo simpático, aunque no deben ser tomados en serio, ya que la jerarquía social es buena y representa «un orden racional de las cosas [...], en el que

toda persona que quiera puede ocupar su lugar» (312-315). La sociedad ofrece a todos los individuos sus adecuadas posibilidades de desarrollo, cuando cumplen con sus deberes; y por eso Wilhelm se considera feliz de haber sido educado desde niño en el cumplimiento incondicional de sus deberes (284 s.-288 s.).

Sus deberes los ha aprendido en el «libro de texto de Balle», el manual de la asignatura de religión (285-289; v. 288-292). De ahí que no sea sorprendente que B, al igual que el orden sociopatriarcal existente, asuma enteramente su autocomprensión cristiana. Que él pueda denominarse cristiano está fuera de toda duda, ya que se encuentra, según su propia opinión, sobre el suelo de la doctrina eclesiástica y, finalmente, el cristianismo es —en la forma institucionalizada contemporánea— «el más elevado desarrollo del género humano» (32-35).

(3) Con la afirmación sin reservas de las estructuras (autoritarias) heredadas, Wilhelm se muestra como el típico miembro de su estrato social, la alta burguesía<sup>6</sup>. No tiene suficiente con documentar y practicar esta burguesía, sino que además busca apuntalarla filosóficamente. B se siente legitimado precisamente por la filosofía que ha rechazado de modo explícito y vehemente, la filosofía del idealismo alemán; por ejemplo, la concepción del primer acto de la elección como autoelevación hacia la libertad nos recuerda, concretamente, el idealismo subjetivo de Fichte<sup>7</sup>, y la continuación de la elección en el movimiento del arrepentimiento y el cumplimiento del deber nos hacen pensar en la figura central del pensamiento de Hegel, la mediación: en la elección el yo se mediatiza consigo mismo<sup>8</sup>. Las concepciones de Hegel de moralidad y cristianismo son decisivas para la ciudadanía de B. La utilización de éstas por parte del éticista se manifiesta en algunas observaciones sobre la historia mundial, la religiosidad judía y medieval, o sobre la libertad<sup>9</sup>. Hegel concibe el cristianismo como el escalón más elevado en el proceso histórico-mundial de la realización de la razón, de lo divino, del espíritu absoluto. El acto de redención de Cristo le muestra al hombre que está reconciliado con la divinidad; él sólo debe apropiarse esta reconciliación. Esta apropiación subjetiva es

6. V. sobre este tema, entre otros, E. Deiss (1984), p. 437 s. y K. Pulmer (1982), p. 194 s. B.H. Kirmmse (1990), Part One informa ampliamente sobre el trasfondo político, económico, social y cultural.

7. V. el texto de J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), y la «fe» denominada ahí actitud ante la libertad, que se constituye (y en cierta manera se concretiza) como lo ético mediante una decisión irrevocable de la voluntad.

8. Que la teoría de la elección significa una teoría de la mediación se intuye en algunas formulaciones, por ejemplo, en los conceptos «inmediatez» para lo estético o «inmediatez que posee en sí la mediatez» para el matrimonio (ético en sí) (EO II, 100-II, 104).

9. Hay pruebas de las relaciones con el idealismo en Greve (1990), p. 124 s. (También se encuentran ahí algunas indicaciones sobre la reconstrucción de la teoría de los estadios como tal.) Las resonancias con el idealismo alemán explican porque *O lo uno, o lo otro II* fue entendido por sus coetáneos como aportación al sistema hegeliano. V. entre otros, J.F. Hagen, (1844).



llevada a cabo según Wilhelm en la elección, en el arrepentimiento, y éste será exitoso si transfiere la reconciliación existente al individuo. Y la moralidad, según Hegel, es la concordancia entre el deber de la consciencia y la norma pública, en último lugar, el orden del Estado. Por eso, la realización del deber consiste precisamente en ser un buen ciudadano; aquí, el matrimonio (familia) y el trabajo cumplen una importante función. Finalmente, Hegel vincula cristianismo y moralidad de modo que lo cristiano se realiza en la moralidad, a saber, en el Estado de cuño protestante. Indudablemente, el juez vive en un tal Estado: en la Dinamarca de su tiempo la fe luterana es la religión estatal. Ciertamente, el juez debe nivelar considerablemente la filosofía de Hegel si quiere referirse a ella. De una parte, en ningún momento la desarrolla desde sus fundamentos, sino que la da por supuesta. De otra parte, Hegel nunca habría establecido una garantía para la felicidad vital de los individuos a partir de la progresiva formación histórico-mundial, como pretende Wilhelm.

(4) El eticista sólo puede mantener su enorme optimismo porque minimiza o silencia los problemas de realización de su actitud existencial. Le honra haber señalado los graves impedimentos para la ejecución de la elección: el movimiento de la autoapropiación mediante el arrepentimiento choca ante dificultades, «que nadie puede hacerse transparentes» (202-205). Nadie es capaz de examinarse enteramente y arrepentirse consecuentemente. Y en el cumplimiento del deber no hay ni una «excepción» justificada, sino que «en cierto sentido» «todo hombre es una excepción» (355-358). El segundo y el tercer acto de la autoelección sólo se pueden alcanzar por principio de modo incompleto. Sin embargo, Wilhelm no reflexiona sobre las consecuencias que esta incapacidad acarrea para lo ético.

Wilhelm tampoco se conmueve ante el evidente problema de una congruencia entre deber y necesidad inmediata, vinculado asimismo con el tercer acto de la elección. «Sólo se ama una vez», determina categóricamente (63-67); pero no aclara lo que sucede cuando este amor es desgraciado. Apenas se puede imaginar lo que sucede cuando la miseria social de los implicados no se puede nivelar. En lugar de esto se hace referencia a la «belleza». En contraposición diametral con A, B considera una chica conocida de ambos que sufre de desamor «más bella que nunca» (295-299); incluso en la «lucha con problemas de nutrición» (303-307), o sea, aun siendo el caso la pobreza más amarga, no se debe ver únicamente «lo pesado», sino lo que en ello «es bello, lo edificante, lo ennoblecedor» (302-306).

Igualmente le pasan totalmente desapercibidos otros disparates en su perspectiva, como en la valoración del párroco de Jutlandia y del esteta. Está convencido de que el sermón que le ha enviado a A apoyará sus anteriores explicaciones. De hecho, el sermón determina la afirmación de la insuficiencia humana ante el creador, de modo semejante a como la segunda carta trata del arrepentimiento, a saber, como amor a Dios; aunque no está en absoluto decidido que tras esta determinación se encuentre la misma comprensión he-

gelianizante del arrepentimiento que la del eticista. Éste concibe, en relación con A, la melancolía como consecuencia de una elección no realizada y contempla al esteta, cuando no elige, como paulatinamente caído «en las garras de la melancolía» (217-220); por otra parte, sin embargo, le advierte: «Para que puedas vivir debes intentar dominar tu innata melancolía» (308-312): ¿Cómo se articulan mutuamente la melancolía causada éticamente y la condicionada genéticamente?

(5) El juez califica sus cartas de «afirmaciones testimoniales» sobre lo ético. Pero su credibilidad como «testimonio» (345-349) está por los suelos. La convencionalidad autojustificada y ciegamente optimista de B desacreditan su persona y, con ello, también su proyecto de los estadios. Desacreditan, en palabras de Climacus, lo existente «en el pensamiento» y el «pensamiento mismo», la perspectiva ética. Finalmente, nos parece dudoso que B haya entendido a su destinatario, A<sup>10</sup>. Como es dudoso que haya construido su teoría de la elección sobre un fundamento seguro. Y hasta es dudoso saber si B ha sacado alguna consecuencia personal de la exigencia de la elección y si se ha desprendido de la inmediatez. Sería más correcto atribuirle al ciudadano Wilhelm lo que Anti-Climacus dice sobre el burgués anclado en la inmediatez: «que su estado, tras haber superado la desesperación, como él cree, es precisamente el de la desesperación» (KT, 55-XI, 190).

#### 4. Disculpas

(1) El Climacus de la *Apostilla* no es tan ingenuo como para que le hayan pasado desapercibidas las debilidades de su predecesor ético. Pero, en el intento de reconstruir una teoría unitaria a partir de los escritos seudónimos, estas debilidades también poseen para él un valor mayéutico, en dos sentidos. Determina la primera como «comunicación indirecta» al comparar la figura de Wilhelm con la del esteta: «Por eso A se desarrolla como pensador, como dialéctico se muestra muy superior a B, posee todos los dotes seductores del entendimiento y del espíritu; de este modo queda claro en que se distingue B de él» (UN I, 247-VII, 239).

Según Climacus, la teoría seudónima de los estadios presenta al eticista menos soberano, para que, de este modo, su superioridad respecto al esteta no sea considerada en una dimensión errónea. Ya que se trata, añade Climacus, de la diferencia «no entre el pensamiento inmaduro y el maduro, sino entre no-existir y existir» (ibid.).

Quizás esta indicación pueda explicar algunas de las complicaciones o también deficiencias de Wilhelm —la decisión sobre cuántas y qué complicaciones o deficiencias depende de la buena voluntad con la que en cada caso nos

10. Que B malentiende fundamentalmente a A y no lo supera sino que más bien es inferior a él es señalado con razón a menudo en la bibliografía sobre Kierkegaard. V. Deiss (1984), Garff (1955), p. 69 s. y Pulmer (1982).

enfrentemos a ellas—. Climacus no puede afirmar la inverosimilitud de todas ellas si no quiere ser él mismo objeto de inverosimilitud. Climacus, en sus observaciones objetivas, apenas va más allá de las confesiones que el mismo B le hace a A, como cuando no se siente capacitado para enfrentarse a la tarea que se ha marcado (v. EO II, 233-I, 237). Ni siquiera su procedimiento no mayéutico-moralizante, sus constantes amonestaciones, pueden ser explicadas así, según Climacus; más bien en el contexto de *O lo uno, o lo otro* era «natural y correcto psicológicamente que el juez apareciera amonestando» (UN I, 292-VII, 283 s.).

(2) Otra indicación de Climacus ocupa un lugar más central. En *O lo uno, o lo otro* aparece claramente un «inconveniente» con efectos positivos; dado que si hubiera sido resuelto en *O lo uno, o lo otro*, entonces «tendría que haber dicho simultáneamente, lo que según mi opinión sólo puede ser dicho consecutivamente» (252-244). En otras palabras: el «inconveniente» en *O lo uno, o lo otro II* es retomado críticamente por la obra posterior para impulsar la teoría de los estadios. Esto se corresponde con lo que Climacus tiene que decir sobre el contenido del «inconveniente»: «que lo ético mismo debe ser encontrado inmanentemente en la desesperación, que el individuo, de este modo, al soportar la desesperación, se gana a sí mismo» (ibid.). El eticista no advierte que la ganancia de sí mismo en el segundo y tercer movimientos de la elección sólo tiene lugar gracias al «auxilio divino» (ibid.), no advierte la dimensión de lo religioso (v. 290-281 y IV B 59, p. 214).

Con la ayuda de tales indicaciones se pueden explicar indudablemente algunas particularidades. En primer lugar, se puede explicar por qué el juez margina los problemas de la «excepción» y de la «culpa», que para sus sucesores serán un tema central, ya que poseen para lo ético una fuerza explosiva demasiado grande. La mera referencia a este problema de B es para Climacus prueba suficiente de que el eticista mismo «debe hacer concesiones en la dirección de lo religioso» (UN II, 212n-VII, 493n s.). De otra parte, el discurso de Climacus sobre el «inconveniente» explica también la ceguera ante la realidad que funda las argumentaciones de B, quien busca legitimar los conceptos hegelianizantes de eticidad y de un cristianismo comprendido desde la perspectiva de la historia del mundo. Precisamente la insistencia sobre la idea del orden social en el sentido de la eticidad posibilita a B la realización del tercer movimiento de la elección, y la utilización de la idea de «arrepentimiento», en el sentido de la apropiación de una reconciliación que ya ha tenido lugar, le posibilita la realización del segundo movimiento de la elección.

Estas son, así pues, las concepciones que serán discutidas —y descartadas— en las siguientes obras. Por ejemplo, en *Temor y temblor* (1843) «lo ético» es explícitamente identificado con la ética hegeliana, y el problema de la «excepción» es desarrollado en contraposición con esta ética —en favor de una religiosidad posética. En la segunda parte de *Estadios en el camino de la vida* (1845) vuelve a aparecer el eticista para hacer un renovado elogio del matrimonio. Ahora, que lo religioso ya ha sido desarrollado ampliamente por los

seudónimos, el eticista renuncia completamente a los antiguos hegelianismos. Y Climacus mismo está tan alejado de éstos que cuando ocasionalmente habla del eticista de *O lo uno, o lo otro* ni siquiera los percibe. Es comprensible que no vea libre de «dificultades» la apología del eticista (en sus dos apariciones) (UN I, 172-VII, 167) dado que el tema de la «excepción» ya ha sido entretanto repetidamente discutido, a propósito del matrimonio, de modo central en *La repetición* (1843) y en la tercera parte de *Estadios*. Pero cuando Climacus quiere valorar positivamente la idea ética fundamental del «auto-manifestarse» ya no ve hasta qué punto esta idea fundamental se encuentra permeada de elementos de eticidad en el discurso del juez. Climacus habla ahora de mera «legalidad» (UN II, 208n s.-VII 490n) e incluso quiere ayudarse de B como compañero de armas en la lucha contra la ética hegeliana que quiere elevar «el Estado a última instancia de lo ético» (212n-493n)<sup>11</sup>. Y Climacus sólo consigue interpretar el concepto de «arrepentimiento», elemento integral de la teoría de los estadios en *O lo uno, o lo otro*, como «superficie religiosa» o como «volatilización causada por la necesidad de mantener la obra en el ámbito ético» (UN I, 262 s.-VII, 254).

(3) Hasta aquí se puede aceptar la interpretación que Climacus hace de B. Las carencias de B ofrecen el punto de partida del posterior desarrollo seudónimo. Pero el escepticismo que ocasiona B no ha sido eliminado de este modo: ya que se refería a la verosimilitud de Wilhelm y de la totalidad de su estadio ético, no únicamente en relación con los posteriores movimientos de la elección. Climacus concede explícitamente que B ha llevado a cabo la elección, o mejor, el acto de apartarse de la inmediatez: «El eticista *ha desesperado*, en la desesperación se *ha elegido a sí mismo*» (UN I, 247-VII, 239). «El eticista se eligió y se excluyó del horror con la pasión del infinito» (UN I, 252-VII, 244). El efecto poco convincente de estas frases yace en la burguesía del juez, en su afirmación no distanciada de las condiciones existentes, es decir, en su inmediatez. Más bien, es de suponer que la crítica de los seudónimos posteriores al segundo y tercer movimiento de la elección se puede trasladar al primer movimiento; que no es realizable en el modo propuesto por B. Con lo que él mismo no habría realizado este movimiento en tanto en cuanto no lo habría entendido.

11. Una cita de las cartas éticas nos permitirá valorar en qué medida Climacus es justo con el eticista: en un breve excursus, Wilhelm compara las concepciones de la ética de Kant y Aristóteles y censura a Aristóteles por lo mismo que Climacus objeta a Hegel: que para él «la idea del Estado es la más elevada» (EO II, 344-II, 347). Esta crítica se sigue de la teoría de la elección y su emplazamiento del yo como absoluto. Pero el juez continúa: la «categoría» aristotélica del derecho fundamentada «sobre lo social» es «en cierto modo más perfecta que la moderna, que fundamenta el derecho sobre el deber, sobre lo abstracto-categorico» (ibid.). Dicho hegelianamente: dada su teoría de la elección, es imposible para Wilhelm concebir una «transición» de moralidad a eticidad. Que prefiera la eticidad por encima de una mera moralidad (Kant) muestra como la específica moralidad de su propia ética incluye perfectamente en ella la eticidad.

Una tal suposición puede ser constatada. Es constatada por el ulterior curso de la teoría seudónima de la existencia: *El concepto de la angustia* (1844) formula en la introducción una clara perspectiva escorada hacia la discusión ética: «La primera ética se encalló en la pecaminosidad del yo». Por eso exige «otra ética» (BA, 18-IV, 325), una «segunda ética» que como parte de una filosofía segunda, es decir, decididamente cristiana, alborota la «dogmática» (v. 21-328). *El concepto de la angustia* mismo apunta hacia esta segunda filosofía, al dedicarse al fenómeno del pecado. Su resultado: la capacidad de autoelección, que B presupone sin cuestionarlo, ya no existe más de facto. Y no existe más porque el yo siempre ha abusado de ella en el pecado.

Según la introducción de *El concepto de la angustia* no se debe tomar en serio la autocomprensión cristiana de Wilhelm; él se asocia nominalmente — como la totalidad de la especulación idealista — con la segunda filosofía y ética, pero sólo practica «primera ética» e incluso la falsea al valorarla erróneamente. Por eso continúan los seudónimos, la discusión sobre la primera ética; aunque en este caso el concepto de la elección no se mantiene invariable, no obstante parece mantenerse, cuando en *Etapas* el juez retoma la palabra. La «categoría llamada «elegirse a sí mismo»», es designada como la «categoría preferida» (ST, 126-VI, 132); y, correspondientemente, las determinaciones de esta elección, denominada aquí «decisión», recuerdan claramente las de *O lo uno, o lo otro*; conceptos como «inmediatez», «abstracción infinita», «libertad», «nueva inmediatez», «deber» y «felicidad» dan la impresión de que el juez ocupa la misma posición que antes. Todos estos conceptos se refieren exclusivamente al tema del matrimonio; «decisión» significa siempre únicamente decisión para o contra el matrimonio. Wilhelm reescribe sólo aparentemente la segunda carta de *O lo uno, o lo otro* y se concentra en verdad en la primera carta. En él ya no se da una teoría de la autoelección — indicio del progreso del pensamiento seudónimo entorno de la existencia.

El Climacus de la *Apostilla* procede de otro modo en su empresa de esbozar la «otra ética» de un modo plenamente nuevo. Como en su predecesor, se encuentran concomitancias terminológicas con la posición ética originaria, como cuando se habla de «inmediatez» (v. UN II, 116-VII, 399) y «movimiento del infinito» (211-492) o de la «tarea [...] de conservar la elección absoluta en el infinito» (117-400); de otro modo que en las *Etapas* estas formulaciones se encuentran completamente en el contexto de la problemática del autodevenimiento. Pero Climacus concibe el primer movimiento de la elección, al igual que el segundo y el tercero, en contraposición con el patrón de Wilhelm. Ya no se tratará más de «desesperación» consciente o deseada; más bien para el concepto de «elección» se puede usar un sinónimo sorprendentemente carente de matices, el de «convicción» (106 s.-389 s.); el acto de escindirse de la inmediatez no tiene un efecto radical. No significa nada más que el proceso mediante el cual el yo se hace consciente de que vive en la inmediatez, y de que no debería vivir en ella. Ciertamente, se siente como «extraño en el mundo de la finitud» (117-400), pero la auténtica dificultad que Wilhelm vio allanada decisivamente con la desesperación consciente, todavía

se halla patente ante Climacus: la dificultad de «morirse para la inmediatez» (v. 169-450 y 171-453). El yo debe desprenderse existencialmente de la inmediatez. Este proceso significa constante «sufrimiento» y conduce directamente de la esfera ética a la religiosa<sup>12</sup>.

Así, el primer acto de elección no es el desprendimiento de una tarea impuesta, sino la autoimposición de una tarea insoluble: en esta perspectiva no queda nada, absolutamente nada, del *pathos* de la elección del juez y de su optimismo ilimitado<sup>13</sup>. Además de su comprensión hegelianizante de la religión y de la sociedad también se ha perdido la comprensión de la libertad de orientación fichtean. No es casualidad el que Climacus tome como representante de lo ético una figura que en Kierkegaard ocupa el lugar del enemigo de toda la especulación idealista: Sócrates (v. 212-493).

## 5. Resultado

Climacus también tiene razón con su interpretación del juez. Esta concepción de la elección representa la primera teoría del autodevenimiento de Kierkegaard y de sus seudónimos, de modo que prescribe el tema de las siguientes obras —hasta Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*—. Climacus además tiene razón con su interpretación de que la sucesión de escritos seudónimos se puede leer como unidad sistemática, unidad dinámica, no estática. Pero Climacus menosprecia la dinámica. No ve cómo progresan también las determinaciones de los estadios en el progreso de la teoría de los estadios, o sea, cómo se transforman: no existe *lo* ético en Kierkegaard, tan poco como *lo* estético o *lo* religioso<sup>14</sup>.

12. Aunque Climacus distingue terminológicamente entre la esfera religiosa y la ética —como «autoafirmación» o «autoaniquilación» (UN II, 283 s.-VII, 562 s.), mantiene la fuerza de autoafirmación a un nivel tan bajo que precisamente olvida lo ético y sólo dedica su atención a lo religioso: casi parece que el estadio ético se diluya en el religioso. V. Hauschildt (1982), p. 100 s.

Por otra parte, el estadio religioso —la «religiosidad A» en contraposición con la «religiosidad B» (UN II, 283 s.-VII, 562.)— es calificado éticamente. Dado que Climacus conoce un segundo concepto de lo ético más significativo para él que la misma exigencia existencial fundamental: la «exigencia de lo ético al existente» reza, «que debe existir», «estar infinitamente interesado en existir» (16 s.-303). En esta medida el estadio religioso significa respecto del ético sólo el intento consecuente de ser justo con esta tarea ética de la existencia.

13. La divergencia con Climacus se hace especialmente patente cuando Climacus describe una situación cotidiana de decisión: Un ciudadano de Copenhague se pregunta si puede permitirse un paseo de placer al zoológico en mitad de la semana (UN II, 181 s.-VII, 462 s.). Pero tan fácil como es imaginarse al juez en esta situación, tan imposible es imaginarlo con la estricta escrupulosidad que más tarde será descrita en detalle con la voz 'tribulación' y que justifica la «impotencia» del existente: «Como un niño desamparado se encuentra lo religioso en la finitud» (193-474). Por contra, el eticista habría tomado como «grandeza del espíritu finito» estar «entregado a la temporalidad» (EO II, 266-II, 270). Finitud, temporalidad eran para él garantía de libertad, no de deficiente necesidad.

14. Por eso el intento de redescubrir una teoría unitaria de los estadios en Kierkegaard y de

Pero, ¿en qué consiste el error de Climacus? Consiste en que él denomina al eticista de *O lo uno, o lo otro*, a pesar de todo, un «eticista».

## Bibliografía

- DEISS, E. (1984). *Entweder-Oder? oder Kierkegaards Rache*. Einladung an die Verächter des Ästhetischen sich fortzubilden oder fortzumachen. (Diss.) Heidelberg.
- ELROD, J. W. (1975). *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- FAHRENBACH, H. (1968). *Kierkegaards existenzialdialektische Ethik*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- GARFF (1955). «*Den Søvnløse*». Kierkegaard læst æstetisk/biografisk. København: C. A. Reitzels Forlag.
- GREVE, W. (1990). *Kierkegaards maieutische Ethik*. Von «Entweder/Oder II» zu den «Stadien». Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- GREVE, W. (1993). «Victor Eremita, Assessor Wilhelm -og Kierkegaard». *Kierkegaard-pseudonymitet*. Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter nr. 21. København: C. A. Reitzels Forlag, p. 76-89.
- HAGEN, J. F. (1844). «Frygt og Bæven». *Theologisk Tidsskrift* 8, p. 197-199.
- HAUSCHILDT, F. (1982). *Die Ethik Søren Kierkegaards*. Gütersloh.
- KIRMMSE, B. H. (1990). *Kierkegaard in golden Age Denmark*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- KOSKINEN, L. (1980). *Tid och evighet hos Sören Kierkegaard*. En studie i Kierkegaards Livsåskådning. Lund: Doxa Press.
- PULMER, K. (1982). *Die dementierte Alternative*. Gesellschaft und Geschichte in der ästhetischen Konstruktion von Kierkegaards Entweder/Oder». Frankfurt/Bern: Peter Lang.

---

redistribuir en ella todos los seudónimos y figuras debe llevar necesariamente a desfiguraciones. L. Koskinen (1980) ofrece un ejemplo radical de esta dirección interpretativa. Este autor intenta en vano allanar estas desfiguraciones aumentando el número de estadios kierkegardianos hasta doce (más concretamente: cuatro veces tres), (p. 64 s.).

J. Elrod (1975), con su intento de determinar completamente el estadio ético (incluida la teoría de la elección de *O lo uno, o lo otro II*) a partir de las indicaciones de Climacus en el *Postscriptum* (p. 126 s.), ilustra los problemas que se siguen de una interpretación estática de la teoría de la existencia. No sólo debe aceptar acriticamente la interpretación del juez que le ofrece Climacus, sino que también debe incluir elementos en la teoría de la elección que no tienen lugar en ella. Por ejemplo, el «irónico» citado en el *Postscriptum* debe constituir el último paso previo hacia lo ético y debe estar, por lo tanto, por encima del esteta A.