

Lo edificante y lo cómico en la obra de Kierkegaard: para una comprensión filosófica de *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1847)

Pablo Uriel Rodríguez
(UM-UBA-UNGS)

Resumen

El principal propósito de este artículo es aportar algunas consideraciones teóricas que apoyen una comprensión filosófica de los *Discursos Edificantes* de Kierkegaard. En primer lugar, investigamos la relación entre el concepto de lo "edificante" y el análisis psicológico desarrollado en las obras pseudónimas. Primero, investigamos la relación entre el concepto de "lo edificante" y el análisis psicológico desarrollado en las obras pseudónimas. En segundo término, proponemos una reconstrucción del concepto de "lo cómico" (ironía y humor) y su función dentro de la teoría de las etapas o esferas de la existencia. Por último, nos servimos de las notas privadas de Kierkegaard para mostrar qué rol juega lo cómico en la reflexión edificante sobre los lirios del campo y las aves del cielo (1847).

Palabras Clave: Kierkegaard. Edificante. Cómico. Religiosidad A. Cristianismo

Abstract

The main purpose of this article is to provide some theoretical considerations to support a philosophical understanding of Kierkegaard's Upbuilding Discourses. First, we investigate the relationship between the concept of "the upbuilding" and the psychological analysis developed in the pseudonymous works. Secondly, we propose a reconstruction of the concept of "the comic" (irony and humor) and its function within the theory of existential stages or spheres. Finally, we use Kierkegaard's private notes to show the role that comic plays in the upbuilding meditation on the lilies in the field and the birds of the air (1847).

Keywords: Kierkegaard. Upbuilding. Comic. Religiousness A. Christianity

Introducción

Quizás la más célebre alusión de Martin Heidegger al pensamiento de Kierkegaard se encuentra en la nota al pie con la cual concluye el parágrafo 45 de *Ser y Tiempo*.

En el siglo XIX S. Kierkegaard abordó expresamente el problema de la existencia en cuanto problema existensivo y lo pensó con profundidad. Sin embargo, la problemática existencial le es de tal modo ajena, que, desde un punto de vista ontológico, Kierkegaard es enteramente tributario de Hegel y de la filosofía antigua vista a través de él. De ahí que filosóficamente haya más que aprender de sus escritos “edificantes” que de los teóricos, con la excepción del tratado sobre el concepto de angustia¹.

Además de condensar en pocas palabras aspectos sumamente complejos de la interpretación heideggeriana de Kierkegaard —como la célebre distinción entre un pensamiento existencial (ontológico) y existensivo (óntico) y la contundente denuncia de un hegelianismo inconsciente y persistente en la obra kierkegaardeana— el fragmento contiene una poderosa advertencia para los lectores del danés: el valor filosófico de la producción literaria de Kierkegaard se encuentra, curiosamente, donde menos se lo espera y, todavía menos, se lo busca. Afortunadamente en las últimas décadas la recepción filosófica de Kierkegaard, tras revisar sus prejuicios, abrazó la propuesta heideggeriana para comenzar a repartir sus esfuerzos interpretativos entre las obras filosóficas (*El concepto de la angustia*, *La enfermedad mortal*, *Postscriptum*, etc.) y las obras religiosas (*Las obras del amor*, *Discursos Edificantes*, etc.). Sin embargo, este proceso de apropiación filosófica de las obras religiosas no está exento de una doble resistencia. Desde el campo filosófico, aún impera cierta desconfianza frente a textos que manifiestan un claro tono confesional. Desde el campo teológico, continúa siendo fuerte la negativa a “compartir” o “ceder” la lectura de un escritor que reivindicó a viva voz su esencia religiosa. Estas resistencias se profundizan dentro del contexto latinoamericano donde la lectura filosófica del danés, tanto a favor como en contra, permanece mayormente enmarcada en el seno del existencialismo cristiano. La polémica de Kierkegaard frente a ciertas formas de pensamiento filosófico se tradujo como una oposición visceral al concepto y a la argumentación racional impidiendo, de esta manera, un trabajo teórico con y a partir de sus categorías.

Nuestro propósito es sentar un marco teórico que facilite una eventual lectura filosófica de las obras religiosas de Kierkegaard. Su objetivo es demostrar que ciertos aspectos del pensamiento kierkegaardeano habilitan, al tiempo que exigen, una recepción filosófica de (lo que al interior del *corpus* del danés se denominan) los escritos edificantes. O que, para decirlo junto a George Pattison, “*los escritos religiosos de Kierkegaard llegan a abrirse en sus propios términos y por completo a la indagación humana y a la investigación filosófica*”. El presente artículo le ofrece al lector algunas pautas para el abordaje del escrito “*Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo*” de 1847. La primera parte del trabajo intenta precisar el sentido específico del término “edificante” y su empleo para caracterizar determinada porción del *corpus* kierkegaardeano, a saber, los escritos religiosos firmados con nombre propio entre 1843 y 1846. La segunda parte del

¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2003) 255.

² George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, literature and theology* (New York: Routledge, 2002), 33.

trabajo explora el concepto de lo “cómico” con la intención de comprender la profundización de la literatura edificante a partir del año 1847. Ambas partes se basan en el *Postscriptum*, pero intentando llevar las categorías tematizadas más allá de los límites del pseudónimo de turno. Por último, concluimos con algunas anotaciones sobre el modo en que lo edificante y lo cómico operan en la reflexión kierkegaardiana sobre los lirios y las aves de 1847.

1. Delimitación y función de *lo edificante* dentro del *corpus* kierkegaardiano: el discurso edificante como análisis psicológico.

El término “edificante” aplicado en referencia a la actividad literaria de Kierkegaard se ha venido utilizando por lo menos en tres sentidos. En primer lugar y en una acepción general, ha servido para dotar de coherencia unitaria a la multiplicidad de escritos que integran el complejo *corpus* kierkegaardiano. Tanto los textos pseudónimos como los firmados con el nombre propio perseguirían una misma finalidad: *edificar*. Así definido, lo edificante se delimita frente a lo especulativo y lo científico puesto que busca constituir una verdad de la cual el individuo tiene que apropiarse personalmente en su existencia³. Este empleo particular del término descansa en la auto-presentación del danés como un escritor religioso. La noción de una escritura religiosa global articula la totalidad de la producción kierkegaardiana tras el triple objetivo de (i.) desenmascarar la ilusión del cristianismo institucional, (ii.) hacer conscientes a sus contemporáneos de la extrema dificultad del auténtico mensaje de los Evangelios y (iii.) conducir a su lector hacia una existencia cuya única medida sea Jesucristo. Dos piezas pseudónimas resultan paradigmáticas en este sentido: por una parte, el libro *La enfermedad mortal* que no solo cumple con estos tres propósitos sino que en su mismo prólogo se define como edificante⁴ y, por otra parte, la enseñanza del sermón que oficia de cierre a la segunda parte de *O lo uno o lo otro* (“Ultimatum”), a saber, la convicción de que, con respecto a Dios, estamos siempre en el error, que es calificada como una *verdad edificante*⁵.

En segundo lugar y en un uso más restringido, lo edificante queda equiparado a los textos verónimos de espíritu religioso. Este empleo se apoya en la conocida oposición trazada en *El punto de vista*: algunos libros, los pseudónimos, se brindan al mundo con la mano izquierda, otros, los que han sido firmados con nombre propio, se ofrecen con la mano derecha⁶. Una distinción que, con base en las inéditas e inconclusas *Lecciones sobre la dialéctica de la comunicación ético y*

³ Cfr. Eberhard Harbsmeier, «Das Erbauliche als Kunst des Gesprächs. Reflexionen über die homiletischen Perspektiven in Kierkegaards erbaulichen Reden» en *Kierkegaard Studies Yearbook*, eds. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser. (Berlin: De Gruyter, 1996), 299.

⁴ Cfr. SKS 11: 117 / EM: 27.

⁵ Cfr. SKS 3: 320 / OO 11: 304.

⁶ Cfr. SKS 16: 21 / PV: 47 – 48. La distinción alude aquí a la alternativa planteada por Lessing en *Ein Duplik*: o bien optar directamente por la verdad que Dios nos ofrece con su mano derecha o bien optar indirectamente por la verdad eligiendo el impulso que a ella nos conduce ofrecido por Dios con su mano izquierda. Nelly Viallaneix remite esta distinción a la conocida expresión luterana que señala que Dios dispensa su gracia con la mano derecha y su cólera con la izquierda (cfr. Nelly Viallaneix, *Kierkegaard: el único ante Dios* (Barcelona: Herder, 1977), 13).

ético-religiosa, a menudo se solapa, no sin ciertas dificultades, con la diferenciación entre comunicación indirecta (correspondiente a los pseudónimos) y comunicación directa (correspondiente a los escritos firmados con el propio nombre)⁷. Este segundo significado permite encuadrar bajo una misma perspectiva y sin las debidas matizaciones a los escritos firmados con nombre propio que acompañan a la literatura pseudónima que antecede al *Postscriptum* y a los diversos textos religiosos aparecidos con posterioridad a dicha obra que también fueron publicados con nombre propio entre 1847 y 1851⁸.

En tercer lugar y ya en un sentido específico, la palabra “edificante” designa únicamente un grupo preciso de textos: las seis series que contabilizan un total de 18 discursos publicados entre 1843 – 1844, la colección de tres escritos titulada *Discursos edificantes en diversos espíritus* de 1847 y *Un discurso edificante* del año 1850. Este particular y preciso empleo del vocablo se legitima por el hecho de que el término en cuestión figura en los títulos de todos estos textos adjetivando al sustantivo “discurso” y que Kierkegaard coloca al comienzo de todos sus prefacios la misma aclaración del sintagma “discurso edificante”.

El análisis etimológico del verbo “edificar” incorporado en el capítulo inicial del segundo volumen de *Las obras del amor* ofrece un interesante acercamiento al sentido técnico del término en cuestión. No edifica quien se limita a añadir algo sobre lo que ya está construido, ni tampoco quien se conforma con excavar el terreno con la expectativa de hallar una base firme. Edificar es ahondar en los cimientos para luego construir a partir de ellos hacia lo alto⁹. Un escrito edificante, entonces, sería aquel que procura que su lector se eleve hacia una existencia más verdadera por medio de un adecuado entendimiento y apropiación de los fundamentos de su propio ser.

Leamos, ahora, las palabras elegidas por Kierkegaard para encabezar todos sus *Discursos Edificantes*:

... este pequeño libro... lleva el título de «discursos» y no el de sermones, porque su autor no tiene autoridad para *predicar*; «Discursos Edificantes» y no discursos de edificación, porque el que habla no exige en modo alguno ser *maestro*...¹⁰.

Para encontrar una explicación más detallada de las dos distinciones delineadas en este breve pasaje es necesario recurrir al *Postscriptum*. En el

⁷ Cfr. SKS 27: 429 /LDC: 28.

⁸ Tras un silencio que se prolongó durante aproximadamente cuatro años, Kierkegaard retoma el hilo de sus intervenciones literarias en el escenario cultural y social danés pocos meses antes de su muerte en 1855. Sus últimos escritos, de tono netamente polémico, llevan la firma de su nombre propio. En nuestra investigación optamos por considerarlos por fuera de su proyecto filosófico literario que incluiría los textos publicados desde 1843 hasta 1851. También por fuera de nuestro análisis quedarán, por un lado, las publicaciones previas a 1843 (diversos artículos periodísticos, *De los papeles de alguien que todavía vive* y *El concepto de la ironía*) y, por otro, las observaciones personales que conforman su Diario, sus apuntes de clases y sus notas de lectura.

⁹ Cfr. SKS 9: 216 / LOAll: 15.

¹⁰ SKS 5: 13 / DE: 29. El texto está fechado el 5 de mayo de 1843, el día en que Kierkegaard cumplía 30 años de edad.

apéndice titulado “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” Johannes Climacus reseña las diversas publicaciones aparecidas entre 1843 y 1845 con la intención de mostrar de qué manera dichas obras *preparan el terreno* para su intervención. Tal repaso le hace lugar, por supuesto, a los libros pseudónimos y, al mismo tiempo, a los *Discursos Edificantes* escritos por el Magister Kierkegaard. Al referirse a estos últimos el autor del *Postscriptum* señala que, a diferencia de muchos de los teólogos y religiosos de su tiempo, el Magister Kierkegaard procede con prudencia y justeza al rechazar la denominación de “sermón” para sus obras porque si se desea hablar de forma precisa y apropiada este término *debe reservarse para hacer referencia únicamente a la palabra de quien ha sido autorizado para manifestar la esencia de la existencia religiosa y cristiana*. De esta manera, la distinción entre sermón y discurso se desliza sigilosamente en dirección a una segunda distinción, esta vez, entre lo cristiano y lo edificante. Una diferenciación que en modo alguno expresa una oposición excluyente, puesto que si bien no todo lo edificante es cristiano, todo lo cristiano es, de hecho (y de derecho), edificante¹¹. A raíz de estas observaciones, surgen dos interrogantes: ¿qué es lo que motiva esta distinción? y ¿qué tipo de utilidad posee lo edificante que no es cristiano para el cristianismo?

Según el *Postscriptum*, los dogmas esenciales del cristianismo, v. gr., la caracterización de la existencia como pecado o el paradójico advenimiento de la eternidad en el tiempo, no tienen lugar en los *Discursos Edificantes*, sin embargo, el significado preciso de este «no-tener-lugar» no resulta del todo evidente. Es altamente improbable que un meticuloso lector como Climacus pasase por alto las frecuentes menciones al pecado y su perdón, a la resurrección y al amor cristiano presentes en los discursos. Por lo cual, es factible pensar que la intención del autor del *Postscriptum* es señalar que en los escritos edificantes estas categorías cristianas no aparecen tratadas de un modo cristiano. Pero entonces, ¿de qué modo aparecen mencionadas? El trasfondo existencial de los *Discursos Edificantes* son las categorías éticas de la inmanencia y no las paradójicas categorías de la religiosidad paradójica¹². Al hablar de categorías éticas Climacus no tiene en mente una identificación entre el registro de lo edificante y la perspectiva anteriormente expuesta en las cartas del asesor Guillermo (segunda parte de *O lo uno o lo otro*); sino que más bien pone en juego su propia caracterización de lo ético equiparable con ese *tener que devenir subjetivo que atañe a todos y cada uno de los seres humanos* o, dicho con mayor simplicidad, con la preocupación por la propia personalidad¹³. En este sentido y como ya había quedado establecido por el análisis etimológico del término “edificante”, los discursos están obligados a emplear nociones que permitan una lúcida comprensión tanto de la naturaleza como de las posibilidades comunes a *todos* los hombres. Como explicará Kierkegaard en un artículo del año 1847 que fue publicado póstumamente en 1859, los *Discursos Edificantes* están destinados al *singular* más con ello quedan dirigidos a *todos* los hombres y no a personalidades

¹¹ Cfr. SKS 7: 232 / PC: 258 – 259.

¹² Cfr. SKS 7: 232 / PC: 258.

¹³ Cfr. SKS 7: 147 / PC: 159 y cfr. Laura Llevadot, «At a Graveside: Ethics and Ontology» en *Kierkegaard in Lisbon*, eds. Elizabeth de Sousa y Jose Miranda Justo (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Autores, 2012), 27.

excepcionales —como es el caso de las obras estéticas—¹⁴. Ello explica que el lenguaje elegido para los *Discursos* procure ser accesible a todos los hombres y no requiera del conocimiento de una terminología especializada. No obstante, si bien *cualquiera* puede ser el destinatario de las palabras edificantes, lo será únicamente a condición de que se constituya a sí mismo como el destinatario singular de las mismas¹⁵. Remarcar, como lo hace Climacus, el status *filosófico* de estas categorías¹⁶ implica permanecer en un grado de generalidad e indeterminación que debe ser superado. Nuestra propuesta es la siguiente: el trasfondo temático de lo edificante es el de la *filosofía del espíritu finito* o, para utilizar una expresión abreviada, el horizonte de la *psicología*¹⁷.

Puede encontrarse un apoyo para nuestra sugerencia en una interesante nota al pie del *Postscriptum* que resalta la originalidad del Magister Kierkegaard frente a otros escritores edificantes de su época. Por lo general, el autor de textos edificantes delega en el poeta el retrato de los estados psicológicos. Se trata, sin dudas, de un proceder que a la larga termina perjudicando la intención edificante porque obliga al lector a buscar estas descripciones en obras estéticas. El principal problema del poeta, en contraparte, es que se sumerge tan profundamente en la descripción de las circunstancias anímicas (*Sjels-Tilstande*) que pierde un entendimiento integral de la situación¹⁸. Justamente, el uso de una perspectiva psicológica en sus escritos edificantes es la peculiaridad que le permite al Magister Kierkegaard corregir ambos déficits. El psicólogo del que se nos habla en *El concepto de la angustia* posee la habilidad poética necesaria para reproducir y describir los más variados estados psíquicos que se apoderan del espíritu humano, es decir, tiene la capacidad para generar por su cuenta los fenómenos que desea analizar y no buscarlos en la literatura estética. La tarea del psicólogo, sin embargo, requiere algo más que destreza artística puesto que la observación de las posibilidades existenciales recreadas se torna vacua sino es debidamente conducida por categorías y conceptos que logren develar el auténtico significado de lo observado¹⁹. ¿Cuál es, finalmente, el propósito esencial de los escritos psicológicos? La psicología kierkegaardiana busca remontar al individuo hacia una comprensión de la estructura básica de su propio ser a través de una observación teóricamente orientada de los diversos fenómenos anímico-existenciales que hacen patente el modo en que se constituye y funciona su libertad. ¿A qué resultado arriba la exploración psicológica? El punto decisivo del discurso psicológico —aquello que una y otra vez aflora en el análisis de fenómenos como la angustia, la melancolía o la desesperación— es el límite mismo de la subjetividad humana: la conciencia de que a partir de sí, el yo no

¹⁴ Cfr. SV3 XIII: 601 / PV: 166 - 167

¹⁵ Como dice Arne Grøn se trata, al mismo tiempo, “de un movimiento de universalización y singularización: todos y cada uno pueden ser «sus lectores», pero a condición de que lo sean siendo ellos mismos y no como si fuesen otros” (Arne Grøn, «Time, Courage, Selfhood: Reflections on Kierkegaard’s Discourse “To Preserve One’s Soul in Patience”», en *Kierkegaard in Lisbon*, eds. Elizabeth de Sousa y Jose Miranda Justo (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Autores, 2012), 87).

¹⁶ Cfr. SKS 7: 232 / PC: 259.

¹⁷ Cfr. SKS 4: 331 / CA: 143.

¹⁸ Cfr. SKS 7: 233 / PC: 259.

¹⁹ Cfr SKS 4: 360 y 428 / CA: 171 - 172 y 235 (nota al pie).

puede dar cuenta completamente de sí mismo. La psicología, por tanto, es esa *teoría de la subjetividad* que, de acuerdo con Climacus, haría visibles las categorías religiosas²⁰.

Estas últimas reflexiones ya nos encaminan en dirección a la respuesta del interrogante que indagaba la relevancia de lo edificante no-cristiano para el cristianismo. Para encarar este problema resulta inevitable acudir nuevamente a las páginas del *Postscriptum*, específicamente a la nota con la que concluye el apartado titulado “La cláusula intermedia entre [la religiosidad] A y [la religiosidad] B”. Al referirse al elemento edificante de la religiosidad A, Climacus alude justamente al sentido de lo edificante cuando está por fuera del cristianismo:

El elemento edificante dentro de la Religiosidad A es aquel de la inmanencia, es la aniquilación en la que el individuo se aparta de sí mismo a fin de encontrar a Dios, ya que es el individuo mismo quien representa para sí un obstáculo. En este punto, lo edificante se vuelve apropiadamente distinguible en virtud de lo negativo, en virtud de la auto-aniquilación que encuentra en sí la relación con Dios y que, a través del sufrimiento, se sumerge en la relación con Dios y en ella encuentra su fundamento, pues Dios se hace fundamento únicamente cuando todos los demás obstáculos han sido librados, cuando se ha hecho a un lado toda finitud, y, en primer lugar, cuando se ha hecho a un lado al individuo mismo en su finitud y en sus injustificados reclamos ante Dios²¹

Llama poderosamente la atención que en este pasaje lo edificante aparezca estrechamente vinculado con un movimiento destructivo, pero si se piensan las cosas detenidamente el impacto inicial desaparece. La marcha del yo existente en búsqueda de su auténtico fundamento es, al mismo tiempo, un movimiento de desfondamiento puesto que dicho proceso remueve todo fundamento inauténtico. Al buscar el verdadero centro de su existencia, el yo debe *resignar* progresivamente todo consuelo finito; por este motivo su itinerario está signado por el *sufrimiento* que le ocasionan las sucesivas pérdidas. Lo que le impide al individuo detenerse en este proceso de desfondamiento es un anhelo de lo eterno que no puede colmarse con nada temporal. Una aspiración infinita conducida por fuerzas finitas termina siempre insatisfecha y esta dolorosa contradicción²² deriva inexorablemente en el sentimiento de *culpa* que tiñe por completo la existencia del individuo y representa la máxima expresión de este tipo de religiosidad. Resulta conveniente retener que lo que inicia y sostiene esta actividad es una

²⁰ Cfr. SKS 7: 50 / PC: 45. Para reforzar nuestra propuesta vale la pena mencionar que la primera intención de Kierkegaard al redactar *La enfermedad mortal* era la de titular su libro como “Una exposición cristiano-edificante y en forma de discurso” (*Pap VIII*, 2 B 140); pero finalmente optó por “Una exposición cristiano-psicológica para edificar y reavivar”.

²¹ SKS 7: 510 / PC: 562.

²² “En A, la existencia –mi existencia–, es un momento dentro de mi conciencia eterna (...), y, en consecuencia, es algo inferior que me impide ser aquello infinitamente superior que yo mismo soy” (SKS 7: 521 / PC: 575).

reflexión estrictamente humana en torno a la finitud. Lo infinito que empuja al existente a abandonar todo lo finito no es una revelación trascendente sino una potencia interior que conduce a lo finito hasta su límite. Bajo esta perspectiva toda mediación entre el individuo y lo divino es innecesaria puesto que la relación con lo infinito es *un aspecto constitutivo del yo*²³. ¿Cuál sería, dentro de esta lógica, la tarea de lo edificante? Dado que todo individuo ya está instalado en el seno de una determinada comprensión de la existencia, quien edifica jamás construye desde cero sobre un terreno vacío; por lo cual, su tarea solo es posible si ante todo es capaz de derribar los cimientos sobre los que anteriormente se había construido²⁴. En este sentido, como afirmará el autor del *Postscriptum* y luego el mismo Kierkegaard en uno de sus *Discursos cristianos* de 1848, lo edificante es experimentado en primer lugar como algo *terrorífico* porque le revela a quien cree gozar de buena salud que en realidad está enfermo²⁵. Lo edificante no-cristiano supone la demolición de aquellas concepciones vitales que al fundar la vida del individuo sobre terreno movedizo reprimen la pre-existente aspiración hacia lo infinito: la estética que pone el centro de gravedad de la existencia por fuera del individuo y la ética que pretende que el individuo se apoye exclusivamente en su propio ser.

Climacus sostiene que la Religiosidad A cumple una función propedéutica en relación a la Religiosidad B: no es posible ingresar a la existencia cristiana paradójica sin experimentar la apasionada búsqueda absoluta de lo infinito que relativiza todo lo finito²⁶. La Religiosidad A apunta en dirección a lo cristiano para

²³ Cfr. Mark Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of time and self*, (New Jersey: Princeton University Press, 2019) 258. De similar opinión es Henry Allison: "... el supuesto de este nivel de la interioridad es la creencia de que la verdad está dentro [del hombre], el individuo es concebido como potencialmente en posesión de su relación con Dios y su felicidad eterna, y su tarea consiste básicamente en transformar su modo de existencia para devenir lo que él ya es en potencia" (Henry Allison, «Christianity and Nonsense», *The Review of Metaphysics*, vol. 20 n° 3 (1967), 444).

²⁴ Cfr. Harvie Ferguson, *Melancholy and the critique of modernity. Søren Kierkegaard's religious psychology* (New York: Routledge, 2005), 152, cfr. Søren Bruun, «The concept of "The Edifying" in Søren Kierkegaard's Authorship» en *Kierkegaard Studies Yearbook*, eds. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser (Berlin: De Gruyter, 1997), 240 y cfr. Anna Paulsen, «Das Verhältnis des Erbaulichen zum Christlichen. Zu 'Problem der »Erbaulichen Reden« Sören Kierkegaards», *Kierkegaardiana*, n° 7 (1966), 101.

²⁵ Cfr. SKS 10: 108. Un año después, en el Prólogo de *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus también le indicará a sus lectores la afinidad entre la tarea del escritor edificante y la del médico: "...será acristiana cualquier forma de científicidad que no acabe siendo edificante. Toda exposición cristiana tiene que guardar cierta semejanza con las explicaciones que el médico da junto al lecho de un enfermo" (SKS 11: 117 / EM: 27). La misma conexión, como hemos señalado, ya había sido expresada por Climacus en su *Postscriptum*: "Es verdad que todo lo edificante de forma primera y principal evoca un indispensable y adecuado terror, pues de otro modo lo edificante sería una ilusión" (SKS 7: 234 / PC: 260).

²⁶ Cfr. SKS 7: 507 / PC: 558. Curiosamente Climacus sostiene que desde un punto de vista teórico la Religiosidad A se asienta sobre los *presupuestos humanos universales* y, por este motivo, su existencia es independiente de la revelación cristiana. No obstante, reconoce que desde un punto de vista práctico *no existió en el paganismo* (Cfr. SKS 7: 509

mostrarlo, darlo es algo que jamás podrá por la sencilla razón de que sólo lo cristiano es capaz de darse a sí mismo. De igual manera sucede con los *Discursos Edificantes*: ellos son los *precursores* de una comunicación más alta puesto que no transmiten lo cristiano sino que se limitan a orientar a su destinatario hacia lo cristiano. Según el prefacio que los antecede los discursos son escritos *edificantes* y no escritos *para edificación* y ello porque su autor no es, no pretende, ni puede ser un *maestro* que exhorte a la acción. Como escritor es sólo la *ocasión* para que su lector inicie la búsqueda interior de la verdad, es decir, para que alcance la relación con la eternidad a partir de un proceso de auto-comprensión²⁷. Los escritos que expresen la religiosidad paradójica, en contraposición, no deben ser meramente edificantes sino para edificación –como es el caso de *La enfermedad mortal*. En la Religiosidad B, el yo “*se relaciona con algo externo a sí mismo a fin de encontrar lo edificante... Así, lo paradójico edificante corresponde a la categoría de Dios en el tiempo en tanto que ser humano individual*”²⁸. La palabra que lo edificante cristiano le dirige al individuo está revestida de autoridad y sacude su existencia. La literatura edificante, anota Kierkegaard en una entrada de su diario personal de 1847, no podría insistir como lo hace el cristianismo sobre la autoridad de la Biblia²⁹. El mensaje cristiano enfrenta a su oyente con la paradoja absoluta de la Encarnación, una verdad que ningún proceso de profundización en la subjetividad podría descubrir; una verdad que conmina a su interlocutor a una acción impostergable, la de escandalizarse o creer; una decisión que se realiza en el tiempo y posee una carácter definitivo para la eternidad³⁰.

/ PC: 561). ¿Depende, por tanto, la Religión A del cristianismo desde un punto de vista histórico?

²⁷ Cfr. “Kierkegaard puede poner su nombre en estos Discursos porque al ser leídos en voz alta para uno mismo, el autor es olvidado y el texto se transforma en un medio para la auto-observación. Los Discursos Edificantes, por tanto, no deben ser considerados como un modo de comunicación directa sino, más bien, como un modo diferente de comunicación indirecta” (Henri Ferguson, *Melancholy and the critique of modernity*, 151). Esto explicaría por qué los discursos edificantes son textos escritos. La palabra escrita, observa Harbsmeier, logra en su interlocutor un influjo que no puede alcanzar la palabra hablada precisamente por el hecho de que al desligarse de su autor gana una vida propia: si bien es un *verbo externo* previamente fijado revive con el contacto del *verbo interno* del lector (cfr. Eberhard Harbsmeier, «Das Erbauliche als Kunst des Gesprächs», 301 – 302).

Un ejemplo sumamente ilustrativo de este proceder lo encontramos en el texto “*Lo que aprendemos de los lirios del campo y las aves del cielo*” de 1847. Kierkegaard señala que de buena gana imitaría a Sócrates en el *Fedro* y cubriría su rostro al hablarle a su lector (cfr. SKS 8: 278 / LA: 63) con la intención de no avergonzarlo y permitir que este se concentre en el tema del discurso.

²⁸ SKS 7: 510 / PC: 562 – 563.

²⁹ Cfr. SKS 20: 93.

³⁰ Existen intérpretes que han rechazado la distinción de Climacus y han afirmado una continuidad entre los *Discursos Edificantes* y los escritos cristianos. La perspectiva de estos comentaristas, de acuerdo con George Pattison, hace de Kierkegaard un defensor del dogma teológico que rechaza sin concesiones el principio antropológico moderno. Por lo tanto, sostener la distinción entre “lo edificante” y “lo cristiano” abre las puertas para una comprensión humanista y filosófica de la obra del danés que no necesariamente

Cabe preguntar, ahora, si la conceptualización que hace Climacus de lo edificante agota por completo su sentido o si los mismos discursos abren una nueva perspectiva que pueda, no obstante, conciliarse con la caracterización propuesta por el autor del *Postscriptum*³¹. En este sentido, planteamos que lo edificante implica una comprensión inmanente de lo humano y de su relación con el cristianismo que además de compartir elementos con la concepción de la Religiosidad A corrige ciertas unilateralidades y perspectivas presentes en dicha posición existencial. El máximo desarrollo de la Religiosidad A, la conciencia de la culpa, instituye una tensión existencial irresoluble en la medida en que las mismas categorías de la inmanencia que manifiestan la escisión entre el individuo y lo divino no ofrecen un punto de apoyo adecuado para la superación de esta separación. Sin embargo, en la descripción que Climacus realiza de la Religiosidad B esta tensión no hace más que exacerbarse sin que tampoco aparezca solución alguna. Esta situación es completamente coherente con el planteo del *Postscriptum* que se limita a exponer la verdad cristiana desde una posición que carece de la fe. La intención declarada del autor pseudónimo es demostrar que *el cristianismo no es una evolución de la naturaleza humana* y por ello *hacerse cristiano* implica una dificultad suprema³². El problema es que en la ejecución de su propósito Climacus convierte a lo humano en algo esencialmente refractario al cristianismo por lo cual no solo complica el *devenir* cristiano, sino que también hace del *serlo* una actividad irrealizable. Para la Religiosidad A, el cristianismo es radicalmente incompatible con lo humano y lo humano es radicalmente incompatible con el cristianismo. Los *Discursos Edificantes* vendrían a desmentir esta concepción.

Es posible afirmar que el talante filosófico que se haya presente en los escritos edificantes es el reverso complementario de la psicología de las obras pseudónimas³³. No se incurre, por tanto, en ninguna confusión si se utiliza la

es refractaria al cristianismo (cfr. George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, literature and theology*, 32).

³¹ Para un análisis minucioso sobre la semejanza y la diferencia entre la religión de los *Discursos Edificantes* y la Religiosidad A de Climacus es posible consultar: Thomas Anderson, «Is the Religion of the Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?», en *International Kierkegaard Commentary Eighteen Upbuilding Discourses*, ed. Perkins, R. (Macon: Mercer University Press, 2003), 51 - 76.

³² Cfr. SKS 7: 508 / PC: 560 - 561 y SKS 7: 507 / PC: 559.

³³ Michael Theunissen definió la filosofía kierkegaardiana del espíritu subjetivo como una «psicología negativa» en un doble sentido: por su contenido y por su proceder. Desde el punto de vista del contenido, el tema del discurso psicológico es aquellos templos anímicos que indican la pérdida de la libertad y generan las condiciones por las cuales un individuo ya no es y no puede ser sí mismo. Desde el punto de vista metodológico, el discurso psicológico se orienta por la descripción de aquellos fenómenos que manifiestan una existencia deficitaria en orden a alcanzar una comprensión de la vida lograda (cfr. Michael Theunissen, «Kierkegaard's Negativistic Method» en *Psychiatry and the Humanities. Kierkegaard's Truth: The disclosure of the Self*, eds. Kerrigan, W. & Smith, J. (New Haven: Yale University Press, 1981), 388 - 389). En este sentido, podría hablarse de la literatura edificante en los términos de una «psicología *doblemente* positiva». Tal vez, el estudio de los *Discursos Edificantes* pueda ofrecer herramientas útiles para contestar los cuestionamientos metodológicos que Habermas le realiza a Theunissen (cfr. Jürgen Habermas, «Libertad comunicativa y teología negativa. Pregunta a Michael Theunissen»

comprensión del ser humano desarrollada por la psicología pseudónima para clarificar el sentido de los *Discursos Edificantes*, pero tampoco la hay si se emplea la concepción edificante de lo humano para entender las obras pseudónimas. Mientras que los textos psicológicos retrocedían desde la experiencia de fenómenos tales como la angustia, la melancolía o la desesperación hacia aquella estructura del yo que los hacía posibles, la literatura edificante, sin dejar de advertir la existencia de estos fenómenos negativos, coloca su atención sobre disposiciones anímicas positivas con el propósito de considerar aquella misma estructura como la condición necesaria, pero insuficiente, para la superación de lo negativo. Los *Discursos Edificantes*, por tanto, representan el esfuerzo más serio hacia el interior del *corpus* kierkegaardiano por concebir la inmanencia como el terreno propicio para la irrupción y el desarrollo de la salvación cristiana. Dicho esfuerzo se traduce en el tratamiento de una serie de disposiciones anímicas que le permiten al ser humano acercarse a su felicidad: la confianza, la perseverancia, la resolución, la valentía, la humildad, la justicia, la gratitud y, fundamentalmente, la paciencia. Podría decirse, en este sentido, que los *Discursos Edificantes* cumplen, dentro de la obra de Kierkegaard, un rol similar a la que cumplían los tratados sobre las virtudes cardinales dentro de las grandes sumas teológicas medievales. Mientras que la producción pseudónima ofrece una detallada descripción psicológica del malestar que inunda la existencia del yo cuando éste fracasa en la ineludible tarea de aceptar su finitud, los *Discursos Edificantes*, por su parte, retoman esta cuestión para proponer una *psicología del bienestar* a través de la descripción de aquellas experiencias genuinamente humanas en las cuales se afirma la finitud y se anticipa, aquí y ahora, lo que al hombre sólo le será dado con total plenitud en la eternidad. Aún cuando los *Discursos Edificantes* no sean una *ejercitación en el cristianismo*, sí constituyen una *ejercitación en aquello de lo humano que es receptivo al cristianismo*³⁴.

II. Elucidación y valoración de *lo cómico*: el humor al servicio de lo religioso

El 7 de agosto de 1851 se publica una tirada de 525 ejemplares de un breve artículo firmado por Kierkegaard con el título *Sobre mi actividad como escritor*. Originalmente compuesto por el danés hacia mediados de 1849, el texto contenía un intento de clarificación global de su producción literaria en el cual aparecen unas llamativas líneas que transcribimos a continuación:

... cada obra escrita con pseudónimo iba acompañada casi simultáneamente de una pequeña colección de *Discursos edificantes*, hasta la aparición del *Postscriptum*, el cual plantea el problema, el cual es el *problema κατ' ἐξοχήν* de toda la profesión

en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Madrid: Trotta, 2001), 153 – 156).

³⁴ Ferguson sostiene que los *Discursos Edificantes* describen el temple anímico de aquel individuo que se enfrentó a la paradoja cristiana y no se escandalizó (cfr. Harvie Ferguson, *Melancholy and the critique of modernity*, 153). Esta *ejercitación* sería uno de los “nexos intermedios” entre la religiosidad de la inmanencia y la religiosidad de la trascendencia de los que habla Malantschuk (cfr. Gregori Malantschuk, „Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Sören Kierkegaard“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 19, nº 2 (1977), 241).

de escritor, o sea, “como llegar a ser cristiano”. Desde ese momento cesa el brillo de la comunicación directa religiosa y empieza la producción puramente religiosa: *Discursos edificantes en diversos espíritus; Las obras del amor; Discursos cristianos*³⁵.

El pasaje distingue entre una producción firmada con nombre propio previa y una posterior a la publicación del *Postscriptum*. Los primeros textos verónimos serían “religiosos” y los segundos “puramente religiosos”³⁶. ¿Puede igualarse esta distinción a la existente entre la literatura edificante y la cristiana? El hecho de que Kierkegaard opte por desestimar el término “cristiano” para referirse a los escritos publicados después del *Postscriptum* nos obliga a desconfiar de esta equiparación. Lo que dificulta la comprensión de la cita es la inclusión entre las publicaciones “puramente religiosas”, de un escrito que se califica como edificante. ¿Qué hay de singular en esta obra que aún siendo edificante puede ser agrupada entre escritos que se auto-caracterizan como cristianos?

Tras cuatro años de esfuerzos prácticamente ininterrumpidos, en febrero de 1846, Kierkegaard da por concluida su actividad como escritor con la publicación del *Postscriptum* para hacer realidad su anhelo de dedicarse al oficio de pastor en alguna pequeña localidad rural. Poco tiempo después, sin embargo, pospone este proyecto y toma la pluma nuevamente entre sus manos. En marzo de 1846 publica una reseña sobre el libro *Dos épocas* de Thomasine Gyllembourg. Lo que resta del año trabaja en diversas versiones de un estudio psicológico de la personalidad del teólogo, pastor y escritor danés Adolph Peter Adler que permanecerá inédito hasta después de su muerte. Durante el otoño de 1846 tiene lugar la fuerte disputa con *El corsario* que lo convierte en el blanco de múltiples burlas en las calles de Copenhague. A comienzos del año siguiente deja constancia en su diario personal que la polémica con los editores de la revista satírica y el impacto que ella tuvo en su vida cotidiana, en vez de doblegar su ánimo, le hicieron comprender que su proyecto de “retiro” no era más que una idea melancólica y que su auténtica obligación era reemprender con energías renovadas su producción escrita³⁷. Con la publicación de los *Discursos Edificantes en diversos espíritus* en marzo de 1847 Kierkegaard reinauguraba su actividad literaria³⁸. La obra, mayormente redactada entre los meses de mayo y noviembre del año anterior, está compuesta por tres escritos: *Con ocasión de una confesión* (conocido a partir de sus traducciones como “La pureza del corazón”), *Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo* y *El evangelio de los sufrimientos*. Sumamente significativos son los respectivos subtítulos de cada uno de estos escritos. El primero de ellos, “Un discurso circunstancial”, es un guiño al título elegido para la última publicación verónima antes del *Postscriptum*, a saber, los *Tres discursos para ocasiones supuestas* de 1845 cuyo primer escrito se titulaba, justamente, “En ocasión de una

³⁵ SKS 13: 14 / PV: 188 – 189 (traducción modificada).

³⁶ Dejamos de lado la clarificación de la problemática expresión “comunicación directa religiosa”.

³⁷ Cfr. SKS 20: 85.

³⁸ Kierkegaard se refiere a estos discursos como la primera *obra esencial* después del *Postscriptum*, puesto que la reseña de *Dos épocas* la escribe como *crítico* y no como autor (Cfr. SKS 13: 16 / PV: 192).

confesión”. El segundo subtítulo, más parco, “Tres discursos” hace referencia a las tres partes que constituyen al escrito sobre las que haremos más adelante referencia. Por último, el subtítulo del tercer escrito “Discursos cristianos” califica por primera vez a una obra kierkegaardiana con el adjetivo “cristiano”. Lo cierto es que los *Discursos Edificantes* de 1847 dan inicio a lo que los especialistas convienen en llamar la «segunda autoría»³⁹, una nueva etapa literaria en la cual traslucen diversos motivos. En primer lugar, la reiteración *potenciada* del mensaje expuesto entre 1843 y 1846; en segundo lugar, una enfatización del aspecto intersubjetivo de la personalidad que obliga al danés a una profunda meditación en torno a la ética cristiana del amor al prójimo y, en tercer y último lugar, un posicionamiento crítico explícito frente a las transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales de su época. Todas estas cuestiones, en mayor o menor medida, ya se vislumbran en la colección de escritos edificantes de 1847. Dejaremos de lado las últimas dos y enfocaremos nuestra investigación en la primera. El hilo conductor de nuestro análisis será el siguiente interrogante: ¿en qué sentido el escrito edificante de 1847 supone una *potenciación* de la literatura edificante previa?

En el apartado anterior habíamos establecido que la literatura edificante cumple una función crítica en relación a las distintas concepciones de la existencia puesto que enfrenta al individuo con los límites inherentes a su posición vital. Si lo edificante es capaz del señalamiento de las insuficiencias de una determinada concepción de la existencia, lo es en la medida en que su comprensión de la existencia es de índole superior. Esta caracterización de lo edificante tiende un puente entre los *Discursos* y el tratamiento que hace el *Postscriptum* de lo cómico, la ironía y el humor.

Donde existe una contradicción está presente lo cómico, lo que equivale a decir que lo cómico es extensivo a la vida porque en ella siempre hay contradicción. En el contexto de análisis del pseudónimo, el término “contradicción” ha de ser considerado como sinónimo de “incongruencia”, “discordancia” u “oposición” y, por tanto, debe descartarse su empleo en un sentido lógico o formal. Cuando aquí se habla de contradicción se hace referencia a una tensión entre dos aspectos de la existencia que obstaculizan el devenir existencial⁴⁰. Pero esta conceptualización es aún parcial y para completarla hace falta definir de qué modo particular la contradicción se hace patente en el fenómeno cómico. Lo contradictorio genera en el individuo un padecimiento ante el cual éste reacciona de dos maneras antagónicas: puede vivirse de manera dolorosa o indolora. En el primer caso, nos encontramos con lo trágico; en el segundo, con lo cómico. De este modo, Climacus pone como base del resto de su exposición la siguiente definición: “[lo cómico es] *una relación, una relación de discordancia y contradicción, pero exenta de dolor*”⁴¹.

³⁹ Bruce Krimmse considera este libro como el *prefacio* de esta ética cristiana que será desarrollada en detalle en *Las obras del amor* (cfr. Bruce Krimmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990), 279.).

⁴⁰ Cfr. Pierre Bühler, «Warum braucht das Pathetische den Humor? Humor und Religiosität bei Johannes Climacus» en *Kierkegaard Studies Yearbook*, eds. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser. (Berlin: De Gruyter, 2005), 155.

⁴¹ Cfr. SKS 7: 466 / PC: 516.

Tragedia y comedia adquieren un rol central en el desarrollo argumentativo del *Postscriptum*. Dejan de ser concebidos como conceptos estéticos para convertirse en categorías existenciales; dado que el ser humano está estructuralmente constituido por una serie de elementos heterogéneos y su existencia implica el tener que responder a esta contradicción, tragedia y comedia son fenómenos antropológicos esenciales. El ser humano como síntesis de lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno es una realidad *bipolar*⁴². Capturada por la tensión de estos elementos, la misma existencia del ser humano es la condición de posibilidad de la tragedia y de la comedia⁴³, en una palabra, la realidad del hombre es *tragicómica*. Esta particular situación del existente humano puede ilustrarse con dos de las más logradas imágenes de Climacus.

Cuando el individuo es consciente de su existencia, la misma se asemeja o bien a un apurado jinete al que se obliga a montar un caballo díscolo o bien a un cochero que debe manejar un carruaje tirado por un corcel alado y un matungo⁴⁴. Las imágenes generan un efecto trágico; particularmente para quien asume la perspectiva del conductor de los caballos y “experimenta” la desproporción entre la tarea en cuestión y los medios de los que efectivamente se dispone para su ejecución. Sin embargo, si se modifica el punto de vista y la situación se observa desde afuera, la misma imagen, por iguales motivos, deviene hilarante. Ora es posible conmoverse frente al sufrimiento de quien fracasa en su intento; ora es posible reír al entender los motivos de dicho fracaso. Lo cómico, como resulta claro a partir del ejemplo expuesto, se distancia de la situación y adopta frente a ella la posición de un espectador. Climacus expresa la misma noción afirmando que la interpretación cómica manifiesta la contradicción teniendo “in mente *el medio de salir de ella*”⁴⁵. La contradicción ante la cual desespera lo trágico no se cancela ni desaparece en lo cómico, más bien, reaparece aunque *superada*; lo cómico es lo trágico con un “pero”⁴⁶.

Esta caracterización de lo cómico desemboca en el cuestionamiento en torno a su validez. ¿Bajo qué circunstancias está permitida la reacción indolora? ¿Cuándo es legítimo “reírse” de las contradicciones de la existencia? La estrategia elegida por Climacus para resolver esta cuestión consiste en reformular estas preguntas en los términos del siguiente interrogante: ¿quién tiene permitida la risa?, ¿en qué posición existencial se encuentra quien reacciona frente a las contradicciones de la existencia de forma cómica? Así las cosas, la validez de lo

⁴² Cfr. SKS 7: 88 / PC: 91.

⁴³ Esto no significa, como acertadamente señala Evans, que todo lo cómico deba arraigarse en las oposiciones antropológicas estructurales; sino que estas tensiones profundas que nos caracterizan como humanos nos hacen sensibles a toda clase de incongruencias (cfr. Stephen Evans, «Kierkegaard's View of Humor: Must Christians Always Be Solemn?» en *Kierkegaard on Faith and the Self: collected Essays* (Texas: Baylor University Press, 2006), 85).

⁴⁴ Cfr. SKS 7: 283 / PC: 313.

⁴⁵ SKS 7: 468 / PC: 519.

⁴⁶ Nos servimos, aquí, de la definición que Eduardo Rinesi, teniendo en mente el pensamiento hegeliano, ofrece de la dialéctica: “una tragedia más un «pero»” (Eduardo Rinesi, *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo* (Buenos Aires, Colihue: 2003), 258). Kierkegaard concordaría sin ninguna dificultad con esta definición; para el danés, el sistema hegeliano es cómico (cfr. SKS 18: 224 – 225).

cómico queda esencialmente vinculada con la teoría de las esferas o estadios existenciales. De hecho, para Climacus el orden de las esferas depende del modo en que cada una de ellas se vincula con lo cómico⁴⁷, por lo cual la jerarquía que ordena los estadios se establece a partir de la relación que cada uno de ellos posee con la contradicción inherente al ser del hombre. La reacción cómica implica la observación de la contradicción “desde encima” de la misma; superioridad que se asienta sobre la convicción de haber encontrado una solución o una salida para dicha contradicción. Resulta inevitable que una esfera sea “motivo de risa” para aquella que la precede puesto que ésta última considera haber vencido la contradicción en que la primera encalla. Quien se ríe de una contradicción lo hace bajo el supuesto de tenerla bajo control y, por lo tanto, puede tolerar que otros se rían a su lado pero jamás que se rían de él⁴⁸. Sin embargo, esta risa es válida únicamente en el caso en que la resolución de la contradicción sea real y auténtica ya que en caso contrario *el muerto se reiría del degollado*⁴⁹ –lo cual, a su vez, podría ser cómico desde una tercera, y más elevada, posición. El desenlace coherente del argumento es que la risa es verdaderamente legítima solo en el caso de aquel individuo que se encuentra en la más alta posición existencial; sin embargo, Climacus parece querer evitar este resultado y solo se limita a sugerirlo de manera tímida al sostener que lo cómico está justificado respecto de todo aquello que aspira a la forma de vida más elevada⁵⁰. Si el autor del *Postscriptum* esquiva esta conclusión radical es porque está interesado en resaltar una validez relativa de lo cómico que permita su aplicación a lo largo de las distintas esferas. En este sentido, cabe hablar de una validez relativa de lo cómico siempre que lo superior vuelva su mirada hacia lo inferior para descubrir y hacer visible una incongruencia que hasta ese momento permanecía oculta. Una vez que la contradicción se hace patente y provoca dolor, de no presentarse una auténtica salida para dicha situación lo cómico deviene una reacción existencial ilegítima⁵¹. Puede decirse, en conclusión, que lo cómico conserva su validez mientras señale el límite de una posición existencial pero la pierde toda vez que confunde el haber alcanzado una comprensión de dicho límite con el haberlo superado. Veamos, ahora, de qué manera el fenómeno de lo cómico impacta en la teoría de las esferas.

A las tres concepciones de la existencia la estética, la ética y la religiosa, ya presentadas en el libro pseudónimo de 1845 *Etapas en el camino de la vida*, Climacus añade dos confines: la ironía y el humor⁵², que no son más que modalidades concretas de lo cómico. El término latino “*confinium*” había sido

⁴⁷ Cfr. SKS 7: 472 / PC: 522.

⁴⁸ Cfr. Lydia Amir, *Humor and the good life in Modern Philosophy*. Shaftesbury, Hamman, Kierkegaard (New York, SUNY Press: 2014) 129.

⁴⁹ La observación de una contradicción en la existencia, por tanto, no alcanza para la producción de un efecto cómico legítimo; es necesario, ante todo y como el mismo Climacus se pauta a sí mismo, observar en qué posición se encuentra el individuo que refleja dicha contradicción (cfr. SKS 7: 472 / PC: 521).

⁵⁰ Cfr. SKS 7: 474 / PC: 523.

⁵¹ Cfr. SKS 7: 472 / PC: 522. No obstante, lo cómico conserva su legitimidad si existe una solución real a la incongruencia pero ésta permanece desconocida (cfr. SKS 7: 472 / PC: 522 [nota al pie]).

⁵² Cfr. SKS 7: 455 / PC: 504.

utilizado en *El concepto de la ironía* para designar un “momento de transición... que no pertenece propiamente ni a una parte ni a la otra”⁵³. Al hablar de “confín”, Climacus muestra que quien se encuentra entre dos esferas ya puede reconocer las inconsistencias internas de una de ellas pero todavía no es capaz de introducirse plenamente en la otra⁵⁴. El *confinium* es la instancia en la cual la contradicción inherente a una determinada concepción de la vida se torna presencia real para la personalidad existente. Tras admitir la existencia de territorios fronterizos en los cuales los límites entre las diversas posiciones vitales se tornan difusos, la teoría de las esferas está en condiciones de hacer visible el hecho de que el movimiento entre las distintas concepciones existenciales no es una transición lineal, continua y unidireccional ni está exento de eventuales regresiones⁵⁵. En este sentido y como terminaremos de elucidar más adelante, la ironía permite “comprender” el movimiento desde lo estético hacia lo ético y desde lo ético hacia posiciones inferiores⁵⁶, mientras que el humor permite “comprender” el movimiento desde lo inferior (mayormente lo ético, pero también lo estético) hacia lo religioso y desde lo religioso hacia posiciones inferiores.

Los confines, por otra parte, también pueden funcionar como formas de manifestación encubiertas de una determinada posición existencial. Es por ello que el autor del *Postscriptum* habla de ellos como “incógnito”: puede utilizarlos el individuo que ha alcanzado subjetivamente una perspectiva superior de la vida pero cuya exterioridad permanece inevitablemente anclada en una perspectiva inferior⁵⁷. El ironista bien puede ser una personalidad ética que, por diversas circunstancias, se encuentra obligada a comportarse como un esteta: internamente sólo rinde cuentas frente a los requerimientos del bien ético ante lo cual todo lo demás se relativiza, externamente ajusta su conducta a las pautas de la sociedad⁵⁸. El humorista, por su parte, puede ser un hombre religioso que en lo cotidiano se comporta como quien permanece atado a lo finito pero que en su interior refiere con suma preocupación y responsabilidad todas las circunstancias

⁵³ SKS I: 173 / CI: 172.

⁵⁴ Cfr. John Lippit, «Humor and irony in the *Postscript*», en *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. A critical guide*, ed. Furtak (New York: Cambridge University Press, 2010), 152. Stephen Evans ofrece una interpretación, en parte, coincidente: “[los confines] son puntos de vista con una perspectiva transicional, en ellos el individuo ve los problemas de una concepción de la vida y, por lo tanto, tiene otra concepción de la vida abierta como posibilidad” (Stephen Evans, *Kierkegaard. An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2009), 131).

⁵⁵ Cfr. Pierre Bühler, «Warum braucht das Pathetische den Humor?», 158.

⁵⁶ En *Temor y Temblor* el pseudónimo Johannes de Silentio había planteado la categoría de “lo interesante” como *confinium* entre lo estético y lo ético (cfr. SKS 4: 173 / TT: 70).

⁵⁷ De esta manera, Climacus profundiza una noción que ya había sido expuesta por Johannes de Silentio en *Temor y Temblor*: “La ironía y el humor llegan a reflejarse en sí mismos, y, en consecuencia, pertenecen a la esfera de la resignación infinita; su elasticidad procede de que el individuo es inconmensurable con la realidad” (SKS 4: 145 / TT: 42).

⁵⁸ Cfr. SKS 7: 455 / PC: 505 – 506.

de su existencia a Dios⁵⁹; si bien preserva su relación con lo eterno frente al mundo, es decir, permanece en éste sin abandonarlo⁶⁰.

El motivo central de nuestra investigación nos conduce a realizar tres observaciones en torno a la concepción del humor desarrollada por el pseudónimo Climacus.

(1) La primera puntualización se deriva de la definición inicial del humor como *confinium* de lo religioso y surge en la medida en que la expresión “lo religioso” se dice en dos sentidos diversos: por un lado, refiere a la religión de la inmanencia o Religiosidad A y, por otro lado, a la religión de la paradoja o Religiosidad B, es decir, el cristianismo. ¿Se relaciona el humor con ambos significados en el mismo sentido o su aplicación debe restringirse de alguna manera? Una lectura secuencial de la teoría de las esferas conduce a pensar que el humor y el cristianismo están “separados” por la Religiosidad A. No obstante, esta conclusión resulta sospechosa por dos motivos, uno más débil y otro más fuerte. En un sentido débil, en la presentación más amplia de la teoría de las esferas, Climacus sostiene que el humor limita con el cristianismo entendido como elemento incógnito de la Religiosidad A⁶¹. En un sentido fuerte, en su revisión de la literatura pseudónima, el autor pseudónimo afirma que el humor es *terminus a quo* de lo religioso-cristiano⁶².

(2) La segunda cuestión se vincula con el carácter incógnito del humor y puede formularse del siguiente modo ¿qué tipo de existencia religiosa puede ser enmascarada por el humor? “*La religiosidad con el humor como su incógnito – leemos en el Postscriptum– todavía no es religiosidad cristiana*”⁶³, pero esta afirmación no excluye la posibilidad de que el cristianismo contenga al humor como un elemento incógnito. Es innegable que Climacus, más preocupado por explicar cómo se llega a ser cristiano que por elucidar la existencia del cristiano, no manifiesta ningún interés en tematizar de qué modo una personalidad cristiana podría esconderse tras la máscara del humor. Tampoco puede pasarse por alto que coquetea con la idea de que el humor solo puede expresar la paradoja con las categorías de la inmanencia⁶⁴. Sin embargo, su misma construcción argumentativa está abierta a una expresión externa de lo cristiano de tono humorístico. Por una parte, porque si el incógnito preserva toda religiosidad de su

⁵⁹ Cfr. SKS 7: 458 – 459 / PC: 508 – 509. Johannes de Silentio, en *Temor y Temblor*, sostiene que lo religioso también puede emplear la ironía para mantenerse en el incógnito (cfr. SKS 4: 199 – 200 y 206 / TT: 95 y 101).

⁶⁰ Aprovechamos la ocasión para señalar la utilidad y necesidad de una investigación que cuestione la validez del uso “incógnito” de los confines, esto es, el enmascaramiento de una posición existencial a través de la ironía o el humor.

⁶¹ “*Las esferas se relacionan de este modo: immediatez, sentido común finito; ironía, lo ético con la ironía como su incógnito; humor; la religiosidad con el humor como su incógnito –y entonces, finalmente, lo esencialmente cristiano, que se distingue por su paradójico acento en la existencia, por la paradoja, por el rompimiento con la inmanencia y por el absurdo*” (SKS 7: 483 / PC: 533).

⁶² Cfr. SKS 7: 266 / PC: 293.

⁶³ SKS 7: 483 / PC: 533.

⁶⁴ Cfr. SKS 7: 483 / PC: 533.

posible “objetivación” o “secularización”⁶⁵, entonces también debe resguardar al cristianismo de ese mismo destino y, por otra parte, porque si el cristianismo es efectivamente la posición existencial más elevada debe ser capaz de dominar todo elemento previo dentro de sí, incluido, desde ya, el humor.

(3) El tercer punto tiene que ver con el hecho de que Climacus no construye una visión monolítica del humor sino que piensa esta categoría a través de sus diversas modalidades o manifestaciones. En la sección de la revisión de la literatura pseudónima que se consagra al análisis de “¿Culpable o no culpable?”, la tercera parte de *Etapas*, se hace referencia a un «humor inmaduro» que permanece a la zaga de un «humor equilibrado entre lo trágico y lo cómico»⁶⁶. Con esta última expresión el pseudónimo hace referencia a lo que más adelante denominará sencillamente humor o humorismo, esto es, el confín que designa ese paso más allá de lo ético que aún no instala al existente en el seno de lo religioso sino en la antesala de la Religiosidad A. “Un humorista existente —escribe Climacus— es la más cercana aproximación al hombre religioso”⁶⁷. Al igual que el hombre religioso, el humorista comprende que el sufrimiento es una condición esencial de la existencia. El humorista capta con claridad la discrepancia fundamental que rige la vida humana: la tensión irresoluble entre una aspiración hacia lo infinito y el vínculo inevitable con lo finito. A la luz de la conciencia de lo absoluto, tanto el religioso A como el humorista se desligan del mundo por considerarlo irremediabilmente relativo; pero mientras que el primero se afana por establecer una relación real y concreta con lo absoluto, al segundo adolece de este vínculo⁶⁸. La existencia del humorista, por tanto, no solo prescinde de la relación con Dios sino también de la pasión y la auténtica seriedad que dicha relación le exige al individuo religioso⁶⁹.

No obstante, el humorismo también representa la posición vital del propio Climacus⁷⁰ y la perspectiva a partir de la cual escribe su libro. Puede decirse que el autor pseudónimo ha transformado lo que de acuerdo con los lineamientos generales de su teoría debería ser una zona de transición hacia lo religioso en una suerte de residencia existencial permanente. El análisis del humorismo posee un indisimulable tono auto-apologético y Climacus se encuentra obligado a formular un segundo criterio de legitimación de lo cómico capaz de justificar su propia praxis vital:

... pues la desesperación no conoce salida ni sabe cómo anular la contradicción, y es por ello que debe interpretar la contradicción trágicamente (...) Aquello que justifica al humor es precisamente su

⁶⁵ Cfr. Patricia Dip, «El rol de *Climacus* en la estrategia comunicativa de Kierkegaard», *Horizontes Filosóficos* n° 8 (2018), 32 y cfr. María Paz Elorrieta Grimalt, «Humor y sufrimiento en Søren Kierkegaard», *Anuario Filosófico* vol. 51 n°3 (2018), 527).

⁶⁶ Cfr. SKS 7: 266 / PC: 293.

⁶⁷ SKS 7: 407 / PC: 450.

⁶⁸ Cfr. SKS 7: 408 (nota al pie) y 457 / PC: 451 – 452 (nota al pie) y 508.

⁶⁹ “El humor y la Religiosidad A aparecen como los dos polos entre los cuales Climacus caracterizaría a la religiosidad natural humana: el polo de la reflexión serena y contemplativa y el polo de la acción fervorosa y angustiada” (Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self: collected Essays*, (Texas: Baylor University Press, 2004), 88).

⁷⁰ Cfr. SKS 7: 410 / PC: 454

lado trágico, aquel que se reconcilia con el dolor del cual desea librarse la desesperación, por mucho que no conozca salida alguna⁷¹

El humor posee una naturaleza anfibia y paradójica: es trágico y cómico sin ser completamente ninguna de las dos cosas⁷². Al ser incapaz de situarse *por encima* de la contradicción (“no conoce la salida”) se asemeja a lo trágico; pero a diferencia de éste no pretende librarse del dolor generado por dicha contradicción. Ciertamente que no logra cancelar la contradicción pero en la medida en que se reconcilia con el dolor que ésta ocasiona puede decirse que, y en esto se asemeja a lo cómico, la neutraliza o, para decirlo de otro modo, la deja en suspenso.

El humorismo de Climacus impulsado por lo cómico avizora lo religioso pero, no obstante, detiene el movimiento existencial. Con todo, y como ya se ha dicho, el humor es preferible al «humor inmaduro» que se aleja de lo religioso en dirección a posiciones inferiores⁷³. Enfrentado al grado máximo del desarrollo de la religiosidad inmanente, el humor inmaduro *desactiva* la conciencia singular de la culpa haciendo de ella una disposición natural de todos los hombres: el peso de la culpa desaparece al ser cargado entre la multitud indefinida de individuos que conforman el género humano. Pero de esta forma, el humor transforma una categoría ético-religiosa en una categoría estética⁷⁴. Todo *confinium* anticipa una posición existencial hasta entonces desconocida, pero esta particular anticipación queda definida por el hecho de que el individuo aún no posee las categorías necesarias para comprender lo nuevo. ¿Qué hacer ante lo desconocido? *O bien* utilizar las categorías disponibles salvaguardando la originalidad de lo nuevo; *o bien* emplear las categorías disponibles para eliminar esta originalidad. El humor inmaduro opta por la segunda opción: frente a la aparición de lo superior es un *repliegue* en dirección a lo inferior, un retroceso hacia lo conocido. Entendido de ese modo, el humor es la reacción defensiva de un individuo que se ha hecho consciente de los límites de su propia posición y busca desmentir esta consciencia. El humor inmaduro, en suma, es una manifestación concreta de lo cómico ilegítimo en la medida en que subvierte la jerarquía de las esferas y funda su superioridad en un fundamento incorrecto.

Pero esta clase de humor no sólo se confunde con la Religiosidad A, también lo hace con el cristianismo. De hecho, según el categórico diagnóstico crítico del autor del *Postscriptum*, la tendencia distintiva de su época radica en identificar al humor inmaduro con lo cristiano y, como consecuencia de esta engañosa confusión, hacer del humor la más elevada posición existencial incluso por

⁷¹ SKS 7: 473 / PC: 522.

⁷² Cfr. T. F. Morris, «'Humour' in the *Concluding Unscientific Postscript*», *Heythrop Journal* n° 29 (1988), 304.

⁷³ Cfr. SKS 7: 266 / PC: 293.

⁷⁴ Cfr. SKS 7: 504 / PC: 555. Otro ejemplo de cómo a través del humor inmaduro pueden echarse a perder categorías religiosas puede encontrarse en la Introducción de *El concepto de la angustia*. Cuando se trata metafísicamente el pecado, explica el pseudónimo Vigilius Haufniensis, no se lo aborda con la debida seriedad sino de manera cómica puesto que entendido como una mera negatividad o privación se lo transforma en “algo esencialmente superado” (Cfr. SKS 4: 322 / CA: 135 – 136).

encima de la fe⁷⁵. No obstante, esta apropiación humorística de las categorías cristianas hace inocua a la paradoja y termina por anular el cristianismo. Hacia el final del *Postscriptum* Climacus ofrece un claro ejemplo del modo en que el humor inmaduro puede devaluar las categorías cristianas. Al pensar el misterio de la Encarnación, el humor debilita el carácter absoluto de la paradoja señalando que el *quid* de la cuestión estriba en el hecho de que Dios ha devenido un hombre despreciado y de humilde condición. Pero de esta manera torna decisiva una distinción que únicamente tiene sentido en el registro de lo temporal y mundano, pero carece de relevancia en el registro de lo eterno: “*Tratándose de Dios es tan impropio ser rey como ser mendigo; para Dios no resulta más humillante llegar a ser mendigo que llegar a ser emperador*”⁷⁶. Por lo tanto, lo que la época, humorísticamente confundida, presenta como una comprensión de lo cristiano que está *más allá* de la fe en realidad es una recaída en lo estético⁷⁷. De este modo, el humor inmaduro concreta el mayor de los peligros que anida en lo cómico puesto que encadena al individuo a la ilusión de haber alcanzado una posición que verdaderamente no ha alcanzado y, de ese modo, paraliza inconscientemente su desarrollo existencial. Sólo una instancia superior es capaz de desenmascarar esta ilusión y esa es la tarea de lo religioso. La Religiosidad A, sostiene Climacus, “*ha vuelto consciente la contradicción que el humor domina, el más alto grado de lo cómico, y dentro de sí lo lleva como algo inferior*”. La religiosidad A es capaz de descubrir la ilusión perpetrada por el humorista inmaduro porque al asumir dentro de sí misma una *dosis dominada* de lo cómico ella es capaz de defenderse de lo cómico: la religiosidad “*se encuentra absolutamente armada en contra de lo cómico, o bien está inmunizada por lo cómico en contra de lo cómico*”⁷⁸. Si el humor inmaduro es capaz de provocar un retroceso en el devenir existencial, el humor controlado, esto es, el humor dominado por la religiosidad, sería capaz de operar en dirección contraria como un dique de contención que impide el retorno a lo ya superado⁷⁹.

⁷⁵ La existencia de esta confusión es un argumento a favor de la consideración del humor como un *confinium* de lo religioso-cristiano (cfr. SKS 7: 410 / PC: 454). La referencia histórica de esta confusión la constituye para Kierkegaard la obra del teólogo hegeliano danés Hans Lassen Martensen quien defendía la validez de lo cómico frente a lo religioso. Dios, dice Martensen, “*contempla a los seres humanos no únicamente a través de categorías éticas, sino también metafísicas, no solo por medio de categorías trágicas, sino también cómicas, y que, en última instancia, los acoge a todos bajo su gracia, pues no son meramente pecaminosos, sino finitos, no solo malvados, sino mediocres, no sólo condenables, sino ridículos. No sólo han caído, sino que pertenecen a un mundo caído*” (Hans Lassen Martensen, «Los poemas nuevos de J. L. Heiberg», *Estudios Kierkegaardianos*, n° 3 (2017), 31).

⁷⁶ SKS 7: 541 / PC: 598.

⁷⁷ Cfr. SKS 7: 266, 410 y 246 - 247 / PC: 293, 454 y 274. “*Dicho de otro modo, el humor camufla su paganismo existencial con el uso de ciertos conceptos especulativamente cristianos. Pero una interioridad pagana, blanqueada sólo exteriormente por lo cristiano, genera una nueva contradicción, cuyo efecto cómico Kierkegaard denominará la cristiandad*” (María José Binetti, «El concepto kierkegaardiano de ironía», *Acta Philosophica*, vol. 12 n° 2 (2003), 214).

⁷⁸ SKS 7: 474 / PC: 524.

⁷⁹ Climacus procura que el pasaje de una esfera a otra no sea entendido en términos “externos”. “*En el mundo del espíritu, las distintas etapas no son como las ciudades que se*

Dado que la Religiosidad A vislumbra por encima de sí lo cristiano ella está en condiciones de descubrir la *usurpación humorística de las categorías cristianas* y, de esta forma, es capaz de tornar cómico al humor inmaduro utilizando al humor para denunciar toda posible confusión y deformación del cristianismo. Justamente en este sentido Climacus interpreta la literatura edificante del Magister Kierkegaard:

Que el pensamiento especulativo de nuestra época se halla en proceso de confundir la exposición del sermón, de eso no hay duda. Uno puede hacer notar esto de forma directa, por ejemplo, al escribir un pequeño artículo en una revista, pero también puede hacerse de modo indirecto y entonces se requiere de mayor esfuerzo, como cuando se escriben discursos edificantes que son filosóficos en lugar de sermones. Cuando la gente dice que bien podrían llamarse sermones, esto revela que la confusión ha hecho acto de presencia, pero también revela que el autor que lo hace y señala específicamente el malentendido, no necesita que se le indique su existencia⁸⁰

El discurso de Climacus le reserva a lo cómico y a sus manifestaciones concretas (la ironía y el humor) el mismo lugar que la patrística y la escolástica le reservaban a la filosofía: *ancilla theologiae*. La filosofía no se consideraba el saber más alto sino la búsqueda de un saber que, en última instancia, sólo podía brindarse por sí mismo. Una vez asumidos sus límites el discurso filosófico podía ser incorporado dentro del itinerario espiritual cristiano a título de propedéutica de la teología. El acercamiento a Dios a través del esfuerzo de la razón natural preparaba al individuo para recibir la revelación de la fe. Lo cómico se incorpora a la teoría pseudónima de las esferas existenciales como un principio de organización y de movimiento. Por una parte, al ser presentado como el “*criterio que permite discutir las distintas esferas en un sentido jerárquico*” le otorga a esta teoría “*una dirección teleológica desconocida en la obra previa*”⁸¹. Por otra parte, la introducción de lo cómico también aclara “*el tránsito de una esfera a otra, [puesto que] implica una profundización en la interioridad que se identifica con un avance en la religiosidad a la hora de explicar el desarrollo fenomenológico de*

cruzan en un viaje... Un viajero como éste cambia de lugar, pero no se cambia a sí mismo... Sin embargo, en el mundo del espíritu, cambiar de sitio equivale a cambiarse a sí mismo...” (cfr. SKS 7: 256 / PC: 283). Una idea semejante ya había sido esbozada por el pseudónimo B cuando hablaba de la transición de una esfera a otra en los términos de una *transfiguración del sí mismo* (cfr. SKS 2: 241 / OO II: 227). La novedad radica en el hecho de que mientras que el ético ‘hablaba del proceso en términos de *maduración* de la personalidad, Climacus, por su parte, aborda la cuestión bajo la óptica de la *conversión*. Esta peculiaridad en el enfoque de Climacus permitiría explicar porque su presentación de las esferas precisa de un mecanismo que conjure la posibilidad de una recaída: el converso sabe que no tiene derecho a olvidar su pasado, su principal temor es un retorno a la forma anterior de existencia y por eso debe instrumentar todos los medios a su disposición que le permitan mantenerse firme en su decisión.

⁸⁰ SKS 7:248 / PC: 275.

⁸¹ Patricia Dip, *Kierkegaard: Estudio preliminar*, (Buenos Aires: Galerna, 2018), 88.

la conciencia”⁸². Lo cómico fundamenta la superioridad del cristianismo y, al mismo tiempo, torna manifiesta y vuelve posible la dinámica de un movimiento existencial que –mayormente, sin saberlo y, presumiblemente, sin quererlo– solo encuentra reposo en lo cristiano. A estas dos notas debe agregarse una tercera: lo cómico añade un principio crítico a la teoría de las esferas toda vez que permite “limpiar” paulatinamente concepciones de la vida inauténticas que obstaculizan el devenir cristiano del individuo existente. Si lo cómico es un confín, entonces es el “purgatorio”: un territorio limítrofe que purifica al individuo para su entrada en el reino de la salvación definitiva.

Para quien es capaz de superar el maniqueísmo conceptual de esa falsa solemnidad que concibe como imposible la síntesis entre el juego y la seriedad, lo cómico puede constituirse en una poderosa herramienta al servicio de la literatura edificante al permitir el señalamiento de los déficits presentes en una determinada concepción de la vida y, de ese modo, realizar la tarea de demolición que hará posible la posterior construcción. Al mismo tiempo, lo cómico también hace posible una manifestación de lo superior en y para lo inferior capaz de elevar al individuo por encima de sus circunstancias existenciales. De hecho, podría decirse que lo cómico es absolutamente legítimo cuando cumple una función edificante y que, como sugiere una entrada de las notas personales del año 1843, lo edificante es lo único que puede reunir la seriedad con la broma⁸³. Teniendo en mente la potencial ayuda que lo cómico puede prestarle a lo edificante es posible entender en qué sentido los *Discursos edificantes en varios espíritus* potencian y profundizan el programa de la literatura edificante previa al *Postscriptum*. Los discursos edificantes de 1847 implican aquello que Climacus no alcanza a tematizar en su libro, esto es, un uso cristiano de lo humorístico que se sirve de lo cómico como herramienta de edificación. Lo acentuado en la literatura edificante posterior a la intervención teórica de Climacus es: el humor.

III. Apuntes para la lectura de Los lirios del campo y las aves del cielo de 1847

Las notas redactadas por Kierkegaard en torno a los *Discursos edificantes* de 1847 explican el modo en que se emplea lo cómico al servicio del proyecto edificante. Una entrada titulada “La relación entre las tres divisiones de los *Discursos edificantes en varios espíritus*”⁸⁴ apunta que la primera división, *Con ocasión de una confesión*, es esencialmente ético-irónica y edificante en un sentido socrático⁸⁵. El carácter de la última división, *El evangelio de los*

⁸² Patricia Dip, «El rol de *Climacus* en la estrategia comunicativa de Kierkegaard», 32 y cfr. “El movimiento general de progreso de la vida estética hacia la religiosa es a través del sufrimiento que produce como su contraparte a lo cómico. Lo cómico corrige la disposición anímica, lo que hace posible la elección de un nivel superior de sufrimiento o un nuevo pathos que a su vez será corregido por lo cómico” (Lydia Amir, *Humor and the good life in Modern Philosophy...*, 182).

⁸³ Cfr. SKS 18: 168.

⁸⁴ Cfr. SKS 20: 90.

⁸⁵ La reflexión en torno al primero de los escritos le brinda a Kierkegaard la ocasión de exhibirse en torno a una de las categorías centrales de su segunda autoría “el singular”. El término “singular” puede utilizarse, en un sentido general, para designar a cualquier ser humano; pero también, en un sentido eminente, para referirse a “todo aquel que

sufrimientos, queda sin especificar de modo explícito pero una referencia indica que se trataría de un trabajo religioso específicamente cristiano⁸⁶. La segunda división, *Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo*, es de naturaleza humorística y, a su vez, cada una de sus tres partes queda referida, respectivamente, a lo estético, lo ético y lo religioso⁸⁷.

No resulta completamente claro qué tipo de humor es el que caracteriza el escrito sobre los lirios y las aves. ¿Se trata del humor que limita con la Religiosidad A o del humor incógnito que limita con la Religiosidad B? Refuerza la primera opción el hecho de que el escrito anterior de la colección se caracteriza como ético-irónico. A favor de la segunda opción, está el hecho de que el siguiente escrito de la colección se presenta como cristiano⁸⁸. ¿Cómo dirimir esta cuestión? En una segunda nota referida específicamente a las tres partes que componen *Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo*, Kierkegaard señala que numerosas personas pueden llegar a concluir que los tres discursos carecen de seriedad; pero esta apreciación no hace más que poner de manifiesto que el concepto de seriedad manejado por estos individuos es prosaico, unilateral y acotado⁸⁹. Medido con el auténtico concepto de seriedad, al que Climacus definía como una preocupación absoluta en relación a Dios⁹⁰, los discursos sobre las aves y los lirios contienen la seriedad característica de lo edificante aunque ésta se halle suavizada por la broma del humorista⁹¹. Esta indicación nos permite concluir que el humor que caracteriza a lo edificante de 1847 es aquel que, de acuerdo con Climacus, opera de incógnito en la Religiosidad A⁹² y que, de acuerdo con nuestra interpretación, su función principal no es la de encubrir la religiosidad de la inmanencia bajo una máscara ética sino la de conducir al individuo en dirección a lo cristiano haciendo pié en los supuestos básicos de la Religiosidad A.

¿Cuál es el punto de partida de este movimiento existencial? El mismo Kierkegaard establece al comienzo de su escrito quién es el receptor de sus palabras. El mensaje evangélico que conduce su discurso no se dirige “a los sanos, a los fuertes, a los dichosos, sino a los afligidos”⁹³. El destinatario de los discursos

quiere ser lo más elevado en el sentido moral ideal” (SKS 20: 90). Al mismo tiempo, Kierkegaard asegura que en muchas oportunidades el escrito bordea lo cómico.

⁸⁶ Con respecto al tercer escrito, Kierkegaard retoma la distinción previa entre el sermón y el discurso edificante, pero ahora admite la posibilidad de que ese discurso sea cristiano. El sermón sólo puede ser pronunciado por un pastor, es decir, por alguien que ha sido consagrado, en cambio el autor de un discurso puede ser una persona ordinaria. De ello se sigue que los discursos puedan producirse desde la duda y la incertidumbre mientras que los sermones, embestidos por la autoridad de la Escritura y los apóstoles, no pueden dejar lugar a ninguna vacilación o irresolución (Cfr. SKS 20: 87).

⁸⁷ Cfr. SKS 20: 86 y 90.

⁸⁸ Cfr. Silvia Walsh, «If the Lily could speak: On the contentment and glory of being human» en *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in various Spirits*, ed. Robert Perkins. (Georgia: Macon University Press, 2005), 134.

⁸⁹ Cfr. SKS 20: 91 – 92.

⁹⁰ Cfr. SKS 7: 461 / PC: 511.

⁹¹ Cfr. SKS 20: 90. El hecho de que los discursos sean serios nos obliga a descartar, de plano, la posibilidad de que el humor que lo caracteriza opere por absoluta cuenta propia, esto es, que sea inmaduro.

⁹² Cfr. Silvia Walsh, «If the Lily could speak: ...», 134.

⁹³ SKS 8: 260 / LA: 37.

es un individuo consciente de su pesar existencial, pero, presumiblemente, con una idea equivocada sobre las verdaderas causas de su sufrimiento; el cometido del escrito es, precisamente, señalarle a este individuo que el origen de sus preocupaciones radica en su particular comprensión de la existencia. El primer discurso pone en evidencia las preocupaciones de un esteta; el segundo las de un existente ético y el tercero las de una personalidad religiosa. Obviamente, esta exposición del carácter insatisfactorio de cada una de las esferas no se realiza desde una perspectiva inmanente a ellas sino desde el punto de vista edificante. Se trata, en suma, de hacer visible la reacción y la transformación de cada una de las principales concepciones de la existencia cuando se enfrentan a aquellos versículos del *Nuevo Testamento* (Mateo 6, 24 – 34) que motivan al escrito edificante.

¿Qué rol juega el humor en este movimiento? Justamente, opera como el mecanismo que expone tanto la necesidad existencial como el destino de dicha transición. Pero, ¿dónde reside el humor del discurso? No en un pasaje determinado, sino en el modo en que el mismo discurso se presenta y estructura. Mientras que en los discursos edificantes previos Kierkegaard rechazaba ser considerado un maestro, en el “Prefacio” de *Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo* este status se le niega al texto mismo. Sin embargo, a pesar de que el libro carezca de autoridad para el magisterio, quien logre apropiarse existencialmente de su contenido bien podrá obtener de éste una enseñanza⁹⁴, mejor dicho, de aquellos a quienes el mismo libro propone como instructores: los lirios del campo y las aves del cielo. El afligido ha de aprender de estos insospechados maestros porque la humildad de estos educadores es capaz de evitar que el apenado se cierre sobre sí mismo y en su apertura encuentre la comprensión, la aceptación y el consuelo que otro ser humano difícilmente podría darle⁹⁵. En sus consideraciones privadas, Kierkegaard traza un vínculo esencial entre el carácter humorístico del escrito y su “función pedagógica”:

Aprender significa que el alumno se relaciona con el maestro como a su *genus proximum* [género próximo] ideal. Tan pronto como el maestro ocupa un lugar inferior dentro del mismo género y queda situado por debajo del alumno, la relación se torna humorística. Así se aprende de un niño o de una persona estúpida, porque tanto al niño como a la persona estúpida se les puede llamar maestros en sentido humorístico. Pero aún más graciosa es la relación cuando el maestro y el alumno no poseen un género en común, sino que se relacionan entre sí de forma inversa en una heterogeneidad cualitativa. Esta es la relación humorística absoluta. Los lirios y los pájaros⁹⁶.

Comúnmente se considera que la condición de posibilidad de un vínculo pedagógico radica en la existencia de un fondo compartido al cual se remiten sendos participantes de la relación: para que el alumno y el maestro se comprendan ambos deben ser partícipes de una misma naturaleza y ser, desde el

⁹⁴ Cfr. SKS 8: 257 / LA: 33.

⁹⁵ Cfr. SKS 8: 260 / LA: 37 – 38.

⁹⁶ SKS 20: 91.

punto de vista de su esencia, iguales. La interacción que se traza sobre esta comunidad es, con todo, de carácter asimétrico: aún siendo esencialmente iguales, el maestro se encuentra en una posición privilegiada frente al alumno, entre ellos existe una diferencia cuantitativa. Una inversión de los roles dentro del plano común ya produce un efecto cómico: por ejemplo, lo esperable es que el niño aprenda del adulto y no éste de aquel⁹⁷. Ahora bien, cuando los participantes del vínculo pedagógico no poseen una naturaleza en común y la jerarquía que impone su diferencia cualitativa se invierte se alcanza un grado superlativo de lo cómico. Lo humorístico del discurso, por tanto, se juega en el inaudito hecho de que quienes están *por debajo* de los seres humanos (los lirios y los pájaros) ayuden a contemplar lo que está *por encima* de las circunstancias humanas habituales (el sosiego de quienes han logrado trascender las preocupaciones temporales).

¿En qué aspecto se hace visible la legitimidad del humor de estos discursos? O, para expresarlo de otra manera, ¿cómo sabemos que el humor del autor edificante está dominado? El humor que impregna la totalidad del discurso no se configura como una posición absoluta sino que establece sus propios límites apuntando, con claridad, más allá de sí mismo. En la segunda sección del discurso, se le indica a los lectores de qué manera han de relacionarse satisfactoriamente con los lirios y los pájaros. Kierkegaard nos recuerda que convertirse en aprendices de los lirios y las aves no debe significar el retorno, ni el anhelo del retorno, a una condición natural y absolutamente inmediata⁹⁸. El “magisterio” de los lirios y los pájaros es insuficiente: ellos pueden llevarnos a las puertas de una existencia cristiana, pero permanecen al margen de las exigencias del cristianismo. De pasar por alto esta cuestión el individuo estaría tomando como pauta o medida de su existencia algo a lo cual él mismo, siendo un ser humano, supera en perfección. “*Por eso el hombre no ha de olvidar jamás –anota Kierkegaard– que Aquel que le remitió a las aves del cielo, como a una enseñanza primaria e infantil, que El cabalmente con toda seriedad y verdad es el propio modelo, el modelo esencial de la perfección humana*”⁹⁹. Si bien Kierkegaard permaneciendo fiel al estilo de lo edificante evita invocar el nombre de Jesucristo, la referencia es inequívoca. La aparición de este auténtico modelo emplaza al hombre en una situación crítica. Justamente este es el tema de la tercera sección del discurso: la elección entre el Reino de Dios y su justicia o el mundo y las riquezas. Privilegio exclusivo del hombre, de esta elección ya nada podemos aprender de los lirios y las aves: “*La naturaleza no sirve a dos señores, en ella no hay ninguna indecisión o titubeo... Así es todo en la naturaleza, ésta es su perfección, pero también su imperfección, pues por eso no hay en ella libertad*”¹⁰⁰. El discurso edificante señala en dirección a la Religiosidad B insistiendo en la irrupción de un poder exterior en la existencia del individuo. Que el individuo se encuentre instalado en la urgencia de la elección no es el resultado de ningún

⁹⁷Cfr. “Porque sólo el adulto, en el sentido serio, es el maestro del niño, y el niño solamente es el maestro del adulto en el bello sentido de la seriedad bromista” (SKS 8: 293 / LA: 84).

⁹⁸ Cfr. Leo Stan, «The Lily in the Field and the Bird of the Air: An Endless Liturgy in Kierkegaard’s Authorship» en *Kierkegaard and the Bible. Tome II: New Testament*, eds. Lee Barrett y Jon Stewart (Gran Bretaña: Ashgate, 2010), 58.

⁹⁹ SKS 8: 293 / LA: 85.

¹⁰⁰ SKS 8: 300 / LA: 95.

ejercicio de desarrollo y progreso intelectual. Ciertamente es que el conflicto o a la batalla que la elección debe venir a resolver se libra en el interior del hombre, pero no ha sido producida por este interior. Por el contrario, esta *elección es una concesión que se le hace al ser humano*¹⁰¹. Es el mismo Dios quien *desciende* para colocarse al nivel del mundo “en el fiel de la elección, con el solo fin de que el hombre pueda elegir”¹⁰².

Pero cuando el ser humano queda enfrentado a una elección de tal magnitud, ya “no hay tiempo para estar pendiente del lirio de una manera soñadora o para mirar con los ojos en blanco al pájaro”¹⁰³. El tiempo estrictamente edificante de la adoración a lo que excede por completo a lo humano cesa y el individuo es llamado a “imitar” a Jesucristo.

Bibliografía

Fuentes:

- (SKS) *Søren Kierkegaard Skrifter*, eds. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (Copenhague: Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009): 55 volúmenes entre textos y comentarios.
- (SV3) *Samlede Værker*, ed. P. Rohde (Copenhague: Gyldendal, 1962-1964): 20 tomos.
- (Pap) *Søren Kierkegaard Papirer*, eds. P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting (Copenhague: Gyldendal, 1909 – 1948): XI volúmenes, 20 tomos.
- [TT] *Temor y Temblor*, trad. Merchan (Barcelona: Altaya, 1994).
- [DE] *Discursos Edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. González (Madrid: Trotta, 2010).
- [CI] *Sobre el concepto de ironía*, trad. González & Saez Tajafuerce (Madrid: Trotta, 2000).
- [PC] *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. Bravo Jordán (Méjico: Universidad Iberoamericana, 2009).
- [PV] *Mi punto de vista*, trad. Velloso (Buenos Aires: Aguilar, 1959).
- [EM] *La enfermedad mortal*, trad. Rivero (Madrid: Sarpe, 1984).
- [OO II] *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González (Madrid: Trotta, 2007).
- [LDC] *Lecciones sobre Comunicación*
- [LOA] *Las obras del amor. Tomo I y II*, trad. Rivero (Madrid: Guadarrama, 1965).

¹⁰¹ Cfr. SKS 8: 301 / LA: 96.

¹⁰² SKS 8: 301 / LA: 97.

¹⁰³ SKS 8: 300 / LA: 94.

[CA] *El concepto de angustia en Escritos de S. Kierkegaard. Volumen 4/2* (pp. 125 - 278), trad. González y Parceró (Madrid: Trotta, 2016).

[LA] *Discursos en varios espíritus*

Literatura de consulta:

Allison, Henry, « Christianity and Nonsense», *The Review of Metaphysics*, vol. 20 n° 3 (1967).

Amir, Lydia, *Humor and the good life in Modern Philosophy. Shaftesbury, Hamman, Kierkegaard* (New York, SUNY Press: 2014).

Anderson, Thomas, «Is the Religion of the Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?», en *International Kierkegaard Commentary Eighteen Upbuilding Discourses*, ed. Perkins, R. (Macon: Mercer University Press, 2003).

Binetti, María José, «El concepto kierkegaardiano de ironía», *Acta Philosophica*, vol. 12 n° 2 (2003)

Bruun, Søren, «The concept of “The Edifying” in Søren Kierkegaard’s Authorship» en *Kierkegaard Studies Yearbook*, eds. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser. (Berlin: De Gruyter, 1997).

Bühler, Pierre, «Warum braucht das Pathetische den Humor? Humor und Religiosität bei Johannes Climacus» en *Kierkegaard Studies Yearbook*, eds. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser. (Berlin: De Gruyter, 2005).

Dip, Patricia, «El rol de *Climacus* en la estrategia comunicativa de Kierkegaard», *Horizontes Filosóficos* n° 8 (2018).

Dip, Patricia, *Kierkegaard: Estudio preliminar*, (Buenos Aires: Galerna, 2018).

Elorrieta Grimalt, María Paz, «Humor y sufrimiento en Søren Kierkegaard», *Anuario Filosófico* vol. 51 n°3 (2018).

Evans, Stephen, «Kierkegaard’s View of Humor: Must Christians Always Be Solemn?» en *Kierkegaard on Faith and the Self: collected Essays* (Texas: Baylor University Press, 2006).

Evans, Stephen *Kierkegaard. An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2009).

Ferguson, Harvie, *Melancholy and the critique of modernity. Søren Kierkegaard’s religious psychology* (New York: Routledge, 2005).

Grøn, Arne, «Time, Courage, Selfhood: Reflections on Kierkegaard’s Discourse “To Preserve One’s Soul in Patience”», en *Kierkegaard in Lisbon*, eds. Elizabeth de Sousa y Jose Miranda Justo (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Autores, 2012).

Harbsmeier, Eberhard, «Das Erbauliche als Kunst des Gesprächs. Reflexionen über die homiletischen Perspektiven in Kierkegaards erbaulichen Reden» en *Kierkegaard Studies Yearbook*, eds. Niels Jørgen Cappelørn y Hermann Deuser. (Berlin: De Gruyter, 1996).

Habermas, Jürgen, «Libertad comunicativa y teología negativa. Pregunta a Michael Theunissen» en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. (Madrid: Trotta, 2001)

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2003).

- Krimmse, Bruce, *Kierkegaard in Golden Age Denmark* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990).
- Lippit, John, «Humor and irony in the *Postscript*», en *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. A critical guide*, ed. Furtak (New York: Cambridge University Press, 2010).
- Llebadot, Laura, «At a Graveside: Ethics and Ontology» en *Kierkegaard in Lisbon*, eds. Elizabeth de Sousa y Jose Miranda Justo (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Autores, 2012).
- Martensen, Hans Lassen, «Los poemas nuevos de J. L. Heiberg», *Estudios Kierkegaardianos*, n° 3 (2017).
- Malantschuk, Gregori, „Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Sören Kierkegaard“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 19, n° 2 (1977).
- Pattison, George, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, literature and theology* (New York: Routledge, 2002).
- Paulsen, Anna, «Das Verhältnis des Erbaulichen zum Christlichen. Zu Problem der »Erbaulichen Reden« Sören Kierkegaards», *Kierkegaardiana*, n° 7 (1966).
- Rinesi, Eduardo, *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo* (Buenos Aires, Colihue: 2003).
- Stan, Leo, «The Lily in the Field and the Bird of the Air: An Endless Liturgy in Kierkegaard's Authorship» en *Kierkegaard and the Bible. Tome II: New Testament*, eds. Lee Barrett y Jon Stewart (Gran Bretaña: Ashgate, 2010).
- T. F. Morris, «'Humour' in the *Concluding Unscientific Postscript*», *Heythrop Journal* n° 29 (1988).
- Taylor, Mark, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of time and self* (New Jersey: Princeton University Press) 2019.
- Theunissen, Michael, «Kierkegaard's Negativistic Method» en *Psychiatry ant de Humanities. Kierkegaard's Truth: The disclosure of the Self*, eds. Kerrigan, W. & Smith, J. (New Haven: Yale University Press, 1981).
- Viallaneix, Nelly, *Kierkegaard: el único ante Dios* (Barcelona: Herder) 1977.
- Walsh, Silvia, «If the Lily could speak: On the contentment and glory of being human» en *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in various Spirits*, ed. Robert Perkins. (Georgia: Macon University Press, 2005).

Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón (Argentina) y Profesor en Filosofía por la UBA (Argentina). Es docente en la Universidad de Morón y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es Coordinador de Edición del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (Argentina). Ha publicado diversos artículos de investigación académica sobre el pensamiento de Kierkegaard y su relación con otros filósofos y pensadores.

E-mail: blirius@hotmail.com

Fecha de recepción: 10-01-2020

Fecha de aprobación: 20-03-2020