

## “SI ALGUIEN QUIERE APRENDER DE MÍ, QUE VENGA”. KIERKEGAARD SOBRE LA MUERTE, EL TIEMPO Y EL DEVENIR SÍ-MISMO.

**“If anyone wants to learn from me, then let him come to me”. Kierkegaard on Death, Time and Self-becoming.**

Santiago de Arteaga Gallinal (Pontificia Universidad Católica de Chile).<sup>1</sup>

[sdearteaga@uc.cl](mailto:sdearteaga@uc.cl)

Artículo Recibido: abril de 2024

Artículo Aprobado: mayo de 2024

### RESUMEN:

La apropiación de la muerte revela el sentido mismo de la temporalidad: el devenir sí-mismo. El artículo propone una lectura del discurso “Junto a una tumba” (1845) de Søren Kierkegaard con la intención de mostrar que existe una relación directa entre la apropiación de la muerte y la temporalidad que habilita la realización de la tarea fundamental de la existencia que, como se deja ver en otros textos kierkegaardianos como el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, se trata de devenir sí mismo. A partir de las concepciones de seriedad y apropiación en su relación íntima con el tiempo, se toma la muerte como “maestra de la seriedad” para dar cuenta del hecho de que el “serio pensamiento de la muerte”, el pensamiento apropiador del morir individual instituye nuevamente el sentido del tiempo.

**Palabras clave:** Kierkegaard; seriedad; apropiación; tiempo; muerte.

### ABSTRACT:

The appropriation of death reveals the very meaning of temporality: self-becoming. This paper proposes a reading of Søren Kierkegaard's discourse "At a graveside" (1845) which shows that there is a direct relationship between the appropriation of death and the temporality that enables the realization of the fundamental task of existence, which is self-becoming, as can be seen in other Kierkegaardian texts such as the *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*. From the concepts of earnestness and

---

<sup>1</sup> Candidato a Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Becario de Doctorado Nacional de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID). Licenciado en Filosofía, Universidad Panamericana de México. Profesor de Antropología filosófica y Filosofía de la persona, Universidad Panamericana de México (UA). Profesor de Teoría del conocimiento, Universidad de Montevideo.

appropriation in their intimate relation to time, death is taken as the "teacher of earnestness" to account for the fact that the "earnest thought of death", the appropriating thought of individual death, institutes anew the meaning of time.

**Key words:** Kierkegaard; Earnestness; Appropriation; Time; Death.

## 1. Introducción

La discontinuidad entre discurso y acción es el motivo que lleva a Søren Kierkegaard a advertir la falsedad de las cátedras universitarias modernas. En 1848, escribe en uno de sus cuadernos NB que la "profunda no-verdad de todos los discursos" radica en que "no existe noción alguna de cómo la idea se ve afectada cuando la persona que la presenta no se atreve a expresarla en acciones", de modo que resulta en la desaparición del "corazón y el alma de la idea", la eliminación de su poder intrínseco (Kierkegaard, 2011, p. 322, traducción mía). Detrás de esta inadecuación encuentra Kierkegaard la sombra del sistema y su énfasis en el "saber que" por encima del "modo de ser", del conocimiento abstracto sobre la existencia concreta. El núcleo de la falsedad, que Kierkegaard diagnostica en el hegelianismo filosófico de Hans Lassen Martensen y teológico de Jakob Mynster, consiste en una discontinuidad entre discurso y acción que podría interpretarse como una suerte de "contradicción performativa", empleando el concepto de Jürgen Habermas (1990, p.80) a nivel existencial. Precisamente en el momento que se pone en palabras la idea, su misma no-realización contradice y erradica el valor propio de la idea, quizá no desde el punto de vista proposicional, pero sin duda en lo que refiere a la vida concreta de quien la profiere. Lo mismo se deja advertir en el discurso "Junto a una tumba" de *Tres discursos para ocasiones supuestas* (1845), cuando Kierkegaard señala que la perdida despreocupada de la conciencia fundamental de la muerte en abstracciones —el deseo de una muerte súbita, la tristeza ante la muerte ajena, la evaluación sobre los mejores modos de morir— desemboca en que "el pensamiento acerca de la propia muerte se esfuma en una nebulosa delante de los ojos, y el recordatorio de la propia muerte llega a ser un indeterminado murmullo para el oído" (2010, pp. 459-460). La abstracción del saber de la muerte impide el modo de ser del individuo que toma la muerte como propia y se hace cargo de la tarea encomendada de llegar a ser lo que es, en el horizonte provisto por la temporalidad. Es decir, pensar la muerte como una cuestión

de la humanidad y no como una realidad personal se inserta en la lógica sistémica que especula en abstracciones y disuelve lo concreto. Ésta es una comprensión adecuada de lo que está presente en el discurso "Junto a una tumba".

En este artículo argumentaré que el apropiado pensamiento de la muerte es precisamente un intento de hacer que el habla y la existencia vayan de la mano, de lograr una coherencia performativa, ya que es, en los términos del pseudónimo Johannes Climacus, un "ejemplo de pensamiento orientado al devenir subjetivo" (Kierkegaard, 2009, p. 129). La comprensión correcta de la muerte está directamente relacionada con la posibilidad de que el individuo inicie el movimiento de devenir lo que es, lo cual presentaré focalizándome en la cuestión de la apropiación y en ciertos aspectos del tiempo que se hacen presentes en el discurso. Para ello, primero daré cuenta de algunas cuestiones generales, relevantes para entender el discurso; luego, explicaré en qué consiste la tarea fundamental de la vida para Kierkegaard, para adentrarme en la relación entre seriedad y apropiación. Por último, ofreceré una mirada de cómo el pensamiento de la muerte posibilita una relación existencial con el tiempo y de qué manera resulta fundamental para la tarea.

## 2. Algunas cuestiones sobre el discurso

Para Martijn Boven, Kierkegaard intenta contrarrestar el frágil equilibrio entre la personalidad humana y el discurso "convirtiendo su obra en un teatro de ideas" en que las obras no sólo dicen algo, [sino que] también intentan hacer algo, tener un efecto performativo" (2018, p. 117, traducción mía). Boven tiene razón al afirmar que la obra de Kierkegaard pretende presentar un contenido teórico y a la vez tener un efecto performativo, una postura que deriva de la distinción clásica entre *lo que se dice* y *cómo se dice*, entre el contenido y la forma. Asimismo, se origina en la idea de que el discurso es capaz de tener un efecto más profundo que simplemente aportar algún tipo de contenido.<sup>2</sup> El planteamiento de Kierkegaard está siempre condicionado por su intención de edificar, que puede entenderse como la intención de hacer que su discurso suscite la voluntad de convertirse en individuo, sin suponer que es el propio discurso el que realiza la acción. Anti-Climacus, el seudónimo

<sup>2</sup> Esta es, por ejemplo, la interpretación que Agustín de Hipona hace del lenguaje, ya que sostiene que las palabras pronunciadas tienen un efecto en la dirección del alma y en su calidad interior, en su estado (Cfr. Chrétien, 2015).

que escribe *La enfermedad mortal*, afirma explícitamente que "todo, absolutamente todo, ha de servir para edificación" (2008, p. 25). El *telos* del acto performativo del discurso de Kierkegaard es la edificación y la única manera de edificar es presuponer la capacidad del otro de establecer una relación consciente consigo mismo como entidad existencial que tiene un "sí-mismo". La tarea fundamental de la vida para Kierkegaard es, precisamente, llegar a ser lo que se es, y el discurso es la forma que encuentra para llamar al individuo a asumir esta tarea y reducir la distancia entre el discurso y la acción.

¿Qué tipo de discurso es "Junto a una tumba"? Se trata de uno de los tres discursos escritos para *ocasiones supuestas*, situados en contextos hipotéticos de ambiente litúrgico y marcados por eventos fundamentales de la vida: una confesión, un matrimonio y un funeral. El hecho de que se trate de ocasiones supuestas le permite al discurso adquirir una relevancia más amplia que si se tratase de sermones escritos para personas concretas, lo cual se condice con la idea kierkegaardiana de que los discursos podían tener relevancia universal para los seres humanos (Cfr. Roberts, 2014, p. 230). Kierkegaard escribe en sus *Papirer* que en las ocasiones reales algunas cosas no pueden decirse debido a la presencia de determinadas personas, de modo que el discurso opera a la inversa: *crea* tales individualidades.<sup>3</sup> Por tanto, la ocasión es *supuesta* y no tiene más que un nexo hipotético con la realidad. Este discurso, cuya ocasión es el estar frente a una tumba en el cementerio, versa sobre la relación auténtica que el individuo tiene con la muerte, al igual que sobre formas inauténticas, pasajeras, que corresponden a estados-de-ánimo en que no se pone a sí mismo en relación con su propia muerte. Asimismo, profundiza, a través de la noción de *seriedad* (*Alvor*) y del *pensamiento serio de la muerte* (*Dødens alvorlige Tanke*), en la cuestión ya implícita de la seriedad religiosa y ética que se hace presente en "Culpable/No culpable" de *Etapas en el camino de la vida* (1845) (Hong & Hong, 1993, p. X).

La estructura de la comunicación presente en este texto, más que ocupar la distinción clásica entre *directa* e *indirecta*, se puede interpretar en términos de Edwards Mooney como objetiva-subjetiva, si bien los elementos objetivos están subordinados a los subjetivos (2013, p, 202). No cabe duda de que ciertos contenidos informativos están presentes en el texto; de hecho, Kierkegaard se vale de una suerte de elenco de las características fundamentales de la

<sup>3</sup> La referencia a los *Papirer* se halla en la sección suplementaria de la traducción de Howard y Edna Hong *Three Discourses on Imagined Occasions*, que presento en la bibliografía, donde se recupera una nota que Kierkegaard escribe para el manuscrito principal (ver p. 118).

muerte en su aparecer: *decisiva, indefinible, inexplicable*. En todo caso, la comunicación subjetiva pretende despertar en el lector una orientación existencial concreta y no un mero conocimiento; se trata de la comunicación de una capacidad (*kunnes meddelelse*) y que requiere la puesta en acto de un movimiento por parte del receptor (Cfr. Dip, 2018, p. 68). Esta es, precisamente, la estrategia comunicacional que emplea Kierkegaard para contravenir la inadecuación entre idea y acción que descubre en los discursos modernos, para salvar el corazón de las ideas y del hombre.

¿Y quién es el autor? Kierkegaard mismo escribe este discurso, dato significativo para la comprensión del lugar que ocupa en su *corpus*, ya que reservaba su verdadero nombre sólo para los escritos cuya finalidad es la edificación. Todo lo que se dice en el discurso tiene el propósito fundamental de edificar. Así, los recursos literarios presentes en el discurso tendrán sin duda la misma misión, sobre todo porque Kierkegaard ya no está detrás de un seudónimo, sino cara a cara con el lector. La presencia de su nombre sugiere que quiere salvar la distancia entre su palabra y la existencia. Significa que Kierkegaard dice: "Yo soy el orador que intenta ser lo que dice".<sup>4</sup> La metáfora de la muerte como maestra de la seriedad está mediada precisamente por esta misión: constituir el sí mismo. El Kierkegaard que escribe este discurso no es un literato ni un poeta como Johannes de silentio en *Temor y temblor*, sino un escritor que utiliza lo literario para afirmar su pensamiento y reducir la distancia entre la acción y el discurso en la propia obra como instancia poética a través de la cual se puede hacer presente el modo en que se constituye el individuo.

### 3. La tarea fundamental de la vida

En el *Postscriptum*, Johannes Climacus se propone describir la tarea fundamental de la existencia humana:

---

<sup>4</sup> En todo caso, conviene matizar esta idea. Kierkegaard distingue entre “edificante” y “para edificación”. Lo primero se refiere a la ocasión que provee alguien que está consciente de la dimensión existencial (incluso, para él, religiosa), pero que no la ha concretado por sí mismo. Se trata, por ejemplo, del poeta. En *Temor y temblor*, esto se deja ver claramente cuando el pseudónimo Johannes de silentio se refiere a sí mismo como el poeta que no puede hacer el movimiento de la fe, pero puede, a grandes rasgos, dar cuenta del que lo hace. Por otro lado, la categoría “para edificación” corresponde, por ejemplo, a un seudónimo como Anti-Climacus, cristiano “en grado sumo”.

Pues bien, de hecho, todo ser humano es más o menos un sujeto. Pero realmente llegar a ser lo que uno es: ¿quién va a perder su tiempo con eso? Ésa sería en efecto la más inútil tarea que pudiera presentarse en la vida. Ciertamente. Pero es eso mismo lo que la hace tan difícil, por cierto, la más difícil de todas, porque todo ser humano posee un fuerte deseo natural y un impulso a convertirse en algo otro y en algo más. Así ocurre con todas las tareas aparentemente insignificantes: es justo esta aparente insignificancia la que las vuelve infinitamente difíciles, porque la tarea no le hace un claro llamamiento al individuo, y, por consiguiente, no le brinda su apoyo, sino que obra en contra suya, de suerte que hace falta un infinito esfuerzo únicamente para descubrir la tarea, es decir, para descubrir que ésta es la tarea, labor de la cual, por lo común, es posible sustraerse (2009, p. 130).

Hay aquí dos ideas significativas. En primer lugar, que la tarea fundamental en la vida es llegar a ser uno mismo, llegar a ser lo que uno es. Johannes Climacus presenta esta idea de forma irónica, dando a entender que es absurda; no sólo eso, sino que se trata de una suerte de impulso contra-natura. Precisamente porque el ser humano tiene una tendencia clara a convertirse en algo distinto de sí mismo, de desprenderse de su identidad inmediata y devenir distinto de sí mismo, resulta contra-intuitivo defender la posición opuesta.<sup>5</sup> Esta es la razón, para Climacus, por la cual resulta tan difícil imaginar y desear lo opuesto. Todas las tareas aparentemente insignificantes son idénticas: es su insignificancia y no otra cosa lo que hace tan difícil para el ser humano comprender su validez eterna, su relevancia fundamental. Así pasa el tiempo y la tarea de la existencia no se hace presente a la conciencia. La pregunta irónica “¿quién querría perder tiempo en eso?” resulta en una constatación inversa del hecho irreducible de la pérdida de tiempo esencial. Es preciso no perder el tiempo para ocuparse de esta tarea. Es decir, hay una tarea y es necesario cumplirla antes de que, como escribe Kierkegaard, todo haya terminado.

¿Qué significa convertirse en uno mismo? Para comprenderlo, es preciso acudir al comienzo de *La enfermedad mortal*, donde el pseudónimo Anti-Climacus escribe que el ser humano es una relación que se relaciona consigo misma, una síntesis de elementos fundamentales (finito-infinito, tiempo-eternidad, posibilidad-necesidad, cuerpo-alma) que debe ponerse en acto, y esta síntesis debe establecer una relación consigo misma. El sí mismo es esa relación, no la síntesis. De acuerdo con Jack Mulder, no se trata de un compuesto alma-

<sup>5</sup> En sentido temporal, esta idea es análoga al concepto freudiano de la regresión de la mano de su situación psíquica contigua, la fijación, puesto que la aproximación irónica al querer ser lo que ya se es implica contravenir la tendencia natural hacia el cambio de tal forma que el individuo es siempre la forma de su inmediatez.

cuerpo, sino que presupone tal entidad metafísica como condición necesaria; de hecho, la noción kierkegaardiana del sí mismo es a la vez descriptiva y normativa, ya que ser uno mismo implica realizar el proyecto de completitud-totalidad (Cfr. 2010, p. 192). El sí mismo debe ser planteado contingentemente por el individuo que realiza la tarea de realizar la síntesis y relacionarse singularmente con esa síntesis. La realización del sí mismo es la meta y no el presupuesto de la existencia, dado que naturaleza humana y el sí mismo no son idénticos. Esto se refiere a la noción de *movimiento*, puesto que la existencia siempre implica movimiento (Cfr. Malantschuk, 2003, p. 11) y el movimiento existencial es una acción interior, “la formación de estados mentales (tales como querer, creer, sentir, etc.) que nos posicionan ante, causan y dan forma a los modos de enfrentar y aproximarnos a lo que nos acaece” (Krishek, 2015, p. 107, traducción es mía). La existencia es el movimiento de realizar el sí mismo haciéndose libremente responsable de oficiar la síntesis que se relaciona consigo misma, desde la verdad de la interioridad, llevando a cabo la acción interior de formar estados mentales que configuran modos de afrontar lo que los sucesos de la vida. Esto, siempre con vistas a establecer y mantener la voluntad de realizar el bien esencial de llegar a ser continuamente uno mismo, dejando atrás la desesperación que fractura la persona en su fundamento más profundo: la relación con lo absoluto. En última instancia, ésta es la verdadera sabiduría de la que habla Johannes Climacus en el *Postscriptum* cuando señala que hay un saber esencial que corresponde a la existencia, un saber cuya relación con la existencia es esencial, es decir: mi propia responsabilidad por mi devenir (Cfr. Westphal, 1996, p. 116).

El análisis de las diversas actitudes que se pueden tener ante la vida muestra que la persona humana en su estado natural no es más que sí mismo en potencia, de modo que el sí mismo es algo por alcanzar y que se encuentra principalmente latente en la falta de espíritu correspondiente a la primera inmediatez; de hecho, cuando la autoconciencia reflexiva se hace presente en la persona, ésta aún no se ha convertido en un agente auto-determinante, aún no es un individuo concreto. La individualidad es una consecuencia, una realidad que se constituye contingentemente cuando la persona abandona la desesperación de la vida estética centrada en la inmediatez absoluta para insertarse en la esfera ética y, de este modo, obtiene una identidad que difiere de las tendencias y deseos, del temperamento y de los modos de comportamiento introyectados socialmente. La única manera de llegar a ser un individuo concreto es mediante la decisión, la puesta en acción de la voluntad, y esto sólo puede hacerse

éticamente, porque es precisamente la concepción ética de la vida la que pone en acción. No se trata de la elección discrecional entre el bien y el mal, sino la voluntad misma de elegir, que establece el bien y el mal como un resultado que no se pretende directamente.<sup>6</sup> El individuo, en cierto sentido, es lo que se deriva de las acciones que dan forma a su voluntad. Ser individuo es, por tanto, hacerse concreto eligiendo la tarea que le ha sido encomendada o, por utilizar las palabras de Anti-Climacus, estableciendo una relación de dependencia respecto al poder que fundamenta el sí mismo. A esto apunta al serio pensamiento de la muerte.

#### 4. Seriedad y apropiación

La muerte es el maestro al que el ser humano debe dirigirse si quiere aprender la seriedad. La muerte dice: "aquí estoy, y si alguien quiere aprender de mí, que venga" (Kierkegaard, 2010, p. 455). Si una persona quiere aprender seriedad, debe acudir a la muerte. Entonces, ¿qué es la seriedad? No se trata de la diligencia con la que uno realiza su trabajo; la seriedad afecta a la vida interior. Ciertamente, todos los hombres deben morir, es la condición humana. Pero al discurso kierkegaardiano, dirigido al individuo singular, no le importa el destino humano general porque el individuo está por encima de la raza, como señala el pseudónimo Vigilius Haufniensis en *El concepto de angustia*. La angustia no consiste en que el individuo contemple la muerte como un acontecimiento general, algo impersonal que "nos sucederá a todos", como si existiera una especie de comunidad de moribundos. La muerte es lo que siempre sucede individualmente. La seriedad consiste en que uno piensa en la muerte y la considera como algo propio. Johannes Climacus afirma que la forma adecuada de entender la propia muerte es pensarla en cada momento de la vida. Merold Westphal entiende que esto no puede significar que tengamos a la muerte como objeto de todo acto intencional ni que podamos hacer de ella un tema de discusión intelectual. Tal actitud es objetividad, y el pensador objetivo es un suicida. Volverse subjetivo, plantear el sí mismo, en lo que se refiere a la muerte, es permitir que esté presente dentro de la distancia

<sup>6</sup> "Mi «o... o...» no designa tanto la elección entre el bien y el mal, sino que designa la elección mediante la cual uno elige el bien y el mal, o los excluye. El asunto es bajo qué determinaciones considera uno la existencia y vive uno mismo" (Kierkegaard, 2007, p. 158).

entre sujeto y objeto, dejar que entre en mi conciencia como parte permanente de sus operaciones cotidianas, "como un virus o una vitamina" (Westphal, 1996, p. 110).

El seudónimo Vigilius Haufniensis caracteriza la disposición como una "determinación de la inmediatez" y la seriedad como "la originalidad adquirida de la disposición, su originalidad preservada en la responsabilidad de la libertad" (Kierkegaard, 1989, pp. 148-149). Por su parte, John Davenport señala que la seriedad es "una síntesis de disposición y elección, con la continuidad de la primera y la espontaneidad de la segunda" (Davenport, 2014, p. 226, traducción mía). Mientras que la disposición es una tendencia natural que puede ser reforzada, la seriedad es una disposición volitiva, un patrón espiritual de cuidado en la propia voluntad, en el ser interior, es decir, *pensamiento y apropiación* y *ennoblecimiento* (Cfr. Kierkegaard, 2010, p. 444). La seriedad aparece en el individuo con la apropiación (*Tilegnelse*) de la muerte como realidad individual inalienable, no mitigable por meros estados de ánimo. La seriedad no es un estado de ánimo, ni la reacción directa a un acontecimiento oscuro, triste o traumático. No es, por ejemplo, la reacción sombría ante la muerte de otro, como la pena o la tristeza. La seriedad de la muerte es su apropiación, tomar la muerte como la propia realidad, hacerla presente en los modos específicos de la existencia propia, no tematizándola ni pretendiéndola de forma suicida, sino como una presencia irreductible en la libertad. Utilizando los términos de Josef Pieper, la persona que asume seriamente la muerte no tiene un conocimiento "nacional" sino "real" de la muerte que le permite resignificar su existencia y actuar responsablemente (2000, p. 8). Y hacerlo significa responder a la tarea que se le ha encomendado, la de llegar a ser uno mismo.

El carácter definitorio del discurso frente a la tumba es lo que puede leerse en el prefacio: "Lo importante es la apropiación", que Kierkegaard considera la mayor victoria del lector, puesto que en ella se hace entrega a sí mismo de sí mismo (2010, p. 391). Y este lector es el individuo singular, al que el discurso busca y espera para que él mismo aporte la ocasión para la apropiación del sentido de las palabras. Ahora bien, ¿qué significa apropiarse de algo?<sup>7</sup> Este tipo de pensamiento es un ejercicio de "reflexión concreta", la filosofía que conduce a la autocomprensión. El lector, al apropiarse del significado del discurso, se entrega

<sup>7</sup> La intención de reducir la distancia entre el mundo del texto y el mundo del lector hizo que Paul Ricoeur introdujese el concepto de *apropiación* en los siguientes términos: "la interpretación de un texto culmina en la auto-interpretación de un sujeto que en adelante se entiende a sí mismo mejor, se entiende de modo diferente" (2016, p. 120, traducción mía).

a sí mismo en la autocomprensión. Así, lo que hace el discurso kierkegaardiano es proporcionar el escenario para la apropiación, pero no puede efectuar la apropiación en sí misma, sólo presenta la ocasión imaginada para que el lector, el individuo singular, pueda efectuar lo que es el efecto pretendido y no realizado del discurso. Para Kierkegaard, la interioridad es verdad, de tal modo que la verdad es la autoactividad de la apropiación; si el individuo quiere que la verdad sea suya, debe apropiársela con pasión subjetiva y no tomarla como una cuestión abstracta, como un contenido teórico que podría aprehender con un esfuerzo intelectual. En *El concepto de ironía*, Kierkegaard critica la obsesión académica por la objetividad científica cuya pretensión es que todo puede hacerse claro por los mecanismos y técnicas de aproximación a la realidad provistas por ésta, con el resultado de que todas las preguntas significativas de la vida, no sólo aquellas de orden físico, sino también existencial, pueden hallar una respuesta cognitivamente asimilable (Cfr. 1989, p. 46). Ciertamente, Kierkegaard no duda de la capacidad cognitiva del ser humano, sino de la pretensión objetivista sobre la que se sostiene el quehacer científico.

Contrario a esto, Johannes Climacus ofrece una “definición de verdad”: “una incertidumbre objetiva, *apropiada* firmemente en virtud de la más apasionada interioridad” es la verdad, “la más alta verdad que hay para un sujeto existente” (Kierkegaard, 2009, p. 206, traducción mía). La única relación que se puede tener con la objetividad es el desinterés, una ausencia de pasión por la integración del contenido a la existencia, con la incertidumbre que implica de forma inherente, y que corta con la pretensión reductiva del saber definitivo, no sometido al devenir, al tiempo, a lo concreto del vivir individual. Este desinterés es suicida, pues es incapaz de establecer el movimiento por el cual el individuo puede devenir sí mismo. Kierkegaard propone una reflexión subjetiva apropiante, que toma los contenidos objetivos y los relaciona subjetivamente en orden a la constitución del sí mismo que, como se ha dicho, significa realizar la síntesis de los elementos constitutivos y que la síntesis misma se relacione consigo de modo continuo. Los contenidos objetivos adquieren valor de verdad cuando forman parte del establecimiento de la síntesis y de este relacionar activo y subjetivo. La finitud, el tiempo y la posibilidad —las categorías existenciales inscritas en el sí-mismo ontológica y existencialmente— son asimismo las categorías de la relación concreta con los aspectos contingentes. Asimismo, los contenidos objetivos que pretenden obtener o presentar validez eterna en un contexto de incertidumbre deben ser apropiados en el proceso mismo de

auto-constitución, cuyo horizonte más profundo está determinado por las categorías de infinito, eternidad y necesidad. La apropiación, en este sentido, está envuelta en un dinamismo de la subjetividad que es lo que es y deviene sí misma precisamente en virtud de la apropiación cuyo misterio es la pasión que se sitúa frente a la incertidumbre.

## 5. La seriedad del tiempo

La muerte enseña ciertas lecciones. La primera es que no hay tiempo que perder: cuando la muerte llega por fin, todo ha terminado. Mientras está en vida, el individuo cuya disposición es la seriedad es consciente de que todo no ha terminado aún y que no hay tiempo para perder. Sin embargo, ¿qué significa propiamente que no hay tiempo? En cierto sentido, el tiempo parece no estar nunca del todo presente para la conciencia natural, que tiene con él una relación ambigua en el sentido de que lo imagina como algo que abunda, pero lo experimenta como algo que una y otra vez deja de ser cuando intenta aprehenderlo.<sup>8</sup> Así, ¿de qué manera el hecho de que, efectivamente, no hay tiempo para perder puede hacerse plenamente presente en lo que respecta a la tarea asignada a cada individuo?

La concepción kierkegaardiana de la temporalidad en relación con la muerte se encuentra en la idea de que la muerte produce *escasez de tiempo*. La muerte enseña que no hay tiempo produciendo en el individuo serio una escasez interior. La seriedad de la muerte, de la apropiación de la muerte como siempre-ya-mía, produce una escasez de tiempo dentro del individuo, de modo que se toma a sí mismo como aquel que no tiene tiempo que perder en lo que concierne a su propio devenir, y en este mismo entendimiento entra en relación consigo mismo como aquel que emprende libremente la tarea. La temporalidad que confiere la imagen de la muerte es la escasez de tiempo; relacionarse con la muerte como maestra significa apropiarse de que el futuro es incierto y es necesario no perderse en la infinitud de posibilidades abiertas, sino concretarse en la acción que arraiga el sí mismo y lo constituye. No se trata de comprender que la escasez de tiempo es objetiva: la aprehensión de la muerte como siempre-ya-mía no disminuye de hecho el tiempo como tal, ni tiene ningún efecto real sobre el tiempo objetivo. La seriedad es interioridad, y la relación con el tiempo es también

<sup>8</sup> Por eso, Agustín de Hipona afirma paradójicamente que si no se le pregunta qué es el tiempo, lo sabe, pero si se le pregunta, deja de saberlo (Cfr. 1997, p. 17).

interior, de modo que la escasez de tiempo se da en la conciencia interior como un modo de relacionarse con el tiempo y consigo mismo como temporal y como aquello que debe concretarse en el tiempo finito. Es existir con tiempo escaso, sabiendo que es preciso llevar a cabo la tarea mientras es de día pero que, fundamentalmente, es necesario actuar apasionadamente para que el tiempo tome su densidad. Sólo la escasez producida por la seriedad ante la muerte puede lograr lo que Johannes Climacus concibe, en *Migajas filosóficas*, como síntesis de la eternidad y el tiempo, esa *plenitud en el tiempo* (Cfr. 2004, p. 34), desde el punto de vista del planteamiento del sí mismo, pues el sí mismo es el acontecer de la eternidad en el tiempo en la medida en que la persona se consagra a la tarea instituida por el absoluto que le da validez eterna.

Así, escribe Kierkegaard, "al hombre serio, el pensamiento de la muerte le da el correcto ímpetu en la vida y la meta correcta a la que dirige su marcha". El pensamiento de la muerte, en el hombre serio, es "capaz de traer la escasez [...] de manera que el año y el día cobran un valor infinito" (2010, p. 452). La escasez producida interiormente crea el espacio necesario para la libertad. Ciertamente, la muerte es el *ni-un-paso-más* de la existencia y, tomada "objetivamente", la realidad no-eventual que hará que todas las posibilidades dejen de ser posibles. No obstante, desde un punto de vista interior, subjetivo, la escasez vivida es lo que crea la disposición a actuar con la muerte como fin *decisivo, indefinible, inalterable*. Lo que Kierkegaard está afirmando esencialmente es que, si uno no produce esta escasez interior, entonces la muerte no puede acaecer. La muerte sólo se convierte en maestra de seriedad cuando la escasez se produce interiormente, cuando se plantea espiritualmente en el sí mismo. En la escasez, toma lo propio como su rasgo más significativo sin el engaño de la abstracción y se transforma en la apropiación seria de su presencia definitiva, haciéndose cargo de la tarea encomendada en la vida, con la temporalidad (entendida en ambos sentidos como escasez) como su condición estructural para la acción y su misma posibilitadora de sentido.

Arne Grøn (2013) arguye que el serio pensamiento de la muerte modifica la relación con el tiempo, pensar el pensamiento de la muerte es un contrataque contra el olvido de la existencia como modo propio de ser del hombre. ¿O es que acaso no hay una relación directa entre saber qué significa existir y hacerse la pregunta por la muerte? Asimismo, Grøn reconoce en esta inadecuación la misma falsedad presente en los discursos académicos que

Kierkegaard denuncia; haciendo referencia al *Postscriptum*, explica que el orador se olvida de pensar la incertidumbre dentro de lo que dice sobre la incertidumbre, como parte misma de ella, como contenido actual, vivido y existido de lo representado, cuando habla sobre la incertidumbre de la muerte y se apura a postular un sentido para la vida. Se trata de un olvido del carácter temporal de la existencia humana, una pérdida de lo ético (p. 281). Esta pérdida de lo ético corresponde a lo que María Binetti entiende como la ineptitud de la concepción estética de la vida, previa a la elección del bien y del mal como categorías válidas de la existencia, y del romanticismo filosófico para pensar lo temporal concretamente, “concebirllo en función de lo existente” (2005, p. 112). Tanto para el pensamiento especulativo como para la existencia estética, el tiempo se reduce al pasar interminable, sucesión infinita donde todo momento presente, todo pasado y futuro, se pierden en la bruma irreductible del fluir sin dirección ni propósito. Para el individuo despistado, como el librero Soldin, el tiempo no es nada más que esa abstracción donde nada ni nadie sucede. Una relación propiamente existencial con el tiempo significa que la vacuidad y la fugacidad de la temporalidad concebida abstractamente pierden su talante en lugar de la concreción y la realidad, esto es, se vuelve algo que sucede en la individualidad y que tiene consecuencias en ella. Para Binetti, el tiempo es la tarea de la libertad como “acción autocreadora, y la propia existencia es quien se ofrece como tiempo. La realidad concreta del tiempo es la existencia misma en su carácter posible, dialéctico y decisivo” (2005, p. 113). La decisividad de la muerte es, asimismo, uno de los elementos fundamentales que Kierkegaard trata en el discurso. Cuando la muerte llega, su decisión es final, el mensaje es “hasta aquí, ni un paso más”.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de ese *aquí* para una conciencia que desconoce toda concreción temporal porque vive vacuamente en el fluir estético-abstracto, en la ausencia mental de Soldin, que una mañana se levantó sin darse cuenta de que estaba muerto? Evidentemente, Kierkegaard hace una parodia con este librero despistado, pero el punto es fundamental: quien no tiene una relación existencial con el tiempo, cae en una vacuidad tan profunda que nada puede acaecer, ni siquiera su propia muerte. La decisividad con la que la muerte acaece tiene su correlato en la seriedad del individuo serio que integra, precisamente, la decisión en su existencia cuando se hace cargo de ella desde el punto de vista ético, es decir, que apropia de sí mismo como tarea a realizar en el tiempo. La acción autocreadora de la libertad que lleva a cabo una ruptura en la vacuidad des-abstrayéndola, quitándole

progresivamente su fluir in-eventual, haciendo posible otra vez el sentido del tiempo en virtud de la dialéctica inherente al devenir sí-mismo. Por tanto, Binetti está en lo cierto cuando arguye que el tiempo abstracto es el “adversario más peligroso” porque ataca por la espalda “mediante una ofensiva sucesiva y un fluir inaferrable de momentos que se devoran a sí mismos” (Ibíd.). Considero, además, que esto es directamente predictable de la muerte inapropiada. Cuando el tiempo no está puesto para una conciencia existente que se introduce a sí en su relación con el devenir de los momentos, concretándolos como momentos-para-sí, la muerte no acaece como evento de la vida personal, sino por la espalda, como “un ladrón en la noche” (Kierkegaard, 2010, p. 452). Si bien no es posible acabar completamente con la impresión de que, efectivamente, la muerte aparece como un ladrón que se lleva la vida cuando uno menos se lo espera, la posibilidad de una muerte consumatoria, es decir, de morir dándole una finalización asentida a la vida, apropiándose una vez más del final del tiempo como un evento radical que corresponde a un individuo que no es un mero instante de la vida sistemática del espíritu absoluto, sino el existente concreto *para* quien la muerte llega y *de* quien es, distinto de todos los demás —aunque la muerte, sin duda, no haga diferencias— implica haber vivido en la re-significación del tiempo donde la ruptura de la vacuidad se hace esencial.

No son las características objetivas del tiempo las que determinan el sentido de las acciones del individuo, puesto que el énfasis kierkegaardiano está puesto en la interioridad. La conciencia ética revela que el sentido del tiempo está íntimamente ligado a la intencionalidad de los actos del hombre, de tal manera que el movimiento de la existencia que refiere a la conciencia ética es lo que permite, en palabras de Mark Taylor, la “emergencia del tiempo de la vida” (2019, p. 213, traducción mía). Asimismo, Taylor considera que existe una conexión directa entre el tiempo y el devenir del sí-mismo y una relación entre los momentos del tiempo y los componentes del sí-mismo, lo cual, a su vez, establece una conexión entre la ontología y la existencia: el pasado se relaciona con la actualidad, el futuro con la posibilidad, y el presente con la decisión del sí-mismo. Puesto que la univocidad del sí-mismo es obtenida por la continuidad de sus decisiones, debe reconocer y hacerse consciente de su actualidad y tomarla como contexto existencial desde donde tomar las decisiones concernientes a qué posibilidades realizar (Ibíd.). El instante de la decisión, que equivale al presente, pone en juego la actualidad, el pasado, y las posibilidades, el futuro,

conjuntamente, de tal suerte que la unidad del sí-mismo resulta de la continuidad entre pasado y futuro. Esto, sin embargo, no significa sucumbir a la compulsión de repetición de tipo freudiano, sino la comprensión del estar-situado de las posibilidades y la necesidad de expresar esa situación en el acto libre de decidir el futuro. He aquí el motivo por el cual el tiempo es fundamental para la autodefinición, un tiempo que primero se halla restituido a la interioridad por la conciencia relacional de la síntesis con respecto de sí misma, es decir, por el hecho de que el sí-mismo comprende la estructura del interés, de que se involucra y pone su ser en juego en el tiempo y la decisión.

Para Patrick Stokes, el pensamiento serio de la muerte nos individúa de formas que son difíciles de expresar, pero tienen un peso decisivo en la subjetividad (Cfr. 2013, p. 371). Un elemento significativo con respecto del tiempo que señala este mismo autor se trata de la *urgencia*, pues la imposibilidad de escapar de la muerte provee a la auto-relación de la síntesis un sentido de alerta porque cada momento puede ser el último y es preciso tomar en serio la tarea. La comprensión que tiene Ramón Xirau (1951) sobre la relación entre lo concreto y la urgencia resulta útil para echar luz sobre este fenómeno. La realidad de lo concreto nos adviene en su consistencia inevitable. Un objeto concreto se presenta al pensar en singularidad de ser y con cierta consistencia, con agrupación de cualidades reales, una masividad que se sostiene en sí y le opone resistencia. Atender a lo concreto es singularizar: una realidad concreta es una “totalización singular de cualidades reales” con dinamismo y estaticidad, consistentes y relaciones. Y aquí entra la concepción de la urgencia. Lo que nos urge es aquello que nos llama, que nos adviene y nos interpela, que nos mueve y reclama nuestra atención. Si el interés por la cosa se hace vivo, si el pensar mantiene un interés real por la cosa concreta, la subjetividad del que piensa se vierte sobre la cosa pensada, sobre lo concreto y, en esa integración de la subjetividad y la cosa, de la personalidad y lo concreto, se hace presente la urgencia. El objeto concreto ya no es una cosa entre las cosas que llaman, sino aquella en el cual el sujeto se da por interpelado y permite que el apremio de esa realidad le afecte a tal punto que esté en condiciones de hacer algo por ella.

En lo referente al tiempo, la negación de la concreción de la cosa frente a la conciencia imposibilita la emergencia del tiempo que no es puro fluir; el pensamiento que no es concreto no puede habitar el tiempo con sentido de urgencia ni tomar del tiempo la llamada a la concreción-de-sí, pues nada acaece en el incesante despropósito de la vacuidad. La muerte

individúa porque singulariza relationalmente, cuando la concretitud de la muerte se expresa en el para-quién apropiado, en que el individuo asume que es una realidad que le corresponde, y hace el movimiento de auto-relacionarse con el horizonte de la muerte como posibilidad cuyo aparecer puede ser la inmediatez y, dado que la incertidumbre existe en el *inter-esse* de la posibilidad y el acaecer, el individuo recoge la llamada en la alerta constante que tiene por su sentido la preocupación vivida por sí mismo. Esta clase de individuación la puede dar la muerte cuando su posibilidad es concreta para el individuo, o, dicho de forma simple, cuando el individuo comprende que, en realidad, no se trata de la muerte —que es, todavía, una realidad demasiado abstracta que sucede a la humanidad—, sino de su propio morir. El poema de Blas de Otero “Me llamarán” le da vida a esta expresión:

Tú, y tú, y yo, nos turnaremos,  
en tornos de cristal, ante la muerte.

Los versos no son humanos, sino individuales; no apelan al entimena “Sócrates es hombre, por tanto, es mortal” que justifican la mortalidad del hombre Sócrates en su condición de hombre, sino al individuo que es capaz de verse y existir como alguien que morirá y que, puesto que no puede saber cuándo, acelera su tarea de convertirse en sí mismo, no mañana ni pasado, sino *este mismo día*. Esta concreción es la que provee el serio pensamiento de la muerte: una singularización de la muerte como morir propio que le extrae sus componentes generales de humanidad, porque la muerte in-concreta es un morir de *nadie* de la misma forma que el tiempo no concreto es un fluir de *nada* sin *nadie*. Nadie muere en el tiempo inconcreto, no hay nadie en la muerte inapropiada; o quizás podría decirse que en la muerte inapropiada muere *nadie*, porque se trata de un modo de morir como mueren todos. La muerte verdadera la muere la persona que, dándose al serio pensamiento, recupera la temporalidad por la cual deviene individuo y no un mero miembro de la especie (Llevadot, 2013, p. 78). El individuo con el serio pensamiento de la muerte establece una relación con el tiempo en que otra vez lo posible de la libertad se manifiesta en la decisión de realizar la más fundamental decisión de autodefinirse.

## 6. El regalo de la muerte

El discurso se aproxima a su conclusión ocupándose de la indefinibilidad de la muerte, del hecho radical de que es imposible hablar objetivamente de la muerte como tal, puesto que es una negación. Todo lo que se ha dicho hasta este punto no da cuenta de ninguna clase de contenido. La muerte es “un enigma inexplicable” frente al que solamente se puede exigir una renuncia a la explicación —esta renuncia ya es una seriedad—. Por tanto, “en eso justamente radica la seriedad, en que la explicación no explica la muerte, sino que manifiesta cómo es en su íntima esencia aquel que da la explicación” (Kierkegaard, 2010, p. 463). El discurso sobre la muerte no revela nada sobre la muerte, como en las explicaciones sistemáticas de las cátedras de filosofía. El profesor y el filósofo profesional, también el despistado y el que piensa inapropiadamente, bien pueden elaborar un discurso magnífico sobre el significado de la muerte en Platón, sobre si la muerte implica una separación del alma con respecto del cuerpo o si más vale morir de un golpe de fusil que lentamente; incluso, el escritor puede hablar de la relación que existe entre la muerte y la resignificación del tiempo, de la misma manera que el hombre de religión puede ofrecer un sermón sobre la entrada de la eternidad en el tiempo que vence a la muerte en la figura de Jesús, y, sin embargo, todo esto puede no ser más que un discurso en que la maledicencia performatividad se mantiene intacta y el corazón de la idea, por más que su contenido pudiera ser infalible, se pierde en la abstracción. La muerte es inexplicable porque no revela nada de sí, sino del que la pretende explicar. El tiempo de la muerte es el tiempo de la libertad que realiza, de cara a lo incierto, situada en la concreción de la decisividad propia y del final irreductible que la muerte trae, las posibilidades que se adecuen de forma más apropiada a la tarea encomendada de devenir. El pensamiento serio de la muerte, que toma a la muerte como maestra, acelera la vida devolviendo la existencia al tiempo, es decir, dándole a la existencia su carácter definitivo: el don que es la tarea y la tarea que es el don. La seriedad —y el tiempo— son el regalo de la muerte. Y el discurso que, paradójicamente, da cuenta del sentido de lo indecible en el acto de renunciar a decirlo discursivamente, le devuelve a lo dicho de lo indecible su poder más fundamental: el corazón de su idea.

## Bibliografía.

Agustín de Hipona (1997). *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Binetti, M. J. (2005). “Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano”, en *Enfoques*, vol. XVII, 2, 109-122.

Boven, M. (2018). “A Theater of Ideas: Performance and Performativity in Kierkegaard’s *Repetition*”, en Ziolkowski, E. (ed.). *Kierkegaard, Literature, and the Arts*. Evanston: Northwestern University Press.

Chrétien, J-L. (2015). *Saint Augustine et les actes de parole*, Paris: Presses Universitaires de France.

Davenport, J. J. (2014). “Earnestness”, en Emmanuel, S. M., McDonald, W., Stewart, J. *Kierkegaard’s Concepts: Tome II: Classicism to Enthusiasm*. New York & London: Routledge.

Dip, P. (2018). *Kierkegaard*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Galerna.

Grøn, A. (2013). “Time and History”, en: Lippitt, J. & Pattison, G. (eds.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, J. (1990). “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, en *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.

Kierkegaard, S. (1989). *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press.

----- (1989). *The Concept of Irony*. Princeton: Princeton University Press.

----- (2004). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid 2004: Trotta.

----- (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II. Madrid: Trotta.

----- (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

----- (2009) *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. México: Universidad Iberoamericana.

----- (2010). *Escritos de Søren Kierkegaard, Vol. 5: Discursos edificantes; Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Trotta.

----- (2011). *Journals and Notebooks*, vol. 4, Journals NB-NB5. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Krishek, S. (2015). “The existential dimension of faith”, en Conway, D. (ed.). *Kierkegaard’s Fear and Trembling: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Llevadot, L. (2013). *Kierkegaard Through Derrida: Toward a Postmetaphysical Ethics*. Colorado: Davis Group Publishers.

- Malantschuk, G. (2003). *Kierkegaard's Concept of Existence*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Mooney, E. (2013). “Pseudonyms and ‘Style’”, en: Lippitt, J. & Pattison, G. (eds.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Mulder, J. (2010). *Kierkegaard and the Catholic Tradition: Conflict and Dialogue*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pieper, J. (2000). *Death and Immortality*. Indiana: St. Augustine's Press.
- Ricoeur, P. (2016). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, K. A. (2014). “Edifying Discourse/Deliberation/Sermon”, en: Emmanuel, S. M., McDonald, W., Stewart, J. *Kierkegaard's Concepts: Tome II: Classicism to Enthusiasm*. New York & London: Routledge.
- Stokes, P. (2013). “Death”, en: Lippitt, J. & Pattison, G. (eds.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, M. C. (2019). *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Westphal, M. (1996). *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. Indiana: Purdue University Press.
- Xirau, R. (1951). “Integración y existencia concreta”, en *Revista Cubana de Filosofía*, vol. II, 8, 17-24, recuperado online en: <https://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n08p017.htm>.