



Universidad
de Navarra

Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Filosofía

**Sócrates en el pensamiento de Kierkegaard.
Una clave hermenéutica**

Patrick Chart Pascual

Trabajo de Fin de Grado
Dirigido por la Prof. Dra. Lourdes Flamarique
Pamplona, 2023

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I: EL “SÓCRATES” DE KIERKEGAARD	7
1. La Apología como punto de partida	7
2. Una lectura kierkegaardiana de la <i>Apología</i>	9
CAPÍTULO II: LA RECUPERACIÓN DE LA IRONÍA	14
1. La ironía en Kierkegaard	14
2. De la ironía a la libertad subjetiva	18
3. Observaciones a la relación ironía-muerte en Kierkegaard	21
CAPÍTULO III: TRAS LOS PASOS DE SÓCRATES	23
1. Kierkegaard contra el Idealismo	23
1.1. La existencia y el individuo	23
1.2. Conocimiento objetivo y subjetivo	26
1.3. La verdad como subjetividad	28
2. Estado y religión según Kierkegaard	30
2.1. La cristiandad establecida	30
2.2. El poder del Estado	32
CAPÍTULO IV: EXISTENCIA Y MUERTE	35
1. Los estadios de la existencia	35
1.1. Una respuesta al hegelianismo	35
1.2. Los estadios estético y ético y su relación con Sócrates	36
2. La elección y el instante	38
3. La muerte de Sócrates: la meta correcta	40
CONCLUSIONES	43
BILIOGRAFÍA	46

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo nace fruto de un interés personal por Sócrates, que lleva aparejado una inquietud respecto a la importancia del filósofo griego en el pensamiento de Søren Kierkegaard. El legado socrático se ha materializado de diversas maneras a lo largo de la historia de la filosofía, pero Kierkegaard recupera la figura de Sócrates de una manera particular. El danés le dedica su tesis doctoral, estando Sócrates presente en toda su producción intelectual. Por lo tanto, es pertinente preguntarse por los motivos que explican la admiración e identificación de Kierkegaard con Sócrates.

Es indudable que Sócrates encarna una forma de abordar las cuestiones fundamentales de la vida, tanto en su dimensión ética como religiosa y política. Atenas condena injustamente a Sócrates por defender una determinada concepción del bien, la justicia y la verdad, y Kierkegaard considera que dicha concepción es precisamente la que necesita Copenhague. Así, Kierkegaard se inspira en la lucha socrática contra los sofistas, para oponerse a los filósofos hegelianos. De esta manera, la figura de Sócrates y su crítica al helenismo, resultan imprescindibles para Søren Kierkegaard, en la tarea de llevar a cabo una severa crítica a la filosofía moderna y a la sociedad danesa.

Kierkegaard desarrolla una filosofía de la libertad y responsabilidad frente al clima intelectual del momento, donde impera el sistema y la dialéctica hegeliana. El danés dirige la atención al individuo y la existencia, presentando el germen de lo que más tarde se llamará filosofía existencialista. El objetivo del trabajo consiste en analizar en qué sentido representa Sócrates para Kierkegaard, un modo de afrontar la existencia. El filósofo danés ahonda en la experiencia de vivir, en una época caracterizada por el progreso material y el olvido del sujeto individual.

Søren Kierkegaard concibe, por tanto, a Sócrates como el arquetipo de la subjetividad e interioridad, de la libertad y el compromiso ético que echa en falta en la sociedad de su tiempo. El compromiso de Sócrates con la filosofía y la verdad es tan férreo, que entrega su vida por ellas. Sócrates es condenado injustamente por sus conciudadanos, pero asume ejemplarmente su final, lo que produce un profundo impacto en Kierkegaard.

En la primera parte del trabajo se examina la lectura kierkegaardiana de la muerte de Sócrates, un hecho en el que la ironía va a ser el eje de las observaciones. Después se

mostrará como Sócrates es el perfecto maestro de Kierkegaard en su enfrentamiento al idealismo y a la corrupción de la sociedad danés. En el último capítulo se rastrearán las huellas de Sócrates en la doctrina de Kierkegaard sobre los estadios de la existencia. En el final del presente estudio se tratará la muerte de Sócrates como exponente de la meta vital correcta, que Kierkegaard encarna y constituye el tema central de su obra filosófica. Así, el presente estudio concluye con el papel central de la paradigmática muerte socrática en la obra del filósofo de la existencia.

CAPITULO I: EL “SÓCRATES” DE KIERKEGAARD

1. La Apología como punto de partida:

A la hora de aproximarnos a Sócrates surge siempre, según Russell, la duda sobre en qué medida nuestro conocimiento acerca del filósofo griego es certero o no¹. Los primeros escritos relativos al Sócrates no tenían pretensión de captar su recorrido vital o su personalidad. La disparidad de fuentes ha dado lugar a múltiples interpretaciones, aunque la *Apología* se concibe como la fuente más exacta. Así, tradicionalmente se entiende que Platón, quien estuvo presente en el juicio, se ciñese en líneas generales a los hechos. No obstante, si bien la Apología no ha de entenderse como una “crónica de los acontecimientos”, constituye “una recreación genial, que apunta, sobre todo, a rescatar y poner de manifiesto el *significado* de lo acontecido”². Sin embargo, en el presente trabajo no es que carezca de interés aproximarnos con el mayor rigor a Sócrates como personaje histórico, sino que esta tarea podría incluso llegar a entorpecer la investigación. Lo que procede analizar, en cambio, es el “Sócrates” como figura construida previamente al estudio de las causas que dan lugar a su recuperación en la modernidad.

En cuanto a Søren Kierkegaard, las bases de su pensamiento se encuentran en su tesis doctoral bajo el título *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Aunque todo trabajo doctoral marca la producción intelectual filosófica, la tesis de Kierkegaard es el “semillero de sus posteriores reflexiones”³. El escrito gracias al cual el danés obtuvo el grado de *Magister* gira en torno a la conceptualización de la ironía, históricamente atribuida al maestro de Platón. Ahora bien, Kierkegaard comienza esta pieza singular de su obra manifestando que la caracterización de Sócrates es una tarea tan difícil que resulta aparentemente imposible (*cfr.* SKS 1:74)⁴. Por ello, Kierkegaard

¹ Russell, B. (2003). *Historia de la Filosofía Occidental*. Editorial Espasa Calpe. Vol. I, p. 121.

² Platón (2014). *Apología de Sócrates. Menón. Cratilo*. (Trad., análisis y notas de A.G. Vigo). Editorial Universitaria, p. 14. La cursiva es original.

³ Goñi, C. (2013). *El filósofo impertinente: Kierkegaard contra el orden establecido*. Trotta, p. 24. Dado que el autor realiza dos publicaciones el mismo año (2013), en adelante se citará esta obra dentro del texto como “Goñi, C. I. 2013” seguido de la paginación.

⁴ Kierkegaard, S. (2006). *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (Trad. D. González. Vol. 4). Trotta. En adelante, los escritos a los que se haga más referencia se citarán según el código de la última edición de las obras completas; *Søren Kierkegaard Skrifter*, Copenhague 1997 (SKS). Equivale el primer número al volumen y el segundo a la paginación.

comienza con una exhaustiva revisión de las fuentes primarias, en aras de captar la existencia histórico-real de Sócrates.

Según Kierkegaard, Jenofonte ofrece una imagen literaria de Sócrates, limitándose a describir al filósofo en su cotidianidad, o en palabras del danés: a recoger su “existencia más inmediata” (SKS 1:75). En su intento de denunciar la injusticia ateniense, Jenofonte caracterizará inadecuadamente a Sócrates como “inofensivo, locuaz y bonachón” (SKS 1:77). Esta descripción es en definitiva un recurso hiperbólico para sostener la inocencia del condenado. Así, el “Sócrates” de Jenofonte es tan sólo una “sombra paródica” (SKS 1:87) del maestro de Platón. En definitiva, la imagen jenofónica de Sócrates difícilmente se alinea con la de alguien capaz de agitar con tanta brusquedad la ciudad de Atenas.

El error de Jenofonte reside, según Kierkegaard, en que no considera el entorno en el que se desenvuelve el propio Sócrates, compilando una suerte de observaciones sobre su persona fuera de su situación real. En consecuencia, pasa por alto aspectos tan fundamentales de la personalidad socrática como la modestia frente a la actitud de los sofistas, que sí capta poéticamente Platón (*cf.* SKS 1:78-80). El alcance de las descripciones de Jenofonte no abarca, para Kierkegaard, la dimensión trascendental del estado espiritual socrático. Así, Jenofonte no penetra en esa existencia del filósofo griego, que se encuentra “suspendida sobre la abigarrada variedad de la fastuosa vida ateniense” (SKS 1:78).

Seguidamente, Kierkegaard manifiesta que al propio Platón, pese a exponer un imagen un tanto idealizada de Sócrates, le habría sido imposible no confundir la imagen poética con la realidad histórica dada la fascinación por su maestro (*cf.* SKS 1:92). Platón presta atención, a diferencia de Jenofonte, al método de su maestro, quien pregunta a sus interlocutores y muestra la falsedad de sus creencias. En palabras de Kierkegaard, esta forma interrogativa “libera al pensamiento de toda determinación meramente subjetiva” (SKS 1:96). Y es que los intentos socráticos por mostrar la esencia de las cosas sólo quedan efectivamente plasmados en la obra platónica.

En la primera parte de su tesis⁵, Søren Kierkegaard examina el valor de la *Apología* como fuente para aproximarnos a Sócrates frente a otros diálogos. El danés defiende el mayor rigor histórico de esta obra al contar con menos elementos

⁵ La primera parte queda titulada como: “*La concepción se hace posible*”.

propiamente platónicos. En cualquier caso, aunque es habitual encontrarnos con intérpretes que conceden a la presentación de Sócrates en la *Apología* un carácter más auténtico⁶ que la de los Diálogos, lo relevante es que Kierkegaard termina por afirmar que esta “nos provee una imagen fiable del Sócrates real” (SKS 1:138). Finalmente y tras analizar el *Banquete* y el *Fedón*, Kierkegaard concluye lo siguiente:

“En cuanto a la Apología, la mayoría concuerda en atribuirle una significación histórica en sentido estricto, y por eso debo, tal como lo he hecho, colocar el acento especialmente en ella”

(SKS 1:172).

Si bien Platón expuso un Sócrates idealizado, Aristófanes ofrece también una representación socrática literaria en su obra, aunque esta vez de carácter cómico (*cfr.* SKS 1:180). De hecho el filósofo danés determina que en *Las Nubes* se presenta en ocasiones a Sócrates como un “*Sonderling*” (SKS 1:181) o un tipo extraño objeto de burla por sus peculiaridades. No obstante, resulta curioso que incluso Aristófanes describe a ese Sócrates “adaptado al género y a los fines de la comedia”⁷, como representante de un principio que amenaza el helenismo (*cfr.* SKS 1:199). En resumen, aunque Kierkegaard emplea posteriormente los escritos de Aristófanes para puntualizar algunos aspectos de la ironía, no cabe duda de que privilegia la *Apología* como fuente más fidedigna y de mayor significación para la figura histórica de Sócrates.

2. Una lectura kierkegaardiana de la *Apología*:

Como se ha referido, Kierkegaard considera que la *Apología* es la fuente que refleja con mayor exactitud la figura de Sócrates, por lo que procede analizar el texto detenidamente para acercarnos a la concepción socrática del danés. Así, dentro de los rasgos de la personalidad del maestro de Platón que se recogen en la *Apología*, destaca fundamentalmente su compromiso vital con la verdad, el bien y la justicia (manifestando desde el principio su voluntad de velar por estos bienes en toda su intervención).

⁶ Hansen, M.H. (2016). “El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense”. *Universitas Philosophica*, 33 (67), pp. 17-52.

⁷ Cavallero, P. (2008). *Nubes de Aristófanes*. Estudio introductorio. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, p. 27.

Cabe señalar como característica estilística patente de Sócrates su sarcasmo, que en ocasiones alcanza el grado de mordaz. No obstante, aunque habitualmente se entiende el sarcasmo como ironía, no debe confundirse con la noción de ironía de Kierkegaard, como veremos más adelante (*cf.* Cap. II. Ap. 1). Sócrates comienza su defensa ridiculizando a sus acusadores, atribuyéndoles una elocuencia de la que en realidad carecen (*cf.* Ap. 17a)⁸. Encontramos otro ejemplo de sarcasmo cuando el filósofo ateniense deja clara su postura respecto a un tema de menor relevancia que no le exige posicionamiento alguno, aduciendo que así lo hace “no vaya a ser que Meleto (su principal acusador aunque movido por Ánito) me denuncie también por ello” (Ap. 19 c-d). Consigue de este modo expresar lo excesiva que resulta la acusación. Ahora bien, Sócrates acompaña la burla con una afirmación contundente respecto a sus opositores: “no han pronunciado ni una sola palabra verdadera” (Ap. 17 a-b).

Por medio del sarcasmo, Sócrates transmite reiteradamente la ausencia de fundamento de los delitos que se le imputan. Pero el sarcasmo socrático tiene además un punto refinado, y así se muestra cuando por ejemplo, se dirige al mismo Meleto como “queridísimo” (Ap. 24e). En este sentido y tras explicar por qué el oráculo le considera el más sabio, Sócrates es capaz de citar un pasaje de la *Ilíada* que admite recordar vagamente (“según tengo entendido, mas o menos”), para luego reproducirlo de manera exacta (*cf.* Ap. 28 c-d). Hablamos por tanto de un agudo sarcasmo de gran precisión, tan sutil y formalmente cuidado que resulta en cierto sentido exquisito y selecto.

Otra muestra particular del sarcasmo socrático, consiste en la propuesta de Sócrates de una alternativa al castigo previsto, tal como indican las normas del proceso. Considera que lo adecuado es su manutención en el Pritaneo, la pensión vitalicia a expensas públicas reservada a los vencedores olímpicos (*cf.* Ap. 36 d-e). Sócrates sabe que esta concesión resulta absolutamente inviable. Pese a ello, solicita lo que generalmente se concibe como un honor, para manifestar que sería lo más conveniente para Atenas en tanto que le permitiría continuar su labor. Aunque semejante propuesta pueda parecer temeraria, es lo que corresponde propiamente a un proceso marcado por la irracionalidad.

Sócrates se enfrenta a unos jueces a los que trata de “atenienses” (Ap. 17a, 36a) cuestionando provocativamente su legitimidad para dictar sentencia, y denominando

⁸ Platón (2021). *Apología de Sócrates. Menón. Cratilo*. (Trad. O. Martínez García). Alianza Editorial. En adelante, las citas de la *Apología* corresponden a esta edición.

finalmente “jueces” (Ap. 40 a-b) solo a aquellos que han votado en su favor. Se enfrenta además a una acusación carente de solidez por presentar un vicio de circularidad; los hechos denunciados son precisamente los que han cometido y cometen los denunciantes. Esto último queda reflejado en Meleto, quien le achaca el haber corrompido a la juventud, cuando él ni siquiera ha mostrado interés por determinar lo que precisamente conviene y perfecciona a estos jóvenes (cfr. Ap. 25 c-d).

Siguiendo con la forma, vemos como Sócrates recurre al eufemismo coloquial “¡por el perro!” (Ap. 22a), mediante el que se evita jurar por los dioses cuando se defiende a sí mismo. Pero a la hora de proteger lo verdadero y lo bueno no duda en emplear la expresión “¡por Zeus!” (Ap. 25 c-d). De hecho, su defensa es también un ataque personal a quien falta a la verdad y obra inadecuadamente, sacando a relucir un fuerte carácter e incluso cierta cólera al tachar a Meleto de “insolente” e “intemperante” (Ap. 26e).

No obstante, las feroces difamaciones y el recurso al sarcasmo han de considerarse en el contexto de un proceso judicial con ciertas particularidades. A estas se refiere brillantemente Sócrates de la siguiente manera: “Me sorprendería si fuera capaz de arrancar de vosotros en tan breve espacio de tiempo una calumnia tan arraigada” (Ap. 24a). En consecuencia, podemos afirmar que Sócrates es consciente de haber sido ya juzgado previamente a su defensa, atentando contra las garantías propias de un juicio justo. Así se explica que en ocasiones el alegato presente un cierto carácter autoinculpatario. Aunque el principio jurídico se formula como tal tres siglos después, es evidente que no se aplica el principio de *in dubio pro reo* puesto que no rige la presunción de inocencia. Tampoco se da el *nemus in auditus condemnetur* (principio de audiencia por el cual nadie puede ser condenado sin ser oído), puesto que la opción de defensa de Sócrates no es proporcional a tan grave y reiterada acusación.

En referencia al proceso en sí, se debe tener en cuenta una cuestión estrictamente numérica para evaluar la conducta de Sócrates. Él mismo se sorprende ante el margen entre los votos a su favor y en su contra, que imaginaba menos amplio (cfr. Ap. 36 a-b). Según los cálculos que pueden hacerse con facilidad, nos referimos a 280⁹ votos en contra del llamado Tábano de Atenas, frente a 220 miembros del tribunal que sostienen su inocencia. Considerando además que sus colegas se ofrecen como fiadores de una pena pecuniaria alternativa (cfr. Ap. 38b), podemos decir que existió la posibilidad real

⁹ Cálculos realizados por Óscar Martínez García en Platón (2021). *Apología de Sócrates. Menón. Cratilo*. Introducción. Alianza Editorial.

de que Sócrates se hubiese librado de la condena. Pese a que por lógica podríamos presumir que esta opción resultase tentadora, él la rechaza violentamente.

El referido compromiso con la verdad y la justicia de Sócrates se concreta en la fidelidad a sus creencias y en la conciencia cívica, por la que respeta la ley y las instituciones aunque no le favorezcan. El mandato divino que Sócrates asume con extraordinaria integridad es el que le mueve existencialmente (*cf.* *Ap.* 21e). Prioriza así su vocación interrogando a quienes dicen ser sabios, pese a ser consciente de las enemistades que genera con sus preguntas. Decide de este modo dedicarse al designio divino con todas sus consecuencias, tomando la conocida máxima de su labor “una vida sin examen no merece ser vivida” (*Ap.* 38 a-b).

El juicio, por tanto, se vuelve una aporía en su conjunto, dado que a Sócrates se le acusa paradójicamente de *asébia* o impiedad por seguir las palabras del oráculo. El mandato divino ordena a Sócrates vivir filosofando sometiendo a examen tanto a sí mismo como a los demás. Así, sólo en caso de no haber cumplido con su cometido tendría sentido sentenciar a Sócrates por desobediencia a la divinidad. La acusación de impiedad resulta en definitiva ilegítima, pero pese a ello Sócrates declara que acatará la sentencia que se dicte, y que considera cualquier otra alternativa aborrecible y vergonzosa (*cf.* *Ap.* 35a). Prepondera así en su juicio interior actuar conforme a la categoría de buen ciudadano, aunque ello implique aceptar un castigo injusto. Y como buen ciudadano exhorta a los atenienses a dejar de perseguir la riqueza o la gloria personal, para centrarse en el perfeccionamiento del alma (*cf.* *Ap.* 29d - 30c).

El elemento que consolida históricamente el legado de Sócrates es su muerte. El Tábano del momento es a quien hoy nos referimos como paradigma de filósofo, precisamente porque la coherencia en su actuar le lleva a afrontar de un modo concreto su final. Sócrates se entrega a sus ocupaciones sabiendo que le pueden acarrear el castigo que efectivamente termina aceptando con ejemplar entereza; con la serenidad y la fortaleza originadas en la seguridad de estar haciendo lo correcto. El maestro de Platón sostiene que el modo adecuado de enfrentarse al peligro es encararlo sin tomar en consideración ni la muerte ni ningún otra cosa que no sea el deshonor (*cf.* *Ap.* 29 d-e). Ignoramos en lo que consiste la muerte, por lo que “temer a la muerte no es otra cosa que considerarse sabio cuando no se es, pues eso es creer lo que no se sabe” (*Ap.* 29 a-b). Cabe matizar que estas afirmaciones resultan auténticamente heroicas, si contamos con la esperada lenta y dolorosa agonía que implica la ingesta de la cicuta (*cf.* Cap. II. *Ap.* 3).

La realidad es que Sócrates podría haber optado por un discurso en el que implorase clemencia, pero aun estando cara a cara con la muerte mantiene la compostura. Prueba de ello es que recalca con asiduidad el carácter indecoroso del ruego y la súplica (*cf.* *Ap.* 34 b-d). A ello se le suma que tratar de generar compasión en sus oyentes no sería acorde con su compromiso con la ley y la justicia, al concebir la súplica como una forma de coacción (*cf.* *Ap.* 35 b-d). En la muerte de Sócrates convergen por tanto la fidelidad a sus creencias con el deber derivado de la conciencia cívica, como muestra su compromiso con los bienes más altos. Argumenta que condenar a muerte a un inocente provoca un mayor daño a sus acusadores en tanto que es peor cometer la injusticia que padecerla (*cf.* *Ap.* 39a). De este modo, Sócrates enfrenta la muerte tras su último alegato pero serán su acusadores quienes queden tarde o temprano “sentenciados por la verdad como reos de mezquindad e injusticia” (*Ap.* 39b).

Finalmente, cabe destacar que si se dan ocasiones en las que Sócrates lucha por salvar la vida, es exclusivamente para evitar que sus detractores cometan el mayor mal. Así, la defensa socrática se articula sorprendentemente en favor de aquellos que lo condenan, ofreciendo la mayor muestra de auténtica virtud cívica y altura moral. Con todo esto, entendemos como siguen resonando los ecos de las palabras de Sócrates, al declarar que no se hubiese comportado de manera diferente “ni aunque hubiera de sufrir mil veces la muerte” (*Ap.* 30c).

CAPÍTULO II: LA RECUPERACIÓN DE LA IRONÍA

1. La ironía en Kierkegaard:

Como se ha indicado ya, Kierkegaard reconoce la importancia de la *Apología* en la configuración de la imagen de Sócrates, cuestión a la que dedica la primera parte de su tesis. Con este marco, procede a tratar la ironía como tema central de su trabajo doctoral, para tematizar ciertos aspectos de la existencia histórico-real socrática. Como estrategia discursiva, la ironía pone en cuestión la relación entre lo objetivo y subjetivo, entre lo real y lo ideal. La ironía implica una particular manera de interactuar y comportarse donde no parece existir la habitual correspondencia entre la literalidad de las palabras y acciones con la verdadera intención interior. En definitiva, la ironía refiere a un cierto disimulo o fingimiento que permite distanciarse y cuestionar lo aparente. De hecho, en un momento en el que Sócrates emplea la ironía en *La República*, Trasímaco le acusa precisamente de “fingir” (cfr. Rep. I. 337a)¹⁰.

La recuperación moderna de la ironía se debe, con anterioridad e Kierkegaard, a los instigadores del primer romanticismo. Así, F. Schlegel trata la ironía sobretudo en el ámbito de la estética, advirtiendo la posibilidad que permite la ironía de elevarse sobre el mundo y cuestionar el sentido de la realidad al mostrar su contingencia¹¹. La ironía permite así, según Schlegel, cuestionar los vínculos entre “lo objetivo y lo subjetivo, lo finito y lo infinito, lo real y lo ideal”¹². De esta manera, los románticos ya conciben por tanto a Sócrates como el maestro de la ironía, entendida como ese particular fingimiento que permite distanciarse y cuestionar lo aparente. Ahora bien, van más allá del planteamiento epistemológico socrático, atribuyendo a la ironía un carácter dialéctico (cfr. Benítez, R. 2016, p. 40).

Kierkegaard califica de indefinida la ironía de Schlegel o Tieck, al implicar la afirmación y la negación sin devenir en una síntesis clara. El filósofo danés sostiene que la ironía romántica es arbitraria y frívola, negando su carácter estético, metafísico y abstracto (cfr. SKS 1:305-315). Así, Kierkegaard trata de recuperar la ironía socrática al

¹⁰ Platón. (2013). *La República*. (Trad. J.M. Pabón y F. Torres). Alianza Editorial.

¹¹ Carlise, C. (2020). *El filósofo del corazón: la inquieta vida de Søren Kierkegaard*. Taurus, pp. 22-23.

¹² Benítez, R. (2016). “El concepto de ironía en la estética de Friedrich Schlegel: contexto y recepción”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 67, p. 41.

servicio de la verdad, en tanto que dirigida a mostrar los errores de las opiniones y juicios aparentemente verdaderos. En definitiva, Kierkegaard defiende frente a la abstracta ironía romántica, una noción de ironía que implica opiniones contrarias y una elección final (*cfr.* Benítez, R. 2016, p. 52). En particular, Kierkegaard destaca la apuesta de la ironía socrática por “la negatividad como modo concreto y efectivo de modificación de la realidad” (Benítez, R. 2016, p. 44).

En la ironía se da una oposición entre el significado o esencia y la palabra o fenómeno (*cfr.* *SKS* 1:292). En consecuencia, la ironía requiere una desalineación particular y planificada entre lo manifestado en fuero externo y lo pretendido en fuero interno, atendiendo a una serie de fines que inicialmente sólo conoce el propio Sócrates. En este sentido, algunas contradicciones de las diferentes representaciones de Sócrates que ofrecen las fuentes primarias, se deben a que las manifestaciones de la ironía son proclives a interpretarse de diferentes maneras¹³.

El Tábano recorre Atenas practicando su método propedéutico a partir del cual interroga a los expertos sobre ciertas materias que creen dominar. Sócrates abre el diálogo reconociendo irónicamente su ignorancia sobre la cuestión objeto de debate, para desconcertar a los aparentes sabios que terminan por admitir la falsedad de sus convicciones. Así, la ironía se relaciona constitutivamente con la ignorancia tanto al principio de su ejercicio como en el resultado de descubrir el carácter ilusorio del saber del interlocutor. El método socrático se encuentra por tanto posibilitado por la ironía, de la que toma su fuerza para desvelar la verdad. Según Kierkegaard, cuando Sócrates se declara ignorante debe entenderse que “el saber de la negatividad de todo contenido finito es su sabiduría” (*SKS* 1:222).

Respecto a la naturaleza de la interrogación, Søren Kierkegaard expone que esta puede corresponderse con la intención de “obtener una respuesta con la plenitud deseada”, o de eliminar toda apariencia que no esconde más que “vacío” (*SKS* 1:97). La primera intención sería la propia del método especulativo, correspondiendo la segunda al método irónico socrático. La ironía en su forma interrogativa permite a Sócrates cuestionar la relación del interlocutor con el objeto examinado o con otro individuo (*cfr.* *SKS* 1:96). Así, la estructura de las preguntas formuladas por Sócrates responde al afán por eliminar las suposiciones y preconcepciones de cada uno de sus interlocutores. Por

¹³ Muench, P. (2009). *Socratic Irony, Plato's Apology, and Kierkegaard's On the Concept of Irony*. *Kierkegaard Studies Yearbook*, p.82.

tanto, la pregunta socrática se dirige de manera directa no al tema tratado sino al sujeto cognoscente (*cfr. SKS 1:98*). Esta tipología de pregunta libera al aparente sabio de sus creencias, despertando su deseo por conocer en profundidad aquello que daba por supuesto.

Kierkegaard recoge en su escrito doctoral un análisis técnico de la ironía como figura del discurso, que implica decir lo contrario de lo que se piensa (*cfr. SKS 1:286*). La ironía podría confundirse con la hipocresía puesto que ambas implican la oposición entre lo exterior y lo interior. Pero la ironía implica una simulación o ficción distinta de la incoherencia de la hipocresía. Mientras que la hipocresía pertenece al “registro moral”, la ironía es propia del “registro metafísico” (*cfr. SKS 1:294-295*).

La clave estriba en la distinción entre las manifestaciones de ironía y la ironía “*sensu eminentiori*” o en el sentido más eminente, que no se dirige a una cosa particular sino a toda la realidad bajo ciertas circunstancias y en cierto tiempo. Así, en el caso de Sócrates, la ironía no es un mero recurso para enfrentarse a los sofistas, sino que se trata de una posición existencial que pone en el punto de mira el orden establecido (*cfr. Goñi, C. I. 2013, p. 34*). Esta postura vital considera el conjunto de la existencia “*sub specie ironiae*” o bajo la categoría de la ironía (*cfr. SKS 1:292*). En este sentido, Kierkegaard sostiene que Sócrates hace de la ironía no solo su método sino su modo de vida, y es aquí donde radica la significación histórico esencial del filósofo griego (*cfr. SKS 1:94*). Como se ha visto, el sarcasmo socrático presente en la *Apología* puede considerarse ironía en su sentido habitual. Sin embargo, la noción kierkegaardiana de la ironía socrática refiere a la posición existencial del maestro de Platón y no a una técnica discursiva que por tanto se reduce al sarcasmo (*cfr. Cap. I. Ap. 2*)

La ironía como posición existencial (*sensu eminentiori*) permite separarse de la realidad para tomar perspectiva y elevarse sobre el mundo y sus cuestiones para sacar a relucir su contingencia (*cfr. Carlise, C. 2020, pp. 23-24*). Gracias a la ironía, el maestro de Platón se libera de las arraigadas creencias atenienses, instando a sus conciudadanos a iniciar el mismo proceso y apuntar con sus preguntas a una verdad más alta. Así, la vida de Sócrates es la del preso de la caverna platónica que consigue librarse de las ataduras, pone en tela de juicio lo comúnmente compartido, contempla la verdad, regresa para auxiliar a sus compañeros y muere por ello a manos de los propios cavernarios (*cfr. Rep. VII. 514a- 517c*).

Dado que el ironista puede querer no ser entendido por todos, la ironía tiene en ocasiones un carácter exclusivo que en cierta medida aísla al individuo de la comunidad (cfr. Muench, P. 2009, p. 90). De este modo, el ironista mantiene una independencia negativa y libre respecto a la realidad que cuestiona y a la comunidad a la que pertenece. Con todo esto, entendemos que Søren Kierkegaard caracterice la ironía socrática como negativa, infinita y absoluta. Es *negativa* dado que sólo impugna o destruye, *infinita* en sentido de que no niega un fenómeno particular sino toda la existencia, y *absoluta*, puesto que niega en virtud de algo superior que, sin embargo, queda pendiente de explicitar (cfr. SKS 1:299).

Tras el análisis del *Banquete*, *Protágoras*, *Fedón* y la *Apología*, Kierkegaard se refiere al momento destructivo de la ironía socrática como “lo abstracto”, y al constructivo como “lo mítico”. En este sentido, comparte la distinción realizada por Schleiermacher¹⁴ entre las obras platónicas de “forma dialógica” en las cuales Sócrates conversa y deslegitima a sus interlocutores, y las “constructivas”, en las que la ironía desaparece para dar pie a la exposición del pensamiento platónico. En conclusión, la negativa ironía socrática termina descubriendo la ignorancia y el vacío de los prejuicios helénicos, legando la labor constructiva a sus sucesores. Así, la posición irónica de Sócrates no es positiva en el sentido de propositiva, precisamente para reforzar su poder negativo o destructivo¹⁵.

Ciertamente, en la ironía socrática de los diálogos platónicos puede reconocerse un momento “destructivo” (cfr. Goñi, C. 2001, p. 79). cuando el filósofo pregunta hasta avergonzar al interlocutor que acaba por reconocer su ignorancia, pero no un momento “constructivo”. En la *Apología* como alegato irónico en su totalidad, Sócrates termina reduciendo a la nada todas las acusaciones, destruyendo los prejuicios de los sofistas en particular y los helénicos en general, legando la *pars construens* a sus discípulos (cfr. Goñi, C. I. 2013, p. 27). Gracias a la ironía total, Sócrates dedica su vida a impugnar la realidad del helenismo dislocando sus fundamentos pero sin un carácter constructivo, que implicaría una menor potencia destructiva. En palabras del filósofo danés, “como Sansón, Sócrates abraza las columnas que sostienen el saber y hace que todo se derrumbe en la nada de la ignorancia” (SKS 1:101-102). Por ello, en los diálogos cabe distinguir lo

¹⁴ Laks, A. (2016). “Schleiermacher lee a Platón. Observaciones sobre los Principios de una crítica a las éticas anteriores (1803) y su relación con la Introducción a las obras de Platón (1804)”. *Interpretatio. Revista De hermenéutica*. Vol. 1, nº 1, pp. 40-41.

¹⁵ Goñi, C. (2001). “Sócrates y Kierkegaard”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balnesiana*, nº 123, pp. 78 y 86.

auténticamente socrático de los elementos genuinamente platónicos. Así, la ironía socrática se orienta a quebrar los cimientos del pensamiento de su época, preparando el camino para el desarrollo de las tesis de Platón.

Como se ha referido ya, Kierkegaard considera que la *Apología* es la fuente que refleja la ironía socrática como posición existencial por excelencia. De hecho, concibe la *Apología* como irónica en su conjunto o totalidad (*cf.* SKS 1:142) al igual que la propia vida de Sócrates. En su alegato final, Sócrates destruye las presunciones en virtud de las cuales se le imputan los delitos que no ha cometido, mostrando el vacío de contenido de las acusaciones proferidas. Así, Sócrates deslegitima el proceso gracias a su postura irónica aparentemente inofensiva que más que una defensa parece una autoinculpación (*cf.* SKS 1:103-104). Ante unos jueces injustos, “Sócrates no refuta a los acusadores, sino que les arrebató la acusación misma” (SKS 1:44); revierte por tanto la acusación gracias a la ironía *sensu eminentiori*.

2. De la ironía a la libertad subjetiva:

“Toda mi existencia es verdaderamente la más profunda ironía”
(S.K. *Diario*, XI, p. 189)¹⁶

Como ya se ha mencionado, la ironía había sido un objeto recurrente de reflexión por los coetáneos de Søren Kierkegaard. Schlegel había advertido anteriormente esa posibilidad de elevarse sobre el mundo contingente y cuestionar la realidad que permite la ironía, y que Kierkegaard denomina *irónica suficiencia*. La ironía romántica vacía todo de su contenido de manera absoluta, pero no cuestiona las creencias ingenuas y lo culturalmente impuesto (*cf.* Carlise, C. 2020, pp. 24-25). En definitiva, la ironía socrática produce una perturbación de mayor calado que la infructífera ironía romántica, que se limita a la mera deslegitimación de ideas y valores. En consecuencia, la ironía romántica exacerbada presenta elementos nihilistas que no concurren en la ironía clásica de Sócrates. Y es que si Sócrates pone en tela de juicio su cultura, es por una motivación más alta; la de ayudar a sus conciudadanos.

¹⁶ Kierkegaard, S. (1981). *Diario* (Ed. de C. Fabro). Morcelliana. En adelante, el primer número de las citas refiere al volumen y el segundo a la paginación.

La ironía requiere de la asincronía entre lo pensado o esencia y la palabra o fenómeno. El ironista (*Ironiker*)¹⁷ se experimenta, según Kierkegaard, como negativamente libre, en tanto que al no darse la equivalencia entre lo dicho y lo pensado, el sujeto irónico no queda vinculado por lo expresado en el plano fenoménico. En cambio, el sujeto que habla sin ironía queda voluntariamente atado a lo dicho, y se experimenta no obstante como positivamente libre. Así, la ironía como posición existencial puede implicar una “cierta superioridad”, dado que en ocasiones el ironista puede decidir que se le entienda, pero no literalmente (*cf.* SKS 1:287). Kierkegaard describe así la sensación de libertad que disfruta, por ejemplo, quien muestra fascinación por la vacía opinión del ignorante o quien alaba irónicamente al engreído.

Partiendo de cuestiones como el goce del ironista al sentirse negativamente libre, Søren Kierkegaard continúa ahondando a lo largo de su obra en la subjetividad y la interioridad que reflexiona sobre sí misma, cuestionando lo establecido. La ironía como tema del escrito doctoral, nos ofrece así el prelude de la libertad subjetiva como objeto de reflexión esencial en el pensamiento del filósofo danés (*cf.* Muench, P. 2009, p. 90). El mundo helénico y el mundo moderno comparten el imperio de la razón que para Kierkegaard anula al individuo. Pero la ironía permite a Sócrates instigar la liberación de la subjetividad (*cf.* SKS 1:294-295). El ironista descubre al ámbito de la subjetividad al experimentarse negativamente libre, impugnando la realidad y desvelando su ausencia de sentido.

La *Apología* muestra con claridad cómo Sócrates destruye gracias a la ironía toda determinación objetiva. Deslegitima el proceso aludiendo que ya ha sido previamente condenado injustamente (*cf.* Ap. 24a), desacreditando al Estado y su poder objetivante. Las leyes atenienses conservan su forma pero pierden su validez ante un Sócrates dotado de esa *irónica suficiencia* fruto de su conciencia de los límites de la existencia y la contingencia del mundo. El maestro de Platón deja claro que jamás se someterá a las determinaciones del Estado (*cf.* SKS 1:228), una expresión de su libertad subjetiva, que a su vez es condición de posibilidad de la ironía.

Bajo el imperativo de que “una vida no examinada no merece ser vivida” (Ap. 38 a-b), Sócrates centra la atención en el autoexamen propio del individuo. Kierkegaard interpreta la máxima socrática, manifestando reiteradamente que *ninguna vida es*

¹⁷ El término danés se suele traducir como “ironista”, aunque algunas traducciones denominan al sujeto que emplea la ironía como “el irónico”.

*verdaderamente humana sin ironía*¹⁸. Kierkegaard recurre por tanto a la ironía para recalcar el valor del individuo particular (*den Enkelte*), introduciendo su reflexión en torno a la experiencia de vivir (en un mundo moderno donde prima el conocimiento y la información). En lenguaje kierkegaardiano, la *irónica suficiencia* del ironista permite que este se eleve frente a las contingencias del mundo, escapando de la idolatría de lo dado; de la realidad fáctica¹⁹. Así, el danés se enfrentará al dogmatismo objetivizante de su época inspirándose en el maestro de Platón.

*“No dejaré nunca de emplear la llama de la ironía para desafiar, con razón, a los pseudofilósofos deshumanizados que no comprenden nada y cuya única habilidad consiste en garabatear compendios alemanes y en mancillar con absurdecas todo aquello que tiene un origen más digno”*²⁰.

Sócrates y Kierkegaard encarnan la ironía existencial como la vía para denunciar el olvido del individuo particular y la dimensión moral del ser humano (*cf.* SKS 1:174). Para Kierkegaard, disertaciones como las de Schelling sobre la realidad, representan una huida de la verdadera existencia real, que se fundamenta en propio sujeto (*cf.* Carlise, C. 2020, p. 48). De este modo, la ironía como ausencia de unidad armónica entre lo externo y lo interno provoca un desdoblamiento intencional de la acción, frente a una sociedad donde la acción es única y normativa. La ironía, en definitiva, condena la realidad dada, mientras el ironista goza de la mencionada libertad negativa. Este análisis de la ironía socrática permite a Kierkegaard tematizar la importancia del individuo particular. Por ello el filósofo de Copenhague sostiene que la ironía es necesaria para el desarrollo de la plena vida humana como la duda es necesaria para el progreso de la ciencia (*cf.* SKS 1:354-355).

Por último, resulta sorprendente como, al igual que la defensa de Sócrates es irónica en su conjunto a la vez que se opone al helenismo, Kierkegaard empleará también un estilo irónico en su escrito doctoral, a la vez que ataca el legado hegeliano. De hecho, las mordaces referencias al racionalismo del momento implicaron incluso la calificación

¹⁸ Schulz, J. (2021). “Kierkegaard y el concepto de ironía: Entre lo estético y lo ético”. *Boletín de Estética*, (56), 11-20.

¹⁹ Ferrer, A. (2013). “Sócrates. La capucha que hace invisible al monje. En Carabante, J.M. y Lastra, A. (Eds.). *El libro de Kierkegaard* (p. 42). Nexofía. La torre del Virrey.

²⁰ Kierkegaard, S. (2009). *Letters and Documents*. (Trad. H. Rosenmeier). Princeton University Press, p. 155. (Carta dirigida a su íntimo amigo Emil Boesen).

de la tesis por J.N Madvig, miembro del tribunal, como “de mal gusto”²¹. Precisamente, dada la superioridad de toda forma de ironía, Kierkegaard necesita emplearla en su primera obra para despreciar el discurso habitual y el rigor académico alemán²². Menosprecia por tanto de manera indirecta la expresión escrita prosaica y corriente propia de las publicaciones de los herederos de Hegel.

3. Observaciones a la relación ironía-muerte en Kierkegaard:

Hasta aquí, se ha expuesto como Kierkegaard recurre al tema de la ironía para abordar la interioridad y la valía del individuo particular subjetivamente libre, motivos por los cuales se le apoda en ocasiones como “el filósofo del corazón”. Sin embargo, resulta cuestionable que la vida de Sócrates y en concreto la *Apología* hayan sido en todo momento absolutamente irónicas. El filósofo danés aborda siempre la ignorancia irónica como un estado filosófico y nunca exclusivamente como un recurso meramente pedagógico (*cf.* Muench, P. 2009, p. 110). La pretensión de ignorancia puede entenderse también como una mera estrategia metódica para advertir las falacias en la argumentación de los interlocutores.

Kierkegaard se excede ligeramente al idealizar la ironía socrática, lo cual resulta más evidente en el tratamiento de la muerte del filósofo griego. Sócrates declara que no cabe temer la muerte en tanto que propiamente nadie la conoce (*cf.* *Ap.* 28c-29a). Al respecto, Kierkegaard entiende esta manera de afrontar el final de la vida como fundamentalmente irónica. Si bien es cierto que la ausencia de temor socrática se corresponde con la posición existencial del ironista, Kierkegaard parece relegar a un segundo plano el heroísmo de la acción. Aunque podemos entender que Sócrates ya había sido de alguna manera condenado, la realidad es que tiene varias oportunidades para salvarse que rechaza con dignidad (*cf.* Cap. I. *Ap.* 2). Kierkegaard describe la postura existencial socrática en el momento de la muerte tan irónica que incluso resulta poco humana.

²¹ Kierkegaard, S. (2006). “Introducción” de González, D y Sáez, B., en *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, p. 71.

²² La ironía que Kierkegaard emplea en sus obras queda especialmente reflejada en su tesis doctoral, tanto en el contenido como en la forma. Presenta una instancia al Rey para que se le permita presentar el escrito en danés, cuando los cánones académicos prescribían el latín (que Kierkegaard domina a la perfección y que además hace constar), en coherencia con su oposición al racionalismo imperante. El danés permite a Kierkegaard emplear un estilo particular metafórico y poético. Por ende, el presente trabajo se adecúa formalmente al estilo del autor, a efectos de abordar adecuadamente sus propuestas.

El miedo y la fortaleza constituyen las posturas habituales frente a la muerte, indicadores de cobardía y valentía respectivamente. Kierkegaard pretende abrir una tercera opción; una ignorancia sobre la muerte que elimina el temor (*cf.* Muench, P. 2009. P. 109). Sin embargo, a la hora de la verdad la ingesta de la cicuta afecta al sistema nervioso central produciendo convulsiones, que tras una parálisis progresiva terminan en asfixia²³, algo que con seguridad era consciente Sócrates. Los síntomas del envenenamiento son acertadamente recogidos en el *Fedón*, cuando el verdugo comprueba que Sócrates ha dejado de sentir las piernas²⁴, quedándose paulatinamente “frío y rígido” (*Phd.* 117a). Tan ampliamente conocido era el dolor que provocaba la cicuta que Plutarco describe cómo en el momento de su ejecución, el general ateniense Foción solicita una mayor dosis de la toxina para acortar la agonía²⁵. En definitiva, podemos decir que el sufrimiento provocado por la cicuta estaba tan instaurado en la conciencia colectiva griega como los efectos perjudiciales del tabaco en la actualidad. El problema estriba en que aunque Kierkegaard es consciente de lo anterior, concede un papel excesivamente primario a la ironía en la muerte de Sócrates.

La interpretación tan irónica de Kierkegaard del sacrificio socrático anula cualquier nota de valentía o fortaleza frente a la habitual cobardía humana ante la muerte (*cf.* Cap. IV. Ap. 3). La lógica invita a considerar que Sócrates como personaje histórico real debió dudar sobre si someterse a tal castigo. Pese a todo, el Tábano se comporta con una serenidad ejemplar que Platón califica en el *Fedón* de majestuosa. Si bien podemos suponer que la entereza socrática ante la muerte queda embellecida por los elementos poéticos platónicos, tampoco queda captada por la interpretación en clave irónica del filósofo danés. La fortaleza socrática ante la muerte queda eclipsada, al menos en la tesis doctoral del danés, por la concepción kierkegaardiana de la ironía.

²³ Hotti, H., Rischer, H. (2017). *The killer of Socrates: Coniine and Related Alkaloids in the Plant Kingdom*. *Molecules* (Basel, Switzerland), 22(11), 1962.

²⁴ Platón (1993). *Fedón, Banquete, Fedro* (Trad. C. García Gual). Editorial Gredos. Madrid, 117e

²⁵ Plutarco (2009). *Vidas paralelas*. Editorial Gredos. Madrid. XXXV.

CAPÍTULO III: TRAS LOS PASOS DE SÓCRATES

1. Kierkegaard contra el idealismo:

1.1. La existencia y el individuo:

Hasta ahora se ha visto cómo Kierkegaard aborda el concepto de ironía y su carácter impugnador de la realidad, para comprender la figura de Sócrates (*cfr.* Muench, P. 2009, p. 86). Al igual que Sócrates, Kierkegaard se enfrenta al ambiente intelectual de su época denunciando que la filosofía especulativa de corte hegeliano es indiferente para la existencia. “La desgracia de nuestra época reside a mi modo de ver en que se ha conseguido saber muchas cosas, pero se ha olvidado qué es existir y qué es la interioridad”²⁶. Kierkegaard concibe al igual que Sócrates la reflexión filosófica como reflexión en torno a uno mismo; en un saber sobre la propia existencia²⁷.

En *Mi punto de vista*, Kierkegaard reconoce a Sócrates como su maestro²⁸; lo presenta en su *Diario* como “el único reformador” (S.K. *Diario*, IV, p. 41): “Oh, Sócrates! ¡Tú has permanecido como el único pensador en el campo puramente humano!” (S.K. *Diario*, XI, p. 426). El Tábano de Atenas hace del *gnoscete ipsum* la máxima de su enseñanza (*cfr.* Ap. 38 a-b), instando a emanciparse del mundo contingente y cuestionar las arraigadas creencias de su tiempo. Esta promoción del autoconocimiento equivale a “la necesidad impuesta por Sócrates en su oposición a la sustancialidad griega” (SKS 1:225).

Kierkegaard parte de una noción de “existencia” (*Tilvaerelse*) como compuesta de “lo infinito y lo finito; el existente es infinito y finito” (S.K. *Post scriptum*, p. 383). En este contexto, introduce la categoría del “individuo singular” (S.K. *Mi punto de vista*, p. 158) que describe en *La enfermedad mortal* como síntesis de alma, cuerpo y espíritu frente a las categorías filosóficas universalizantes del momento. Desarrolla así una filosofía que frente al dogmatismo hegeliano, parte de la experiencia humana para destacar la importancia del individuo que en su existencia crea su vida particular (*cfr.* Carlise, C. 2020, p. 43). Pero la existencia como categoría kierkegaardiana refiere a un

²⁶ Kierkegaard, S. (2001). *Post scriptum: no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*. Sígueme, p. 262.

²⁷ Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates. A study in philosophy and faith*. Cambridge University Press.

²⁸ Kierkegaard, S. (1988). *Mi punto de vista*. Aguilar, p. 55.

individuo necesariamente libre. Existir equivale a elegir libremente entre alternativas que, junto al propio compromiso, implican la realización de uno mismo. Así, la noción de “existir” kierkegaardiana remite a la individualidad; a ser cada vez más un individuo. Carlise, biógrafa del danés, expresa en acertadas palabras que Kierkegaard “comprendió la libertad que se puede alcanzar cuando se prescinde de los modos habituales y mundanos de sopesar la vida” (Carlise, C. 2020, p. 12).

Hegel intenta, frente a Kierkegaard, “captar toda la realidad en la red conceptual de su dialéctica, mientras la existencia se le escapaba a través de la malla”²⁹. Dado que la filosofía que comienza presuponiendo concluye lo presupuesto, el idealismo consiste para Kierkegaard en la reflexión sobre la propia reflexión, que olvida la condición de ser humano en el mundo y por tanto al individuo singular (*cfr.* SKS 1:98). El individuo se opone así a “la masa” (*Mængde*), caracterizada por una conciencia, emoción y actuación común (*cfr.* Copleston, F. 1996, p. 266). De este modo, se es más individuo conforme se sale de la colectividad impersonal, para establecer los principios configuradores de la propia existencia. En este contexto, el filósofo danés apela a la responsabilidad del hombre individual, que debe emanciparse del dogmatismo hegeliano universalizante, para cuestionarse la propia existencia. Vemos como frente a la lógica de los conceptos de Hegel, Kierkegaard ofrece una retórica dirigida al sentido de la vida particular³⁰.

“Con esta categoría, «el Singular», cuando todo era sistema sobre sistema, yo me afirmé polémicamente en contra del sistema y ahora de eso ya no se habla más. A esta categoría está ligada absolutamente mi posible importancia histórica (...) Sin esta categoría, el Panteísmo ha vencido absolutamente (...) El Singular: esta categoría ha sido hasta ahora usada dialécticamente de modo decisivo una sola vez, por Sócrates, para disolver el paganismo”
(S.K. *Diario IV*, pp. 112-114)³¹

Se debe señalar que Kierkegaard se encuentra profundamente absorbido en todo momento por un sentido de la naturaleza finita y limitada de la existencia. La conocida *angustia* kierkegaardiana³² (*Angst*) refiere, más que a una abstracta categoría del

²⁹ Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía. Vol. VII. De Fichte a Nietzsche*. Ariel. Pp. 263-267.

³⁰ Theunissen, M; Muñoz Fonnegra, S. (2005). “El perfil filosófico de Kierkegaard”. Universidad Libre de Berlín. *Estudios de Filosofía*, nº 32.

³¹ En las obras del danés, son equivalentes los términos: “el Singular”, “individuo singular” e “individuo existente”.

³² Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de angustia* (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Alianza Editorial.

espíritu o miedo a la libertad, a un temor metafísico derivado de la relación entre el individuo y el mundo. Si Kierkegaard ensalza en ocasiones la muerte y la nada, es porque precisamente son inherentes a nuestra condición de individuos situados en el mundo.

La aportación de Kierkegaard a la filosofía reside, no obstante, en recuperar la importancia del sentido o significado de la vida, en un mundo moderno que no se plantea la existencia misma. El bienestar material aumenta en la modernidad, al igual que las nuevas angustias relativas a la identidad o al papel a desempeñar en la sociedad. Recupera por tanto el ámbito de la interioridad humana olvidado por el idealismo, que sigue concibiendo al hombre como *ens cogitans*. La crítica kierkegaardiana al imperio de la razón quizás anime a entender al ser humano posteriormente como *ens volens*, produciéndose una exaltación de la voluntad. Sin embargo Kierkegaard también es el precursor muchas corrientes que abandonarán los esfuerzos por reducir al hombre a la razón o a la voluntad, como vemos en el *ens amans* que describe M. Scheler.

La propuesta kierkegaardiana constituye una auténtica filosofía de la experiencia humana y de la intimidad. La importancia que concede el danés a la nueva categoría del individuo indudablemente inspira posteriormente a muchos pensadores existencialistas. En este sentido, Mounier caracteriza los primeros planteamientos existencialistas, dentro de los cuales puede encuadrarse a Kierkegaard, como “una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas”³³. Kierkegaard se esfuerza por “mantener, fundándose en la experiencia, las diferencias individuales; para afirmar la importancia de lo que hay de más personal, de más íntimo en la vida de los hombres”³⁴.

Respecto a la existencia, el danés destaca la importancia de la capacidad de tomar decisiones libres y comprometedoras que corresponden a cada individuo³⁵. Desde esta perspectiva se comprende la fascinación del filósofo danés por Sócrates, quien opta por la alternativa de la muerte dado que sucumbir a sus opositores implica la pérdida del sentido de su existencia. De alguna manera, absolver al filósofo griego prohibiéndole seguir con su misión equivaldría a “matar a Sócrates en sentido espiritual” (SKS 1:220). Kierkegaard interpreta el compromiso socrático con la verdad y el sacrificio por

³³ Mounier, E. (1949). “Introducción a los existencialismos”. *Revista de Occidente*.

³⁴ Hoffding, H. (1913). “Søren Kierkegaard”, en A. Vassend. *Prosas de Søren Kierkegaard*. América, pp. 19-20.

³⁵ Garrido, M. (2013). “Un ocasional apóstol del postmodernismo”, en *El libro de Kierkegaard*. Nexofía. La torre del Virrey, p. 9.

determinados ideales como la máxima que configura la existencia de Sócrates como individuo particular³⁶.

La cuestión estriba en que las propuestas existencialistas, habitualmente reacciones a planteamientos excesivamente normativistas, posibilitan el surgimiento de éticas de corte subjetivista³⁷. En definitiva, los existencialismos llevan en ocasiones aparejados éticas de la situación, de éticas personales que no entienden la vida moral como aplicación de normas a situaciones concretas. Pero la “existencia” en sentido kierkegaardiano remite necesariamente al individuo libre, a su elección y compromiso con los “actos de elección a nivel de la existencia” (*cfr.* Copleston, F. 1996, p. 272). A ello se le suma la importancia que concede Kierkegaard en a la responsabilidad del hombre individual, que queda debilitada por *la masa*. En conclusión, las habituales críticas a las filosofías existencialistas generalmente no caben en una propuesta anterior, que no se identifica con ellas, como la de Kierkegaard.

1.2. Conocimiento objetivo y subjetivo:

Kierkegaard se encuentra con un mundo moderno que presenta un nivel de bienestar material nunca visto (especialmente porque proviene de una familia acomodada). El progreso científico y técnico han hecho que el ciudadano medio tenga cubiertas sus necesidades básicas. Esta mejora de las circunstancias externas impacta profundamente al danés. Ante tanto progreso técnico y material, Kierkegaard considera imprescindible orientar la reflexión filosófica hacia la interioridad humana³⁸. El filósofo de Copenhague se enfrenta así al “hombre moderno” que construye un “mundo sustancial”³⁹, enfrentándose al hegelianismo al dirigir la atención al individuo.

³⁶ Sócrates abandona a su familia para seguir su misión: “No parece cosa humana que haya descuidado todos mis asuntos personales y haya tenido olvidados los de mi familia durante tantos años por ocuparme de los vuestros” (Ap. 31b). La conciencia de su propia labor y el impacto que produce a Kierkegaard el compromiso socrático, llevan al danés a justificar la ruptura con su prometida Regine Olsen por motivos análogos a los de Sócrates.

³⁷ González, A.M. (2006). *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Eunsa, pp. 380-383.

³⁸ En *Post scriptum*, Kierkegaard recoge el asombroso progreso moderno así: “(...) los benefactores de la época, que conocen y que son útiles a la humanidad haciendo la vida cada vez más llevadera, unos con el ferrocarril, otros con el ómnibus y el barco de vapor, otros con el telégrafo, otros con resúmenes fáciles de entender, con noticias cortas sobre todo lo que es digno de ser sabido (...)”.

³⁹ La expresión se ha tomado de: Juan Pablo II, *Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático Acreditado en Dinamarca (7-6-1989)*. L'Osservatore Romano, edición semanal en lengua española, nº 26, p.18.

Si la condición para el progreso de la ciencia es la duda, Kierkegaard entiende que el progreso de la vida humana requiere en cambio de la ironía (*cf.* SKS 1:354-355). En palabras del danés: “La filosofía moderna ha dicho, más de lo necesario, que la duda está en la base de toda especulación”⁴⁰. La reflexión moderna que da lugar al dogmatismo idealista parte de la duda metódica. Pero para Kierkegaard, la filosofía moderna pasa por alto que el origen de la duda estriba en un acto de la voluntad; en la decisión de dudar. El filósofo danés se enfrenta al imperio de la razón en el que se encuentra la multitud anestesiada, en virtud del cual el conocimiento ha de dirigirse hacia la realidad extramental, obviando el ámbito de la subjetividad en el que se encuadra la voluntad. La corriente hegeliana pretende reducir el conocimiento al concepto presentado, pero Kierkegaard deja a un lado el objeto conocido para explorar el ámbito de la subjetividad como su condición de posibilidad.

La duda lleva por tanto al descubrimiento de un acto propio de la voluntad como su causa. Dado que el origen de la duda está en la voluntad, la primera no puede entenderse desligada del yo (*Selv*). En otras palabras, la duda conduce necesariamente a la subjetividad, puesto que presupone un sujeto que decide dudar. Así lo expresa Kierkegaard en su obra *Johannes Climacus*⁴¹ o *de todo hay que dudar*: “Qué es dudar, una determinación de la voluntad o más bien una necesidad del conocimiento? (...) En la autorreflexión debe intervenir la voluntad (...) pues de lo contrario, dudar llegaría a ser idéntico a estar en la incertidumbre”⁴². De este modo, el danés considera que propuestas como la persecución del conocimiento enciclopédico de la historia universal, de la que de Hegel quiere constituirse “comandante general” (SKS 1:225), olvidan al sujeto o individuo. El idealismo provoca por tanto que la interioridad “no interese al mundo” (S.K. *Mi punto de vista*, p. 146). Así, los aspectos centrales de la existencia humana son para Kierkegaard inasequibles para la razón y la ciencia modernas.

“Para la reflexión objetiva la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva la verdad llega a ser la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y de lo que se trata es precisamente de que el existente se zahonde en la subjetividad”. (S.K. *Post scriptum*, p. 383)

⁴⁰ Kierkegaard, S. (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad* (Trad. A. Marot). Editorial Nova, p. 76.

⁴¹ “Johannes Climacus” es uno de los irónicos pseudónimos bajo los que publica Kierkegaard. Climacus fue un monje del siglo VII que explicaba los peligros de los consagrados, mientras que el danés expone el peligro que supone el idealismo para la filosofía.

⁴² Kierkegaard, S (2008). *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*. Alba, pp. 125-138.

Kierkegaard define la verdad como subjetividad⁴³, siendo la apropiación (*Aneignuung*) de la interioridad la verdad más alta que puede alcanzar el individuo existente⁴⁴. Contrasta así con la noción de verdad como idea alcanzable por la vía intelectual. El filósofo danés no sostiene una subjetivización de la verdad de tipo relativista, puesto que para él es indudable que existe una verdad objetiva. Que en los triángulos, la suma de los catetos sea igual a la hipotenusa al cuadrado se nos presenta como objetivamente verdadero. En su *Diario*, Kierkegaard recoge otros ejemplos de enunciados verdaderos en tanto que racionales, pero que “no son verdad”⁴⁵ dado que la verdad no se reduce a conocimientos objetivos. La “verdad subjetiva” kierkegaardiana (*Subjektive Sandhed*) refiere a la propia de las ciencias del espíritu que alcanzan aquellos que están capacitados y dispuestos. El error reside en emplear el método propio de las ciencias naturales para tratar de captar las verdades de las ciencias del espíritu; error al que induce el idealismo (*cfr.* Pegueroles, J. 1999, p. 200).

1.3. La verdad como subjetividad:

Según el filósofo danés, para hablar de verdad es necesario que el individuo se la apropie. La verdad subjetiva de Kierkegaard no sólo se conoce, sino que se vive al igual que hace Sócrates⁴⁶. El filósofo griego “fue el único que supo mantenerse sobre el ápice en el que poder manifestar continuamente lo existencial, siempre el presente, sin tener ninguna doctrina, sin sistema o cosa similar, porque lo tenía en acto” (S.K. *Diario*, VI, p. 13). Vemos como esta verdad subjetiva ha de “tenerse en acto”, ha de poseerse y practicarse; ha de vivirse como Sócrates (*cfr.* Carlise, C. 2020, p. 20) . Así, tratar de captar esta verdad por medio de un sistema como el hegeliano es inútil. La razón absoluta, forzada hasta sus límites por Kant, Schelling y Hegel, es incapaz de dar cuenta de la existencia real concreta para Kierkegaard, y por ello es incapaz de captar la verdad subjetiva. La prueba del error idealista para Kierkegaard reside en que nadie es idealista en la práctica puesto que la idea de razón no puede ser vivida (*cfr.* Goñi, C. I. 2013, p. 49).

⁴³ De hecho, uno de los capítulos del *Postscriptum* se titula “*La verdad es subjetividad*”.

⁴⁴ Pegueroles, J. (1999). “El concepto de verdad en el *Postscriptum* de Kierkegaard”. *Espíritu*. 48, pp. 199-2014.

⁴⁵ Goñi, C. (2013). “*Unamuno*”. En Carabante, J.M. y Lastra, A. (Eds.) *El libro de Kierkegaard* (pp. 115-117). Nexofía. La torre del Virrey. En adelante se citará esta obra dentro del texto como “Goñi, C. II. 2013” seguido de la paginación.

⁴⁶ Viñas Vera, A. (2013). *Sobre la verdad, el existir y el morir: Søren Kierkegaard*. Vol. 268, p. 477.

Frente al realismo, que presenta la verdad objetiva como adecuación del pensamiento y realidad, y el idealismo que adecúa el ser al pensamiento como condición de verdad (*cf.* Goñi, C. II. 2013, p. 99). Kierkegaard afirma que “pensamiento y ser significan una y la misma cosa, y la adecuación de la que se habla es solamente una identidad abstracta consigo misma” (S.K. *Postscriptum*, p. 192). En otras palabras, la verdad subjetiva es aquella con la que el sujeto se puede comprometer, y por tanto cambiar su vida. Así, el individuo existente no puede encontrar ninguna seguridad subjetiva en lo objetivo (*cf.* Goñi, C. II. 2013, p. 100). Kierkegaard sostiene que la pasión subjetiva con lo que se cree justifica al individuo que aquello que cree es verdad. El danés desarrolla por tanto lo que L. Polo denomina el “criterio existencial de verdad”⁴⁷, en virtud del cual la verdad personal se alcanza en la propia existencia. El individuo acepta la verdad no por un criterio objetivo o evidencia, sino “por su importancia para la subjetividad interesada en su existencia”⁴⁸.

Así, Kierkegaard sostiene tras definir la verdad como subjetividad, que la verdad más alta que el individuo puede conocer es la apropiación de la intimidad. Y esta apropiación o alcance de la verdad transforma el ser. De este modo, el conocimiento existencial es, según Kierkegaard, eminentemente práctico. Por ello, alcanzar esta verdad requiere “sumergirse en sí mismo sin prestar atención al entorno” (SKS 1:191). Además, podemos aproximarnos a la noción de verdad subjetiva de Kierkegaard desde el modo a través del cual se comunica. En *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, el filósofo danés introduce el concepto de “reduplicación” en relación con la comunicación de la verdad subjetiva. La “reduplicación” refiere a que para poder comunicar la verdad subjetiva, ésta ha de realizarse existencialmente, poniendo el sujeto cognoscente por obra aquello que se conoce. No ocurre lo mismo en la comunicación directa propia del conocimiento objetivo, donde el emisor no vive aquello que comunica⁴⁹.

⁴⁷ García, J.A. (2003). “Kierkegaard en Polo”. *Studia Poliana*, nº 6, pp. 85-97.

⁴⁸ Flamarique, L. (2016). “La fenomenología de la interioridad en Agustín de Hipona y su interpretación existencial en Kierkegaard y Heidegger”. *Anuario Filosófico. Universidad de Navarra*. Vol. 49, nº 2, p. 337.

⁴⁹ Kierkegaard, S. (2017) *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (Trad. J. García Martín). Herder, pp. 82-88.

2. Estado y religión en Kierkegaard:

2.1. La “cristiandad” establecida:

El enfrentamiento de Kierkegaard al idealismo no puede entenderse si se desliga de su ataque a la “cristiandad establecida” (*Etablerede Kristendom*), conformada por cristianos según el danés. La Iglesia de Dinamarca se encuentra totalmente impregnada del racionalismo, declarándose las autoridades eclesiásticas abiertamente hegelianas. Por ello, Kierkegaard se enfrentará en numerosas ocasiones a Martensen, (seguidor de Schleiermacher, Schelling y Hegel) en su absurdo intento de luchar contra la crisis espiritual danesa por medio del sistema hegeliano (*cf.* Carlise, C. 2020, p. 47).

Kierkegaard como pensador religioso se opone radicalmente a admitir el panteísmo racionalista de Hegel al que pretende acudir Martensen, quien considera que la filosofía hegeliana ilumina la verdad de las enseñanzas cristianas. Su propuesta responde a la constante ambición hegeliana por mostrar cómo la verdad cristiana se desarrolló con el progreso de la historia. Así, en su obra *O lo uno o lo otro*, el filósofo danés desarrolla la problemática que implica “subsumir categoría netamente religiosas en un sistema absolutamente racionalista” (Goñi, C. I. 2013, p. 49). De nuevo, la razón absoluta del idealismo es incapaz de dar cuenta de la existencia real concreta. Pero siguiendo el ejemplo de Sócrates, Kierkegaard revisa en *El instante*, una de sus últimas obras, el sentido de ser cristiano. Consecuentemente, pone en evidencia a los que creen ser cristianos y no lo son. Kierkegaard describe así su tarea respecto a la religión: “Llamar la atención sin autoridad sobre la religión, sobre el cristianismo, es la categoría de toda mi vida como autor, considerada íntegramente” (S.K. *Mi punto de vista*, p. 163).

El luteranismo danés promovido por personalidades como el Obispo de Mynster, se presenta a Kierkegaard como una “cristiandad establecida” (S.K. *Diario*, IVI, p. 205) que identifica el cristianismo como el único modo de ser auténticamente humano. En *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*, Kierkegaard denunciará la cristiandad objetivante consecuencia de la crisis espiritual. Kierkegaard se refiere a “la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad” (S.K. *Mi punto de vista*, p. 8), que por el influjo del sistema hegeliano y sus categorías totalizantes, presentan un supuesto cristianismo carente de lucha individual⁵⁰. De este modo, la “cristiandad establecida” choca con la noción de Kierkegaard de “existir” como ir siendo más individuo por medio

⁵⁰ Sellés, J.F. (2012). “Claves metodológicas de acceso a la obra de Søren Kierkegaard”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie universitaria, nº 245, p. 14

del compromiso personal y la toma de decisiones (*cf.* Cap. III. Ap. 1.1). Además, esta “cristiandad establecida” corre el riesgo de identificarse con la ética y olvidar que la relación con Dios es de cada individuo. Pero la crisis espiritual va ligada a la crisis estatal o política según Kierkegaard, quien en *Aquello que debe ser dicho será dicho*⁵¹ critica la fusión o identificación entre la Iglesia y el Estado.

En *Temor y temblor*, Kierkegaard se enfrenta a la teología de inspiración hegeliana, considerando a sus expositores como los nuevos sofistas del siglo XIX. Al igual que los sofistas se lucraban con iniciativas pedagógicas dudosas, los hegelianos pretenden dominar el ámbito intelectual sin tratar la cuestión de la crisis espiritual de la sociedad danesa. Son el síntoma de la crisis espiritual de valores, pues confían en un sistema sin cuestionarlo, y pasan por alto las cuestiones existenciales fundamentales. Por ello Kierkegaard se presenta a sí mismo como “el Sócrates de la cristiandad” (Carlise, C. 2020, p. 48). En el comentario a la primera *Carta del Apóstol San Pablo a los Corintios*, de *Temor y temblor*, se describe al pueblo al que el saber humano de los filósofos había descarriado. Así, el idealismo sobrestima la capacidad de la razón para comprender el cristianismo y la verdad subjetiva.

Si Sócrates se encuentra con un helenismo donde la religión queda reducida a meras prácticas, quedando la fe sustituida por un anhelo, Copenhague también se presenta según Kierkegaard, como la ciudad del progreso técnico y material, pero está sumida en una profunda crisis espiritual. De nada sirve el progreso material si se ha olvidado la existencia y la interioridad; un olvido que constituye una amenaza para el hombre. También en este aspecto, Kierkegaard encuentra semejanzas entre Atenas y Copenhague.

“Atenas era, en sentido espiritual, el corazón del Estado griego. Por eso, al avecinarse la disolución del helenismo, toda la sangre fluyó impetuosamente de vuelta al ventrículo cardíaco. Todo se concentró en Atenas, la riqueza, el lujo, la lujuria, el arte, la ciencia, la frivolidad, los placeres de la vida, en suma, todo aquello que, al anticipar su caída, podía también contribuir a enaltecerla y a iluminar una de las escenas más brillantes que en sentido espiritual pueda uno imaginar” (SKS 1:246)

⁵¹ “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno” y “Aquello que debe ser dicho será dicho”, son dos de los veintiún artículos de *Faedrelandet*, escritos por Kierkegaard en 1845 y 1855.

En este estado de cosas, no se dan las condiciones para una auténtica experiencia de fe. Kierkegaard mantiene que en la interioridad advertimos la necesidad para uno mismo de lo divino, al reconocer la contingencia de nuestra finitud: “Me vuelvo consciente de la verdad en mí de lo eterno, de la necesidad en mí de lo divino, de la contingencia de mi finitud (que soy este ser en concreto, nacido en este país, en esta época y sometido a las múltiples y variadas influencias de todos estos ambientes cambiantes”⁵². En definitiva, Kierkegaard denuncia la crisis espiritual danesa, atribuyendo como causa la idolatría de la razón y de la riqueza, que aparta de la reflexión al individuo existente.

Los sofistas no enseñan cómo ser humano en el mundo en el tiempo de Sócrates. De igual manera, los filósofos modernos pasan por alto las cuestiones existenciales, a quienes Kierkegaard llama en *Temor y temblor* los nuevos sofistas. En un mundo moderno con un gran nivel de bienestar, parece olvidarse que el mal humano está habitualmente causado por el mal moral, lo cual es síntoma del olvido de la dimensión moral del hombre (*cf.* J.P. II, *Discurso*).

2.2. El poder del Estado:

En su tesis doctoral, Kierkegaard reitera que “la posición asumida por Sócrates era, en realidad, superior a la asumida por el Estado” (*SKS* 1:281). Y es que Sócrates se enfrenta al Estado y su poder objetivo por medio de la ironía llevada al extremo (*SKS* 1: 232). Como resultado, el poder estatal se rompe al chocar con “la rocosa negatividad de la ironía”, que no sólo se dirige a los sofistas, sino al orden establecido (*cf.* Goñi, C. I. 2013, p. 84). La vida de Sócrates, quien se presume de no participar en la vida civil, no es conmensurable bajo las determinaciones del Estado. Pero la vida del Tábano es la del buen ciudadano en su sentido más profundo, dado que en definitiva lucha contra el helenismo objetivante para proteger al prójimo como individuo particular. Prueba de ello es que en el *Critón*, Sócrates declara su sentido de pertenencia a Atenas, ciudad con la que se considera en deuda por haberle educado. Precisamente por este motivo se niega a escapar del cautiverio entre la celebración del juicio y la ejecución (*cf.* *Crit.* 50a y siguientes)⁵³.

Sócrates expresa su opinión rompiendo con el modo habitual de comunicación, manifestando por ejemplo que sus oyentes son fáciles de persuadir (*cf.* *Ap.* 18 C); algo

⁵² Kierkegaard, S. *Journals and Papers*, pp. 213-214: doc III A 1 (4 de julio de 1840).

⁵³ Platón (2020). *Critón. El político* (Trad. F. Casadesús). Alianza Editorial.

que aparentemente no es propio del supuesto rigor judicial, pero que procede en tanto que el juicio es injusto. Atendiendo a la forma, vemos como la comunicación de Sócrates es propia de quien conoce y, por ende, vive la verdad subjetiva. Sócrates denuncia el sistema estatal griego en defensa del individuo (*cf.* SKS 1:211); Kierkegaard se apoya en el filósofo griego para enfrentarse a las categorías universalizantes hegelianas del Estado. Dinamarca y Atenas comparten un sistema estatal que olvida al individuo existente que, según Kierkegaard, lleva a los ciudadanos a rechazar la responsabilidad personal y por tanto la existencia auténtica.

Siguiendo su misión, Sócrates se aparta de todo, se emancipa de cualquier relación verdaderamente civil con el Estado e intenta vivir como un hombre privado (*cf.* SKS 1:226). De hecho, Sócrates “deambula de aquí para allá” en lugar de cumplir su obligación de ser ciudadano en sentido griego (*cf.* SKS 1:227). Los asuntos estatales no incumben al maestro de Platón (*cf.* SKS 1:203). Incluso en la *Apología*, Sócrates se vanagloria irónicamente de no participar en la vida civil (*cf.* SKS 1:228). Además, a lo largo de su vida, entabla relaciones puramente personales con los individuos en el ámbito de lo privado (*cf.* Ap. 36 b-c). Sócrates encarna así para Kierkegaard la subjetividad, la interioridad que reflexiona sobre sí misma y disuelve lo establecido a lo largo del proceso. El poder objetivo del Estado pierde por tanto su validez absoluta con la *irónica suficiencia* de Sócrates.

Hegel entiende la posición moral griega como una eticidad ingenua, en la que el hombre no reflexionaba sobre sí ni se determinaba a sí mismo (*cf.* SKS 1:212). Kierkegaard no está de acuerdo pues Sócrates libera de hecho al individuo particular de las determinaciones del Estado (*cf.* SKS 1:228). Por medio de sus preguntas, el filósofo griego hace que el interlocutor se cuestione la “convivencia sustancial”, asilando al individuo en un “alumbramiento espiritual (...) cortando el cordón umbilical de la sustancialidad” (SKS 1: 238). Tanto Sócrates como Kierkegaard se oponen a la autodispersión dentro del uno; a la sumisión del hombre en lo universal como el Estado. Al igual que Sócrates libera a los jóvenes de la sumisión al poder político ateniense, Kierkegaard pretende incomodar tanto a las autoridades filosóficas danesas como a las religiosas en defensa del individuo (*cf.* Garrido, M. 2013. P.9).

Según Kierkegaard, el individuo se encuentra por encima de la cristiandad establecida y el poder estatal, destacando la importancia de la elección y el consecuente

compromiso con los “actos de elección a nivel de la existencia”⁵⁴. Además “si el propósito de los sofistas era tener injerencia en el Estado, Sócrates evitaba inflexiblemente meterse en los asuntos del Estado” (SKS 1:244), porque al filósofo griego al igual que a Kierkegaard, lo que realmente le interesaba era el individuo particular.

⁵⁴ Kierkegaard, S. (1997). *O lo uno o lo otro I. Un fragmento de vida*. Trotta. Vol II, pp. 41-45.

CAPÍTULO IV: EXISTENCIA Y MUERTE

1. Los estadios de la existencia:

1.1. Una respuesta al hegelianismo:

Hasta ahora, se ha visto como Kierkegaard toma la figura de Sócrates para centrar la atención en el individuo particular, tan olvidado por el idealismo. Según el filósofo de Copenhague, Sócrates descubre el ámbito de la subjetividad al impugnar la realidad por la ironía negativa, infinita y absoluta. Así, lleva a cabo su tarea destructiva, dejando a sus discípulos la correspondiente *pars construens*. Paralelamente, Kierkegaard denuncia que el sistema hegeliano es incapaz de captar la existencia real y la subjetividad.

Kierkegaard resulta más propositivo que Sócrates, puesto que ofrece diferentes modos de existir; modos de ser humano en el mundo. A lo largo de sus obras, describe tres “estadios de la existencia” (*Stadierpaa Livets Vej*): el estadio estético, ético y religioso⁵⁵. No obstante, el danés habla en ocasiones de cuatro estadios y en otras de dos. A veces opone lo ético a lo religioso, pero también los unifica en un único estadio ético-religioso⁵⁶. En cualquier caso, lo que interesa ahora es analizar la relación entre la figura de Sócrates y los distintos estadios, quedando fuera del objetivo del trabajo el estudio exhaustivo de dichas esferas de la existencia en sí, y en particular la religiosa.

En su lucha contra la autodispersión dentro del uno y la autosumisión del hombre en lo universal, Kierkegaard ofrece una dialéctica de la discontinuidad donde la transición entre los estados se da fundamentalmente por la voluntad. Así, la dialéctica kierkegaardiana no consiste en un proceso continuo de mediación conceptual (*cf.* Copleston, F. 1996, p. 270). Toda búsqueda de conceptos implica preguntarse previamente por la existencia, pregunta que no se responde distinguiendo conceptos sino esferas existenciales o modos de ser humano (*cf.* Carlise. 2020, p. 49). Aunque el planteamiento kierkegaardiano resulta convincente, no deja de sorprender que el danés

⁵⁵ Entre las obras relativas a los estadios destacan: *Diario de un seductor*, *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor* y *Migajas Filosóficas*.

⁵⁶ Binetti, M. J. (2007). “El estadio ético de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel: posibilidad, realidad y necesidad actuales”. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3 (2-3), 370.

se oponga a Hegel y luego aplique el modelo de la tríada hegeliana a los estadios de la existencia⁵⁷.

En definitiva, la lógica capta esencias pero el panlogismo hegeliano no puede captar la existencia real. Frente a la dialéctica conjuntiva hegeliana del pensamiento puro, Kierkegaard emplea una dialéctica disyuntiva, que es la verdaderamente existencial al implicar la elección⁵⁸. Resulta esencial para comprender los estadios, que en la dialéctica del pensamiento puro, los momentos se suman (*et-et*), mientras que en la dialéctica disyuntiva los momentos se contraponen (“*aut-aut*”⁵⁹).

1.2. Los estadios estético y ético y su relación con Sócrates:

El hombre del estadio estético se guía por sus propias inclinaciones, es hedonista, materialista y no se compromete con nada (*cfr.* Goñi. 2015, pp. 60-62). El esteta vive en la “inmediatez” (*cfr.* S.K. *O lo uno o lo otro I*, pp. 93-96), se apega al instante y a lo sustancial. El estadio estético, es el propio del existente inmaduro, que es incapaz de asumir las obligaciones propias de la esfera ética, y que evidentemente carece de la profundidad espiritual de aquel que se encuentra en la esfera religiosa. El individuo del estadio estético es más bien espectador del mundo, dado que no existe como individuo particular o singular. El esteta intenta satisfacer constantemente sus anhelos, lo que le conduce inexorablemente a la “desesperación” (*Fortvivelsen*). Al respecto, el danés afirma: “Veamos entonces por qué desesperan; es que descubrieron haber fundado su vida en algo efímero (...) Se ve entonces que toda concepción estética de la vida es desesperación”⁶⁰. El esteta “se desespera” (*fortvivre*) ante “la imposibilidad de encontrar la eternidad en el instante” (*cfr.* Goñi, C. 2015, p. 62).

Según Kierkegaard, “se debe vivir o bien estéticamente o bien éticamente”⁶¹; se trata de un *aut-aut*. El esteta puede por tanto optar por la vida ética, que implica la recuperación de la sensibilidad estética en un orden más elevado y racional. El hombre ético sacrifica sus propias inclinaciones y ya no es esclavo de los placeres, siendo por

⁵⁷ Liehu, H. (1990). *Soren Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*. The Academic Bookstore.

⁵⁸ Goñi, C. (2015). *Kierkegaard. Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios*. RBA, pp. 46

⁵⁹ Kierkegaard, S. (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad* (Trad. A. Marot). Editorial Nova.

⁶⁰ Kierkegaard, S. (2018). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trotta, p. 186.

⁶¹ Kierkegaard, S. (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad* (Trad. A. Marot). Editorial Nova, p. 22. En adelante se citará según la última edición de las obras completas; *Søren Kierkegaard Skrifter*.

tanto capaz de escoger responsablemente. Así, frente a la esfera estética, el estadio ético de la existencia comprende la “libertad”⁶², lo que conlleva la actualización de la individualidad. Así, el tránsito del estadio estético al ético requiere la salida del anonimato de *la masa*, que debilita el sentido de responsabilidad del “sujeto individual” (*Subjekt*). Sólo así el esteta puede formar los principios configuradores de su conducta y aceptar ciertas obligaciones morales. Este tránsito de la conciencia permite al esteta ascender al estadio ético.

Con la exposición de los estadios, Kierkegaard invita a reconocer la esfera en la que se encuentra cada uno, mostrando las demás alternativas y el modo de alcanzarlas. Para ello, Kierkegaard atribuye a cada estadio varios personajes heterónimos, correspondiendo el Don Juan, alma romántica y sensual por excelencia a la esfera estética (*cf.* S.K. *O lo uno o lo otro I*, p.122),. Es aquí donde Sócrates tiene un papel fundamental, puesto que para Kierkegaard es el “héroe trágico” que representa al hombre ético. “El verdadero héroe trágico se sacrifica a lo general con todo lo que es suyo: sus actos, todos sus impulsos pertenecen a lo general; él está manifiesto y, en esta manifestación, es el hijo bienamado de la ética”⁶³. Así, Sócrates como hombre ético renuncia a su deseo para cumplir con su obligación, y con su vida “expresa un deber superior” (S.K. *Temor y temblor*, p. 67).

Sócrates se enfrenta al sistema objetivizante helénico, que no repara en el individuo particular. La vida sustancial del helenismo había perdido su validez para el maestro de Platón, por lo que decide reclamar la centralidad de la subjetividad. Como se ha visto, la existencia es para Kierkegaard una síntesis de lo infinito y lo finito, un proceso temporal en el que el individuo construye su propia subjetividad al ejercer su libertad. El esteta no tiene un sentido de la naturaleza de la existencia, puesto que para él, la existencia consiste en el mero transcurso del tiempo, en la “vivencia del tiempo en un puro discurrir incesante de instantes sin sentido” (Goñi, C. 2015, p. 62).

En este contexto, el deber que expresa Sócrates es el de separarse de la realidad cuestionando las creencias, para proceder al examen de uno mismo. Así, Sócrates alumbra el camino para no perderse en las múltiples posibilidades que ofrece la vida, como le ocurre al hombre estético. El hombre ético, en cambio, es el que alcanza la madurez existencial, el que elige y se compromete con los “actos de elección a nivel de la

⁶² Cañas, J.L. (2003). Soren Kierkegaard. *Ente la inmediatez y la relación: los dos estadios de la vida*. Trotta.

⁶³ Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor* (Trad. J. Gringberg). Editorial Losada, p. 99.

existencia”. En este contexto, la profesión y el matrimonio son presentadas por Kierkegaard como concreciones del compromiso ético (*cf.* Goñi, C. 2015, pp. 66-70). Ambas concreciones obedecen al ejercicio de la libertad que sólo se da en estadio ético, mientras que en el esteta (como el Don Juan) vive esclavo de los placeres a los que precisamente el hombre ético renuncia⁶⁴.

2. La elección y el instante:

Retomando ciertas nociones ya tratadas, la “existencia” es para Kierkegaard una síntesis de lo infinito y lo finito (*cf.* S.K. *Post scriptum*, p. 383), y el “individuo existente” una síntesis de cuerpo, alma y espíritu (*cf.* S.K. *Mi punto de vista*, p. 158). En este contexto, el esteta vive en la inmediatez en la que no encuentra la eternidad (*cf.* Goñi, C. 2015, pp. 62-65). Sin embargo el espíritu aspira ya en el estadio estético a una forma superior en la que apoderarse de sí mismo como espíritu (*cf.* SKS 3:48). Tras un análisis técnico de esta situación, Kierkegaard la describe en *Estética y ética en la formación de la personalidad*, en términos más sencillos:

“Por limitadas que sean sus dotes, por modestas que sean las condiciones de su vida, todo hombre siente la necesidad natural de formarse un concepto de la vida, una idea del significado y del objeto de la vida”
(SKS 3:37)

La vida del esteta resbala sobre la existencia sin penetrarla, pero en ella se sucede según Kierkegaard un “instante” (*Øieblik*) en el que el esteta toma conciencia de sí mismo en su validez eterna (*cf.* SKS 3:70). Este salto al estadio superior (*Spring*) comienza por un acto de la voluntad que supone la actualización del espíritu en forma de individualidad. Así, Sócrates encarna este ascenso, que supone salir de la colectividad impersonal para establecer los principios configuradores de la propia existencia.

⁶⁴ La obra de Kierkegaard presenta una doble dimensión filosófica y religiosa, intrínsecamente conectadas en ciertas cuestiones. No se ha procedido a desarrollar el estadio religioso, que eleva la ética a la trascendencia y donde se da la auténtica realización del hombre, dado que se encuentra fuera del alcance del objetivo del trabajo. En cualquier caso, J.L. Cañas considera que los tres estadios se sintetizan en dos modos opuestos de entender la existencia personal: el “ser inmediato” (correspondiente al estadio estético) y el “ser relacional” (correspondiente al ético y religioso). *Cfr.* Cañas, J.L. “Ser inmediato y ser relacional en la filosofía de Søren Kierkegaard”. *La Mirada Kierkegaardiana* N^o 0, 1989-2322. Universidad Complutense de Madrid.

En el “instante” se produce lo que Kierkegaard llama el “*aut-aut*” (o lo uno o lo otro); la elección por la cual o se elige el bien y el mal o se los excluye (*cf.* SKS 3:23). No obstante, esta elección de la vida ética es absoluta, puesto que lo que se escoge es la propia realidad de la elección libre: el individuo puede decantarse por la posibilidad del bien y el mal, o mantenerse en el estado de indiferencia propio del estadio estético. Por ello, Kierkegaard afirma lo siguiente: “gracias a mi *aut-aut*, aparece la ética” (SKS 3:32). Así, Sócrates es libre en tanto que opta por la vida ética de forma absoluta, lo que le permite establecer los principios rectores de su vida, siendo cada vez más individuo frente a *la masa*.

Si “existir” es para Kierkegaard ser cada vez más individuo por la elección y el compromiso (*cf.* S.K. *O lo uno o lo otro I*, pp. 42-45), entonces presupone una elección absoluta previa que posibilita la realidad de la elección. En el instante de la elección, la “personalidad”, que se encontraba “desnuda”, se “concreta” (SKS 3:95), es decir, la elección configura el espíritu o la personalidad (SKS 3:15). En este sentido el aislamiento de las relaciones con el mundo que lleva a cabo Sócrates es, según Kierkegaard, condición de posibilidad de la elección (SKS 3:115). Aislado de la realidad, el individuo se elige en éticamente y se concreta; se elige a sí mismo según su libertad, lo cual implica que debe responder por aquello que hace (SKS 3:115, 3:130). Así, ética y existencia son por tanto indisociables en el pensamiento de Kierkegaard, dado que “la exigencia ética identifica al hombre como un yo (ser sí mismo) existente”⁶⁵

La decisión de la vida ética no se hace efectiva por la vía de la reflexión, sino en palabras del danés, por el “bautismo de la voluntad” (SKS 3:24). Así, el individuo escoge libremente la realidad de la elección, saliendo del estadio estético. Por ello, el deber como consecuencia de poder elegir, es para Kierkegaard la expresión de la naturaleza íntima del individuo, y no una mera imposición externa (*cf.* SKS 3:135). En el contexto de la normatividad helénica, el cumplimiento de la misión divina por parte de Sócrates constituye una expresión íntima. Como refleja la figura de Sócrates, el deber del individuo ético está por tanto “dentro” y no “fuera” de él (SKS 3:135). Con todo esto, se entiende la distinción kierkegaardiana entre “el deber” o deber general y “mi deber” como deber particular, implicando la personalidad la síntesis de ambos (SKS 3:147).

⁶⁵ Grön, A. (2005). “Reconocimiento y comunicación. La ética entre Kierkegaard y Hegel. Estudios de filosofía”. *Estudios de Filosofía*, nº 32, p.28.

3. La muerte de Sócrates: la meta correcta

El sacrificio socrático en el pensamiento de Kierkegaard se ha abordado de múltiples maneras. Sin embargo, la aproximación a la cuestión desde *Junto a una tumba (Ved en Grav)*, el último de los *Tres discursos para ocasiones supuestas*, resulta especialmente interesante aunque poco habitual. En el mencionado escrito, Kierkegaard “expone sus asuntos de manera lapidaria”⁶⁶, prescindiendo de sus habituales pseudónimos como recurso de comunicación indirecta⁶⁷. En el prólogo del discurso dedicado a su padre, el filósofo danés reconoce que se dirige al individuo existente (y por tanto no a *la masa*), declara que “pensarse a uno mismo muerto es seriedad”⁶⁸. Con esta afirmación se refiere a contemplar la muerte no como algo externo, sino como algo ineludiblemente nos implica e interpela. Se trata de un ejercicio interior de apropiación (*Aneignuung*) de la intimidad, que como ya se ha visto anteriormente constituye, según Kierkegaard, la verdad más alta que el existente puede alcanzar (*cf.* S.K. Post scriptum, p. 383).

Sócrates representa para Kierkegaard al individuo que tras la elección absoluta (*aut-aut*), toma conciencia de sí mismo asumiendo éticamente su libertad y la responsabilidad consecuente (*cf.* SKS 3:130-131). Pero Sócrates también encarna la subjetividad para Kierkegaard porque conoce los riesgos que entraña su conducta, proyectándose en vida la condena que le espera. La tesis que aquí se sostiene es que, para Kierkegaard, Sócrates libera la subjetividad entre otros motivos anteriormente vistos, porque “piensa seriamente” la muerte”. Se podría discutir esta cuestión aludiendo que el danés no se refiere explícitamente al filósofo griego en el discurso. Sin embargo, esta omisión obedece estilo lapidario de la obra. Además, el escrito es una de sus últimas producciones, por lo que sus lectores puede reconocer constantemente al genio socrático.

Pensarse a uno mismo muerto, afirma Kierkegaard, nos da “el correcto ímpetu hacia la meta correcta”, siendo dicha meta (*Maal*) el descubrimiento de la interioridad (S.K. *Junto a una tumba*, p. 452). En definitiva, pensar seriamente la muerte “tiene un poder retroactivo y real en la vida del viviente, que actúa como maestro” (S.K. *Junto a*

⁶⁶ Hincapié, J. (2016). “Kierkegaard. Junto a una tumba”. Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía, nº 2, p. 259.

⁶⁷ En esta particular aproximación no cabe por ejemplo profundizar en la relación muerte-ironía, que además ya se ha abordado anteriormente (*cf.* Cap. II. Ap. 3).

⁶⁸ Kierkegaard, S. (2010). *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 5. Trotta, p. 444.

una tumba, p. 464), dado que anima a salir del estadio estético o a que el hombre ético siga fiel sus principios y compromisos; en esto consiste su “fuerza retroactiva” (*tilbagevirkende Kraft*). El *memento mori* o representación de la muerte, alienta en definitiva el *gnosce te ipsum*.

“Si es cierto que la muerte existe, como es el caso; si es cierto que todo termina con su decisión; si es cierto que la muerte nunca consiente en dar una explicación: pues, bien, entonces se trata de comprenderse a sí mismo (...); y el breve pero impulsor llamamiento de la seriedad, como el breve llamamiento de la muerte, es: hoy mismo. Pues, en la seriedad, la muerte da una fuerza vital que ninguna otra cosa da, nos hace vigilantes como ninguna otra cosa”.

(S.K. *Junto a una tumba*, p. 451)

Así, en tanto que Sócrates toma conciencia de sí como individuo existente y se representa la muerte a lo largo de su vida, no titubea en el momento de aceptar su responsabilidad. Precisamente, pensarse seriamente muerto hace que Sócrates rechace sin pararse a considerarla, la alternativa de la absolución con la prohibición de seguir con su labor. Sabe que esa alternativa implica su “muerte espiritual” (SKS 1:220). No tomar la cicuta equivale a la pérdida del sentido de su existencia para el filósofo griego. Muchas fuentes como las obras de Plutarco, aluden a la cicuta con el término *koncion*. Platón emplea en el *Gorgias* y el *Fedro* el término *pharmakon* (φάρμακον) para referirse al diálogo y la vida reflexiva como medicina del alma, y también para referirse a la cicuta. Así, el término *pharmakon* cuenta con un doble significado, el de remedio y el de veneno⁶⁹. Así, la cicuta que toma Sócrates es medicina contra la muerte espiritual que supondría salvarse de la condena.

Al igual que Sócrates, cuando el espía de la Guerra Fría es descubierto, no duda en morder la píldora de cianuro. No le mueve el miedo al enemigo, sino la posibilidad de acabar revelando información de su país, atentando contra el fundamento de su propia existencia. Así, Sócrates ya porta consigo la cicuta puesto que ha pensado seriamente la muerte. Respecto al que “vacila”, “el resultado de su vida es una decepción; pero el hombre serio ha trabado amistad con los combatientes, y en el serio pensamiento de la muerte tiene su más fiel aliado” (S.K. *Junto a una tumba*, p. 453).

⁶⁹ Aguilar, R. (2008). “Pharmakon en Plutarco”. En Nikolaidis, A. (Ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives*. New York: De Gruyter, pp. 751-772.

Kierkegaard advierte en el discurso que "hay un consuelo en la vida, un falso adulator; hay un reaseguro en la vida, un hipócrita impostor, se llama: aplazamiento" (S.K. *Junto a una tumba*, p. 449). En *Estética y ética en la formación de la personalidad* recalca que postergar la elección equivale a desnaturalizarla (SKS 3:13). El poder de representarse la muerte genera así un impacto en la vida del individuo existente, que le impide dudar en el momento de la elección pero que además, confiere a cada minuto de tiempo un valor infinito. La seriedad "se aferra hoy mismo al presente, no desprecia ninguna tarea por ser demasiado humilde, no descarta ningún tiempo por ser demasiado breve" (S.K. *Junto a una tumba*, p. 452). Si se le da a la muerte su fuerza retroactiva, anima cada instante de la vida (cfr. S.K. *Junto a una tumba*, p. 452) invitando a hacer del tiempo ocasión para la eternidad (cfr. Goñi. 2015, p. 112). Así, concluye, "la seriedad consiste en vivir cada día como si fuera el último y, además, el primero de una larga vida" (S.K. *Junto a una tumba*, p. 462).

CONCLUSIONES

A efectos de estudiar la figura de Sócrates en el pensamiento de Kierkegaard, se ha analizado la tesis doctoral del filósofo danés, titulada *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Kierkegaard comienza el escrito analizando las fuentes primarias, para concluir que la *Apología* es el texto de mayor significación histórica y que refleja de manera más fidedigna al maestro de Platón. La *Apología* muestra de manera evidente la injusticia cometida por los atenienses. Además de enfrentarse a acusaciones ilegítimas, Sócrates ya ha sido de alguna manera juzgado debido a las calumnias vertidas por sus conciudadanos. En definitiva, el proceso carece de las garantías propias de un juicio justo.

La *Apología* recoge el alegato de defensa de Sócrates y refleja su compromiso con el bien, la verdad y la justicia, en virtud del cual, pese a tener la posibilidad real de salvarse, decide asumir la condena. La fidelidad a sus creencias y su conciencia cívica, hacen que Sócrates se limite a velar por el bien de Atenas, aunque por ello tenga que ingerir la cicuta. A Kierkegaard como pensador existencial le cautiva la *Apología*, pues recoge la admirable entereza con la que Sócrates afronta la muerte.

En el segundo capítulo, se ha profundizado en la noción kierkegaardiana la ironía a la luz de la *Apología*. Así, se ha visto como la ironía consiste en un fingimiento o disimulo que permite distanciarse y cuestionar lo aparente, la relación entre lo objetivo y subjetivo; entre lo real y lo ideal. Si bien la ironía había sido recuperada en la modernidad por los pensadores del primer romanticismo, Kierkegaard critica su concepción de la ironía por no estar al servicio de la verdad. El danés sostiene, en cambio, que la ironía permite a Sócrates liberar a sus interlocutores de sus falsas creencias. La clave estriba en la distinción que realiza Kierkegaard entre las manifestaciones de ironía como técnica discursiva, y la ironía *sensu eminentiori* o ironía como posición existencial, que es la propia de Sócrates. La ironía *sensu eminentiori* permite cuestionar el orden establecido y elevarse sobre el mundo para mostrar su contingencia.

Según Kierkegaard, la ironía permite a Sócrates impugnar la realidad del helenismo. El ironista se reconoce negativamente libre al poner en práctica ese fingimiento, experimentando una *irónica suficiencia* respecto al mundo. Así, las reflexiones de Kierkegaard sobre la ironía avecinan los temas centrales de sus obras, destacando la subjetividad, la interioridad y la libertad subjetiva. En el tratamiento de la

ironía, Kierkegaard denuncia el olvido del individuo, de la existencia, y de la dimensión moral del hombre, a causa del dogmatismo hegeliano. Kierkegaard considera que la *Apología* es irónica en su totalidad. En la parte final del capítulo se han hecho ciertas apreciaciones críticas, advirtiendo y justificando un cierto exceso de Kierkegaard al idealizar o absolutizar la ironía socrática. El danés sostiene un supuesto carácter totalmente irónico de la muerte de Sócrates, anulando su carácter trágico y con ello la fortaleza y valentía del filósofo griego.

Tanto Kierkegaard como Sócrates coinciden en que la reflexión filosófica debe darse sobre uno mismo, sobre la propia existencia. En este sentido, el maestro de Platón es también maestro de Kierkegaard, puesto que su figura permite al danés tematizar su noción de existencia e introducir la categoría de individuo singular. Existir en sentido kierkegaardiano significa ser cada vez más individuo frente a *la masa* por medio de la toma de decisiones libres y al compromiso, tal como hizo Sócrates. Ahora bien, el sistema y la dialéctica hegelianos no abordan estas cuestiones; toman la duda como el origen de la reflexión, cuando la duda presupone de hecho la voluntad y la subjetividad. Esta crítica de Kierkegaard al hegelianismo le permite introducir su noción de verdad como subjetividad; aquella verdad que más que pensarse, se vive. La verdad subjetiva como verdad más alta a la que puede llegar el individuo es aquella con la que el sujeto se compromete. Así, la verdad subjetiva se define como la apropiación de la subjetividad.

La lucha de Sócrates contra el helenismo objetivante, sirve de inspiración a Kierkegaard para enfrentarse también a la cristiandad establecida y al Estado, a su juicio, impregnados de las categorías universalizantes hegelianas. Tanto Atenas como Copenhague se enfrentan a una profunda crisis espiritual, motivada por el olvido del individuo ante las determinaciones objetivantes del Estado. Frente a la absorción del hombre en la universalidad del Estado, Kierkegaard apela a la elección libre y al compromiso individual, que representan paradigmáticamente Sócrates.

Introducida la existencia en la reflexión filosófica, Kierkegaard desarrolla los estadios de la existencia como modos de ser humano en el mundo. El hombre en el estadio estético vive en la inmediatez y en lo accidental, incapaz de asumir las obligaciones del estado ético, y la profundidad espiritual del religioso. Kierkegaard describe al esteta como esclavo de las inclinaciones y placeres, representando dicho estadio el personaje heterónimo de Don Juan. El danés atribuye en cambio al estadio ético la persona de Sócrates, que se configura y apropia de su subjetividad al ejercer la libertad y comprometerse con sus decisiones, pero como describe el danés en *Estética y*

ética en la formación de la personalidad, el esteta puede pasar al estadio ético. Así, hay un instante en el que el sujeto puede elegir dar el salto, dependiendo el salto de si elige el bien y el mal o excluye ambos (situación a la que Kierkegaard llama *aut-aut*; o lo uno o lo otro). Se concluye que Kierkegaard pretende llamar la atención del individuo, invitándole a considerar en qué estadio se encuentra y ofreciendo las pautas para existir auténticamente.

Kierkegaard considera que la elección y el compromiso, que encarna Sócrates, configuran al individuo existente. Así, se ha procedido a estudiar la muerte en el pensamiento de Kierkegaard desde uno de sus discursos: *Junto a una tumba*. Se trata de una aproximación kierkegaardiana a la muerte poco habitual. Kierkegaard no menciona en dicho discurso en ninguna ocasión a Sócrates, probablemente por su forma y estilo lapidario. Sin embargo, Sócrates está presente en dicha obra de una manera sorprendente, reflejando la centralidad del filósofo griego en sus consideraciones sobre el final de la vida.

En *Junto a una tumba*, Kierkegaard sostiene que pensar seriamente la muerte, como ejercicio de apropiación de la intimidad, anima al individuo a tomar conciencia de sí mismo éticamente. Pensarse a uno mismo muerto implica seriedad; da el ímpetu a la vida del sujeto, impulsándolo a salir del estadio estético para ascender al ético. Por todo ello, se llega a la conclusión de que Sócrates, a los ojos de Kierkegaard, toma conciencia de sí al proyectar su muerte en vida; esto explica el hecho de que no titubee cuando toma la cicuta. Sócrates no vacila porque, al haber pensado la muerte, sabe que no ingerir el veneno implicaría la pérdida de sentido de su existencia. La representación de la muerte impacta retroactivamente en la vida del individuo como le ocurre a Sócrates, confiriendo al tiempo un valor infinito. Y este es el agujón que Kierkegaard lleva clavado en el corazón.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, R. (2008). “Pharmakon en Plutarco”. En Nikolaidis, A. (Ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives*. New York: De Gruyter.
- Benítez, R. (2016). “El concepto de ironía en la estética de Friedrich Schlegel: contexto y recepción”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 67.
- Binetti, M. J. (2007). “El estadio ético de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel: posibilidad, realidad y necesidad actuales”. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3 (2-3).
- Cañas, J.L. “Ser inmediato y ser relacional en la filosofía de Søren Kierkegaard”. *La Mirada Kierkegaardiana*, nº 0, 1989-2322. Universidad Complutense de Madrid.
- Cañas, J.L. (2003). *Soren Kierkegaard. Ente la inmediatez y la relación: los dos estadios de la vida*. Trotta.
- Carlise, C. (2020). *El filósofo del corazón: la inquieta vida de Søren Kierkegaard*. Taurus.
- Cavallero, P. (2008). *Nubes de Aristófanes*. Estudio introductorio. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía*. Vol. VII. De Fichte a Nietzsche. Ariel.
- Carabante, J.M. y Lastra, A. (Eds.). *El libro de Kierkegaard*. Nexofía. La torre del Virrey.
- Flamarique, L. (2016). “La fenomenología de la interioridad en Agustín de Hipona y su interpretación existencial en Kierkegaard y Heidegger”. *Anuario Filosófico. Universidad de Navarra*. Vol. 49, nº 2.
- García, J.A. (2003). “Kierkegaard en Polo”. *Studia Poliana*, nº 6.
- González, A.M. (2006). *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Eunsa.
- Goñi, C. (2001). “Sócrates y Kierkegaard”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, nº 123.
- Goñi, C. (2013). *El filósofo impertinente: Kierkegaard contra el orden establecido*. Trotta.
- Goñi, C. (2015). *Kierkegaard. Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios*. RBA.
- Grön, A. (2005). “Reconocimiento y comunicación. La ética entre Kierkegaard y Hegel. Estudios de filosofía”. *Estudios de Filosofía*, nº 32.

- Hansen, M.H. (2016). “El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense”. *Universitas Philosophica*, 33 (67).
- Hincapié, J. (2016). “Kierkegaard. Junto a una tumba”. *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, nº 2.
- Hoffding, H. (1913). “Søren Kierkegaard”, en A. Vassend. *Prosas de Søren Kierkegaard*. América, pp. 19-20.
- Hotti, H., Rischer, H. (2017). *The killer of Socrates: Coniine and Related Alkaloids in the Plant Kingdom*. *Molecules* (Basel, Switzerland), 22(11), 1962.
- Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates. A study in philosophy and faith*. Cambridge University Press.
- Juan Pablo II, *Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático Acreditado en Dinamarca* (7-6-1989). L'Osservatore Romano, edición semanal en lengua española, nº 26.
- Kierkegaard, S (2008). *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*. Alba.
- Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor* (Trad. J. Gringberg). Editorial Losada.
- Kierkegaard, S. (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad* (Trad. A. Marot). Editorial Nova.
- Kierkegaard, S. (1981). *Diario* (Ed. de C. Fabro). Morcelliana.
- Kierkegaard, S. (1988). *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (1997). *O lo uno o lo otro I. Un fragmento de vida*. Trotta. Vol II.
- Kierkegaard, S. (2001). *Post scriptum: no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*. Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2006). *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía* (Trad. D. González. Vol. 4). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009). *Letters and Documents*. (Trad. H. Rosenmeier). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2010). *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Escritos Søren Kierkegaard, vol. 5. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de angustia* (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2017) *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (Trad. J. García Martín). Herder.

- Kierkegaard, S. (2018). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trotta.
- Kierkegaard, S. *Journals and Papers*, pp. 213-214: doc III A 1 (4 de julio de 1840).
- Laks, A. (2016). “Schleiermacher lee a Platón. Observaciones sobre los Principios de una crítica a las éticas anteriores (1803) y su relación con la Introducción a las obras de Platón (1804)”. *Interpretatio. Revista De hermenéutica*. Vol. 1, nº 1.
- Liehu, H. (1990). *Soren Kierkegaard´s theory of stages and its relation to Hegel*. The Academic Bookstore.
- Mounier, E. (1949). “Introducción a los existencialismos”. *Revista de Occidente*.
- Muench, P. (2009). *Socratic Irony, Plato's Apology, and Kierkegaard's On the Concept of Irony*. Kierkegaard Studies Yearbook.
- Pegueroles, J. (1999). “El concepto de verdad en el Postscriptum de Kierkegaard”. *Espíritu*. 48.
- Platón (1993). *Fedón, Banquete, Fedro* (Trad. C. García Gual). Editorial Gredos. Madrid, 117e
- Platón (2014). *Apología de Sócrates. Menón. Cratilo*. (Trad., análisis y notas de A.G. Vigo). Editorial Universitaria.
- Platón (2020). *Critón. El político* (Trad. F. Casadesús). Alianza Editorial.
- Platón (2021). *Apología de Sócrates. Menón. Cratilo*. (Trad. O. Martínez García). Alianza Editorial.
- Platón. (2013). *La República*. (Trad. J.M. Pabón y F. Torres). Alianza Editorial.
- Plutarco (2009). *Vidas paralelas*. Editorial Gredos. Madrid. XXXV.
- Russell, B. (2003). *Historia de la Filosofía Occidental*. Editorial Espasa Calpe. Vol. I.
- Schulz, J. (2021). “Kierkegaard y el concepto de ironía: Entre lo estético y lo ético”. *Boletín de Estética*, (56).
- Sellés, J.F. (2012). “Claves metodológicas de acceso a la obra de Søren Kierkegaard”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie universitaria, nº 245.
- Theunissen, M. y Muñoz Fonnegra, S. (2005). “El perfil filosófico de Kierkegaard”. Universidad Libre de Berlín. *Estudios de Filosofía*, nº 32.
- Viñas Vera, A. (2013). *Sobre la verdad, el existir y el morir: Søren Kierkegaard*. Vol. 268.