

KIERKEGAARD Y EL CONCEPTO DE IRONÍA

Entre lo estético y lo ético

· *Jorge Schulz* ·

Jorge Schulz

Universidad Nacional de San Martín / Seminario Internacional Teológico Bautista

Kierkegaard y el concepto de ironía: entre lo estético y lo ético

DOI: 10.36446/be.2021.56.262

Resumen

En los últimos años los estudios sobre la ironía han cobrado un renovado interés en los estudios kierkegaardianos. Además de estar vinculada a una estrategia de comunicación indirecta, la ironía –caracterizada por la contradicción– es abordada por el filósofo danés como una posición existencial lindante a las esferas estética y ética. El presente trabajo explora la relación entre la noción de ironía elaborada por Søren Kierkegaard en su tesis de 1841 y aquella ironía presentada en sus escritos pseudónimos como *confinium* o región fronteriza que posibilitan los saltos del desarrollo subjetivo. Se sostiene aquí que la contraposición establecida entre la ironía socrática y romántica tiene su correlato en la dialéctica entre el esteta A y el juez Wilhelm presentada en *O lo uno o lo otro*. El análisis de esta contraposición desde el punto de vista del *Postscriptum* contribuye a esclarecer la figura del ironista, destacando el importante papel de la imaginación y el anclaje que esta ha de tener en la realidad histórica concreta para vislumbrar la posibilidad de una existencia en la esfera ética.

Palabras clave

Confinium; subjetividad; contradicción; imaginación; transición existencial

Kierkegaard and the Concept of Irony: Between the Aesthetic and the Ethical

Abstract

In recent years, studies on irony have gained renewed interest in kierkegaardian studies. In addition to being linked to a strategy of indirect communication, irony –characterized by contradiction– is approached by the danish philosopher as an existential position bordering the aesthetic and ethical spheres. This paper explores the relationship between the notion of irony elaborated by Søren Kierkegaard in his 1841 thesis and that irony presented in his pseudonymous writings as a *confinium* or border region, that makes possible the leaps of subjective development. It is argued here that the contrast established between socratic and romantic irony has its correlate in the dialectic between aesthete A and judge Wilhelm presented in *Either/or*. The analysis of this contrast from the point of view of the *Postscriptum* helps to clarify the figure of the ironist, highlighting the important role of the imagination and the anchoring that it must have in concrete historical reality, in order to glimpse the possibility of an existence in the ethical sphere.

Keywords

Confinium; subjectivity; contradiction; imagination; existential transition

Recibido: 21/07/21. Aprobado: 21/08/21.

INTRODUCCIÓN

Uno de los primeros temas que ocupó a Søren Kierkegaard fue el concepto de ironía, sobre el cual versó su tesis defendida en 1841. En este trabajo, el filósofo danés estudió la ironía en Sócrates para realizar una comparación crítica con la ironía en los románticos y esbozar, finalmente, su propia concepción. Es sabido que, luego de la presentación de su tesis, comenzaría a publicar lo que consideraba su obra de autor. Esto no significa que su tesis deba considerarse irrelevante, sino más bien todo lo contrario: ella representa una preparación para su obra como escritor. El análisis de la ironía en Sócrates le ofreció a Kierkegaard un modelo para la “tarea socrática” que buscaría llevar a cabo en su propio contexto filosófico. Jon Stewart ha observado, en este sentido, que el escrito sobre la ironía, muy a menudo descuidado por los intérpretes, es esencial para la comprensión del pensamiento y la estrategia autoral de Kierkegaard: “su importancia aumenta en lugar de disminuir ya que proporciona una clave interpretativa invaluable para el resto de sus escritos” (Stewart 2015: 114).

En las obras pseudónimas, especialmente en el *Postscriptum* de Johannes Climacus, la ironía y el humor aparecen como formas de *lo cómico* y representan dos actitudes hacia el mundo marcadas por la contradicción: “donde hay vida hay contradicción, y donde hay contradicción está presente lo cómico” (SKS VII: 465). Y es allí en el *Postscriptum* donde Climacus hace la siguiente declaración: “Hay

tres esferas existenciales: la estética, la ética y la religiosa. Entre una y otra hay un *confinium*: la ironía es el *confinium* entre lo estético y lo ético; el humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso” (SKS VII: 455).

¿A qué se refiere el pensador danés con el término *ironía*? Kierkegaard en su tesis nos ofrece una primera distinción entre dos tipos de ironía: la ironía entendida como figura retórica del discurso y la ironía como visión de la vida o posición existencial.

En su sentido retórico, la ironía se caracteriza por decir lo contrario a lo que se quiere decir o se piensa. Un uso muy común es cuando se la utiliza para decir seriamente algo que no es pensado como serio, o a la inversa. En estos casos la palabra viene a ser el “fenómeno”, la expresión, el aspecto exterior; mientras que el pensamiento se vincula con la dimensión interna, el verdadero sentido o “esencia” de lo que se quiere transmitir. Es así que en la ironía nos encontramos con que “el fenómeno no es la esencia, sino lo contrario de la esencia” (SKS I: 286). De esta manera el hablante no está atado a sus palabras, sino que es libre de ellas. Sin embargo, la ironía se cancela a sí misma en tanto “el hablante asume que los oyentes lo entienden, y así, mediante la negación del fenómeno inmediato, la esencia sigue siendo idéntica al fenómeno” (SKS I: 286-287). Aquí la ironía se suprime porque no permanece en una verdadera oposición. Pero, en tanto ésta se mantenga aislada como un incógnito para la comprensión de los oyentes, no se cancela a sí misma. En este último caso, la ironía mantiene la oposición entre el “fenómeno” y la “esencia” en una cierta “postura de superioridad respecto al discurso simple que todos pueden entender inmediatamente, dado que, aunque esta quiera ser entendida, no quiere ser entendida inmediatamente ni de forma ordinaria” (SKS I: 287).

Aunque el interés de Kierkegaard está lejos de agotarse en una mera figura del discurso, el análisis que hace de la ironía como dispositivo retórico le permite captar una primera característica presente en toda ironía y que tiene que ver con la contradicción entre el fenómeno y la esencia, entre lo exterior y lo interior. Este primer hallazgo traza una analogía con el verdadero punto al cual Kierkegaard quiere llegar: la ironía concebida como posición existencial.

En el *Postscriptum*, Climacus sostiene que la ironía no hace referencia a una mera “forma de hablar” o al “bienestar que siente el escritor al expresarse irónicamente de vez en cuando”, se trata más bien de una “cualidad existencial”, señalando que “el hombre que posee la ironía esencial, la posee todo el día y no está ligado a ningún estilo, pues tiene lo infinito dentro de sí” (SKS VII: 457). Se trata aquí de una visión de la vida que atraviesa toda la existencia y cumple un rol fundamental en el desarrollo de la subjetividad: “Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía” (SKS I: 65). En este tipo de ironía también podemos encontrar una contradicción entre el fenómeno y la esencia, entre lo interno y lo externo, pero en el caso del individuo que ha adoptado la ironía como su visión de la vida la ruptura se produce entre el yo interior del ironista (la esencia) y su realidad exterior (el fenómeno).

La ironía como posición existencial tiene que ver con “la primera y más abstracta determinación de la subjetividad” (SKS I: 302) en donde la conciencia subjetiva se relaciona de una manera polémica con la exterioridad. Al plantear esta investigación, Kierkegaard se propone ir a buscar el concepto en aquella manifestación donde – afirma– “la subjetividad afirmó sus derechos por primera vez en la historia del mundo” (SKS I: 302). Es así que aparece la figura de Sócrates. En toda la primera parte de su tesis Kierkegaard se ocupa

de analizar la posición de Sócrates concebida como ironía para luego comparar el modelo socrático con las concepciones de su tiempo que –considera– se corresponde principalmente con la ética. En este análisis, la lectura de Sócrates que hace Hegel así como sus críticas a los Románticos son tratadas por Kierkegaard para dilucidar su propio concepto de ironía como un elemento controlado.

En el presente trabajo nos proponemos, en primer lugar, explorar los elementos fundamentales de la concepción kierkegaardiana de ironía para luego abordar su función en tanto *confinium* entre la esfera estética y la esfera ética de la existencia. Aunque se harán referencias a otras dimensiones de la ironía, nos limitaremos aquí a discutir específicamente su papel como instancia de transición existencial. Nuestro estudio comenzará examinando a noción de ironía en la tesis de Kierkegaard. Luego buscaremos aproximarnos a las dos visiones de la vida expuestas en *O lo uno o lo otro* que bordean a este primer confín. A continuación, estaremos explorando el lugar de la ironía en el contexto del *Postscriptum* para finalmente dilucidar su función como territorio fronterizo.

LA IRONÍA EN LA TESIS DE KIERKEGAARD

El tratado sobre la ironía está dividido en dos grandes partes. En la primera parte se compara la imagen de Sócrates que presentan las tres fuentes principales de la Antigüedad, la de Platón y Jenofonte que eran sus discípulos, y Aristófanes que lo presenta de manera humorística en la comedia *Las Nubes*. Al ocuparse de Sócrates como el primer referente de la ironía, Kierkegaard reconoce la dificultad de esta investigación, no solo por la distancia histórica y el problema de reconstruir a partir de dichas fuentes al *Sócrates real*, sino por la naturaleza misma de la ironía, a saber, su carácter negativo y oculto. “Sócrates no dejó nada a partir de lo cual una época poste-

rior pudiera juzgarlo, y aun suponiendo que yo fuese un contemporáneo suyo, aun así seguiría siéndome difícil concebirlo” (SKS I: 74). Pero es precisamente este punto de dificultad lo que constituye la clave para concebir su posición irónica: en él “lo externo no estaba en unidad armónica con lo interno, sino que era más bien su opuesto” (SKS I: 74).

Kierkegaard insiste constantemente a lo largo de su análisis que Sócrates fue puramente negativo. No expresó positivamente ninguna doctrina o teoría filosófica, sino que su tarea consistió más bien en refutar lo que otros sostenían sin presentar ninguna alternativa constructiva. La ironía socrática representa exclusivamente una negatividad que socava la posición de sus interlocutores con el objeto de hacerlos reflexionar y reconsiderar los fundamentos sus propias creencias y puntos de vista. Este gesto posibilita el examen crítico del mundo como una actividad negativamente liberadora de la subjetividad. En este sentido, la ironía produce una ruptura de lo interior con lo exterior, “corta los lazos que frenan la especulación, ayudando a salir de la arena puramente empírica” (SKS I: 175). Aún, la ironía no produce ningún contenido positivo. Su función es puramente negativa, no establece nada. Es una suspensión que abre infinitas posibilidades, pero sin inducir a ninguna de ellas.

Esta negatividad en Sócrates estaba estrechamente relacionada con la voz de su *daimon* que, según los escritos de Platón, lo alertaba siempre para disuadirlo, pero nunca lo incitaba positivamente en alguna dirección específica. Kierkegaard observa que “la manifestación visible de la relación negativa que el *daimon* mantenía con Sócrates hacía que éste tuviese que relacionarse, a su vez, de manera negativa con la actualidad o, en sentido griego, con el Estado” (SKS I: 210). La ironía se abre paso en una polémica contra el orden legal, ético y religioso del Estado, la sociedad ateniense y la positividad de

las doctrinas de los sofistas. La posición de Sócrates es la de la subjetividad, la de la interioridad “que reflexiona sobre sí misma, y que en la relación consigo misma hace que lo establecido se desprenda y se volatilice” (SKS I: 212). Desde esta posición socrática, toda la vida cultural de Atenas, toda aquella actualidad establecida, pierde validez; no en algún aspecto particular, sino en su totalidad. Vemos aquí lo que nuestro autor entiende como la ironía en su “sentido eminente”, que no tiene como objeto alguna cosa existente en particular, sino que “se dirige a toda la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias”; se trata de una “negatividad absoluta infinita”, pero siempre en relación a una actualidad histórica concreta (SKS I, 292). Por esto mismo, Kierkegaard sostiene que la ironía socrática estuvo históricamente justificada, dado que representó la emergencia de la subjetividad en un tiempo y en un contexto donde aún no había espacio para la conciencia ni la libertad individual. “No era la realidad en general lo que negaba, sino la realidad dada en un momento determinado [...] y lo que su ironía exigía era la realidad de la subjetividad, de la idealidad” (SKS I: 307-308). La posición socrática se justifica, entonces, por constituir el punto de inflexión en donde la conciencia subjetiva hizo su aparición en la historia afirmando por primera vez sus derechos.

En la segunda parte de su tratado sobre la ironía, Kierkegaard aborda críticamente la ironía romántica. Luego que la conciencia subjetiva emerge en la historia a partir de la figura de Sócrates, la filosofía moderna preparará el camino para que ésta alcance un nuevo nivel en autores del Romanticismo como Schlegel, Tieck y Solger. Se trata de una “conciencia subjetivamente potenciada”, la subjetividad elevada a su segunda potencia, “la subjetividad de la subjetividad, que corresponde a la reflexión de la reflexión” (SKS I: 282). Sin embargo, Kierkegaard, siguiendo a Hegel, observa que la concepción de la ironía en los autores románticos se basa en una mala

interpretación de la filosofía de Fichte, confundiendo el *yo* absoluto y eterno con el *yo* finito y temporal (SKS I: 313). De esta manera, la subjetividad ya no se encuentra determinada de ninguna manera por su tiempo y ni sus circunstancias históricas, sino que ahora el ironista se siente absolutamente libre para no solo para componerse poéticamente a sí mismo sino también para componer la realidad exterior jugando con infinitas posibilidades. Ya no se trata únicamente que la actualidad histórica pierda validez como lo veíamos en Sócrates, sino que el romántico avanza aún más y exagera en una subjetividad que asume la tarea de producir esa actualidad (SKS I: 315). Para este sujeto irónico todo es posible, se crea y se recrea como le parece, poetiza no solo sobre sí mismo sino además sobre su entorno, ya no se forma como para ajustarse al contexto sino que es el contexto el que se ajusta para adaptarse a él (SKS I: 317).

Kierkegaard es crítico con la ironía romántica. A diferencia de lo que ocurría con Sócrates, considera que esta subjetividad exagerada es injustificada. Si bien la ironía es importante y necesaria como una instancia en la emergencia y desarrollo de la conciencia subjetiva individual, ésta se vuelve peligrosa cuando insiste en su aislamiento. Una subjetividad que no se sitúa en la época en que vive ni reconoce ninguna realidad ética constituye una personalidad incompleta en la que su propio *yo* termina por volatilizarse. El ironista romántico modifica constantemente su propio yo con el riesgo de perderlo (SKS I: 316). Tal ironía puramente abstracta no solamente es inmoral sino además antipoética. Un individuo puede vivir poéticamente “solo cuando él mismo está orientado y, por lo tanto, integrado en la época en la que vive”, solo así “es positivamente libre en la realidad a la que pertenece” (SKS I: 354).

Como corolario de su tesis Kierkegaard propone concebir *la ironía como un elemento controlado*. Para nuestro autor la auténtica ironía

es aquella que se encuentra limitada de manera positiva por el marco de la realidad dada. Lejos de diluirse, la ironía encuentra su verdadero significado y su verdadera validez cuando el individuo está bien situado (SKS I: 353-354). Kierkegaard ilustra esto relacionándolo con la genialidad poética de Shakespeare y de Goethe:

La razón por la que la existencia poética de Goethe era tan grande era que él era capaz de hacer que su vida poética fuera congruente con su realidad [...] la ironía era en sentido estricto un elemento controlado”; y luego añade que “lo que vale para la existencia del poeta, vale también en cierta medida para la existencia del individuo. (SKS I: 354)

Es así que solo cuando esa *negatividad absoluta infinita* entra en tensión dialéctica con la restricción de la actualidad histórica es posible hablar del comienzo absoluto de la vida personal. “La ironía limita, finaliza y circunscribe y por lo tanto produce verdad, actualidad, contenido; disciplina y castiga y por lo tanto produce equilibrio y consistencia” (SKS I: 355). La verdadera constitución de la subjetividad solo puede tener lugar en la experiencia de esta “dialéctica de la vida”. Por eso Kierkegaard sostiene que *ninguna vida verdaderamente humana es posible sin ironía*.

Es importante recordar que Kierkegaard concibe la ironía como “la primera y más abstracta determinación de la subjetividad” (SKS I: 302). Esto significa que todo lo que hemos mencionado sobre la ironía como un elemento controlado se circunscribe al plano de la idealidad. La ironía se mueve en la dimensión especulativa. Y precisamente por eso es que Kierkegaard, inspirándose en Sócrates, busca redefinirla planteando un nuevo tipo de idealidad muy diferente a la “subjetividad exagerada” de los románticos. La idealidad de la ironía kierkegaardiana incorpora en el plano especulativo las res-

tricciones, el “control” de la actualidad histórica. El problema no es la abstracción, sino la *pura abstracción*. Tampoco hay un rechazo del pensamiento, el problema más bien es el *pensamiento puro*. Porque cuando el pensamiento o la abstracción se aíslan de la época en la que viven es cuando terminan por volatilizarse. Es decir, Kierkegaard no excluye a la especulación, sino que plantea una inversión en la que el pensamiento especulativo siempre se ha de mover desde el anclaje concreto de la existencia.¹ En la ironía se manifiesta siempre una idealidad en tensión dialéctica, en el sentido que mantiene en el plano abstracto o especulativo la contraposición entre lo ideal y lo real, entre lo finito e infinito, entre lo temporal y lo eterno. Tener en cuenta esto será fundamental para comprender correctamente el lugar y la importancia de la ironía en cuanto a su función como *confinium*, pero también para tener claridad respecto a cuáles son sus límites.

LAS DOS ESFERAS LINDANTES A LA IRONÍA

Si la ironía se sitúa en el límite entre lo estético y lo ético, será importante ahora describir algunos rasgos fundamentales de estas dos esferas para que luego podamos captar mejor la manera en que la ironía cumple la función de *confinium*. La obra que abordamos a continuación es especialmente relevante para nuestro estudio porque contrapone estas dos perspectivas existenciales en cuestión.

O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida fue la primera obra seudónima de Kierkegaard publicada originalmente en dos volúmenes

¹ Hay un pasaje muy interesante en el *Postscriptum* en el que Climacus se refiere al perfil del *pensador subjetivo* en los siguientes términos: “En lugar de tener la tarea de comprender lo concreto de manera abstracta, así como lo hace el pensamiento abstracto, el pensador subjetivo tiene el deber opuesto de comprender lo abstracto de manera concreta” (SKS VII: 322).

bajo el mismo título, con un prólogo del editor, Víctor Eremita, que nos ofrece una importante guía para leer ambas partes del libro. El primer volumen compila varias piezas cortas (ensayos, aforismos, anotaciones de diario) de un autor que el editor identifica simplemente con la letra A. El segundo volumen se compone de tres cartas atribuidas a otro autor identificado con la letra B, un tal Wilhelm que trabaja como juez en los tribunales. Las cartas de B constituyen una respuesta a la posición de A. De esta manera, la obra representa una polémica entre dos visiones contrapuestas de la vida: la perspectiva estética y la perspectiva ética.

Víctor Eremita comienza su prólogo refiriéndose a cierta tesis filosófica que sostiene que “lo exterior es lo interior y lo interior es lo exterior” (SKS II: 11) para señalar que los documentos editados tienen que ver con esta cuestión. Las dos series de escritos, tanto los de A como los de B, problematizan esta tesis desde ángulos diferentes. Sin embargo, el editor nos informa que “estos documentos no llegan a ninguna conclusión” ni él toma partido por ninguna de las perspectivas, simplemente se limita a presentarlas para que ellas hablen por sí mismas dejando que “los puntos de vista se enfrenten entre sí” (SKS II: 20-21). Aunque se suele pensar que lo ético triunfa, la obra retiene su carácter abierto sin inducir positivamente en ninguna dirección.

A menudo se ha sugerido que el título *O lo uno o lo otro* pone al lector ante dos opciones de vida, o la estética o la ética. Sin embargo, M. Jamie Ferreira (2009: 18-21) observa que dentro de cada esfera no parece haber solo un punto de vista, y que la elección entre lo uno o lo otro podría darse también tanto dentro de lo estético como de lo ético. Esto queda de manifiesto especialmente con las perspectivas presentadas por A. En esta línea Víctor señala que ellas “contienen una multiplicidad de enfoques de una visión estética de

la vida” reconociendo que “una visión estética coherente de la vida difícilmente pueda ser presentada” (SKS II: 21).

Los artículos de A muestran una gran variedad de estilos y tocan temas muy variados. Encontramos desde aforismos dispersos y observaciones personales hasta discusiones reflexivas sobre la tragedia (*Antígona*), la ópera y lo erótico (*Don Giovanni* de Mozart), el tratamiento del Fausto de Goethe, que concluyen con el diario de un seductor. Los escritos de esta sección de la obra reflejan punto de vista de A, donde la visión estética de la vida se caracteriza por la inmediatez y la dispersión. El esteta vive el momento, explora constantemente distintas posibilidades y es atraído por intereses cambiantes. No se compromete con nada permanente, carece de estabilidad y continuidad. Puede hacer o pensar una cosa en un momento dado y exactamente lo contrario en otro. Pero la visión estética de la vida no se reduce a un mero hedonismo, sino que también se expresa en la vida del esteta reflexivo, como el seductor que planea minuciosamente su estrategia de seducción. Un cierto grado de reflexión aparece también cuando se plantea la “rotación de cultivos” para huir del aburrimiento.

Cuando el editor presenta las perspectivas de A parece tener la intención de ofrecer una ilustración que confirma que “lo exterior no es lo interior”, dado que en el caso del esteta “su exterior ha sido una completa contradicción de su interior” (SKS II: 12). Esta visión de la vida es la que parece coincidir con la del ironista romántico. Kierkegaard había observado en su tesis que la ironía es exclusivamente una negatividad que libera al sujeto de las ataduras de la realidad. Esta suspensión da al ironista “un cierto entusiasmo, porque se intoxica, por decirlo así, en la infinitud de las posibilidades” (SKS I: 300). Pero el verdadero ironista no se entrega a ese entusiasmo creyendo que tiene el poder de establecer algo nuevo, sino

que canaliza ese entusiasmo solo de forma negativa para “destruir la actualidad dada mediante la actualidad dada misma” (SKS I: 300). Lo que se observa tanto en el ironista romántico como en el esteta de los escritos de A es que ambos se entregan al entusiasmo de la negatividad absoluta e infinita y, lejos de avanzar hacia una *ironía controlada* pretenden convertir la *libertad negativa* en *positiva* mediante la especulación. Pero esto no es más que una mera ilusión.

En el *Postscriptum Climacus* interpreta la postura de A como “una posibilidad de existencia que no puede alcanzar la existencia” (SKS VII: 229), vive en una constante postergación de sí mismo mediante diversas formas de autoengaño, de las cuales la más sutil es el pensamiento. Es decir, el esteta mediante la especulación y la contemplación de infinitas posibilidades evita tener que tomar decisiones sobre su propia existencia. Para Climacus, la posición de A “es esencialmente una melancolía” que debería “ser trabajada éticamente”, pero en lugar de ello insiste en evadirse en una “existencia de fantasía” que finalmente termina en la desesperación (SKS VII: 230).

¿Qué puede significar, entonces, que el exterior del esteta ha sido una completa contradicción de su interior? Esto parece tener que ver con su modo de vida que resulta análogo al del ironista romántico. Hay en el esteta ese tipo de ironía que no acepta ninguna restricción ética que provenga de la actualidad dada. Se encuentra en la paradoja de estar siempre en búsqueda especulativa de un *yo* pero sin querer encontrarlo en un plano concreto, porque esto significaría un límite a la libertad que le proporciona la abstracción. Quiere construirse a sí mismo y al mismo tiempo permanecer en una suspensión que le permita modificarse totalmente tan pronto como el aburrimiento asome. No hay aún en el esteta una ironía situada en la realidad, por lo tanto, no puede darse la constitución de una au-

téntica subjetividad ni el inicio de una existencia verdaderamente humana.

Hay un notable contraste entre los escritos de A y la forma que toma la segunda mitad de la obra. Aquí se nos ofrecen dos extensas cartas del juez dirigidas al esteta A, y una tercera en la que presenta el sermón de un pastor. Aunque a menudo aparece la voz de un interlocutor esteta, los escritos del juez Wilhelm reflejan la perspectiva ética de la vida. En su primera carta, se propone demostrar no solo que el amor romántico puede existir en una vida de compromiso matrimonial, sino que, de hecho, “el matrimonio es su verdadera transfiguración” (SKS III: 39). El juez sostiene que la vida ética no abandona ni desecha lo estético, más bien lo preserva e incluso lo acrecienta, constituyendo así un “ideal estético más rico y completo” (SKS III: 135). La belleza y el erotismo que A persigue en la inmediatez puede encontrar un nivel más profundo en el compromiso ético. Para ello “el amor debe tener una historia” (SKS III: 100), debe encarnarse en ella. El amor necesita tiempo y continuidad para ejercitarse, para reflexionar sobre su inmediatez y para ser capaz de resignación.

Aunque B valora algunos aspectos de A, sus cartas expresan una fuerte crítica a la postura del esteta, para el juez la posición de A representa un “pensar demasiado abstracto sobre todo” (SKS III: 127) que “no entra en contacto con la realidad en absoluto” (SKS III: 102). La estética tiene que ser vivida en lo histórico, en la existencia concreta. Para esto es necesario una elección. En su segunda carta, Wilhelm acentúa la importancia de la elección para la transición al estadio ético, indicando que “la persona que se elige a sí misma éticamente se elige a sí misma concretamente como este individuo específico” (SKS III: 240). Es entonces que “el individuo se hace consciente como este individuo específico con estas capacidades,

estas inclinaciones, estos impulsos, estas pasiones, influenciadas por este medio social específico, como este producto específico de un entorno específico” (SKS III: 239).

La perspectiva ética, entonces, no puede darse en la abstracción estética. Requiere la decisión de escogerse a uno mismo en una concreción histórica específica. De esta manera la conciencia ética aparece siempre como una conciencia encarnada que desde allí “asume la responsabilidad de todo” (SKS III: 239). El juez señala que lo ético, lejos de pretender borrar esta concreción, “ve en ella su tarea, ve el material con el que debe construir y qué es lo que debe construir” (SKS III: 241).

A pesar de que los escritos que encontramos en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* expresan una diferencia cualitativa entre lo estético y lo ético, también se percibe en ellos un esfuerzo por mostrar que desde la perspectiva ética estas esferas no se excluyen mutuamente. Así, se manifiesta una tensión entre dicha discontinuidad y la idea de que lo estético puede ser preservado y al mismo tiempo transfigurado dentro del plano ético. Se desmiente el hecho de que uno deba vivir estética o éticamente, y en este sentido aboga por una armonía entre las esferas (aunque no parece diferenciar la esfera ética de la religiosa). Pero esta armonía es en todo caso una *armonía dialéctica*, es decir, una tensión que evita la incompatibilidad, pero también la absorción de una esfera en la otra. En la primera carta de B se utiliza la expresión “concentricidad superior” precisamente para hacer referencia a que lo ético puede reencontrarse con lo estético desde una nueva dimensión desconocida para la perspectiva puramente estética de la vida (SKS III: 54).

En este punto podríamos trazar una relación entre la postura del esteta A con el perfil del ironista romántico mencionado por Kier-

kegaard en su tesis. También podemos ver que la posición del juez parece asumir ciertos aspectos del concepto kierkegaardiano de ironía. Pero aquí no debemos apresurarnos en identificar totalmente la postura del eticista con la ironía kierkegaardiana, ya que el ironista se encuentra todavía en una fase previa a la del juez Wilhelm. Entre el ironista y el eticista puede haber un aspecto continuo, pero planteado solamente desde la esfera ética, y es cuando el eticista “utiliza la ironía como su incógnito” (SKS VII: 456) como una especie de máscara para ocultarse.² Pero hay un punto fundamental que plantea una discontinuidad entre ambas posiciones y es que el ironista, aunque en la teoría ha incorporado una visión dialéctica de su propia vida, aún no se ha comprometido decisiva y existencialmente con esa visión, cómo sí lo ha hecho el eticista. Hay en el ironista un primer reconocimiento de lo ético, pero no hay una apropiación decisiva de esa perspectiva en la concreción de su propia historia.

En la contraposición de A y B que se nos ofrece en *O lo uno o lo otro*, quedan representadas las dos esferas existenciales que bordean la posición del ironista. La esfera estética, que podemos relacionar con la ironía romántica, representa un plano de pura especulación. El esteta se esfuerza por mantenerse suspendido en la inmediatez, eludiendo la responsabilidad ética de asumirse como individuo concreto. Pretende así dejar abiertas las infinitas posibilidades sin decidirse por ninguna de ellas. El esteta insiste en su aislamiento,³ y

² Este ocultarse es una forma de proteger su interioridad. El eticista “sitúa lo cómico entre sí y el mundo y con ello se asegura de que él mismo no devenga cómico a causa de un ingenuo malentendido de su pasión ética”. Esto se da precisamente porque “comprende la contradicción entre la forma en que existe en su interioridad y el hecho de que no lo expresa en su apariencia externa” (SKS VII: 457).

³ En este sentido de aislamiento es que Víctor Ermita comentaba en el prólogo que la posición de A mantiene una “completa contradicción” entre su exterior y su

al no llegar a dar el paso decisivo hacia la constitución de su propia subjetividad, no puede encontrarse a sí mismo y termina desesperando.

El eticista, en cambio, ha dado el salto de elegirse a de sí mismo. Asume una responsabilidad ética infinita en la concreción histórica de su propia existencia. Hay contacto con la realidad, pero este contacto no deja de mostrar un contraste entre la insignificancia de sus logros y la enorme exigencia que pesa sobre él. El eticista es consciente de esto, y por eso también desespera. Sin embargo, no deja de luchar por conformar su vida de acuerdo con los valores éticos universales. Como veremos más adelante, desde la perspectiva de Climacus, el eticista descubre la precariedad de lo exterior pero aún no tiene una clara visión de la precariedad de su propio yo interior. Seguramente esta sea la razón por la que el juez todavía no es capaz de distinguir entre la esfera ética y la esfera religiosa.

EL LUGAR DE LA IRONÍA EN EL *POSTSCRIPTUM*

En el *Postscriptum* Climacus hace una afirmación que nos permite tener una visión panorámica de las esferas existenciales: “Hay tres esferas existenciales: la estética, la ética y la religiosa. Entre una y otra hay un *confinium*: la ironía es el *confinium* entre lo estético y lo ético; el humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso” (SKS VII: 455). En este esquema se le asigna a la ironía un lugar como confín o territorio fronterizo entre las esferas estética y ética. Antes

interior. En el caso del eticista esto ocurre “hasta cierto punto [...] en la medida en que ha escondido un interior más significativo bajo un exterior más bien insignificante” (SKS II: 12). Aquí aparece una diferencia de grado. Mientras que en el caso de A la contradicción es completa, en el de B es parcial. Esto se da porque el eticista se ha escogido a sí mismo como “individuo específico”, asumiendo su responsabilidad en una concreción histórica de su existencia.

de abordar específicamente la función de la ironía como *confinium*, queremos aquí dar una mirada al contexto general donde a la ironía se le ha asignado su puesto.

El *Postscriptum* es un escrito privilegiado para ofrecernos una visión global que nos permitirá apreciar el lugar y el significado que tiene la ironía para el desarrollo de la subjetividad. Por una parte, desde el punto de vista de la estrategia comunicativa de Kierkegaard, Climacus como humorista expresa una comprensión mucho más rica de la dialéctica de las esferas. Por otra parte, la obra representa un momento culminante en la autoría kierkegaardiana. Alastair Hannay señala que al escribir el *Postscriptum* Kierkegaard no solo estaba retomado una tarea inacabada que había quedado abierta en *Migajas filosóficas*, sino que además estaba trayendo un proyecto mucho más grande a su cierre (Hannay 2009: viii). Es decir, se trata de la conclusión que nuestro autor danés trae a toda una serie de obras seudónimas que había comenzado con *O lo uno o lo otro* y que lo había ocupado intensamente durante unos cuatro años y medio. Entonces, aunque la producción seudónima de Kierkegaard continuará en los años siguientes, el *Postscriptum* nos permite completar una mirada de conjunto a toda la primera etapa de su autoría y a las distintas visiones de la vida que estructuran el esquema de las esferas de la existencia.

Con el título mismo (*Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*) aparece ya un primer gesto cómico: lo que se presenta como una posdata a las *Migajas* es en realidad un abordaje mucho amplio y extenso que esa obra. En la introducción Climacus presenta su *Postscriptum* como la continuación de un proyecto iniciado en aquel trabajo anterior y que había quedado incompleto (SKS VII: 19). Las *Migajas* habían introducido el problema de cómo puede el cristianismo, siendo un fenómeno histórico, ser el funda-

mento para una felicidad eterna. El *Postscriptum* retoma esta línea avanzando hacia la cuestión de la apropiación: “¿Cómo podría yo, Johannes Climacus, tomar parte de la felicidad que el cristianismo promete?” (SKS VII: 19). Pero antes de abordar el problema subjetivo en la segunda parte (que es por lejos la más extensa), dedica la primera parte a una mirada sobre la cuestión objetiva.

Ante la pregunta *¿cómo me convierto en cristiano?* Climacus aborda críticamente el concepto hegeliano de *mediación* que –según entiende– favorece la idea de un movimiento continuo sin una ruptura decisiva y que excluye así la necesidad de una decisión subjetiva (SKS VII: 39). Todo intento de fundamentar la felicidad eterna desde el conocimiento histórico o especulativo es auto-contradictorio y, por lo tanto, cómico (SKS VII: 39). Para la subjetividad esto tiene un valor meramente de aproximación. Climacus aclara que el pensamiento objetivo tiene un dominio legítimo: en tanto el contenido de la comunicación pueda ser compilado y encapsulado, la comunicación directa está “dentro de sus derechos” (SKS VII: 76). Pero cuando se trata de comunicar la subjetividad o interioridad, el punto principal es la apropiación, ya que “no hay una transición directa e inmediata al cristianismo” (SKS VII: 54). En esta polémica contra la mediación del conocimiento especulativo, concluye que “el cristianismo no puede ser observado objetivamente” (SKS VII: 60), y deja entonces despejado el camino para el tratamiento la cuestión subjetiva, que es el corazón del *Postscriptum*.

Aunque la preocupación última de Kierkegaard-Climacus gira en torno a *cómo llegar a ser cristiano*, se propone no avanzar a la cuestión de la existencia religiosa sin antes detenerse en lo que significa *existir humanamente* como una condición previa. Climacus afirma: “Mi principal pensamiento consiste en que debido a la abundancia de conocimientos, la gente de nuestra época ha olvidado lo que

significa el existir y lo que es la interioridad” y luego agrega: “Si la gente ha olvidado lo que significa existir religiosamente, lo más seguro es que también haya olvidado lo que significa existir humanamente; por consiguiente, debemos retroceder a ese punto” (SKS VII: 226). La constitución de una subjetividad es la condición para existir humanamente, y existir humanamente es la condición para apropiarse de la felicidad que el cristianismo ofrece, y así, *existir religiosamente*. La cuestión no puede resolverse objetivamente porque la subjetividad es la condición para tal apropiación.

Climacus sostiene que devenir subjetivo, que podría parecer insignificante, es en realidad la tarea más difícil. Existe constantemente la tendencia a huir hacia lo objetivo buscando evadir el dolor y la crisis de la decisión. “La ciencia y la erudición nos quieren enseñar que convertirse en lo objetivo es la solución, mientras que el cristianismo enseña que el camino es devenir subjetivo, es decir, llegar a ser verdaderamente un sujeto” (SKS VII: 123). En lo objetivo no hay lugar para la decisión apasionada, esta solamente encuentra su fundamento en lo subjetivo. Solo cuando alguien deviene subjetivo se abre la posibilidad de la fe, que es la máxima pasión de la subjetividad.

En el *Postscriptum* Climacus abre una polémica contra los pensadores de la abstracción. El “pensamiento puro” o “el sistema” pretende dar cuenta de toda la realidad desde el conocimiento objetivo y abstracto sin entrar en contacto con la existencia concreta del individuo singular. Al hacer esto no solamente dejan afuera la existencia humana, sino que la sacrifican olvidándose de lo que significa existir. El lenguaje abstracto resulta así en una quimera que nada dice ni puede decir de la vida humana, dado que la existencia al ser inconmensurable no puede ser sistematizada en el conocimiento teórico. En el pensamiento meramente abstracto no hay aún realidad sino posibilidad. Esta abstracción “solamente puede lidiar con

la realidad al anularla, pero anularla equivale precisamente a transformarla en posibilidad” (SKS VII: 286-287).

El perfil del pensamiento puramente especulativo que Climacus aborda críticamente puede relacionarse con lo que hemos mencionado sobre la esfera estética de la existencia. Tanto el esteta como el pensador abstracto se mueven en especulaciones desvinculadas de la existencia. Permanecen así en el plano abstracto de las meras posibilidades y, por ello, fuera de la realidad. Ambos eluden la dificultad dialéctica de la existencia, evitan involucrarse en una concreción histórica particular que marca el inicio de la verdadera subjetividad y de la existencia en la esfera ética. Al omitir “este algo concreto” no se enfrenta a la verdadera dificultad, que “radica en unir este algo concreto con la idealidad del pensamiento, y en estar dispuesto a pensar esta unidad” (SKS VII: 274-275). Climacus sostiene que el pensador subjetivo asume esta dificultad con todo rigor, dado que “un ser humano actual, compuesto de lo infinito y lo finito e interesado infinitamente en su existencia, obtiene su realidad precisamente al mantener juntos estos elementos” (SKS VII: 274-275).

El pensamiento puro o abstracto, al quedarse solamente en la posibilidad, es un pensamiento desinteresado. No se involucra con la dificultad de la existencia y por eso no sabe lo que significa ser un humano existente. En cambio, para el sujeto existente, su propia existencia es de su máximo interés. El requerimiento de lo ético sobre él es que se interese infinitamente en su existencia. Desde el punto de vista de lo ético, la realidad es superior a la posibilidad. Lo ético se orienta precisamente a “aniquilar el desinterés de la posibilidad al hacer de la existencia algo de infinito interés” (SKS VII: 291). Climacus enfatiza así que la única realidad propia de un sujeto existente es su propia realidad ética, sosteniendo que “la subjetividad real no es la subjetividad cognoscente, en tanto que el conoci-

miento la sitúa en el plano de la posibilidad, sino que es la subjetividad éticamente existente” (SKS VII: 288). Lo ético concierne siempre a la propia existencia. No es posible observar ni juzgar éticamente al otro, porque la única realidad a la que el individuo tiene acceso es a su propia interioridad. Lo ético es incomunicable intelectual o teóricamente, debe ser vivido por cada uno en la contemporaneidad de la propia existencia.

Una de las tesis centrales del *Postscriptum* señala que “devenir subjetivo es el más alto deber asignado a todo ser humano” (SKS VII: 121). Para Climacus esto equivale a existir en la esfera de lo ético. De manera que responder al requerimiento de lo ético es lo que hace al significado de *existir humanamente*. Pero no es posible responder a este requerimiento solamente pensando. Uno empieza a existir humanamente a partir de la decisión de trabajar las propias concreciones históricas conforme a la exigencia ética. La constitución de la subjetividad humana es una tarea de constante actualización existencial en el esfuerzo de mantener el ideal ético como horizonte de las propias realizaciones históricas.⁴ Se deviene subjetivo al “unificar los elementos de la vida en la contemporaneidad” (SKS VII: 318). Esta es siempre una tarea abierta y disonante, una tensión que nunca se supera. Sin embargo, el punto en cuanto a existir humana y éticamente no es superar la tensión entre lo finito e infinito, sino abrazar estos elementos de la vida en su contradicción. No hay manera de que surja algo real y verdadero sin esta contradicción intrínseca al devenir subjetivo. La realidad y la verdad aparece siempre sobre la base de una subjetividad constituida. A esto apunta

⁴ Climacus afirma: “El desarrollo de la subjetividad consiste precisamente en esto, que él, actuando, trabaja a través de sí mismo en su pensamiento sobre su propia existencia, por consiguiente, que piensa realmente lo que se piensa actualizándolo” (SKS VII: 156-157).

Climacus al sostener que “la subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad” (SKS VII: 314).⁵

Kierkegaard había afirmado en su tesis que “la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía” (SKS I: 65). Pero para comenzar a *existir humanamente* es necesaria una decisión ética. La ironía no es todavía esta decisión, pero se encuentra en el umbral mismo de ella. La ironía es la instancia donde la vida verdaderamente humana comienza a perfilarse para su realización. En el *devenir subjetivo* que presenta Climacus en el *Postscriptum* la ironía ocupa el lugar de mayor aproximación a la constitución de la subjetividad humana que se realiza en el plano ético. Desde la posición de la ironía no hay una continuidad automática hacia la esfera ética, más bien la ironía pone al individuo ante la posibilidad del salto hacia dicha esfera. Así, la ironía se encuentra todavía en el plano de la posibilidad, pero es la posibilidad más realista porque especula de la manera más concreta.

⁵ La conocida tesis “la subjetividad es la verdad” debe ser entendida en el contexto de la discusión que se presenta en el *Postscriptum*. Climacus se refiere a una clase de verdad que es esencial para la existencia, es decir, que es relevante para la transformación del sujeto en sí mismo, y sostiene que “solo el conocimiento ético y ético-religioso” es este “conocimiento esencial” (SKS VII: 181). Este tipo de verdad no es algo que se pueda *tener* desde el conocimiento objetivo, sino que es una verdad en la cual se ha de existir. Como lo expresa en otra parte: “para una persona existente el pensamiento puro es una quimera cuando se supone que la verdad es la verdad en la que se debe existir” (SKS VII: 283). Que la subjetividad sea la verdad depende siempre del nivel de desarrollo subjetivo al cual nos estamos refiriendo. Inicialmente Climacus expresa esta tesis en confrontación con el pensamiento abstracto y objetivo, es decir en el contexto del salto hacia lo ético. Pero en un nivel más avanzado, como lo será en la confrontación con la revelación cristiana, es necesario que la subjetividad se reconozca falsa (convicción de pecado) antes que pueda volver a ser verdadera en la esfera religiosa. Climacus se refiere a esto en los siguientes términos: “No se puede expresar más interiormente que la subjetividad es la verdad que cuando la subjetividad es al principio una falsedad, y que, a pesar de ello, la subjetividad es la verdad” (SKS VII: 195).

¿Cómo lo hace? Es lo que a continuación intentaremos explorar al abordar el papel de la ironía como *confinium*.

LA IRONÍA COMO *CONFINIUM* ENTRE LO ESTÉTICO Y LO ÉTICO

El hecho que se sitúa a la ironía como *confin* entre lo estético y lo ético implica que ella cumple una importante función intermedia. La ironía no está allí de un modo inofensivo, sino que en ella se produce una importante transformación que Climacus asocia al “cultivo del espíritu” (SKS VII: 457). Este cultivo no convierte al ironista en eticista, pero involucra un nivel de desarrollo que lo sitúa por encima del esteta.

Tanto la ironía como el humor son dos formas de *lo cómico* y lo cómico se caracteriza esencialmente por la contradicción. No es difícil notar ahora que siempre que hemos estado hablando de ironía hemos estado haciendo referencia a un ámbito de contraposición de elementos. La estructura interna de la ironía está atravesada por la contradicción. Climacus sostiene que “la ironía surge al unir continuamente los particulares de lo finito con el requisito ético infinito y permitir que la contradicción llegue a existir” (SKS VII: 455). En el *Postscriptum* constantemente se celebra la contradicción o *lo cómico* como aquello que propicia el desarrollo subjetivo. “La inmediatez tiene lo cómico fuera de sí; la ironía lo tiene dentro de sí” (SKS VII: 473). Por eso la ironía representa en sí misma un nivel de mayor desarrollo subjetivo que el que podemos encontrar en la inmediatez, dado que incorpora una perspectiva dialéctica que está ausente en el esteta. Si una persona como ironista adquiere esta nueva perspectiva que como esteta no tenía, entonces, aunque no podamos hablar aquí de una transformación de la existencia, sí podemos hablar de una *transformación de la mirada* que precede a la transformación existencial.

En nuestro recorrido por la tesis de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro* y el *Postscriptum* pudimos notar paralelos entre los ironistas románticos, el esteta A y los pensadores de la abstracción. Todos ellos “tienen lo cómico fuera de sí”. No han incorporado en su visión nada de la realidad concreta que los contradiga, ni que limite y discipline históricamente sus especulaciones. En la posición estética no hay posibilidad de iniciar el desarrollo hacia una subjetividad consistente, porque su especulación es puramente abstracta. No ha integrado en el plano de la idealidad aquellos elementos de la actualidad histórica que hagan surgir una perspectiva dialéctica de la existencia. En cambio, la ironía cultiva la contradicción que posibilita el desarrollo de la subjetividad humana, porque incorpora en el plano de la idealidad una perspectiva dialéctica que resulta de poner juntos lo concreto y lo ideal, lo finito y lo infinito. De este modo la ironía se constituye en “la primera y más abstracta determinación de la subjetividad” (SKS I: 302).

Ahora bien, ¿qué es un *confinium*? ¿y qué función cumple la ironía como tal? Robert J. Widenmann señala que en *El concepto de ironía*, Kierkegaard identifica a un *confinium* con una fase de transición, presentando la figura de Sócrates como “una anticipación, una fase transicional, un confín, que realmente no pertenece ni a una parte ni a la otra” (Widenmann 1988: 33). Widenmann sostiene que un *confinium* es a la vez un territorio fronterizo y un punto de transición:

[Un *confinium*] es una zona crepuscular entre la esencia y el ser, entre el pensamiento y el acto, en la que la acción se reviste de la forma de posibilidad. No se trata de una mera zona fronteriza, sino de un eslabón de conexión, de una esfera intermediaria y comunitaria que hace posible una eventual transición cualitativa, a la vez que proporciona un punto o

coyuntura en el que el pensamiento y la acción pueden ser el punto de encuentro. (Widenmann 1988: 30)

La ironía en tanto *confinium* es una instancia donde la perspectiva ética de la vida es puesta en consideración, aun cuando no se la experimente en la existencia. Widenmann señala que si bien solo quien ha logrado realmente adoptar una determinada actitud está en condiciones de comprender a través de la experiencia lo que esa concepción de la vida implica en el camino del desarrollo personal, esto “no excluye la posibilidad de reflexionar sobre esa visión con vistas a hacerla realidad” (Widenmann 1988: 29-30).

En este punto Ferreira ha destacado el papel de la imaginación en las transiciones ética y religiosa. El salto cualitativo no es un acontecimiento de pura voluntad sin precedentes, sino que requiere proyección previa, requiere imaginación. Ferreira sugiere que en los confines de las esferas debe producirse una transformación de la visión que consiste en describirse a uno mismo simultáneamente desde dos perspectivas diferentes manteniéndolas en una tensión paradójica (Ferreira 1991: 5). La imaginación cumple así la función de mantener juntos elementos en tensión que son teóricamente irreconciliables. Lippitt sigue esta misma idea al sostener que “el principal instrumento de cambio existencial no puede ser el argumento, sino la re-descripción y la visión activa” (Lippitt 2010: 104).

La ironía puede entenderse, entonces, como el ejercicio de una imaginación en la que el yo comienza a auto-percibirse en las restricciones de su realidad histórica concreta. Esta imaginación hiere, discontinuando la pura especulación romántica y abriendo en la subjetividad un espacio de transición para su anclaje en la realidad histórica. Está claro que para *existir humanamente* el individuo debe adquirir una historia, debe echar raíces en la existencia con-

creta, debe decidir elegirse a sí mismo. Esto ocurre en la esfera ética. Pero para que esta transformación sea posible es necesario una instancia previa en donde esa auto-elección histórica sea imaginada en perspectiva dialéctica. Hablar de la posición del ironista como territorio fronterizo proporciona esta instancia previa de “cultivo” que precede al eticista, proyectando en el plano de la idealidad un eventual salto a la existencia ética.

CONCLUSIONES

En este estudio nos hemos enfocado en abordar el modo en que la ironía se constituye en una zona fronteriza entre la esfera estética y ética, destacando el papel significativo que puede desempeñar de cara a una transición hacia el estadio ético. Sin embargo, no significa que esta sea su única función, ni que un ironista necesariamente vaya a dar el salto hacia lo ético. Por ello, para apreciar la función de la ironía como *confinium* es importante tener en cuenta tanto su alcance como sus límites.

En tanto fase transicional, la ironía –como se ha dicho– proporciona cierta visión parcial de la esfera ética, anticipando una posible existencia más allá del límite de lo meramente estético. Como un ejercicio de anticipación, la ironía tiene la función de cultivar una perspectiva dialéctica de la vida y preparar el terreno para que esa transformación que se ha efectuado en el plano especulativo pueda actualizarse en el plano existencial mediante la decisión ética. Al incorporar elementos de ambas perspectivas, la ironía proporciona una visión dialéctica de la existencia, enriquece la mirada, y esto representa ya un mayor nivel de desarrollo subjetivo.

Ahora bien, aunque la ironía proyecte especulativamente el salto desde lo estético hacia lo ético, cabe señalar que no hay aún en esta instancia una apropiación decisiva. En tanto *confinium*, la ironía se

mantiene siempre en el plano de la posibilidad, de la especulación. Por haber incorporado los elementos de su contemporaneidad, decimos que se trata de la posibilidad más realista y de la especulación más concreta. Sin embargo, aquí se pone de relieve una discontinuidad. No es posible una transición directa e inmediata de la posibilidad a la realidad. Solo la decisión efectúa el verdadero salto a un nuevo nivel de desarrollo subjetivo. Tal decisión involucra pasión, compromiso, involucra un desgarramiento que la que se sacrifica la inmediatez –o incluso la reflexividad– puramente estética para que el individuo desde lo ético pueda reencontrarse consigo mismo en el plano de su realidad concreta.

REFERENCIAS

- BINETTI, María José (2003), “El concepto kierkegaardiano de ironía”, *Acta Philosophica: rivista internazionale di filosofia*, 12, 2: 197-218.
- BRAVO JORDÁN, Nassim (2016), *Irony*, vol. IV, ed. por Steven M. Emmanuel, William David McDonald y Jon Stewart (London: Routledge).
- CAPPELØRN, Niels, DEUSER, Hermann & STEWART, Jon (eds.) (2003), *Kierkegaard Studies Yearbook* (Berlin: Walter de Gruyter).
- DEUSER, Hermann (2008), *Kierkegaard*, vol. 4, ed. por Hans Dieter Betz, D. S. Browning, Bernd Janowski y Eberhard Jüngel (Tübingen: Mohr Siebeck).
- EVANS, C. Stephen (2009), *Kierkegaard: an introduction* (Cambridge: Cambridge University Press).
- FERREIRA, M. Jamie (1991), *Transforming vision: imagination and will in Kierkegaardian faith* (Oxford: Clarendon Press).
- ____ (2009), *Kierkegaard* (Malden, MA: Wiley-Blackwell).
- FURTAK, Rick Anthony (ed.) (2010), *Kierkegaard's «Concluding unscientific postscript»: a critical guide*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- GARFF, Joakim (2005), *Søren Kierkegaard: A Biography* (Princeton, N.J: Princeton University Press).

- GONZÁLEZ, Darío David. (2009). “La hermenéutica de la ironía: Visibilidad y discursividad en la interpretación kierkegaardiana de Sócrates”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, 2/4: 971-979.
- GOUWENS, David Jay (1996), *Kierkegaard as religious thinker* (Cambridge: Cambridge University Press).
- HANNAY, Alastair (2001), *Kierkegaard: A Biography* (Cambridge: Cambridge Univ. Press).
- ____ (2009), *Concluding unscientific postscript to the Philosophical crumbs* (Cambridge: Cambridge University Press).
- KIERKEGAARD, Søren (1997-2000), *Skrifter* [SKS], ed. por Cappelørn, Niels Jørgen, Garff, Joakim, Kondrup, Johnny, McKinnon, Alastair y Mortensen, Finn Hauberg (Copenhague: Søren Kierkegaard Forskningscenteret; Gads Forlag).
- LIPPITT, John (2000), *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought* (London: Palgrave Macmillan UK).
- ____ (2010), “Humor and irony in the Postscript”, en Furtak (2010: 149-169).
- SÖDERQUIST, K. Brian (2003), “Irony and Humor in Kierkegaard's Early Journals”, en Cappelørn, Deuser & Stewart (2003: 143-167)
- STEWART, Jon (2003), *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press).
- ____ (2015), *Søren Kierkegaard: subjectivity, irony, and the crisis of modernity* (Oxford: Oxford University Press).
- THULSTRUP, Niels & THULSTRUP, Marie Mikulová (eds.) (1988), *Irony and humor in Søren Kierkegaard* (København: C.A. Reitzel).
- WESTON, Michael (1994), *Kierkegaard and modern continental philosophy: an introduction* (London: Routledge).
- WIDENMANN, Robert J. (1988), “Kierkegaard's concept of a confine”, en Thulstrup & Thulstrup (1988: 27-41).