

La ironía ante la tarea de la interioridad: Kierkegaard, crítico de la *Frühromantik*

Susana Bellón Rey

Universidad de Santiago de Compostela (España) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92162>

Recibido: 27 de octubre de 2023 • Aceptado: 27 de junio de 2024

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo ofrecer una puesta en diálogo de algunos de los textos más representativos de la *Frühromantik* con los escritos de Kierkegaard que, confrontados entre sí en virtud de un mismo eje temático, nos permitirán revisar cómo ambas propuestas fueron críticas con respecto al pensamiento moderno. Será así que, centrándonos en la cuestión de la ironía, trataremos de poner de manifiesto la voluntad de los autores de resistir al dominio del Sistema filosófico especulativo, a lo que ellos mismos contrapusieron la necesidad de llevar a cabo la tarea de la interioridad, en virtud de la cual la subjetividad se desarrollaría plenamente. No obstante, partimos de una perspectiva kierkegaardiana desde la cual reconocemos el fracaso del primer Romanticismo en la realización de tal tarea ética y, en efecto, a lo largo de la investigación se estudiarán las diferencias de pensamiento que encontramos al respecto entre el movimiento alemán y la concepción del danés.

Palabras clave: ética; fe; *Frühromantik*; interioridad; ironía; Kierkegaard; tarea existencial

ENG Irony in the task of interiority: Kierkegaard, critic of *Frühromantik*

Abstract: The aim of this paper is to offer a dialogue between some of the most representative texts of the *Frühromantik* and the writings of Kierkegaard which, confronted with each other along the same thematic axis, will allow us to review how both proposals were critical of modern thought. Thus, by focusing on the question of irony, we will try to show the authors' determination to resist the dominance of the speculative philosophical system, to which they themselves contrasted the need to carry out the task of interiority, by virtue of which subjectivity would fully develop. However, we start from a Kierkegaardian perspective from which we recognise the failure of early Romanticism to accomplish this task, and indeed, throughout the research we will study the differences in conception that we find in this respect between the German movement and the Danish conception.

Keywords: Ethics; Faith; *Frühromantik*; Inner self; Irony; Kierkegaard; Existential task

Sumario: 1. Introducción. 2. La tarea de la interioridad como tarea existencial: el papel ético de la fe. 3. El salto al estadio ético en Kierkegaard: la ironía dominada como fundamento de la existencia ética. 3.1. La filosofía romántica como patria de la ironía: la parábasis permanente. 3.2. Kierkegaard y la ironía *sensu eminentiori*: una respuesta a la "tendencia específica" de la *Frühromantik*. 4. Conclusión. 5. Referencias

Cómo citar: Bellón Rey, S. (2025) "La ironía ante la tarea de la interioridad: Kierkegaard, crítico de la *Frühromantik*". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (1), 133-143.

1. Introducción

La *Frühromantik* surge en la última década del siglo XVIII¹ como un movimiento de crítica a la Ilustración y a los ideales de racionalidad mecanicista, viniendo especialmente marcada por la crisis de conciencia que habían propiciado las Revoluciones Industrial y Francesa². El Romanticismo comprendió entonces que no

¹ Para más información sobre la generación y desarrollo de la actividad filosófica del primer Romanticismo, véase la obra monográfica de Manfred Frank y Elizabeth Millán-Zaibert, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism* (Albany: State University of New York Press, 2004). Para una presentación de carácter más preliminar, que ofrece las claves necesarias para entender el movimiento, se recomienda especialmente lo siguiente: Millán-Zaibert, "Introduction: 'What is Early German Romanticism'", en Manfred Frank y Elizabeth Millán-Zaibert, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 1-21.

² Christoph Jamme, *El movimiento romántico* (Madrid: Akal, 1998), 14.

podía cumplirse con la voluntad moderna de representar la totalidad de la realidad, por ser una pretensión puramente teórica que no ofrecía la autonomía efectiva que en un principio prometía: el entendimiento, lejos de acercarnos a un plano de identidad y conciliación entre sujeto y objeto³, promulgaría una escisión originaria que nos situaría en un plano de absoluta diferencia. Sería así que la realidad fáctica se mostraría entonces como pura multiplicidad desordenada e ilógica, con lo que la libertad no podría venir expresada a través de la razón.

Con este carácter revolucionario, el Romanticismo trató de resolver la crisis del lenguaje derivada de la Modernidad y su pretensión de decir la totalidad, si bien su desarrollo culminó finalmente en la *poiesis*⁴, al comprender que solo esta podría solucionar la aporía filosófica –o, más correctamente, abrirnos a la libertad absoluta del ser–. Por eso el movimiento fue relegado a un segundo plano en la tradición filosófica, lo que se vio acentuado con el posterior desarrollo filosófico del idealismo absoluto, que vino representado principalmente por Hegel, autor puente entre los románticos y Søren Kierkegaard (1813-1855), siendo estos dos últimos los ejes temáticos en torno a los que girará esta investigación. De hecho, podemos presentar a Kierkegaard como aquel filósofo que, en la segunda mitad del siglo XIX, retomó la labor de crítica al Sistema que habían impulsado los románticos y que, si bien para estos tal Sistema estaba estrictamente vinculado al idealismo kantiano y fichteano, ahora ya se identificaba por completo con el pensamiento hegeliano.

En cierto sentido, lo que más vincula al Romanticismo y Kierkegaard es que el contexto epocal sigue siendo de crisis, agravada ahora al creerse ya consumado el proyecto moderno de sistematización. Es por eso que, de igual modo que los románticos, Kierkegaard apuesta por otra manera –marginal(izada)– de hacer filosofía, retomando la actitud crítica para discernir lo que comienza a transparentarse como el dominio determinante del Sistema. No obstante, aunque el enfoque kierkegaardiano parece partir del mismo sentimiento de disconformidad ante el Sistema filosófico que el romántico, el danés orienta su crítica en otra dirección, mostrando una clara distancia con el primero. En lo que respecta a esta investigación, veremos cómo la respuesta romántica, consistente en abrirse a la posibilidad infinita, no satisfizo a Kierkegaard, quien sustituyó el estudio romántico de la (pre)disposición interior a elevarnos a lo Absoluto por el de la trascendencia. Es por eso que el danés sometió

la *Frühromantik* a un serio proceso de revisión crítica, en tanto que consideró que, a pesar de que el Romanticismo había denunciado el carácter especulativo del pensamiento doctrinal, habría acabado cayendo en la misma deriva.

Esto es especialmente observable en el estudio de la ironía, que trabajaremos poniendo en diálogo los *Fragmentos* de F. Schlegel con la crítica explícita que Kierkegaard dirige a la *Frühromantik* en *Sobre el concepto de ironía* (1841). Será desde la perspectiva kierkegaardiana que mostraremos cómo la ironía tiene una función esencial en la reivindicación de la singularidad del individuo, siendo su papel crucial para poder llevar a cabo la tarea de la interioridad, hondamente ética. Precisamente será con la intención de mostrar la importancia de la tarea de la interioridad que abriremos la exposición apelando a la necesidad de dar el salto de la fe⁵, tal y como nos propone Kierkegaard, lo que nos permitirá observar el carácter pasivo de lo inmediatamente dado, que impide que la subjetividad se realice plenamente. Será así que irá cobrando importancia la necesidad de trabajar activamente en la realidad, idea a la que subyace un cariz profundamente ético. De esta manera, también podremos profundizar en la idea de que, según la lectura de la obra kierkegaardiana que proponemos aquí, el individuo estaría trabajando para alcanzar una existencia ético-religiosa, en tanto que para el danés la religiosidad no solo supone la realización de la ya comentada tarea de la interioridad, sino que, precisamente por esto, conlleva que la subjetividad se responsabilice de sus actos, labor que también resulta ser inherentemente ética. Para el desarrollo de este apartado, contraponemos la lectura kierkegaardiana de *Temor y temblor*⁶ (1843) a

³ Lo que implicaría poder dar razón de toda la realidad, posibilidad que se sostiene en el *factum* de que el yo racional moderno ya se había erguido como fundamento absoluto. Sobre esta cuestión, véase Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 23-37.

⁴ Para más detalle, véase Friedrich Schlegel, "Fragmentos de *Athenaeum* [116]", en *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, ed. por Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012), 147-148.

⁵ Podría decirse que la fe realmente es pensada por Kierkegaard en un segundo momento. No obstante, en tanto que pretendemos mostrar el carácter alógico –que no ilógico– del pensamiento kierkegaardiano, con el que trata de separarse de la filosofía doctrinal, a lo largo del trabajo trataremos de mostrar cómo la filosofía del danés apunta, desde todas sus perspectivas, a los mismos objetivos, marcando el mismo camino a seguir, independientemente del elemento que consideremos en un primer momento. Nos posicionamos así en contra de las hermenéuticas que hablan de ruptura y/o incoherencias en su filosofía, sosteniendo que, de facto, en su tesis de doctorado están incipientes la mayoría de conceptos e ideas que luego aflorarán en el desarrollo de su pensamiento, siempre conducente a una existencia (ético-)religiosa.

⁶ Cabe aclarar que consideramos que en la producción filosófica de Søren Kierkegaard –tomando ahora la licencia de atribuírsela al danés– no hay una voz jerárquica, sino que, en base a lo que él mismo escribe en "Primera y última explicación", el uso de la pseudonimia –más bien, heteronimia– tiene en su obra un papel esencial, de manera tal que los distintos nombres dan cuenta de diferentes modos de relacionarse con su existencia singular, en la búsqueda de una verdad entendida como interioridad que fundamente sus respectivas realidades. Por tanto, Kierkegaard no sería el autor propio de tales obras, sino un mero *souffleur* de otras posibilidades psicológicas de vida, las cuales tampoco acabarían por determinar una verdad incuestionable, sino por obligar al lector a posicionarse con respecto a su propia existencia. Es así que, en lo que respecta a *Temor y temblor*, deberíamos hablar del lírico Johannes de Silencio, y no de Søren Kierkegaard. Sin embargo, yendo a contracorriente de la propia petición kierkegaardiana, en este artículo tra-

los escritos del romántico Schleiermacher, *Sobre la religión* (1799). Será así que posteriormente podremos pasar al estudio de la ironía, viendo las problemáticas a las que se enfrentó el Romanticismo, así como el esfuerzo que hizo el danés por elaborar un pensamiento reivindicativo de la diferencia.

2. La tarea de la interioridad como tarea existencial: el papel ético de la fe

Siguiendo el carácter revolucionario y reivindicativo que había marcado el primer Romanticismo, Kierkegaard incide en la necesidad y urgencia de liberar la disciplina religiosa de la tutela opresiva de la filosofía, que ensombrecía su objeto de estudio, convirtiéndola en una mera fracción del Sistema filosófico-metafísico. Empero, la religiosidad sería inaprehensible para el *logos*, pues excedería su límite de aplicación, lo que llevó a Kierkegaard a afirmar que “la fe empieza precisamente allí donde el pensamiento termina”⁷. Esta tesis, compartida por Schleiermacher⁸, también apunta hacia el elemento central de crítica al exceso de razón moderna⁹ de los dos filósofos: el ámbito especulativo. Esto explica que ambos conciban la fe como la tarea de la interioridad¹⁰ que, en tanto propia de cada individuo,

tamos de resaltar el contenido de la obra, el mensaje que el lector debe desentrañar, por lo que hablamos de Søren Kierkegaard como autor en ese mismo sentido de “unidad de secretario” que él mismo refiere; sin entrar a estudiar la cuestión de la autoría –pues además podríamos considerar que el danés fue un claro precedente de la muerte del autor–. Para leer más sobre la cuestión de la autoría impropia, véase Kierkegaard, Søren. “Primera y última explicación”. En *Post Scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*, traducido por Javier Teira y Nekane Legarreta, 603-607. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

⁷ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, en *La repetición. Temor y temblor. Escritos 4/1*, traducido por Darío González y Oscar Parcerro (Madrid: Trotta, 2019), 143. Para una lectura en profundidad de la temática, en la que se ahonde en el estudio del *logos* y sus limitaciones, véase Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, en *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos. Escritos 4/2*, ed. por Darío González y Oscar Parcerro (Madrid: Trotta, 2016), 27-124.

⁸ Para profundizar y trabajar en la relación dada entre las filosofías de Schleiermacher y Kierkegaard, véase Niels Jørgen Cappelørn et al., *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjectivity and truth: proceedings from the Schleiermacher-Kierkegaard Congress in Copenhagen, October 2003* (Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2006).

⁹ Lessing también había cuestionado el “dogma” moderno de la razón, al comprender que esta intentaba hacer valer su dominio universal e impersonalmente. Asimismo, Lessing será muy crítico con lo que en ese momento se denomina “neología”, juego de palabras con el que se identifica la nueva teología: el canto de cisne de la teología natural, que constituye el intento más acabado de conciliar la razón moderna con la fe cristiana. Véase Toshimasa Yasukata, *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment* (New York: Oxford University Press, 2003), 8.

¹⁰ Aunque ambos filósofos concuerdan en rechazar hablar de la fe en términos de entendimiento, la definen de modos distintos. Para el romántico, la religiosidad es un sentir inmediato –Schleiermacher, *Sobre la religión: Discursos a sus menospreciados cultivados* (Madrid: Tecnos, 1990), 78–; mientras que para el danés es una pasión, comprendida tanto como padecimiento como por apasionamiento –Kierkegaard, *Temor y temblor*, 198–. Lo importante es que, aun en su divergencia, ambas concepciones manifiestan la importancia de la interioridad como espacio contenedor de la fe en el que esta puede brotar.

habrá que realizar singularmente, con vistas a que los individuos se ligen entre sí en la comunidad, reconociéndose en virtud de sus diferencias. Por estas razones, sería necesario procurar una correspondencia entre interioridad y exterioridad, tarea que vendría consolidada por el ejercicio singular de la fe.

En este sentido, se comprende que la religión se hace valer en la realidad humana, y no en teorizaciones abstractas y especulativas, por lo que ambos autores recurren a la dialéctica dada entre la temporalidad y la eternidad para enlazar consistentemente la existencia con la religión. Es por eso que, para que el sujeto humano pueda desarrollarse y llegar a ser, debe salir de sí mismo, lo que en el caso romántico significaba trascenderse y elevarse al Absoluto, en una apertura que le mostraría al individuo el espacio que ocupa en el cosmos como “una pieza complementaria necesaria para la intuición plena de la humanidad”¹¹. En la medida en que el fiel lleve a cabo tales peregrinaciones por lo Eterno, entrará en diálogo con Este, contacto que le revelará el contenido misterioso del Universo y le permitirá volver sobre sí mismo, ahora con una fe ya madurada que se presentará “con el sentido más afinado y con el juicio más formado”¹². Es en este mismo instante en el que nace la religiosidad¹³ que el individuo conoce la otredad, pues es la salida de la interioridad¹⁴ la que, en última instancia, permite el reconocimiento del sí mismo en el otro fiel inmediato.

Sin embargo, Schleiermacher acaba diluyendo la inicialmente reconocida singularidad de los fieles de la comunidad divina, con lo que la diferencia se dispone al servicio de la identidad; pues, aunque tal sociedad supraindividual está conformada por creyentes, sus diferencias se pierden en favor de hacer prevalecer la gran identidad conjunta del Infinito. Es así que lo singular pierde su primacía, pues a pesar de que es este carácter el que da acceso a lo Absoluto, una vez que estamos abiertos a Él, nos vemos subsumidos por el mismo, confluyendo en su dominio¹⁵. En palabras del teólogo: “cuanto más desaparezcáis ante vuestros ojos, tanto más claramente se os presentará el Universo, tanto más espléndidamente seréis compensados mediante el sentimiento de lo Infinito en vosotros, por el trauma de la autodestrucción”¹⁶. En consecuencia, ya no estamos entonces ante una comunión armónica de temporalidad y eternidad –en la Iglesia “verdadera” que el propio alemán

¹¹ Schleiermacher, *Sobre la religión*, 62.

¹² *Ibid.*, 65.

¹³ *Ibid.*, 50.

¹⁴ Tenemos aquí una clara contraposición a la *Bildung* moderna, esto es, a la tesis moderna de (auto)realización del individuo que mostraba al sujeto humano como fundamento absoluto de toda la realidad. Frente a aquella, con esta nueva manera de comprender la interioridad, Schleiermacher hace ver que el yo racional resulta insuficiente para cumplir con la tarea interior, pues el peso y responsabilidad de la formación del individuo recaen en la salida y transcendencia del fiel.

¹⁵ En este sentido, hablaríamos de una “absoluta dependencia” de lo finito en lo infinito. Frank y Millán-Zaibert, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, 72.

¹⁶ Schleiermacher, *Sobre la religión*, 107.

reclamaba¹⁷–, sino que la entrega a lo Absoluto supone la pérdida de la temporalidad, que se lleva a cabo para conseguir la ganancia de la eternidad¹⁸.

Frente a la deriva romántica, y también rompiendo con la lógica moderna calculadora y expectante de la temporalidad y de la eternidad, Kierkegaard funde ambas dimensiones en una nueva forma de comprenderla, representativa de la paradoja de la fe: el hecho de tener una de las dos ya supone tener la otra. Y es que, frente a la (des)equilibrada tensión romántica, para el danés esta dialéctica constituye una manifestación de nuestra naturaleza contradictoria: nos movemos en el reconocimiento de la finitud abriéndonos al infinito. Esto explica por qué la fe supone un límite para el pensamiento¹⁹, siendo capaz de resolver las contradicciones que se le presentan irresolubles al entendimiento. Y esto es precisamente lo que encarna Abraham: esa fe en el absurdo, en la más pura paradoja, que supone ganar la eternidad en la temporalidad, una ganancia obtenida a base de una pérdida –en su caso, con el sacrificio de Isaac²⁰. En este sentido, Abraham es el “lazo sagrado” que posibilita vivir en la existencia singular, en el aquí y ahora temporal, pero entregado a lo absurdo, a la fe que nos hace tener la eternidad ya en nuestra interioridad²¹. De esta manera, es en virtud de la conciencia eterna que tenemos como sujetos temporales que nos redimimos del carácter indigente de nuestra existencia²². Pues, en efecto, solo podemos tenernos a nosotros mismos si, aun siendo finitos, atendemos a lo absoluto. Esta ganancia de la eternidad en la temporalidad –y, por tanto, la necesaria coincidencia entre ambas–, acaece en el *instante*, donde también se producirá la decisión ética; frente a lo que ocurría con Schleiermacher, que relegaba tal categoría a la contemplación del Universo y al sentimiento que esta producía. Pero para Kierkegaard, la acción moral (externa) depende de la interioridad del individuo singular, de modo que este debe decidir cómo proceder en el plano religioso. De este modo,

Kierkegaard se mantiene en la radicalidad de la singularidad, estudiando la cuestión de lo ético desde la otredad de la fe.

La fe es precisamente esta paradoja: que el individuo como individuo es superior a lo general, está justificado ante este, no está subordinado, sino que está por encima, si bien, nótese, de tal manera que el individuo, después de haber estado subordinado a lo general como individuo, deviene ahora, mediante lo general, el individuo que como individuo está por encima; que el individuo como individuo se encuentra en una relación absoluta con lo absoluto. Esta posición no se puede mediar, pues toda mediación sucede justamente en virtud de lo general; es y será por toda la eternidad una paradoja, inaccesible para el pensamiento.²³

Es de esta manera que Kierkegaard propone una ética de la transcendencia, en la que el individuo sale de sí mismo para reconocer al otro, siendo su existencia atravesada por lo transcendente. En esto, que en realidad podemos ver como una reconfiguración de la *Bildung* moderna, el individuo se forma en tanto que es el otro el que le enseña lo que es²⁴. En este sentido, la transcendencia ya no viene motivada por la intuición y sentimiento por lo Absoluto, como ocurría con Schleiermacher, sino que ahora se refleja en el otro individuo, a quien reconocemos en su absoluta singularidad y que revela de vuelta la propia. Por eso Kierkegaard entiende que renunciar a la propia singularidad implica aniquilar la alteridad, pues es gracias a esta que podemos convertirnos en quien somos –y no quedarnos en la inmediatez de ser quien ya somos–. Ahora la finalidad del individuo no descansa en el plano de lo general, como le acontecía al esteta²⁵, sino que el individuo singular –*den Enkelte*²⁶– tiene su *thélos* en sí mismo, *thélos* que se concreta en la propia singularidad.

De este modo se produce el salto del estadio estético de la existencia²⁷ al estadio ético, pues es

¹⁷ *Ibid.*, 124-125.

¹⁸ “Pero el Universo les habla, tal como está escrito: quien pierde su vida por mi causa, la conservará, y quien quiere conservarla, la perderá”. *Ibid.*, 85.

¹⁹ Lo cual también explica que la obra se vea recorrida por el silencio, que cobra importancia como aquel elemento irreductible al dominio del *logos* universal. Véase Oscar Parcero, “Temor y temblor, o la singularidad del silencio”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40, núm. 1 (2023): 90, <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.7828>.

²⁰ Hablamos aquí de una eternidad que alberga en sí la temporalidad. En términos del propio Kierkegaard, estaríamos ante la llegada de la “plenitud de los tiempos”. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 117. Es por eso que Abraham, como padre de la fe, no duda en obedecer a Dios y mantener su fe, a pesar de que lo que se le está pidiendo es que mate a su propio hijo. No obstante, la pérdida a la que se somete Abraham es una pérdida relativa, de expectativa y cálculo, lo que muestra que Abraham actúa por amor absoluto a Isaac. Esto es lo que constituye el absurdo, la idea de que con la pérdida hay una ganancia aún mayor. Este es el renacer evangélico que nos hace contemplar la temporalidad desde la eternidad, y es también por eso que realmente Abraham nunca pierde a Isaac, pues ya siempre lo tuvo. *Ibid.*, 115-143.

²¹ *Ibid.*, 115.

²² *Ibid.*, 115-118.

²³ *Ibid.*, 145.

²⁴ *Ibid.*, 154-164. El reconocimiento del absolutamente Otro permite reconocer al inmediata y relativamente otro en una relación de equivalencia –dada en base a la singularidad entre él y la propia subjetividad.

²⁵ *Ibid.*, 143.

²⁶ Según recogen González y Parcero, Kierkegaard toma la expresión “den Enkelte” para expresar la irreductibilidad de lo singular al Sistema (universal), lo que contrapone al término “Individ”, tomado como mera individuación. *Ibid.*, 204. Esta dicotomía conceptual que emplea el danés remite críticamente al pensamiento hegeliano, donde el individuo –entendido aquí como *Individ*– se comprendía como una parte de la totalidad. Así, frente a esto, Kierkegaard reivindica que el individuo humano es un ser singular que, por su propia naturaleza, se comprende necesariamente desde fuera de la lógica de lo universal, totalidad a la que debe evitar ser reducido. De ahí que a lo largo del trabajo la expresión de la singularidad tenga mayor calado que el de mantener el rigor en la traducción, pues hace referencia a uno de los aspectos fundamentales de la filosofía kierkegaardiana.

²⁷ La categoría de los estadios de existencia (estético, ético y religioso) es una de las más conocidas de la obra kierkegaardiana, y se refiere a los distintos modos posibles de estar en la exis-

precisamente la fe la que sostiene la posibilidad de una verdadera ética, de una conducta moral en la que interioridad y exterioridad se correspondan mutuamente, y donde la primacía no sea de la identidad uniformizante, sino de la diferencia irreductible. Pues, frente a Schleiermacher, con Kierkegaard reconocemos nuestra identidad en base a la diferencia; es decir, consideramos la otredad desde la pura diferencia, siendo desde tal perspectiva que podemos conocer nuestra esencia singular. Siguiendo la lectura de *Temor y temblor*, nuestro compromiso con la existencia –con lo que pasaremos a vivir de acuerdo con nosotros mismos y con los otros individuos– se hará efectivo en la medida en que el acercamiento a nuestro ser venga posibilitado por el trato con el otro; trascendencia que pondrá de manifiesto nuestra radical singularidad. Esto es lo que nos ofrece la *otra*²⁸ ética kierkegaardiana, frente a la ética de la inmanencia, que se fundamentaba sobre la identidad.

Con lo dilucidado hasta este punto, se vuelve evidente cómo Kierkegaard evita caer en el ámbito especulativo: remitiéndonos a sus palabras, puede decirse que, contra toda expectativa –mas sí con *esperanza*²⁹–, el danés formula una filosofía que resiste la *tentación* de quedarse en el plano estético, lo que hace *conservando la fe*, superando el obstáculo como lo habría hecho el mismo Abraham³⁰.

3. El salto al estadio ético en Kierkegaard: la ironía dominada como fundamento de la existencia ética

Como reconoce Kierkegaard, la ironía nace con Sócrates³¹, quien basa su propedéutica dialéctica en

tencia, que vienen separados entre sí por un salto cualitativo, lo que rompe con la lógica hegeliana del progreso acumulativo y cuantitativo. La categoría limítrofe que distingue lo estético de lo ético es la ironía; mientras que el humor se sitúa entre lo ético y lo religioso. El estadio estético se caracteriza por ser el plano de la inmediatez, en el que el individuo no es un sí mismo que realice su *thélos*, sino que se limita a seguir siendo lo que ya es, sin que haya un esfuerzo activo por desarrollar una ética que le permita formarse y devenir en el sí mismo que efectivamente debe ser. De ahí que Kierkegaard reivindique el movimiento de la fe, pues tal pasión permite al individuo ir más allá de lo estético y adentrarse en su interioridad. Véase Kierkegaard, *Temor y temblor*, 165.

²⁸ Tal ética viene recogida de modo más extenso en *El concepto de angustia* (1844), donde originariamente le otorga tal denominación (vid. Kierkegaard, *El concepto de angustia*, 137-143). Kierkegaard juega con el doble sentido de la palabra danesa, “anden”, que puede significar tanto “otro” como “segundo”, con lo que nos habla de una ética de la trascendencia, que se vuelve *otra* frente a la ética de la inmanencia, lo que ya señala que tendrá como fundamento el reconocimiento de la otredad.

²⁹ Con este binomio, Kierkegaard refuerza la contraposición dada entre una lógica puramente racional –por tanto, calculable– a la que cabe renunciar, y la esperanza de una fe con cuya adopción podemos ganarnos tanto a nosotros mismos como a los otros. Esto es lo que hace Abraham, acto que resalta su grandeza. Véase Kierkegaard, *Temor y temblor*, 116.

³⁰ *Ibid.*, 111.

³¹ Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, en *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, traducido por Darío González y Begoña Saez Tajafuerce (Madrid: Trotta, 2006), 81.

el método irónico, que siglos después será admirado por los autores aquí tratados. Enlazando con el análisis que Paul de Man realiza sobre la ironía, entendida en términos generales como algo que es más que un tropo o recurso retórico, el primer obstáculo al que nos enfrentamos al tratar de aproximarnos a esta es precisamente su inescrutabilidad: en la medida en que no es un concepto, no podemos dar una definición precisa y cerrada de la misma³². En efecto, una de sus propiedades esenciales es que su aplicación supone un constante devenir, algo que es pura circulación³³ y en el que el significado de las palabras no siempre está supeditado a la intención del hablante, lo que exige un continuo reposicionamiento y distanciamiento del texto por parte del interlocutor, quien se moverá acercándose y alejándose del sentido último, pero nunca desentrañándolo. Pues, una vez que aparece la ironía, desaparece por completo la seguridad de la literalidad, suelo firme en el que hasta entonces nos podíamos apoyar. Con la ironía, hay una parte de la significación que permanece oculta y de la que no podemos tener garantía de conocer profundamente, en tanto que la ironía transgrede el lenguaje, provocando una discontinuidad en la que se esconderá gran parte del contenido que difícilmente se trata de clarificar. Por eso destaca su valor negativo, pues el significado ya no descansa en la palabra fija, sino en los silencios –lo que *no* se dice también dice *algo*–, las pausas o incluso las entonaciones de la oralidad. Es de este modo que la ironía interrumpe la posibilidad de una estructura narrativa lógica³⁴, desplazando el significado de la literalidad del texto.

Volviendo al Romanticismo decimonónico, nos encontramos con que, habiendo realizado estas observaciones, Schlegel apela a la escurridiza ironía para reafirmar la idea de que la crisis del lenguaje implicaba reconocer que la palabra ya no sería siempre congruente con la realidad, de igual modo que tampoco podría decirlo todo. Es por eso que, en su conocido texto *Sobre la incomprensibilidad*, el alemán aborda la necesidad de convivir con la incomprensión, pues es esta negatividad la que, en relación con su correspondiente positividad –la comprensión–, nos abre tanto a la posibilidad del entendimiento como a una nueva cosmovisión³⁵. Se sustancia así la cuestión de la negatividad en el lenguaje, por la cual estamos ante una palabra que es comprensible desde su negatividad, pues en su negarse u ocultarse, puede ser vehículo del significado. Además, desde la crítica romántica se comprende que esta sería la manera de situarse con respecto a la susodicha crisis, irresoluble, por la que se reconoce que nunca podremos decir absolutamente, al tiempo que nos

³² Paul de Man, “El concepto de ironía”, en *La ideología estética*, editado y traducido por Juan Castillo Marianovich (Madrid: Cátedra, 1998), 232.

³³ *Ibid.*, 256.

³⁴ *Ibid.*, 252.

³⁵ Friedrich Schlegel, “Sobre la incomprensibilidad”, en *Fragmentos. Seguidos de Sobre la incomprensibilidad*, editado y traducido por Pere Pajeroles (Barcelona: Marbot, 2009), 233-236.

situamos en la vocación del infinito, sin tener que renunciar al Absoluto³⁶.

Por eso cabe trabajar en la reconstrucción del texto desde su más pura ambigüedad, pues es en la tensión y resistencia a la verdad, en la oposición entre los códigos de significado, donde se esconde la verdad última, que nunca será expresable por completo³⁷. De hecho, será asumiendo este mismo punto de partida, esa indecibilidad que ya habían denunciado previamente los románticos, que Kierkegaard sostendrá que podemos trascender el plano estético y pasar al ético, dilucidando los fundamentos que sustentarán lo que se erigirá como una “verdadera” existencia ética³⁸. Pues, como ya se ha establecido *ut supra*, para el danés la realización de esta tarea de la interioridad pasa por la ironía, parte de cuyo trabajo también será relativo al cuestionamiento de la realidad, lo que, a su vez, dará paso al estadio religioso.

3.1. La filosofía romántica como patria de la ironía: la parábasis permanente

La *Frühromantik* concebía la filosofía como una actividad infinita que estaba en constante devenir³⁹, siendo precisamente por su carácter cambiante que el individuo finito podía entrar en contacto con lo Absoluto. En esta idea de progresión infinita hacia lo Absoluto, Schlegel le otorgó un papel crucial a la ironía, cuyo ser fragmentario y mudable se movía en ciclos de acercamiento, pero siempre “desenmascarando su provisionalidad y su incompletitud”⁴⁰, frente a la infinitud eterna de lo Absoluto. Y, en la medida en que la ironía parecía ejercer de herramienta privilegiada de acceso a lo Absoluto, estando además circunscrita al ámbito filosófico, esto llevó al alemán a definir la filosofía como la “patria de la ironía”⁴¹. Esto supuso un cambio con respecto a la manera de entender la actividad filosófica, pues la sensibilidad sería ahora la facultad cognoscitiva que permitiría comprender en virtud de la identidad, uniéndonos a los entes por medio del abrirse originario a los mismos –quedando absorbidos finalmente en el Uno y Todo–; frente al entendimiento, conocimiento por

diferencia que propugnaría la escisión en la relación sujeto-objeto⁴².

Es así que la ironía también debe aparecerse al individuo, sin que este deba tratar de buscarla y/o asirla conscientemente, pues resulta incapturable. La ironía rompe con la idea de un sentido cerrado y unívoco, llevando a término una transgresión absoluta⁴³ de la creación, (de)construyendo constantemente una ficción que no tiene principio ni fin, lo que a su vez enlaza con la pretensión romántica de elaborar una creación trascendente y abierta, frente a la literalidad fija e inmutable, calculada, que se trataba de hacer valer. Tal producción sería posible por ser la ironía, según la comprende Schlegel, una “parábasis permanente”⁴⁴, es decir, una contradicción que no está localizada en un punto concreto⁴⁵, sino que se expande infinitamente y está siempre deviniendo⁴⁶. En este sentido, Schlegel define la ironía como la “clara consciencia de la eterna agilidad, de la infinita plenitud del caos”⁴⁷, donde el caos cobra una importancia crucial por marcar el camino a la libertad, en tanto que se abre a la potencialidad infinita absoluta. Es por eso que ella misma también será infinita, lo que se evidencia al atender a los movimientos que la constituyen: auto-creación, autolimitación y autodestrucción⁴⁸, donde destacarán los actos de creación y de destrucción, en la medida en que el de autolimitación se presenta únicamente para que la ironía, aun en su apuntar a lo elevado, sea restringida y fragmentaria.

La caracterización ya comentada que realizó de Man sobre la ironía, comprendiéndola como una circulación y, por tanto, señalando su carencia de estatismo, enlaza perfectamente con los ciclos a los que la ironía romántica da lugar: en su pretensión por trascender la realidad –que no a sí misma–, la ironía se recrea a cada momento, destruyendo lo que era y deviniendo lo que es, siendo precisamente por eso que es infinita, en tanto que su movimiento no tiene

³⁶ Lo que, a su vez, supondría renunciar a cualquier modo valioso de decir y aspirar a una palabra huera, en tanto que sería una condena a decir algo que no vale ni significa *nada*.

³⁷ Schlegel, “Sobre la incomprendibilidad”, 227.

³⁸ Frente a la explicada primera ética, ética de la inmanencia y de lo inmediato, de la que podemos sintetizar que, desde la perspectiva kierkegaardiana, suponía la aniquilación de lo otro y, en consecuencia, de lo singular; lo que llevó al danés a rechazarla. A este respecto, y como bien señala Garrido, la pseudonimia kierkegaardiana, de carácter crucial para la posible comprensión de su producción filosófico-literaria, sería una muestra de cómo el sí mismo estético puede transformarse, por medio de la tarea de la interioridad, en un sí mismo auténtico, que ya se correspondería con la existencia (ético-)religiosa. Para más información, véase Garrido, Germán. “Figuras de la ironía romántica. La recepción filosófica del Romanticismo más allá de la modernidad”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 89 (2023): 83–98. <https://doi.org/10.6018/daimon.465411>

³⁹ Jamme, *El movimiento romántico*, 24–25.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Schlegel, “Fragmentos críticos [42]”, 117.

⁴² Schlegel, “Fragmentos de *Athenaeum* [78]”, 142.

⁴³ Y, por tanto, una transgresión realizada en favor de *nada*, según consideran los propios románticos. Con Sócrates, esta transgresión cuestionadora no tenía ese carácter dialéctico indefinido, sino que apuntaba a una verdad pre-existente. Véase Rosa Benítez Andrés, “El concepto de ironía en la estética de Friedrich Schlegel: contexto y recepción”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 67 (2016): 40. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/198611>.

⁴⁴ de Man, “El concepto de ironía”, 253.

⁴⁵ “La ironía es la forma de lo paradójico. Paradoja es todo lo que es a la vez bueno y grande”. Schlegel, “Fragmentos críticos [48]”, 119.

⁴⁶ Lo que también explica que sea un enigma imposible de desvelar, pues está siempre en “estado de tendencia”. Schlegel, “Sobre la incomprendibilidad”, 228. En este sentido, la única característica fija que mantiene es que en ella “todo tiene que ser broma y todo seriedad, todo tiene que ser sinceramente abierto y profundamente simulado”. Schlegel, “Fragmentos críticos [108]”, 127. No obstante, Schlegel reconoce que las personas cultas volverán de nuevo sobre lo irónico, de igual manera que ocurre con los textos clásicos, pues siempre podemos aprender de ellos. Schlegel, “Fragmentos críticos [20]”, 114.

⁴⁷ Schlegel, “Ideas [69]”, 269.

⁴⁸ Schlegel, “Fragmentos críticos [37]”, “Fragmentos de *Athenaeum* [51]”, 116, 139.

fin. Siempre es la misma, definida por su esencia mutable, al tiempo que nunca será ya lo que fue. Las rupturas a las que da lugar marcan el camino que sigue, los nuevos ciclos que abre y con los que se eleva cada vez más por encima de lo inmediato. Pues, como reconoce Schlegel, con la ironía no se juega⁴⁹, ya que ella misma es el propio juego, la que marca las reglas a seguir y la que se conforma, de un modo u otro, paradójicamente. Hay un punto en el que la ironía lo impregna todo, de modo que nada escapa ni puede evadirse de su alcance, pues la ironía se vuelve ingobernable⁵⁰. Es así que todo intento por frenar o erradicar la ironía sucumbirá al fracaso, en la medida en que toda potencial solución encontrada será temporal, y consistirá en apelar a una ironía aún mayor que devore sus formas previas⁵¹. Sin embargo, esto solo postergará la dificultad de eliminar la ironía, pero no podrá suprimirla definitivamente, justamente por su ya comentado carácter inaprehensible. De este modo, puede decirse que una vez que entramos al juego de la ironía ya no podremos refugiarnos en la claridad discursiva, sino que precisamente lo que dominará será la ambigüedad, en tanto que la ironía solo puede asegurar el renacer de una inestabilidad caótica.

De ahí que la ironía sea para el romántico un fenómeno a contemplar, provocando un sentimiento en el ironista con el cual se ve habilitado para elevarse sobre las cosas condicionadas⁵², trascendiendo la realidad sensible y marcando una distancia crítica respecto de las mismas. Y, en la medida en que marca tal distanciamiento, la ironía, a través de las distintas posibilidades que tiene de configurarse, permitiría que el individuo realizase su libertad efectiva, de manera que el ironista se podría separar de la realidad inmediata –estética– y formarse, lo que constituiría a su vez el fin último de la crítica⁵³. Es

decir, gracias a la ironía el individuo cobra consciencia de su carácter fragmentario y condicionado⁵⁴, al tiempo que puede abrirse a lo incondicionado, que es ontológicamente superior a él y que también puede encontrar, negativamente, en las cosas mismas⁵⁵. Volviendo sobre la *Bildung*, con Schlegel se evidencia que la realidad nunca está dada definitivamente, sino que cabe trabajar activamente en ella para poder formarnos y trascendernos, como también establecía Schleiermacher en sus discursos *Sobre la religión*. Solo así podremos llegar a ser, devenir aquello que debemos ser, lo que también posibilitará que nos auto-comprendamos y que, por tanto, también podamos abrirnos al resto de individuos para reconocerlos en lo que cada uno de ellos es. Este es el sentido del fragmento 431 del *Athenaeum*, en el que Schlegel incita al individuo a “sacrificar las gracias”, lo que él mismo entiende como dotarse de ironía y formarse para la urbanidad⁵⁶. Dicha urbanidad haría referencia a la comunidad singular que, en el acceso al Absoluto, acaba por unirse e identificarse en él, por lo que, lejos de cumplir con la pretensión de los ironistas románticos de mantenerse en el ámbito de la diferencia, acabaría por ser una *sociedad* uniformizante puesta al servicio de una positividad suprema y ulterior: lo Eterno.

Ahora bien, cabe matizar en qué sentido la ironía permite que el individuo se forme y se conozca a sí mismo. Ya establecimos que la ironía funciona facilitando la conexión del individuo con el Absoluto, lo que pareció situarla más allá de un uso plenamente retórico, pero sin que esto llegue a suponer su constitución autónoma. En cierto sentido, la ironía así entendida es superior al ironista, pues este no puede controlarla ni dominarla, precisamente por la inconmensurabilidad de aquella, irreductible a la naturaleza finita humana. Esa es la libertad de la ironía que reivindican los románticos. El problema es que la amplitud y libertad de la ironía pasan por limitar la libertad efectiva de los individuos, como veremos a continuación.

3.2. Kierkegaard y la ironía *sensu eminentiori*: una respuesta a la “tendencia específica” de la *Frühromantik*

Lo primero con lo que nos encontramos al comenzar la lectura de *Sobre el concepto de ironía* de Kierkegaard es que el título parece entrar en contradicción con la idea principal que se va a defender, pues en la observación crítica del índice y de los quince puntos en los que Kierkegaard resume su tesis, podemos ver que el danés señala que la ironía no es un concepto. De hecho, esto vendría corroborado en las primeras

⁴⁹ Schlegel, “Sobre la incomprendibilidad”, 232.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² En línea con la vitalidad revolucionaria de la *Frühromantik*, los filósofos románticos se abrieron a la posibilidad infinita, lo que pasaba por reconocer la importancia del elemento negativo, pues consideraban que desde la negatividad y carencia finitas podrían optar a tenerlo todo. Es por eso que, en pugna con la filosofía precedente, los románticos hicieron prevalecer el binomio negatividad-positividad sobre la imperante positividad moderna. El nexo entre ambos polos garantizaría la libertad del individuo, al permitir que este se abriese a lo Absoluto y se impregnase de lo Eterno, con lo que podría trascenderse a sí mismo.

Novalis expresa perfectamente esta idea en el que, a día de hoy, se yergue como uno de los fragmentos más reconocidos y representativos del movimiento: “Buscamos por todas partes lo incondicionado [*Unbedingte*] y encontramos siempre sólo cosas [*Dinge*]”. Novalis. “Observaciones varias”, en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, editado y traducido por Robert Caner-Liese (Madrid: Akal, 2007), 199. Con la traducción se pierde el juego de palabras realizado con los términos alemanes, juego con el que Novalis establece que podemos ver lo *Unbedingte* en las *Dinge*. La particularidad estaría precisamente en la introducción de la negatividad en la relación con la positividad, con lo que pasamos a ver lo incondicionado –la no-cosa– desde el punto de vista de su negatividad. Así pues, en la medida en que lleguemos a la cosa misma –condicionada–, podremos ver en ella (negativamente) lo incondicionado, que resulta ser condición de todo.

⁵³ Schlegel, “Fragmentos críticos [86]”, 124.

⁵⁴ A este respecto, el ingenio resulta fundamental, por ser el espacio donde se manifiesta el espíritu. Novalis, “Observaciones varias”, 206.

⁵⁵ Con esto, remarcamos que para la *Frühromantik* el punto de partida de la filosofía es en el plano de las cosas dadas. A este respecto, resulta muy ilustrativo el siguiente fragmento: “Considerada subjetivamente, la filosofía siempre comienza en el medio”. Schlegel, “Fragmentos de *Athenaeum* [84]”, 144.

⁵⁶ Schlegel, “Fragmentos de *Athenaeum* [431]”, 219.

páginas de la obra, en las que Kierkegaard hace referencia al carácter inaprehensible del concepto⁵⁷. Con esto, podemos marcar una similitud entre los románticos y Kierkegaard –la incapturabilidad de la ironía–, si bien las diferencias entre los enfoques serán decisivas para acabar contraponiéndolos. De este modo, Kierkegaard acabará por hablar de la ironía romántica como aquella propia de un método especulativo que procura obtener una plenitud, y no de un método propiamente irónico⁵⁸ –como sí será el suyo–, que no procuraría *nada*, más allá de succionar el contenido aparente del texto⁵⁹. Es así que la ironía romántica será categorizada como una tendencia específica, frente a la ironía dada en su tendencia total –ironía *sensu eminentiori*–, que vendrá en este caso representada por el enfoque kierkegaardiano⁶⁰.

Para Kierkegaard, la ironía romántica no es una ironía plena, pues el danés considera que la ironía verdadera es aquella que no está subordinada a nada, lo que permite que el sujeto sea negativamente libre y no esté atado a nada, tal y como él desea, además de que tal ironía acaba por suprimirse a sí misma⁶¹. En efecto, frente a las consideraciones de Schlegel, Kierkegaard comenta que la ironía se mueve en el esfuerzo por devorar todo para luego devorarse a sí misma, siendo por eso que acaba desvelando *nada*⁶². Para el sujeto irónico, la realidad meramente dada⁶³ acaba perdiendo su validez⁶⁴, pero no está capacitado para dar lugar a otra realidad, lo que escaparía de su control, pues “aquello que debe ser establecido está detrás de ella [la ironía]”⁶⁵. Lo único que puede hacer es dedicarse a la destrucción, al constante deshacer y devorar⁶⁶. La

ironía juega con lo único que tiene a su alcance: la negatividad, siendo por eso que aniquila la realidad histórica⁶⁷ dada mediante tal realidad misma, simulando dejarla subsistir para que sea ella misma la que acabe por derrumbarse, lo que conlleva que el ironista, movido por la fuerza negativa de la ironía, se ponga al servicio de esta, que en este momento se yergue como ironía del mundo⁶⁸. Así pues, la ironía rompe con la secuencia lógica, lo que explica que no haya otro movimiento inherente a ella que no sea el de la negatividad: lo que venga luego supondrá un salto cualitativo, lo que rompe con la lógica hegeliana de la continuidad. Es por eso que Kierkegaard definirá la ironía como “el juego infinitamente fugaz con la nada”, juego al cual la ironía misma “sigue asomando la cabeza”⁶⁹.

En la ironía, en cambio, puesto que todo se hace vano, la subjetividad se libera. Cuanto más vano se vuelve todo, tanto más leve, tanto más despojada, tanto más fugaz se vuelve la subjetividad. Y mientras que todo se vuelve vanidad, el sujeto irónico *no* se vuelve vano *él mismo*, sino que redime su propia vanidad. En la ironía, todo se vuelve nada; pero esta nada puede ser tomada de varias maneras. La nada especulativa es aquello que a cada instante desaparece ante la concreción, puesto que ella misma es la puja de lo concreto, su *nisus formativus* [impulso formativo]; la nada mística es una nada para la representación, una nada que es, sin embargo, tan rica en contenido como altisonante es el silencio de la noche para aquel que tenga oídos para oír; la nada irónica es, finalmente, la quietud de muerte bajo la cual la ironía retorna como un travieso espectro (tomada esta expresión en toda su ambigüedad)⁷⁰.

Empero, esto no ocurre con la ironía romántica, la cual cuenta con el poder de “atar y desatar” a su voluntad⁷¹, lo que constituye un claro indicativo de que no se aniquila a sí misma. Con este apunte, Kierkegaard señala que la ironía romántica no es absolutamente negativa, como debe ser toda ironía *sensu eminentiori*, sino que, fiel a la tensión román-

⁵⁷ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, 81-84.

⁵⁸ Esta distinción entronca con la clasificación de los diálogos de Platón realizada por Schleiermacher, en la que se discrimina entre los diálogos constructivos (platónicos), en los que la ironía es un mero recurso retórico subordinado a la exposición; y los dialógicos (socráticos), en los que la ironía cuestiona toda certeza sin dejar nada en pie. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, 106, 117.

⁵⁹ *Ibid.*, 103.

⁶⁰ *Ibid.*, 281, 311.

⁶¹ *Ibid.*, 276-283. Un aspecto muy socrático de la ironía que reivindica Kierkegaard es que la fuerza negativa que la caracteriza no tiene límites –lo que no significa que la ironía sea infinita *per se*–, por lo que destruye todo lo que encuentra a su paso, incluidos el ironista (Sócrates) y la ironía misma. A este respecto, véase Oscar Parcero Oubiña, “‘Controlled Irony’.... Are you Serious? Reading Kierkegaard’s Irony Ironically”, *Kierkegaard Studies / Yearbook* (2006): 242, <https://doi.org/10.1515/9783110186567.241>. En este sentido, podemos decir que estamos ante una “negatividad infinita y absoluta”. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, 295.

⁶² *Ibid.*, 119.

⁶³ En términos hegelianos, *Realität* en la que el individuo deberá trabajar, frente a la realidad meramente dada – *Wirklichkeit* –, pues como el propio Kierkegaard reconoce: “la realidad es también, para el individuo, una tarea que hay que realizar”. *Ibid.*, 301. En cierto modo, Kierkegaard reproducirá en su obra la duplicidad conceptual que ya encontramos en Hegel, por lo que discernirá la realidad inmediata de la realidad mediada y trabajada, si bien entenderá la distinción de otra manera respecto de cómo la había entendido Hegel.

⁶⁴ *Ibid.*, 286.

⁶⁵ *Ibid.*, 287.

⁶⁶ “sólo la ironía puede proporcionar un resultado negativo en su estado más puro e impoluto. Pues mientras que hasta el escepticismo postula siempre alguna cosa, la ironía

está siempre haciendo el tantálico esfuerzo, semejante al de aquella vieja bruja, de devorar todo primeramente para después devorarse a sí misma o, como se dice de la bruja, para devorar su propio vientre”. *Ibid.*, 119.

⁶⁷ Con esto, Kierkegaard responde a su vez a la crítica que Hegel habría hecho a la ironía romántica, separándose también de la comprensión del idealista alemán.

⁶⁸ *Ibid.*, 288-295. En este pasaje, Kierkegaard recoge el concepto hegeliano de “ironía del mundo” para llevarlo hasta su límite –algo que, en sí mismo, es muy propio de la ironía en su tendencia total–, mostrando que la ironía va más allá del plano de la subjetividad, precisamente porque “para que la formación irónica se desarrolle plenamente, se necesita que el sujeto tome también conciencia de su ironía”. *Ibid.*, 289. Es así que, desde otra terminología y perspectiva, Kierkegaard pone de manifiesto que la ironía es una fuerza radicalmente negativa que aniquila todo aquello que encuentra a su paso, para finalmente devorarse a sí misma.

⁶⁹ *Ibid.*, 294.

⁷⁰ *Ibid.*, 284-285.

⁷¹ *Ibid.*, 299.

tica, tal negatividad desemboca finalmente en una positividad, a la que más tarde se le opondrá de nuevo una negatividad, iniciando otra vez el ciclo infinito. A este respecto, Kierkegaard carga directamente contra la *Lucinde* de Schlegel, de la que critica que posee tal tendencia específica de la ironía que no solo suprime la realidad histórica –aspecto que también sería propio de la ironía total–, sino que la sustituye por una aparente realidad que no es tal, en la medida en que se trata de una realidad auto-creada⁷². Por eso constituye una ironía infinita, pues no hay un momento en el que esta pase a ser dominada, como sí le ocurre a la ironía en su tendencia total. Esto también explicaría por qué, lejos de ascender al estadio ético-religioso⁷³, la ironía romántica vuelve a quedar anclada en la sensualidad inmediata del estadio estético⁷⁴, donde la realidad (especulativa) simplemente deviene –posibilidad absoluta– frente a la realidad verdadera, que devendrá lo que es⁷⁵. En este sentido, la realidad romántica no llega a ser destruida, pues precisamente su juego no tiene fin y, por tanto, tampoco se le opone o desvela *nada*, en la medida en que circula únicamente en la infinitud de su ser. Por eso Kierkegaard hablará de una realidad auto-creada, pues es la propia ironía en su tendencia específica la que sostiene la posibilidad de construir tal positividad y sostenerla a lo largo del tiempo, aun con la particularidad de poder retomar en cualquier momento la fuerza negativa del deshacer para comenzar a edificar de nuevo.

Frente a ella, hay algo que efectivamente pone fin al movimiento infinito y negativo de la ironía total, limitándola, que es el hecho de que el individuo esté “correctamente situado” en la existencia⁷⁶. Esto ocurrirá una vez que finalice el enfrentamiento de la subjetividad a la realidad dada, es decir, cuando el ironista sienta el vértigo de ver derrumbarse la realidad (dada) que, lejos de resultarle sustancial, le acaba por mostrar lo extraño que es con respecto de ella⁷⁷. Será así que la realidad devendrá lo que es, dando un salto cualitativo con el que pasamos al estadio ético de la existencia, momento en el que la ironía⁷⁸ proporcio-

nará verdad, realidad y contenido⁷⁹. Con tal cambio de estadio, se da una suerte de renacer⁸⁰, con el cual el individuo se encontrará ante “el comienzo absoluto de la vida personal”⁸¹. Pero el dominio de la ironía no debe equipararse a la “domesticación” de la ironía romántica⁸², ironía idealizada que solo supone un momento breve en la totalidad del Sistema⁸³. Por el contrario, Kierkegaard emplea el término ‘dominio’ para referirse al acto por el cual la ironía se aniquila a sí misma, con el cual no solo libera al individuo, sino que purifica su alma, redimiéndola de lo finito, resultando así fundamental para la salud y verdad de la vida personal del individuo⁸⁴. Y, aunque es cierto que el ironista mismo no controla la ironía, esta sí resulta *dominada*, y hay indicios en el texto que nos permiten sostener que tal control es obra de una fuerza superior: la divinidad⁸⁵. Con todo, Kierkegaard advierte que esta pregunta escapa a la finalidad de su investigación⁸⁶, lo que permite entender por qué la ironía no supone más que una guía en el descubrimiento de nuestra subjetividad⁸⁷.

En definitiva, la función de la ironía *sensu eminentiori* se limita a poner en suspenso la realidad misma y ofrecer esa libertad negativa al individuo, pero no pasa por construir una positividad, lo que acabaría por contradecir su impulso absolutamente negativo e infinito⁸⁸. Por eso el ironista tampoco puede ser igualado a la figura del profeta, pues el profeta es capaz de percibir, desde la realidad en la que se halla inmerso, lo que surgirá a continuación; mientras que el ironista se enfrenta directamente a la realidad inminente, sin saber lo que vendrá después, al tratarse este de un movimiento posterior al de la ironía⁸⁹. Es también en este sentido que Kierkegaard caracteriza la realidad como un don y una tarea a realizar⁹⁰. Para ello, Kierkegaard hace un juego de palabras con la etimología de las palabras don y tarea, que en danés son “Gave” y “Opgave”, respectivamente⁹¹.

⁷² *Ibid.*, 298, 310-311.

⁷³ Hablamos aquí de un ámbito ético-religioso porque, aunque Kierkegaard identifica la ironía con una existencia ética, ya vimos que tal existencia está muy asociada a la fe, siendo además la religiosidad y el estar ante Dios lo que reconcilia al individuo con su realidad, permitiendo que el goce del sí mismo sea interiormente infinito. *Ibid.*, 77, 316.

⁷⁴ *Ibid.*, 319.

⁷⁵ *Ibid.*, 334.

⁷⁶ *Ibid.*, 339.

⁷⁷ *Ibid.*, 289-290.

⁷⁸ En este sentido, la ironía kierkegaardiana no debe entenderse retóricamente, con lo que caería en el dominio del *logos*, sino que se trata de una ironía ética. Véase Parcero Oubiña, ““Controlled Irony”.... Are you Serious? Reading Kierkegaard’s Irony Ironically”, 252-254. Esto recuerda a la *otra* ética que el danés presenta en *Temor y temblor*, antes de formularla propiamente en *El concepto de angustia*, como se explica en Parcero Oubiña, “Temor y temblor, o la singularidad del silencio”, 91. Es también por eso que Kierkegaard insiste en que la ironía constituye una “posición” a asumir. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, 281. Con esto, el filósofo rechaza tomar la ironía como un mero instrumento al servicio de una idea, lo que supondría reducir la efectividad de su función destruc-

tiva. *Ibid.*, 247. Por el contrario, la ironía implica la asunción de una postura ética que se dé en correspondencia con la subjetividad del individuo ironista.

⁷⁹ *Ibid.*, 339.

⁸⁰ El propio Kierkegaard reconoce insistentemente el papel que tiene la ironía en el desarrollo y formación del individuo, liberándolo –en términos absolutamente negativos– del dogmatismo de la realidad, y dando así comienzo a su existencia ética.

⁸¹ *Ibid.*, 339.

⁸² Parcero Oubiña, ““Controlled Irony”.... Are you Serious? Reading Kierkegaard’s Irony Ironically”, 246.

⁸³ Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, 208.

⁸⁴ *Ibid.*, 339-340.

⁸⁵ Para una exposición más detallada, véase el trabajo de Parcero Oubiña, ““Controlled Irony”.... Are you Serious? Reading Kierkegaard’s Irony Ironically”, 258-259. En este, recorriendo a la etimología de las palabras empleadas por el propio Kierkegaard, se explica el sentido último que podría tener la propuesta del filósofo, permitiendo una lectura coherente de la totalidad del texto, frente a los estudiosos que señalan la contradicción interna del mismo.

⁸⁶ *Ibid.*, 342.

⁸⁷ *Ibid.*, 340.

⁸⁸ *Ibid.*, 301.

⁸⁹ *Ibid.*, 286-287.

⁹⁰ *Ibid.*, 299.

⁹¹ Søren Kierkegaard, *Om Begrebet Ironi*, en Søren Kierkegaards *Skrifter*, editado por Niels Jørgen Cappelørn et al.; (Copenha-

Es así que el filósofo enlaza ambos términos para dar cuenta del compromiso moral que debemos tener con respecto a nuestra propia existencia singular. Kierkegaard nos dirá que, en tanto don, cabe aceptar la realidad como nos viene dada, en forma de presente, si bien esto exige que tengamos una cierta disposición y actitud hacia ese don, de acuerdo con lo que significa y representa. Es por eso que el don resultará ser finalmente una tarea, en la medida en que deberemos trabajar para poder asumirlo, pues debemos ser responsables de él.

4. Conclusión

Una vez expuestos los puntos principales del trabajo, podemos observar cómo las propuestas de la *Frühromantik* y la kierkegaardiana entroncan en la misma raíz crítica, movidas por el afán de emanciparse de la aspiración sistemática de la Modernidad, reivindicando la diferencia en la identidad, lo que pasaría por reconocer que somos más que razón. Sería por eso que podría pensarse que hay un vínculo entre ambos pensamientos, o que incluso Kierkegaard, a pesar de sus intentos por distanciarse de la filosofía romántica, se vería claramente influido por la misma. Esto explicaría que ambos enfoques trabajen desde los márgenes poéticos y literarios, respectivamente. Sin embargo, las discrepancias dilucidadas respecto de los temas abordados previamente pondrían de manifiesto que estamos ante dos enfoques contrapuestos, lo que también justifica que no reduzcamos la crítica kierkegaardiana a ser una mera reformulación de la *Frühromantik*. Precisamente lo que separa a ambas filosofías es el cumplimiento de la pretensión de salir del ámbito especulativo uniformizante, que en el caso romántico acaba por fracasar. Es así que, el primer Romanticismo acaba suprimiendo la idiosincrática tensión romántica, conduciéndonos a una positividad que edificaría la identidad última a la que deben remitir los distintos individuos.

Frente a esto, Kierkegaard se mantiene firme en la reivindicación efectiva de la singularidad, por considerarla la expresión última de la naturaleza humana, un encuentro de opuestos que fundamenta nuestro ser. Es por eso que renuncia a construir tal positividad ulterior y se queda en el plano efectivo de las cosas, sin aspirar a vivir en el palacio abovedado especulativo en el que, según él mismo denuncia, creerían vivir los filósofos defensores del Sistema⁹². En efecto, para Kierkegaard la realidad dada constituye una tarea en la que debemos trabajar activamente, lo que llevará a la realización de nuestra esencia. Solo de esta manera, como deja entrever a lo largo de sus obras, podríamos renacer en una nueva realidad, lo que también supondría nuestro paso del estadio religioso, o incluso al ético-religioso que vemos, por ejemplo, en *Temor y temblor*. Este renacer constituiría el verdadero compromiso con nuestra interioridad, y permitiría atender consecuentemente a la exterioridad con y en la que se encuentra el indi-

viduo, comprendiéndose como igual a los demás en virtud de sus diferencias singulares.

Esta es la postura ético-existencial por la que aboga Kierkegaard, y que tratamos de dilucidar a lo largo de esta investigación, al tiempo que expusimos las aporías internas a la concepción romántica, ejemplificada aquí por medio de Schleiermacher y Schlegel. Consideramos que el enfoque kierkegaardiano muestra cómo la filosofía romántica, entendida como crítica de las pretensiones racionales de la Modernidad, acabaría cayendo en la misma teorización especulativa contra la que inicialmente se había erguido. En este sentido, la filosofía kierkegaardiana incorpora la crítica a la *Frühromantik* como parte de la reflexión global con la que combate la totalidad de la filosofía especulativa, al concebirla como una extensión de la deriva moderna del *Imperium hominis*. Kierkegaard deconstruye los cimientos sobre los que se elevaba la filosofía moderna, al tiempo que profundiza críticamente en la apertura a la Otredad como punto de inflexión para la realización de la esencia del individuo, apertura que los románticos ya habían intentado explorar. Es así que la fe como pasión y la ironía *sensu eminentiori* marcan el camino –y no el destino a alcanzar– que debe seguir el individuo singular para realizarse.

5. Referencias

- Benítez Andrés, Rosa. “El concepto de ironía en la estética de Friedrich Schlegel: contexto y recepción”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 67 (2016): 39-55. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/198611>
- Cappelørn, Niels Jørgen; Richard Crouter; Theodor Jørgensen; Claus-Dieter Osthöfener, ed. *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjectivity and truth: proceedings from the Schleiermacher-Kierkegaard Congress in Copenhagen, October 2003*. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2006.
- De Man, Paul. “El concepto de ironía”. En *La ideología estética*, editado y traducido por Juan Castillo Marianovich, 231-260. Madrid: Cátedra, 1998.
- Frank, Manfred; Elizabeth Millan-Zaibert. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Garrido, Germán. “Figuras de la ironía romántica. La recepción filosófica del Romanticismo más allá de la modernidad”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 89 (2023): 83-98. <https://doi.org/10.6018/daimon.465411>
- Jamme, Christoph. *El movimiento romántico*. Madrid: Akal, 1998.
- Kierkegaard, Søren. *The Sickness unto Death*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Kierkegaard, Søren. *Om Begrebet Ironi*. En *Søren Kierkegaards Skrifter*, editado por Niels Jørgen Cappelørn; Joakim Garff; Johnny Kondrup; Alastair McKinnon; Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, 1997. <https://tekster.kb.dk/text/sks-bi-txt-root>

gue: Søren Kierkegaard Research Centre, 1997), 312. <https://tekster.kb.dk/text/sks-bi-txt-root>

⁹² Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 43-44.

- Kierkegaard, Søren. *Sobre el concepto de ironía*. En *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, traducido por Darío González y Begoña Saez Tajafuerce, 65-356. Madrid: Trotta, 2006.
- Kierkegaard, Søren. "Primera y última explicación". En *Post Scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*, traducido por Javier Teira y Nekane Legarreta, 603-607. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos. Escritos 4/2*. Traducido por Darío González y Oscar Parcero. Madrid: Trotta, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. En *La repetición. Temor y temblor. Escritos 4/1*, traducido por Darío González y Oscar Parcero, 105-208. Madrid: Trotta, 2019.
- Novalis. "Observaciones varias". En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, editado y traducido por Robert Caner-Liese, 197-222. Madrid: Akal, 2007.
- Parcero Oubiña, Oscar. "'Controlled Irony'.... Are you Serious? Reading Kierkegaard's Irony Ironically". *Kierkegaard Studies / Yearbook* (2006): 241-260. <https://doi.org/10.1515/9783110186567.241>
- Parcero Oubiña, Oscar. "Temor y temblor, o la singularidad del silencio". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40, núm. 1 (2023): 83-93. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.7828>
- Schlegel, Friedrich. *Fragmentos. Seguidos de Sobre la incomprensibilidad*. Traducido por Pere Pajeroles. Barcelona: Marbot, 2009.
- Schlegel, Friedrich. *Fragmentos críticos; Fragmentos de Athenaeum; Ideas*. En *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, editado por Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy; traducido por Cecilia González y Laura Carugati, 112-131; 132-224; 261-279. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.
- Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión: Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Editado y traducido por Arsenio Ginzo Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.
- Yasukata, Toshimasa. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*. New York: Oxford University Press, 2003.