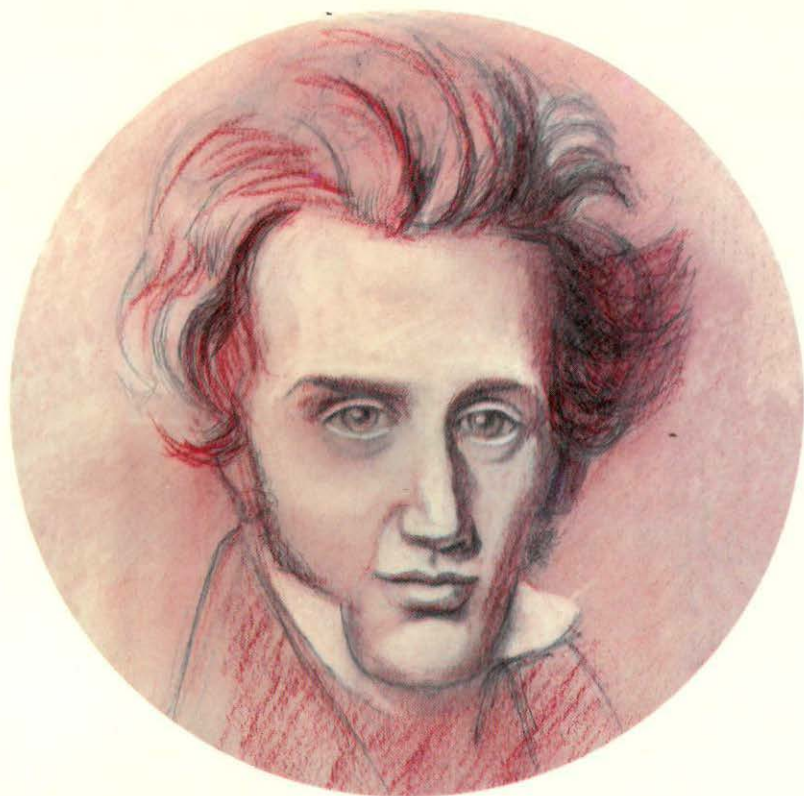


Luis Guerrero Martínez

Claves

Kierkegaard:

Los límites de la razón en la existencia humana



Sociedad Iberoamericana de Estudios
Kierkegaardianos
Universidad Panamericana
Publicaciones Cruz O., S.A.

Filosofía

**KIERKEGAARD:
LOS LIMITES DE LA RAZON EN
LA EXISTENCIA HUMANA**

Luis Guerrero Martínez

**KIERKEGAARD:
LOS LIMITES DE LA RAZON
EN LA EXISTENCIA HUMANA**

Coeditado por

Publicaciones Cruz O., S.A.

Universidad Panamericana

Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos

Primera Edición 1993

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de los editores.

©Luis Guerrero Martínez, 1993

©Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos
Augusto Rodin 498. Plaza Mixcoac
03910 Ciudad de México

ISBN: 968-6828-04-4

Depósito legal: 21582/92

Printed in Mexico. Impreso en México por Multigraphics, S.A. de C.V.

Quien se torna grave por muchas cosas, por toda clase de grandes y sonantes cosas, pero no ante sí mismo, es —a pesar de toda esa gravedad— un frívolo bromista.

Sören Kierkegaard

INDICE

Notas sobre el aparato crítico

9

Introducción

11

Apuntes biográficos

17

Escritos de Sören Kierkegaard

43

Elementos para un análisis hermenéutico de la obra de
Kierkegaard

63

PRIMERA PARTE

LOS PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS EN EL DEVENIR
EXISTENCIAL

79

CAPÍTULO I

LO CONSTITUTIVO EN EL HOMBRE: EL YO COMO SÍNTESIS

1. La síntesis de cuerpo y alma

85

2. La síntesis de finitud e infinitud

96

3. La síntesis de posibilidad y necesidad

104

4. La síntesis de temporalidad y eternidad

110

CAPÍTULO II

LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DEL PECADO

1. La razón ante el pecado

121

2. La posibilidad psicológica del pecado

140

3. El pecado como enfermedad

155

SEGUNDA PARTE

CONCIENCIA Y ELECCIÓN EN LOS MODOS DE EXISTENCIA

169

CAPÍTULO I

LA EXISTENCIA COMO ESTABLECIMIENTO EN EL MUNDO

1. La inmediatez estética

173

2. El deber de la existencia ética

190

3. La religión mundanizada

206

4. La obstinación de la conciencia hermética	219
--	-----

CAPÍTULO II

LA FE COMO REALIZACIÓN EXISTENCIAL

1. Los límites de la razón en la existencia cristiana	239
---	-----

2. La relación interioridad-exterioridad en la existencia cristiana	256
---	-----

EPILOGO

EL DIALOGO KIERKEGAARDIANO	269
----------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA

277

INDICE DE VOCES

301

INDICE DE NOMBRES PROPIOS

305

Notas sobre el aparato crítico

1. Las referencias a los escritos de Kierkegaard están hechas, en primer lugar, por su forma natural: Nombre del libro, el número o la letra correspondiente a la parte, capítulo, o sección del libro, y en algunos casos, el nombre del apartado que corresponde a la referencia en cuestión.

2. Se han puesto las referencias de la edición danesa de las obras completas (a excepción de los **Papirer** y de sus **Cartas y Documentos**), usada frecuentemente en los estudios críticos sobre Kierkegaard: **Sören Kierkegaards Samlede Voerker**, 2a edición, Preparada por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, Copenhagen 1920-1936, impresa en 15 volúmenes. Usando las siglas SV² seguidas del número romano del volumen y del número arábigo de la página.

3. Asimismo, se han puesto las referencias de la edición danesa de **Sören Kierkegaards Papirer**. Preparada por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhagen 1909-1948, impresa en 20 volúmenes. Estas referencias son: el número romano de la parte, la letra mayúscula de la sección y el número del párrafo. Para las **Cartas y Documentos** las referencias que se dan son las de **Kierkegaard. Letters and Documents**. Traducidas por Henrik Rosenmeier, Princeton University Press, 1978, de los dos volúmenes de la edición danesa de *Breve og Aktstykker vedrørende Sören Kierkegaard*.

4. Para las obras contenidas en la biblioteca personal del propio Kierkegaard se puede consultar **Katalog over Sören Kierkegaards Bibliotek**. Copenhague, 1957.

5. El cuerpo de la investigación hace referencia primordialmente a las fuentes directas de Kierkegaard; por lo que, ordinariamente, las referencias críticas y fuentes secundarias aparecen como notas en los pies de página.

6. Los datos completos de la bibliografía citada y referida aparecen en la bibliografía final. En ese apartado aparece un estudio de las fuentes traducidas al español y traducidas a otras lenguas.

Introducción

En la introducción al **Tractatus logico-philosophicus** Ludwig Wittgenstein menciona el objeto de esta obra que ha sido un parteaguas de la filosofía contemporánea: "Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento sino a la expresión de los pensamientos." Sus especulaciones en torno a las condiciones para que algo sea pensado —expresado— no tienen un fin meramente limitativo, como podría a primera vista inferirse, sino pretenden mostrar la necesidad de superar el pensamiento, como bien lo expresa uno de los últimos puntos del mismo **Tractatus**: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Debe superar estas proposiciones, entonces tiene la justa visión del mundo."¹

Dentro de las interpretaciones actuales que se hacen del filósofo vienés existe una línea que sugiere que su pensamiento puede ser interpretado como una modalidad o continuidad del pensamiento de Kierkegaard.² Aunque en efecto Wittgenstein conoció el pensamiento de Sören Kierkegaard como puede verse

¹ Wittgenstein, L. **Tractatus logico-philosophicus** 6.54., p. 203.

² Cfr. Creegan, C.L. **Wittgenstein and Kierkegaard**. Cfr. Strawser, M., "Welcome to the jungle: The problem of language in Wittgenstein and Kierkegaard" en **Tópicos**.

especialmente en sus **Observaciones**,³ la relación y las coincidencias, tal vez más que influencia, están en el punto de llegada: *ir más allá de la razón*; siendo sus caminos distintos. Wittgenstein parte de la razón para llegar a sus límites y salir fuera de ellos. Kierkegaard parte de lo que está más allá de la razón, como un supuesto dado por la fe, para llegar a los límites de la razón. Y al mismo tiempo Kierkegaard presenta fenomenológicamente el camino por donde la razón se topa con elementos dialécticos, que no pueden ser sintetizados por la propia razón.

Esta semejanza de Wittgenstein con Kierkegaard puede encontrarse también en el proyecto crítico de Kant, en su rechazo de la metafísica, en la dimensión especulativa y científica de la razón, postulando —no obstante— el mundo de la naturaleza suprarrazional, con independencia de las causas determinantes del mundo sensible, en el que la libertad humana opera realmente. El primer texto citado de Wittgenstein es muy semejante a uno de los párrafos con los que Kant concluye su **Crítica de la razón pura**: "El mayor y quizá el único provecho de la filosofía de la razón pura es sin duda negativo; no es un órgano que sirva para extender los conocimientos, sino una disciplina que sirve para determinar sus límites."⁴

La finalidad explícita que Kierkegaard da a su tarea filosófica, literaria y teológica, como lo manifiesta en **Mi punto de vista**, es la de mostrar el camino para llegar a ser cristiano por medio de la fe y lo que esto implica, señalando cómo la razón debe superarse y someterse a las exigencias de la fe.⁵ Esta

³ Cfr. por ejemplo notas de 1937 y 1946. Wittgenstein, L., **Observaciones**, p.63 y 97.

⁴ **Crítica de la razón pura**, AK III 517. Cfr. Colomer, E. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. v. I. Idea clave de la Crítica: la finitud de la razón. pp. 77-82.

⁵ «El contenido de este pequeño libro afirma pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser

relación fe-razón, en contraposición con la filosofía hegeliana, hacen de Kierkegaard un filósofo y no simplemente un teólogo o pensador religioso, ya que pretende mostrar el corto papel que desempeña la razón en el conocimiento de la verdad existencial, de lo que significa realmente *existir*.

El propósito del presente estudio no es establecer detalladamente esta relación entre Kierkegaard, Wittgenstein y Kant, sino que se reduce a mostrar cómo Kierkegaard, por vía de explicaciones dialéctico-fenomenológicas, en un diálogo con la filosofía y la teología de su tiempo desarrolla un pensamiento que explica la existencia humana mostrando los límites de la razón, en contraposición al sistema racional de Hegel, y ubicando en el marco de la filosofía la importancia de cada individuo y su relación con Dios por medio de la fe.

En el primer capítulo se recoge la tradición dialéctica de la cual Kierkegaard es heredero para exponer las categorías existenciales; sin embargo, llevando este método a sus últimas consecuencias hace ver que la síntesis exigida en el hombre no se lleva a cabo en la temporalidad ni puede ser explicada por la razón.

A la ética corresponde orientar al hombre ante esta dificultad. En el segundo capítulo, se describen las objeciones de Kierkegaard a la ética racional, en una gama que va desde la ética socrática a la hegeliana pasando por el imperativo categórico de Kant. En contraposición Kierkegaard recurre a la noción de posibilidad para mostrar la conexión que hay entre la psicología y las explicaciones de una ética dogmática sobre el pecado y su repercusión en la existencia humana.

Esta ética dogmática muestra desde la perspectiva de la fe el origen del mal en el hombre: el pecado, y el modo de enfrentarlo; sin embargo, la ética no determina al hombre. Una de las propiedades fundamentales del espíritu humano es la

libertad, su capacidad de elegir entre las distintas alternativas que presenta su constitución dialéctica, de hecho Kierkegaard describe una amplia variedad de modos a través de los cuales los individuos eligen existir. Estos modos pueden observarse bajo dos categorías fundamentales, la de la conciencia o inconsciencia de lo que significa existir como espíritu, y la categoría de los estadios existenciales: estético, ético y religioso.

La fenomenología de estos modos de existir, los argumentos empleados por Kierkegaard para mostrar la existencia cristiana, como la verdadera fundamentación del yo, las exigencias que esto lleva y la inconsistencia de los otros estadios, es el objeto de la segunda parte de este estudio.

El procedimiento que utiliza Kierkegaard para sustentar estas afirmaciones es, como se ha dicho más arriba el supuesto de la fe unido a su genio como observador de las realidades humanas y su facilidad para manejar la dialéctica. Este modo de plantear su exposición, lejos de desacreditarla como reflexión filosófica o científica, la apoya en el sentido de que *la razón tiene que ser superada*, análogamente al sinsentido y a la escalera de Wittgenstein. "Kierkegaard no deja de filosofar por el hecho de partir de una situación que él considera más auténtica que la del filósofo, o por el hecho de llevar a la filosofía a un terreno en que ésta misma haya de verse superada."⁶ En otras palabras, el propósito de Kierkegaard es mostrar racionalmente los límites de la razón. Por esto pretender separar en Kierkegaard lo racional de lo religioso, o ambas cosas de la literatura y lo estético, equivale al abando de los propósitos de Kierkegaard como pensador.⁷

De manera secundaria, este estudio se propone mostrar cómo este programa realizado por Kierkegaard, que él califica como educación indirecta,⁸ es un programa que abarca toda su

⁶ Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*, p. 190.

⁷ Cfr. Wahl, J. *Kierkegaard vivo*, p.157.

⁸ «No, no es posible destruir una ilusión directamente, y sólo por medios indirectos

producción como escritor. En concreto, que bajo los pseudónimos y en las distintas épocas de su vida Kierkegaard mantiene la línea de pensamiento antes descrita, siendo sus evoluciones secundarias a este respecto.

Este trabajo puede ser de utilidad para los estudiosos o aquellos que desean introducirse en el pensamiento del filósofo danés. La intención es motivar a la lectura de las obras de Kierkegaard para poder hacer su justa valoración, por lo que no pretendo que sea un sustituto de su lectura.

Esta obra ha sido concebida en conjunto para sostener algunas tesis fundamentales del pensamiento de Kierkegaard; algunas de sus partes han sido publicadas separadamente.

Un extracto del apartado *El deber de la existencia ética* apareció bajo el título *Kierkegaard trabajo y matrimonio como categorías existenciales* en **Humanismo y Empresa** No. 9, 1991 del Departamento de Filosofía Práctica editado por la Universidad Panamericana, Ciudad de México.

Un extracto del apartado *La obstinación de la conciencia hermética* apareció con el mismo título en **Tópicos. Revista de Filosofía**, No. 2 (1992). Ciudad de México.

La bibliografía de las obras de Kierkegaard publicadas en español fue editada originalmente en inglés en coautoría con Leticia Valadez para la biblioteca del Departamento de Investigación de Sören Kierkegaard de la Universidad de Copenhague.

Quiero agradecer a la Universidad Panamericana, a la Universidad de Navarra, al Departamento de Investigaciones de

se le pueden arrancar de raíz. Si el que todos son cristianos es una ilusión, y si no hay nada que hacer sobre eso, es preciso hacerlo indirectamente, no por uno que se proclame a sí mismo a grandes gritos extraordinariamente cristiano, sino por uno que, mejor orientado, está dispuesto a declarar que no es cristiano en absoluto.»
Punto de vista... II, I, A, 1. SV² XIII, 566.

Sören Kierkegaard de Copenhague, a la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos y especialmente a los profesores Leticia Valadez, Rafael Alvira, Julia Watkin y Marco A. de la Torre, por sus valiosas indicaciones y sugerencias.

Apuntes biográficos

La producción intelectual de Sören Kierkegaard está relacionada en varios aspectos con algunos acontecimientos de su vida. Su concepción de la verdad hace referencia a esta vinculación; para el filósofo danés conocer la verdad implica *ser la verdad*, sólo el que ejercita la verdad en su propia vida es el poseedor de ella. A la edad de 22 años Kierkegaard hace un balance de sus intereses y preocupaciones: «*Lo que en el fondo me falta, es ver claro en mí mismo, saber "qué debo hacer", y no qué debo conocer, salvo en la medida que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal "para mí", de encontrar la idea por la cual deseo vivir y morir.*»¹

En efecto, la vida de Kierkegaard se podría resumir diciendo que su existencia fue un sacrificio, un holocausto para seguir las exigencias que la verdad reclamaba de él; de tal forma que la impresión que produce el conocer su vida y su obra es contrastante; ya que por un lado nos enfrentamos con un hombre que sufrió de muchas maneras, pero al mismo tiempo descubrimos una personalidad fuerte y serena propia de quien está seguro de caminar por un sendero adecuado.

Para estudiar con profundidad el pensamiento de Kierkegaard es necesario conocer sus vicisitudes existenciales; sin embargo, sería erróneo destacar solamente aquellos aspectos

¹ Diario IA 75. Cfr. Ejercitación del cristianismo. III, V. SV² XII, 227.

que lo hacen extravagante y anómalo. Sus peculiaridades —de las cuales él siempre fue consciente— sirvieron más que perjudicaron su tarea intelectual, él mismo decidió en muchos casos renunciar a la "normalidad mundana" en favor a su obra de escritor.

Sören Aabye Kierkegaard nació el 5 de mayo de 1813 en Copenhague, fue el último de siete hijos. Su padre, Michael Pedersen Kierkegaard, tenía una procedencia humilde de las llanuras de Jutlandia occidental; siendo aún adolescente comenzó su éxito en el comercio textil hasta lograr con el paso de los años ser uno de los principales comerciantes de Copenhague, con una cuantiosa fortuna. Michael Pedersen logró también un buen desarrollo intelectual, con una fuerte inclinación por los problemas religiosos; organizaba veladas —a las que asistía el pequeño Sören— con teólogos y filósofos en donde se discutían los argumentos de la filosofía racionalista y muchas cuestiones de la teología luterana.

El padre de Sören un buen día decidió abandonar sus ocupaciones comerciales para dedicarse con intensidad a la vida religiosa y a la educación de sus hijos, de manera especial a la educación de Sören, procurando despertar en él una imaginación y capacidad dialéctica que pronto tuvieron resultados. "Al recordar su primera juventud —Kierkegaard— reconoce tres disposiciones básicas heredadas de su padre: la imaginación, la dialéctica y la melancolía religiosa. Su padre había cultivado en él, deliberadamente, estas tres capacidades. Cuando la inclemencia del tiempo les impedía dar su paseo acostumbrado por las calles de Copenhague, padre e hijo emprendían juntos excursiones imaginarias llenas de interés. Simulaban saludar amigos, cambiar noticias, observar el tráfico, evitar los obstáculos, sin pasar por alto los pequeños detalles. Sören se acostumbró a tratar de penetrar los rostros de los extraños imaginándose sus ocultas historias. Estos ejercicios, unidos a sus extensas lecturas literarias, aguzaron su sentido psicológico y lo

acostumbraron a darse cuenta de todas las posibilidades de una situación."²

En lo profundo de esta relación de padre e hijo existía una empatía que marcaría definitivamente la vida de Sören, ambos vivían sumidos en una profunda melancolía que se trasmitían y alimentaban mutuamente sin necesidad de hacer una referencia explícita a ella. En el **Diario** se encuentra un texto autobiográfico especialmente revelador a este respecto: *«Había una vez un padre y un hijo, dotados ambos de grandes cualidades espirituales, ambos perspicaces, especialmente el padre. Los que frecuentaban su casa hallaban en ella gran distracción. Generalmente se entablaban discusiones entre los dos y más parecían tratarse de inteligencia a inteligencia que como de padre a hijo. Rara vez, al observar al hijo y verlo preocupado, el padre, después de contemplarlo largamente, le decía: "¡Pobre muchacho!, estás incubando una desesperación silenciosa". No le hacía preguntas. ¿Cómo podía interrogarlo si también él era víctima de una desesperación semejante? Jamás cambiaron otra palabra sobre el asunto. Pero tanto el uno como el otro se convirtieron en los seres más melancólicos que la memoria humana recuerde entre las criaturas de esta tierra. El padre se juzgaba culpable de la melancolía del hijo y el hijo de la del padre; la angustia les impidió siempre una mutua confesión.»*³

Desde sus primeros años hasta la muerte de su padre acaecida en la noche del 8 de agosto de 1838 Kierkegaard sentía este peso del padre sobre el hijo sin terminar de aceptarlo del todo. El mismo se designaba "hijo de la vejez", pues cuando

² Collins, J. El pensamiento de Kierkegaard, p. 18. Cfr. Punto de vista explicativo de mi obra de escritor. II, III. SV² XIII, 608-609. Cfr. Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Introducción.

³ Diario V A 33. «¡Dios misericordioso! ¡Cuánto daño me ha hecho mi padre con su melancolía: un anciano que descarga su profunda melancolía sobre un pobre niño, para no hablar de aquello mucho más tremendo aún! ¡Y sin embargo, era el mejor de los padres!» Idem, VIII¹ A 177.

nació su padre tenía 56 años y su madre 44, a lo cual atribuyó su frágil constitución física, con débiles y desiguales piernas. Entre los años de 1819 y 1834 mueren su madre y cinco hermanos (éstos entre los 12 y 34 años). Todo esto infundió en Sören la sospecha de que una maldición pesaba sobre la familia que la condenaba a desaparecer de la tierra. *«Entonces acaeció el gran terremoto, el terrible trastorno que me impuso, de improviso un nuevo principio infalible para la interpretación de todo fenómeno. Entonces concebí la sospecha de que la avanzada edad de mi padre era, más que una bendición divina, una maldición y que los eminentes dones de inteligencia acordados a mi familia nos habían sido otorgados para ser amulados mutuamente. Entonces sentí crecer a mi alrededor el silencio de la muerte; mi padre fue, para mí, como un condenado a sobrevivirnos a todos nosotros, como una fúnebre cruz sobre la tumba de sus propias esperanzas. Una culpa debía pesar sobre nuestras cabezas; debía desaparecer, aniquilada por la divina omnipotencia, ser borrada como un intento fracasado.»*⁴

Sören Kierkegaard hizo un primer intento de luchar contra su melancolía y "reconciliarse con el mundo", se distanció del cristianismo. *«He sido educado en un medio ortodoxo, bien puedo decirlo, pero desde que comencé a reflexionar por mi cuenta, el inmenso coloso empezó a tambalearse.»*⁵ Aunque estaba inscrito en los estudios de teología en la Universidad de Copenhague, los descuidó por sus intereses literarios y filosóficos, se unió con sus compañeros a la vida de los cafés y al buen vestir según las exigencias de la moda. Las discusiones con su padre por culpa de sus despilfarros y su descuido en los estudios llegó a tal extremo que Sören dejó la casa paterna en

⁴ *Idem*, II A 805. *«Podría tal vez reproducir la tragedia de mi infancia, la horrenda clave de esa religiosidad que temerosas sospechas me deslizaban en propia mano y que mi imaginación martillaba en el alma, escandalizándome de la religión, en una novela que se titularía: La familia enigmática.»* *Idem*, IV A 144.

⁵ *Idem*, I A 72.

1837, recibiendo de él una renta anual de 500 táleros e inicia una vida independiente, ayudándose también impartiendo clases de latín en un liceo.

Un año después se reconcilió con su padre, quien le confesó que de pequeño había maldecido a Dios y que había vivido maritalmente con su mujer antes del matrimonio.⁶ Lleno de compasión Sören acogió espiritualmente, una vez más, a su padre. Unos meses más tarde, en agosto de 1938, murió, Kierkegaard escribió en su diario: *«Mi padre ha muerto en la noche del miércoles, a las dos de la madrugada. ¡Había deseado tanto que viviese unos años más, aún! Considero su muerte como el último sacrificio de amor que haya hecho por mí, pues no me abandona con su muerte sino que "ha muerto por mí", a fin de que pueda hacer algo con mi vida, si eso es posible. Todo lo que de él he heredado, su recuerdo, su imagen transfigurada y no por las visiones de su fantasía (su recuerdo no lo necesita), sino por numerosos rasgos que ahora comienzo a descubrir, constituyen mi mejor tesoro, el que ocultaré con más celo que a toda otra cosa en el mundo.»*⁷

Como consecuencia de todo esto Sören experimenta una "conversión más plena a la vida religiosa y a la meditación de los temas cristianos, volviendo de nuevo a la práctica de la comunión. Por entonces relata la experiencia pascual, quizá la más fuerte de su vida, de una alegría indescriptible que inundó su alma. Como homenaje póstumo al padre, reemprende, con sorpresa de todos, su carrera eclesiástica, y en 1840 se licencia en teología, teniendo su primer sermón en una iglesia de la ciudad. En 1841 recibe el grado de maestría en filosofía con la tesis **Sobre el concepto de la ironía.**"⁸ También, como un

⁶ «¡Horrendo! Aquel hombre, cuando era aún un niño y cuidaba los rebaños en las landas de Jutlandia, descorazonado por el sufrimiento y por el hambre que padecía, trepó un día a una colina y maldijo a Dios: ¡Y ese hombre no podía olvidarlo a los ochenta y dos años!» *Idem*, VII A 5.

⁷ *Idem*, II A 243.

⁸ Urdanoz, T. *Historia de la Filosofía* V, p. 428. Cfr. *Diario* II A 228.

reconocimiento a su padre, Kierkegaard dedicó a Michael Pedersen Kierkegaard la mayoría de los numerosos escritos edificantes que publicó bajo su propia firma.

No es el conjunto de acontecimientos familiares lo que en definitiva influyen en la vida de Kierkegaard, la verdadera herencia espiritual se encuentra en la relación melancólica con su padre; es en esta melancolía donde está la raíz de su alejamiento de una "reconciliación con el mundo" y de su fuerza espiritual y religiosa. Es al mismo tiempo su "aguijón de la carne" y su resorte para vivir de un modo superior y más verdadero su relación con Dios.⁹

Kierkegaard habla de una especial elasticidad de su espíritu que está inversamente desproporcionada con su cuerpo. *«Aquella dolorosa desproporción y sus sufrimientos (los que indudablemente habrían impulsado al suicidio a la mayoría de los que poseyeran espíritu suficiente para comprender la miseria del tormento) yo la he considerado como "mi aguijón en la carne", mi límite, mi cruz. Pensé que ése fuera el precio que Dios me había cobrado por mi fuerza de espíritu, sin par entre mis contemporáneos.»*¹⁰ La melancolía es desánimo para la sensibilidad; si lo propio de la sensibilidad es el gozo en lo inmediato, inversamente la melancolía convierte lo inmediato en tristeza, quiere estar lejos, en otra realidad ausente o desearía no estar de ninguna manera. La melancolía es interioridad y no exterioridad.

De esta forma la melancolía cierra las puertas a la

⁹ *«Aunque mi padre me haya hecho desdichado, con respecto a Dios me parece que ahora me siento niño; como si las primeras cosas de mi vida me hubieran sido arrancadas de una manera tan terrible precisamente para que pudiera experimentar, por segunda vez y de un modo más verdadero, mi relación con Dios.»* *Idem*, X¹ A 11.

¹⁰ *Idem*, VII¹ A 126. Para conocer la interpretación que Kierkegaard hace sobre el texto de San Pablo II Cor. 12, 7 cfr. *Cuatro discursos edificantes* (1844). El aguijón en la carne. SV² V, 117-137. *Diario VIII*¹ A 396; IX A 331; X¹ A 72; X⁴ A 323. *Postscriptum*, II, II, IV, 2, A, 2. SV² VII, 444-447.

sensibilidad pero las abre al espíritu.¹¹ Kierkegaard supo aprovechar esa puerta abierta. *«Mi labor espiritual me satisface plenamente y hace que soporte todo con alegría, con tal de poder atender a mi trabajo. Así he llegado a comprender mi vida: que mi misión sea la de anunciar a los otros los consuelos y los gozos, en tanto que yo me siento ligado a un dolor para el que no hallo consuelo, salvo en la labor espiritual. En este aspecto nada tengo que objetar a mi destino. Por el contrario, doy cada día gracias a Dios por haberme concedido siempre más de cuanto habría podido esperar. Todos los días Le ruego que me conceda el osar agradecerLe; El lo sabe.»*¹²

Estrechamente relacionada con su melancolía la vida de Sören Kierkegaard está románticamente vinculada a la historia de su amor por Regina Olsen. El mismo, en una página del *Diario* de 1849, afirma que *«si prescindiendo de la relación con Dios, alguien me preguntara cómo he podido convertirme en el escritor que soy, le respondería: "Se lo debo a un anciano por quien siento el mayor reconocimiento, y a una jovencita por quien me siento aún más obligado". Por eso también, me parece que mi naturaleza es el producto de una síntesis de vejez y de juventud, de rigor invernal y de dulzura estival... El primero me educó en su noble sabiduría, la otra con su amable imprudencia.»*¹³

En la primavera de 1837 Sören Kierkegaard conoció a Regina Olsen en casa de la familia de su discípulo Rørdam, ella tenía 15 años y era hija del consejero de estado Terkel

¹¹ *«Un anciano, extraordinariamente melancólico también él, (no quiero describir la manera) tiene un hijo al cual toca como herencia toda esa melancolía, pero quien posee al mismo tiempo una elasticidad de espíritu que le permita ocultarla. Precisamente porque su espíritu, en un sentido eminente y esencial, es sano, su melancolía no puede tener poder alguno sobre él; por otra parte el espíritu es incapaz de eliminar a dicha melancolía. A lo sumo logra hacerla soportable.»*

Diario VII¹ A 126.

¹² *Idem*, VIII¹ A. 645.

¹³ *Idem*, X¹ A 406.

Olsen.¹⁴ Desde esa primera vez Kierkegaard quedó gratamente impresionado, poco a poco sus vidas se fueron vinculando y «ya antes de la muerte de mi padre, me había decidido por ella.»¹⁵ Por un período de tiempo Kierkegaard consideró que la existencia se abría para él; la confesión y muerte de su padre, su acercamiento definitivo con el cristianismo, su amor por Regina, los interpretaba como una nueva reconciliación con el mundo.

Durante tres años y medio Kierkegaard fue paulatinamente haciéndole la corte, le prestaba libros señalándole algunos pasajes específicos, ella tocaba el piano para él. Así llegó el 8 de septiembre de 1840. «Salí de casa con el firme propósito de decirselo todo. Nos encontramos justamente frente a su casa. Me dijo que en la casa no estaba nadie. (...) Subí con ella hasta su casa. Henos aquí a solas en el saloncito. Ella está un poco nerviosa. Le rogué que ejecutara algo para mí, como lo hacía habitualmente. Lo hizo, pero no logré mi intento. Entonces, de pronto tomé la partitura, la cerré con impetuosidad arrojándola sobre el piano, y le dije: —¿Qué importa la música? ¡A "usted" es a quien quiero desde hace dos años! Enmudeció.»¹⁶

Después de ese encuentro Sören fue directamente a ver al padre de Regina para manifestarle su deseo de comprometerse con su hija, él le concedió una entrevista con su Regina para que ella decidiera. El 10 de septiembre por la tarde se realizó la entrevista, ella no dudó en aceptarlo. Regina le informó que ya tenía un cierto entendimiento con otro pretendiente Schlegel; sin embargo, le dijo que su elección estaba hecha a favor de Sören.

«Pero al día siguiente —escribe Kierkegaard—, en mi fuero íntimo descubrí que me había equivocado. Un penitente

¹⁴ En el *Diario y los Papeles de Kierkegaard* se encuentran una gran cantidad de anotaciones referentes a su relación con Regina, por eso mismo existen algunas variaciones en las explicaciones que los estudiosos de Kierkegaard han hecho.

¹⁵ *Diario X*³ A 149.

¹⁶ *Ibidem*.

como yo, con mi vida ante acta y mi melancolía (...). De no haber sido un penitente, de no haber tenido mi vida ante acta, de no ser un melancólico, la unión con ella me habría proporcionado una felicidad como nunca la soñara.»¹⁷

Durante once meses Kierkegaard se debatía consigo mismo sobre su decisión, deseaba encontrar algún recurso para esa definitiva reconciliación con el mundo a través del matrimonio, *«en un año y medio he vivido en mi interior tanta poesía como pueda caber en todas las novelas que hayan sido escritas.»¹⁸* De ese período se conservan 32 cartas de Kierkegaard dirigidas a Regina¹⁹ en las que se puede apreciar su amor por ella, transcribo a continuación la parte final de una de ellas:

*Ya que esta carta no tiene fecha y puede entonces ser escrita en cualquier momento, también puede ser leída en cualquier momento; y si alguna duda te atormenta por la noche, entonces también puedes leerla; pues en verdad ni un solo instante he dudado de que yo pueda llamarte "mía" (tú sabes todo lo que pongo en esa expresión, tú lo sabes, tú, que has escrito, tú misma, que tu vida se detendría conmigo si yo debiera separarme de ti), ni un instante he dudado de ello, no, escribo esto con la convicción más profunda de mi alma, y aun en el rincón más oscuro del mundo yo no dudaría de que soy tuyo,
tuyo para siempre*

S.K.²⁰

Después de contraer el compromiso Regina cobró un cierto aire de arrogancia pero Kierkegaard volvió a encausar

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Diario IV A 107.*

¹⁹ *Cfr. Letters and documents. Cartas 15-46.*

²⁰ *Letters and documents. Carta 23.*

positivamente su relación. *«Esta es mi culpa. Habría debido escoger este momento para impulsarla a la ruptura, habría representado el triunfo de su presunción.*

Pero para mí era demasiado serio el pensamiento de que no podría realizar el matrimonio; también había algo de infantil en su presunción.

De todos modos, ahora disponía de mí mismo y manejé el caso un poco inclinado hacia ella.

Ella se me entrega y se revela como la más amable de los seres.

Al mismo tiempo, lo "primero" retorna de nuevo y aumentado por su responsabilidad, acrecentado por su abandono femenino, casi de adoración.»²¹

«Todo el contenido de aquel año de noviazgo fue en el fondo para mí una secuela de reflexiones penosas de mi conciencia angustiada. Me preguntaba: "¿Osarás acaso comprometerte? ¿Osarás acaso casarte?" ¡Ay de mí! ¡Entretanto, ella, la deliciosa chiquilla, daba vueltas en torno mío, y era mi novia! ¡Yo, viejo como un anciano, y ella una niña! Pero ¡Ay!, dotes para hechizarla no me faltaban, ¡casi para desdicha mía! Y en cuanto entreveía una esperanza no podía privarme del placer de hechizarla... a ella, graciosa como una chiquilla.»²²

Kierkegaard continuaba con su lucha interior, *«ella presintió algo de lo que en mí incubaba, porque a menudo se le escapaban estas palabras: —Tú no eres feliz jamás. De modo*

²¹ Diario X¹ A 667.

²² Idem, X⁵ A 150. *«¡Y cuánto la he amado! R., ligera como un pájaro, atrevida como una idea; la dejaba volar cada vez más alto. Erguida sobre mi mano como sobre un pedestal, batía las alas y me gritaba a mí, que permanecía abajo: "¡Esto es magnífico!" No recordó, no sabía que era yo el autor de su ligereza; que yo le había otorgado esa audacia de pensamiento, que su fe en mí le permitía caminar sobre las aguas; yo la aplaudía y ella aceptaba mis aplausos. Otras veces se arrojaba a mis plantas y sólo quería admirarme, olvidando todo lo demás.»* Idem, III A 133.

que nada pierdes si me permites estar a tu lado—. Una vez, hasta llegó a decirme que nunca me pediría ninguna explicación con tal de que le permitiera estar junto a mí.»²³

Kierkegaard con su melancolía a cuestas terminó por convencerse de que la desproporción entre cuerpo y espíritu terminarían por destruir a Regina; rompiendo su natural hermetismo preguntó a un médico su opinión sobre la posibilidad de superar, a fuerza de voluntad, esa desproporción. El médico lo puso en duda.²⁴ Es entonces que Sören toma definitivamente la resolución de romper con Regina. *«Admitamos que me hubiera casado con ella. ¿Qué habría sucedido? En menos de medio año se hubiera acongojado. Hay en mí (en ello consiste el lado bueno y el malo de mi naturaleza) algo de incorpóreo, algo que hace que nadie pueda enfrentarse conmigo cuando de compartir la vida cotidiana se trata, y entablar de este modo una relación real. Por supuesto, que la frívola cara que le muestro a la gente es harina de otro costal. Pero luego, en mi hogar, vivo en un mundo de espíritus. Con ella he estado comprometido durante un año entero, y en el fondo ella no me conocía aún. Por lo tanto, se habría sentido quebrantada. Probablemente, entonces me habría obligado a cambiar; y yo, en mi empeño por ayudarla a recobrase, habría dado un tumbo porque su estructura era en cierta forma demasiado ligera. Yo era demasiado pesado para ella y ella demasiado ligera para mí; y precisamente esta circunstancia puede hacer que uno ruede por tierra.»²⁵*

²³ *Idem*, X⁵ A 149.

²⁴ *Cfr. Idem*, VII¹ A 112; y VIII¹ A 645.

²⁵ *Idem*, X² A 3. *«Existía entre "ella" y yo una diferencia infinita. Ella deseaba o había deseado brillar en el mundo; ¡y yo, en cambio, con mi melancolía y con mi concepción melancólica del padecer y del tener que padecer! Probablemente, al principio ella se habría conformado con su relación conmigo; en los primeros tiempos le habría bastado para satisfacer su vanidad. Pero cuando las cosas adquieren un cariz más serio, cuando yo me viere reducido a la insignificancia para el mundo y abrazare el padecer efectivo y cristiano, para el cual no existe*

En consecuencia a esta decisión Kierkegaard le escribió una fría nota devolviéndole el anillo de compromiso. *«A fin de no especular sobre lo que debe ocurrir de todos modos, sobre lo que, una vez ocurrido, me dará fuerzas a medida que vayan siendo necesarias, ¡aceptémoslo! Olvida ante todo al que te escribe, perdona a un hombre, que aunque capaz de algo, no ha sido capaz, no obstante, de hacer feliz a una niña. En Oriente, enviar un cordoncillo de seda es pena capital para el destinatario; aquí, enviar un anillo será sin duda pena capital para el que lo envía.»*²⁶

Sin embargo, no sería tan fácil romper esa relación. *«En lugar de considerar el asunto como terminado, ella sube hasta mi cuarto durante mi ausencia y me escribe un mensaje desesperado en el cual, por amor a Jesucristo y por la memoria de mi difunto padre, me suplica que no la abandone.»*²⁷ El padre de Regina también le pidió que no la abandonara *«—Está dispuesta a soportarlo todo, absolutamente todo—. En cuanto a él y al resto de la familia, me prometía del modo más solemne (si esto era lo que yo deseaba) que ni él ni ninguno de los otros transpondría el umbral de mi casa, apenas me casara con ella. Sería absolutamente mía, como si no tuviera ni parientes ni amigos.»*²⁸

Durante los dos meses siguientes a este suceso Kierkegaard intentó de diversas maneras romper el vínculo sin tener éxito, entonces decidió actuar con más radicalidad y aparentar ante los demás que todo había sido un juego de seducción. *«Para facilitar las cosas, trataré de darle a entender*

posibilidad alguna de honores y de consideración, ella se habría descorazonado fácilmente. Y yo... yo nunca más habría sido yo mismo.» Idem, IX A 451.

²⁶ *Etapas en el camino de la vida. ¿Culpable? ¿No culpable?* SV² VI, 347. En el Diario Kierkegaard afirma que reprodujo fielmente esta nota en el texto arriba citado. Cfr. X³ A 149.

²⁷ Idem, X¹ A 667.

²⁸ Idem, X² A 3.

que he sido un vulgar impostor, un hombre frívolo, a fin de que le sea posible odiarme. Pues supongo que la sospecha de que todo se deba a mi melancolía le resultaría más penosa.»²⁹

Kierkegaard, penosamente, cortó por fin con aquella relación. *«Ella estaba desesperada. El padre me dijo: —Será la muerte para ella, está completamente desesperada—. Repuse: —Trataré de tranquilizarla, pero es cosa decidida—. El me replicó: —Soy un hombre orgulloso y es duro para mí decirlo, pero le suplico que no rompa con mi hija—. En verdad era un gran hombre; me conmoví; pero no cedi. Me quedé a cenar con la familia esa noche. Hablé con ella al despedirme. Al día siguiente recibí una carta del padre en la que me decía que ella no había pegado los ojos en toda la noche y que debía ir a verla. Fui y logré calmarla. Ella me preguntó: —¿Entonces no vas casarte nunca?—. Le respondí: —Sí, dentro de diez años, cuando me haya curado de caprichos; entonces necesitaré una chica de sangre joven para rejuvenecerme—. Una crueldad necesaria. Ella me dijo —Perdóname todo lo que te he hecho—. Le respondí: —¡Debía ser yo quien te pida perdón!— Y ella: —Prométeme que te acordarás de mí—. Se lo prometí. —Dame un beso— dijo ella. La besé... pero sin pasión. ¡Dios misericordioso! Ella sacó un billete con algunas palabras que yo escribiera para ella y que tenía por costumbre llevar colgado al cuello; se lo quitó y lo hizo mil pedazos en silencio. Luego, dijo: —¡Me has jugado una mala pasada!— Me dijo: —¿Entonces ya no me quieres?— Le respondí: —Sí; ¡si continúas portándote así no te querré más!— (...) Así fue como nos separamos. El día que recibí las cosas que ella me devolvía, escribí una carta al padre que me fue devuelta sin abrir.*

²⁹ *Idem*, III A 161. «Debía ofenderla y abandonarla; debía durante los últimos meses mostrarme cruel, para tratar en lo posible de ayudarla a romper el compromiso. Para mí esto fue lo más duro. He debido proseguir con esa crueldad con la intención más honesta y sincera. Ella ha de haber sufrido entonces penas indescriptibles. ¡Ojalá me perdone!» *Idem*, X⁵ A 150.

Pasaba las noches enteras llorando en mi cama, pero durante el día me mostraba como siempre, más burlón y chistoso que antes; era necesario que así lo hiciera.»³⁰

Catorce días más tarde Kierkegaard parte para Berlín.

En 1841 el rey Federico Guillermo IV de Prusia nombró a Schelling sucesor de la cátedra de Hegel en Berlín, fallecido años antes, con la intención de combatir el veneno del panteísmo hegeliano. Sus lecciones sobre "Filosofía de la mitología" y "Filosofía de la religión" reunieron entre su auditorio a la más destacada intelectualidad berlinesa y a futuras celebridades, como G. von Humboldt, D.F. Strauss, M. Bakunin, F. Engels.³¹

Kierkegaard se encontraba también dentro de ese selecto auditorio y comenzó muy entusiasmado el curso, aunque poco a poco —como sucedió con muchos otros alumnos— las lecciones del viejo Schelling no respondieron a las expectativas que en él se habían tenido, con lo cual Kierkegaard terminó abandonando el curso.

Kierkegaard tenía como uno de sus objetivos fundamentales al trasladarse a Berlín el reforzar la separación física de Regina para provecho de ella; aunque, por otro lado, no dejaba de pensar en ella y se mantuvo informado —por medio de su amigo Emil Bösen— de las reacciones de Regina.³² El otro objetivo fundamental de su estancia en Berlín era la de escribir su primera y monumental obra **La alternativa**.³³ En esta colección de escritos Kierkegaard quería dejar de manifiesto

³⁰ *Idem*, X⁵ A 149.

³¹ Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. II, p.77.

³² Se conservan siete largas cartas de Kierkegaard a Emil Bösen, escritas en Berlín entre el 31 de octubre de 1841 y el 27 de febrero de 1842. Por ejemplo, en ellas se encuentra la siguiente confidencia sobre su separación: «*Yo la habría aniquilado si la hubiese dejado adivinar mi vida llena de horribles tempestades para decirle entonces: "Es por eso que te abandono". Hubiese sido vil iniciarla en mis tristezas sin ayudarla a soportar el choque recibido.*» *Letters and Documents*, Carta 60 del 10 de enero de 1842.

³³ También traducida como **O lo uno o lo otro**.

muchas de sus preocupaciones filosóficas y religiosas, al mismo tiempo de ser un "mensaje en clave" dirigido a Regina.

Es difícil conocer con precisión ese mensaje a Regina en *La alternativa*, puesto que en sus páginas se representan continuamente las dos caras de la seducción. La del seductor, que engaña por un refinado placer estético en el que la doncella sale beneficiada, pues no cualquiera satisface los deseos del audaz y calculador seductor. Sin embargo, el papel que corresponde a la seducida es mantener y guardar en su interior la pena de la separación, guardarla en su interior como su máspreciado tesoro.³⁴

Es muy posible que en Berlín Kierkegaard haya terminado de ver con claridad cuál era la nueva tarea de su vida como escritor religioso, que sale al paso del racionalismo filosófico. Si bien tenía planeado quedarse en esa ciudad un año y medio, a los seis meses regresa a Copenhague. «*Los disparates de Schelling no tienen límites, tanto en extensión como en intensidad. Dejo Berlín y me precipito a Copenhague (...) Vuelvo a Copenhague a terminar O lo uno o lo otro. Es mi propósito máspreciado y he puesto mi vida en él. Verás, ese propósito tiene peso. De ninguna manera mi vida se puede considerar como acabada, siento que todavía tengo en mí un gran depósito.*»³⁵

De regreso en Copenhague Kierkegaard se dedicó de lleno a su tarea como escritor. Al poco tiempo tuvo un encuentro con Regina. «*El hecho de que regresara tan pronto debió de atraer su atención. Así fue. Me buscó el día de Pascuas después del sermón de Mynster. La esquivé. Lo hice para rechazarla, para*

³⁴ Según estas dos cartas, en efecto, Kierkegaard busca causar la impresión de un abandono por motivos estéticos y no por su problema de melancolía, con lo cual ella quedaría liberada —al sentirse engañada— para, olvidándose de él, emprender una nueva vida. Sin embargo, los pseudónimos de *La alternativa* exigen la fidelidad de la seducida al esteta. Esta última postura se encuentra especialmente en las cuatro figuras femeninas que presenta en el apartado *Siluetas*. Es posible que Kierkegaard buscara una reconciliación en un plano superior.

³⁵ *Letters and Documents*. Carta 69 a Emil Bösen, 27 de febrero de 1842.

que no se detuviera en la idea de que había pensado en ella durante mi viaje.»³⁶

El 3 de noviembre de 1847 Regina Olsen contrae matrimonio con Fritz Schlegel, su antiguo pretendiente, después de cuatro años de haber reiniciado sus relaciones. Este acontecimiento, que podría parecer que daba fin a la historia de las relaciones de Kierkegaard con Regina, es interpretado por Kierkegaard como una posibilidad más para establecer con ella una relación de amor puro, siguiendo, posiblemente, una de las tácticas narradas en *El diario de un seductor*, en donde se describe la necesidad de que Cordelia —la seducida— establezca relaciones con otro hombre.³⁷ Kierkegaard pensaba, además, que Regina no podía dejar de sentirse unida a él. *«Por otra parte, puedo decir que los pasos decisivos de su vida, han sido dados bajo mis auspicios. Antes de comprometerse con Schlegel, ella notó mi presencia en una iglesia. Le concedí una mirada. Dos veces seguidas me hizo una señal; meneé la cabeza, y esto significaba —Debes de renunciar a mí—. Entonces repitió el ademán; respondí con el gesto más gentil posible, que quería decir: —Mi amor será para ti.*

Cuando ya estaba comprometida con Schlegel, se cruzó conmigo una vez por la calle y me saludó de la manera más amable e insinuante. No comprendí, pues entonces ignoraba su noviazgo. La mire de un modo interrogante meneando la cabeza. Seguramente ella me suponía enterado del noviazgo y buscaba mi consentimiento.»³⁸

Dos años después del matrimonio de Regina el papá de ésta falleció. El domingo siguiente a su muerte Regina intentó un encuentro con Sören a la salida de la iglesia del Espíritu Santo; sin embargo, él fingió no verla.³⁹ Con ocasión de este incidente

³⁶ Diario X⁵ A 149.

³⁷ Cfr. *La alternativa*, Diario de un seductor. SV² I, 364-366.

³⁸ Diario X⁵ A 149.

³⁹ Cfr. *Idem*, X¹ A 570.

Kierkegaard desea y presente una nueva relación, "un matrimonio fraternal",⁴⁰ que lo una definitivamente con ella. «*Su vínculo con Schlegel no es una garantía. Supongamos que ella, en cierto sentido, haya comprendido con astucia que éste sería el único modo posible para reanudar una relación conmigo; porque si hubiera permanecido soltera, ya no sería el caso de pensar en un casamiento. Si hubiera pensado que era mi voluntad que ella se casara con Schlegel, y que por eso en los dos últimos meses (de nuestro compromiso), bromeando y casi por incomodarla, le hablaba a menudo de él, diciéndole que debía atraparlo. Y en verdad tal era mi pensamiento y mi deseo; pero en ese caso su relación conmigo es más elevada que la relación con Schlegel.*»⁴¹

Kierkegaard pasa en ese tiempo de la seguridad que hasta entonces tenía de mantener su secreto a la duda en darle una explicación directa y hablarle de su amor. «*Tal vez algún día me resulte evidente que me corresponde a mí dar el primer paso; pero lo que más me importa son mis relaciones con Dios, y además ella ahora está casada.*»⁴² Kierkegaard se decidió a enviar una carta respetuosa a Regina en octubre de 1849,⁴³ misma que podría haber constituido el inicio de la nueva relación; sin embargo, Schlegel regresó a Kierkegaard sin abrir esa carta. Kierkegaard no hizo otro intento.

La última vez que se cruzaron fue en marzo de 1855, cuando ella con su marido se trasladaban a vivir a las Antillas,

⁴⁰ *Idem*, X⁵ A 149.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Idem*, X¹ A 667. «¡Cuánto placer tendría en hablar con ella! ¡Qué alivio sería para mi relación con Dios! (...) Pero no oso dar el paso; ella me demostró una vez cuán capaz es de excederse del límite. En verdad que un matrimonio no bastaría para atarla, si de nuevo su pasión se inflamara. (...) Pero correr el riesgo de ser yo quien dé el paso, no me está permitido en conciencia. Ella demostró una vez ser capaz de pasar del límite; y por otra parte, al casarse, ella se ha emancipado al fin y al cabo.» *Idem*, X⁵ A 149.

⁴³ Cfr. *Letters and Documents*, Carta 239. Cfr. Cartas 235-238.

donde Schlegel había sido nombrado gobernador, ella provocó un encuentro con Kierkegaard en la calle, y acercándose a él le murmuró: "¡Que Dios te bendiga y te conceda que todo vaya bien para ti!"⁴⁴ Ocho meses después Sören Kierkegaard murió en el hospital Frederik. En su hogar se encontraron numerosos testimonios de su fiel amor a Regina. «*Cuando vivía en Nørregade, en el primer piso, me hice construir un armario de palo de rosa. Fue hecho según mis indicaciones, que a su vez, se inspiraban en una palabra que ella me dijera, ¡tan graciosa en medio de su pena! Me dijo que me agradecería toda la vida si le concedía que permaneciera junto a mí, aunque hubiera de estar encerrada dentro de un pequeño armario. Por eso ese mueble fue construido sin divisiones. En su interior guardo con sumo cuidado las cosas que me la recuerdan, que para mí pueden significar un recuerdo de ella. De todos mis libros se han impreso dos ejemplares únicos en papel vitela, uno para ella, otro para mí.*

Entre mis papeles hay una carta, para ser abierta después de mi muerte, que se refiere a ella. A ella y a mi pobre padre dedicaré el conjunto de mis obras: a mis dos maestros, la noble sagacidad de un anciano y la amable imprudencia de una mujer.»⁴⁵

⁴⁴ Del Prefacio de Rafael Mayer a los **Papeles relativos al noviazgo**, publicados en Copenhague en 1904.

⁴⁵ **Diario X⁵ A 149**. La carta dice así: [*Para el Dr. Kierkegaard, pastor. Para abrirse después de mi muerte.*]

Querido Hermano,

Es, por supuesto, mi voluntad que, la que fue mi prometida, la Sra. Regina Schlegel, herede incondicionalmente lo poco que yo pueda dejar. Si ella no lo aceptara, se le pedirá, si da su consentimiento, que lo administre para que sea distribuido entre los pobres. Lo que deseo expresar con esto es que para mí el compromiso fue y es una alianza tanto como el matrimonio mismo, y que, por lo tanto, me debo a ella exactamente como si nos hubiéramos casado.

*Tu hermano
S. Kierkegaard.*

Introducirse en el pensamiento de Sören Kierkegaard implica penetrar en la vida de un hombre que dedicó los mejores esfuerzos a su tarea de escritor. En menos de trece años Kierkegaard preparó y publicó más de veinticinco obras en los terrenos de la estética y literatura, en la filosofía y la religión; además de numerosos inéditos, artículos menores y sus anotaciones personales.

Muchas de sus obras —donde firma un pseudónimo— pretenden mantener una comunicación indirecta con el lector, formando una compleja red de ideas con una originalidad y profundidad que lo han llevado a traspasar las fronteras del espacio y el tiempo, dándole un lugar preponderante dentro de las diversas disciplinas que desarrolló. Todas estas características logran producir un efecto especial entre sus estudiosos.

"Kierkegaard es un gran escritor y un maestro, mejor incluso que Pascal, en la captación de matices humanos. Por otra parte, el procedimiento que sigue para la descripción es, a primera vista, desconcertante porque utiliza una amplia gama de géneros literarios: refranes, apólogos, caricaturas, diálogos, discursos parenéticos, ironías constantes vinculadas al estilo indirecto. Kierkegaard es un escritor muy ágil, muy vivo cuando quiere, con muchos recursos para la sugerencia."⁴⁶ Es fácil encontrar elogios como éste referidos a Kierkegaard; como también de su perfección y riqueza en el uso del danés. El mismo era consciente de esta capacidad y con frecuencia hacía reflexiones sobre su labor como escritor. Es importante tener en cuenta algunas de estas consideraciones con el objeto de comprenderlo con mayor profundidad.

Cuando Kierkegaard estaba por terminar sus estudios universitarios falleció su padre,⁴⁷ heredando una fortuna bastante

⁴⁶ Polo, L. *Hegel y el posthegelianismo*, p. 104.

⁴⁷ Su padre falleció el 9 de agosto de 1838. Kierkegaard presentó su examen de teología en julio de 1840 y se gradúa de *Magister artium* en la Facultad de Filosofía

considerable,⁴⁸ por aquella época su afición por la filosofía y la literatura estaban sólidamente establecidas; por otro lado, tenía una creciente preocupación por los temas religiosos y un deseo de poder encontrar los motivos existenciales que orientaran definitivamente su vida. *«El observador percibirá de qué forma todo se puso en movimiento y cuán dialécticamente: yo tenía un aguijón en la carne, dotes intelectuales (especialmente imaginación y dialéctica) y cultura en superabundancia; un enorme desarrollo como observador; una educación cristiana que era, sin duda, muy poco corriente; una relación dialéctica con el cristianismo que era peculiarmente mía y, además, desde mi infancia estaba acostumbrado a la obediencia, a la obediencia absoluta, y me encontraba armado de una fe casi audaz en que era capaz de hacerlo todo, excepto una cosa: ser un pájaro libre, aunque fuera por un solo día, o quitarme los grilletes de la melancolía en que otro poder me tenía atado.»*⁴⁹

Después de la dolorosa decisión de romper su compromiso de matrimonio con Regina Olsen, su viaje a Berlín a finales de 1841 se convirtió en el comienzo de su labor como escritor, en donde trabajó intensamente en la preparación de la primera parte de *La alternativa*. Es muy posible que en los meses que precedieron al rompimiento definitivo con Regina, la mente de Kierkegaard ya trabajara en esta obra⁵⁰ y que se presentara, valga

de la Universidad de Copenhague en julio de 1841.

⁴⁸ El 29 de agosto de 1939 Kierkegaard hizo un balance de sus finanzas que sumaban cerca de 31,000 táleros. Gracias a esta herencia Kierkegaard pudo vivir desahogadamente hasta un poco antes de morir y dedicar su tiempo a su trabajo intelectual.

⁴⁹ Punto de vista... II, III. SV² XIII, 608-609.

⁵⁰ El 27 de agosto de 1844 Kierkegaard escribió en su *Diario*: *«Debe hacer aproximadamente tres años que concebí la idea de hacerme escritor. Lo recuerdo muy bien. Fue un domingo; no, veamos un poco... sí, sí, exactamente un domingo después del almuerzo. Estaba, como de costumbre, en el café del parque de Frederiksberg fumando mi cigarro. Había salido de casa sin meta alguna y mis pasos me llevaron, como habitualmente, a ese lugar donde me parece hallarme tan*

la aparente redundancia, como una "alternativa" existencial al compromiso que estaba deshaciendo; sin embargo, no exactamente como una elección de una cosa por otra, sino como una consecuencia providencial a su propio sacrificio. «No he elegido yo la carrera de escritor; por el contrario, ella es una consecuencia de mi individualidad y de mi aspiración más profunda.»⁵¹ Una vez más su personalidad reflexiva y melancólica son consideradas por Kierkegaard como la forma determinada en que la Providencia lo ha encaminado, de tal forma que la educación recibida por su padre, su necesario rompimiento con Regina y su vocación de escritor tienen ese común fundamento.

Kierkegaard —al escribir— no se apoyó solamente en la facilidad natural que poseía, sino que se esforzaba para que sus escritos consiguieran la calidad intelectual y poética que él buscaba. Defendiéndose de las críticas que le hacía el periódico *El corsario*, escribió: «¿Creen acaso que cuando escribo lo hago al correr de la pluma? ¡Pobres! Estoy persuadido de que no existe un escritor danés que trate con tanto cuidado la elección de la más insignificante palabra. Redacto dos veces todo lo que escribo y ciertos pasajes hasta tres o cuatro; además pasan por alto mis meditaciones durante mis paseos; digo mis pensamientos en voz alta, repetidas veces, antes de escribirlos: ¡y a esto lo llaman escribir al correr de la pluma! ¿Y por qué? Por la razón de que nada saben, porque son escritores durante algunas horas, como máximo, cuando se encierran en sus cuartos para escribir, y el resto del día no se ocupan de sus propias ideas. Los escritores de esta talla cuando regresan a sus casas, necesitan tiempo para ponerse a trabajar,

bien como en mi propio hogar, donde todo predispone a una cierta elevación melancólica por encima de este mundo y de sus cosas.» V A 111.

⁵¹ *Diario VII* A 222. Cfr. *Punto de vista...* II, III. La parte que la divina providencia tuvo en mi profesión de autor. SV² XIII, 596ss.

en tanto que yo vuelvo a mi hogar con el párrafo ya listo en mi mente, hasta el extremo de que puedo recitarlo de memoria en forma estilizada. Cuando las gentes leen un par de páginas mías se admiran de mi estilo. Pero ¿cómo podría ser posible un libraco? —Ergo: ¡debe haber sido escrito al correr de la pluma! ¡Ah, no queridos míos! Es preciso querer algo, desearlo a pesar de todo sacrificio y de todo esfuerzo, y entonces será posible.»⁵²

Su facilidad y dedicación como escritor estaban constituidas con elementos dialécticos; por un lado, esa facilidad representaba para él un consuelo que lo llenaba de felicidad. *«Sólo cuando me pongo a escribir me siento bien. Olvido entonces los disgustos de la vida y los sufrimientos; me encuentro con mi pensamiento y me siento feliz. Es suficiente que me interrumpa durante un par de días para que en seguida me sienta malo, lleno de molestias y de achaques, con la cabeza pesada y oprimida. Semejante ímpetu, tan rico, inagotable, mantenido a diario durante cinco o seis años y que fluye con tanta abundancia; un ímpetu así no puede dejar de ser una vocación divina. Si esto, si esta abundancia de pensamientos que aún se agitan en mi alma debiera ser reprimida, representaría para mí un martirio y un tormento y ya no sería capaz de nada.»⁵³*

Sin embargo, por otro lado, su desproporción entre espíritu y cuerpo lo obligaban a reprimir su impulso de escribir. *«Se dice que el "poeta" invoca a la musa para que le suministre pensamientos. Este no ha sido mi caso nunca, ya que mi personalidad me impide, incluso, entenderlo; al contrario, he necesitado a Dios cada día para que me amparara de una excesiva riqueza de pensamientos. Dad a una persona semejante talento productor, y, juntamente con él semejante débil salud, y sin duda aprenderá a rezar. Yo he sido capaz en cualquier momento de realizar este prodigio, y aún puedo*

⁵² *Diario VII*¹ A 106.

⁵³ *Idem*, 222.

hacerlo: yo puedo sentarme y escribir durante un día y una noche y luego durante otro día y otra noche; porque había riqueza suficiente para ello. Si lo hubiera hecho, me habría derrumbado. ¡Oh, la más leve indiscreción dialéctica y me encuentro en peligro de muerte!»⁵⁴

Con estas condiciones dialécticas, cada frase tenía que ser escrita en el momento querido por Dios y no por el de su impaciencia poética. *«Así, pues, en el curso de toda mi actividad de escritor yo he necesitado constantemente la ayuda de Dios para ser capaz de hacer el trabajo simplemente como una tarea prescrita a la que se dedican cada día unas horas definidas, fuera de las cuales no estaba permitido trabajar. Y, si alguna vez falté a esta regla, lo pagué caro. (...) El factor dialéctico de esto estriba en que, por muy extraordinario que fuera el don que se me entregaba, se me entregaba como una medida de precaución, con tal elasticidad, que, si yo no obedecía, podría llevarme a la muerte.»⁵⁵*

Esta precariedad física y su relación de "penitente" ante Dios lo llevaron a considerar seriamente la posibilidad de abandonar esta actividad para dedicarse a la humilde labor de pastor campesino. En 1846 Kierkegaard había hecho la decisión. *«Por ahora mi proyecto es hacerme pastor. Hace meses que suplico a Dios que me ayude y hace tiempo que veo que debo dejar de escribir.»⁵⁶* Sin embargo, así como las críticas de que fue víctima por P. L. Möller en el anuario literario Gaea y posteriormente las del periódico El Corsario fueron un impulso, y en cierto sentido una guía temática, para una de sus principales obras, el **Post-scriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas**; también su creciente convicción de que

⁵⁴ Punto de vista... II, III. SV² XIII, 598.

⁵⁵ *Idem*, SV² XIII, 599. *«De sobra sé que en este momento soy el más fuerte en inteligencia entre todos los jóvenes, pero sé también que esta fuerza puede serme arrebatada mañana mismo.»* Diario IV A 97.

⁵⁶ *Idem*, VII A 4.

debía hablar abiertamente en contra de la falsificación del cristianismo oficial terminaron por disuadirlo de su cambio de actividad.⁵⁷

A pesar de las dialécticas dificultades personales y de los problemas externos, Kierkegaard no dudaba de la calidad de su trabajo, sabía bien lo que hacía y, por esto mismo, también comprendía que su obra no sería justamente apreciada por sus contemporáneos. *«Mi mérito literario será siempre el de haber expuesto las categorías decisivas del ámbito existencial con una agudeza dialéctica y una originalidad que no se encuentran en ninguna obra literaria, por lo menos que yo sepa; tampoco me he inspirado en obras ajenas. Además, el arte de mi exposición, su forma, la ejecución lógica; pero pasará tiempo antes de que alguien lo tenga suficiente para leerla y estudiarla seriamente. En este sentido, mi productividad será, quién sabe hasta cuándo, despreciada, como el plato delicado que se sirve a los campesinos.»*⁵⁸

Kierkegaard consideró siempre que la existencia había reclamado de él el holocausto de ser una individualidad excepcional. *«Mi propósito era, como expresión de un melancólico amor por los hombres, ayudarles, encontrar consuelo para ellos, sobre todo claridad de pensamiento, y ésa especialmente sobre el cristianismo. Recuerdo que pensaba que en cada generación hay dos o tres que son sacrificados por todos los demás, y que mediante espantosos sufrimientos llegan*

⁵⁷ *«¡Cuán penoso es! He dicho con frecuencia de mí mismo que a semejanza de la Princesa de las Mil y una noches, he salvado mi vida con los relatos, es decir, escribiendo. La pluma ha sido mi vida. Una melancolía inmensa, padecimientos interiores de naturaleza patética; todo podía dominarlo con tal de que me fuera permitido escribir. Entonces el mundo se enfureció conmigo. Malos tratos que habrían vuelto estéril a otro, me hicieron en cambio más fecundo; todo lo olvidaba entonces. Nada tenía poder sobre mí, con tal de que se me permitiera escribir.»* Idem, X¹ A 442.

⁵⁸ Idem, VII¹ A 127. *«Después de mi muerte verán que basta con Temor y temblor para hacer inmortal un nombre de escritor. Será leído y también traducido a lenguas extranjeras.»* Idem, X² A 15.

*a descubrir lo que redundaba en bien de los otros. Y así, en mi melancolía, yo me consideraba elegido para este destino.»*⁵⁹ Este carácter de excepción, con su correspondiente talento, lejos de provocar la deformación megalómana estaba al servicio de una tarea. «No hay en esto mérito alguno de mi parte; soy, en parte, un genio que a menudo se ha comprendido a sí mismo sólo después de haber llevado a cabo la acción más justa; y en parte me he sentido al servicio de un poder más alto, ya sea debido a mi melancolía originaria o a un penoso aguijón en la carne, ya sea debido a que era nada más que un penitente.»⁶⁰

Esta conciencia de pasar a la inmortalidad como escritor lo llenaba de una especial dicha, en su espíritu romántico, pues por medio de ella, Regina y él quedaban unidos en la historia. «*La he amado. Mi existencia exaltará su vida de una manera absoluta. Mi carrera de escritor puede también ser considerada como un monumento en su honor y gloria. La arrastro conmigo a la historia. Y a mi, que melancólicamente sólo tenía un deseo, el de hacerla dichosa, no me será negado esto en la historia, allí caminaré a su lado. Como un maestra sala la conduzco al triunfo, diciendo: —¡Por favor! ¡Paso para ella, para nuestra querida, nuestra amable y pequeña Regina!*»⁶¹

⁵⁹ Punto de vista... II, III. SV² XIII, 606-607.

⁶⁰ Diario X¹ A 322. Con sentido del humor afirmó: «Del único de quien podría decir que me siento envidioso es de él cuando llegue su hora; de él a quien llamo "mi lector", aquél que en paz y silencio podrá, de una manera puramente intelectual, gustar el drama de la infinita comicidad que ofrece mi existencia en Copenhague.» *Idem*, IX A 471.

⁶¹ *Idem*, X⁵ A 150.

Escritos de Sören Kierkegaard

A continuación se hace una lista, lo más completa posible, de los diversos escritos de Kierkegaard: obras firmadas por él, obras pseudónimas, conferencias leídas, artículos para periódicos, sermones leídos, discursos edificantes, diarios, papeles y cartas. Esta lista está realizada siguiendo un orden cronológico y en su mayoría con unas líneas sobre la temática general. Como es natural la explicación que se hace de cada escrito es solamente ilustrativa, no pretende hacer una síntesis exacta.

Nueva apología de la naturaleza superior de la mujer. Firmado por A. Artículo publicado en el Kjoebenhavns flyvende Post el 17 de diciembre de 1834, no. 34. El 4 de diciembre de 1834, P.E. Lind, futuro obispo de Aalborg, había escrito en el mismo periódico un texto titulado *Apología de los orígenes superiores de la mujer*; el artículo de Kierkegaard es una respuesta a ese texto al mismo tiempo que una denuncia de la exaltación romántica a propósito de la mujer. Toda la ironía kierkegaardiana consiste en atribuir a la mujer innumerables méritos intelectuales, aunque en su reducción al absurdo pone en evidencia todo lo contrario de aquello que pretende mostrar.

Nuestra literatura de prensa. Estudio sobre la naturaleza a la luz del medio día. Conferencia dada por S. Kierkegaard a la Asociación de Estudiantes el 28 de noviembre de 1835. Una asociación de estudiantes pidió a J.A. Ostermann, estudiante de filología, que diera una conferencia el sábado 14 de noviembre

de 1835. El texto de esta conferencia apareció en el *Faedrelandet* en enero de 1836 titulado *Toda nuestra pasada literatura de prensa*. El 28 de noviembre de 1835, Kierkegaard dió una conferencia ante la misma asociación para mostrar que la prensa no estaba de ningún modo en el origen de las reformas liberales, contrariamente a lo que se había pretendido, pero que sí estaba sobre todo apasionada por los problemas estéticos. Esta conferencia se efectuó ante un vasto público teniendo gran éxito.

Las meditaciones matinales del Kjoebenhavnsposten No. 43.

Firmado por B. Artículo publicado en el Kjoebenhavns flyvende Post, el 18 de febrero de 1836, no. 76. Con este artículo da inicio la polémica con la prensa liberal; polémica que se prolongará durante mucho tiempo.

A propósito de la polémica de Faedrelandet.

Firmado por B. Artículo publicado en el Kjoebenhavns flyvende Post, el 12 de marzo de 1836, no. 82. Lo escribe con ocasión de un artículo titulado *La polémica de Flyveposten*.

Al señor Orla Lehmann. Firmado por S. Kierkegaard. Artículo publicado en el Kjoebenhavns flyvende Post, el 10 de abril de 1836, no. 87. Orla Lehmann fue discípulo de Kierkegaard en Borgerdydskilen, miembro activo del partido liberal, escritor en el Kjoebenhavnsposten. Kierkegaard escribe este artículo a propósito del artículo de Lehmann *Respuesta al Sr. B. del Flyveposten*.

De los papeles de un hombre que aún vive. Publicado contra su voluntad por S. Kierkegaard (septiembre de 1838). En esta pequeña obra, la primera publicada por él, Kierkegaard ataca al famoso cuentista danés, Hans Christian Andersen. El ensayo no empieza ni con Andersen ni con la filosofía de Kierkegaard sino con Hegel. En esta obra emergen tres puntos de interés: el ataque a Andersen, una teoría de la novela, y la teoría

kierkegaardiana del individuo.

La lucha entre la vieja y la nueva cueva de jabón. *Drama heroico-patriótico-cosmopolita-filantrópico-fatalista en varios cuadros* (escrita en 1838, publicación póstuma). En el siglo XIX y principios del XX, en Copenhague, se designaba con el nombre de cueva del jabón a los comercios de los vendedores de jabón que estaban instalados en los sótanos a los que se podía acceder directamente desde la calle. Estos comerciantes estaban establecidos en su mayoría en el barrio, próximo a la Universidad, donde vivía Kierkegaard. En agosto de 1836, Kierkegaard escribió que la lucha entre ortodoxos y racionalistas se podía asimilar a la lucha entre la vieja y la nueva cueva de jabón.

Predicación hecha en el seminario pastoral (pronunciada el 12 de enero de 1841, publicación póstuma). Consideraciones sobre Phil. I, 19-25, orientadas a poner de manifiesto la exigencia de la interiorización personal.

El concepto de la ironía, con constante referencia a Sócrates. Por S.A. Kierkegaard. Es la tesis de maestría de Kierkegaard, aprobada por la Universidad de Copenhague el 16 de septiembre de 1841. Está dividida en dos partes. La primera es un estudio de la ironía a través de las distintas fuentes del pensamiento de Sócrates. En la segunda relaciona la ironía socrática con algunos pensadores contemporáneos. Con ocasión de este estudio Kierkegaard hace un ataque al romanticismo y al hegelianismo anticipándose a la distinción que hará después entre Sócrates y la persona de Jesús.

Confesión pública. Firmado por S. Kierkegaard. Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 12 de junio de 1842. En este artículo Kierkegaard deja ver su posición con respecto a algunos de sus contemporáneos, J.L. Heiberg, entre ellos.

Johannes Climacus o *De omnibus dubitandum est* (1842-

1843, publicación póstuma). En esta obra narra la iniciación filosófica de Johannes Climacus, para quien la filosofía no empieza con el asombro, como pretendía Sócrates, sino más bien con la duda, como quería Descartes. Es aquí donde Kierkegaard tiene la oportunidad de hablar con ironía mordaz de la famosa duda cartesiana puramente intelectual y metódica, así como de la filosofía hegeliana. En este texto se encuentran algunas referencias autobiográficas sobre la formación intelectual de Kierkegaard; por ejemplo, la célebre narración de sus paseos imaginarios con su padre.

La alternativa. *Un fragmento de vida.* Editado por Victor Eremita (febrero de 1843). Es una obra escrita en dos volúmenes. El primero —los papeles de A— consta de reflexiones estéticas realizadas por un poeta. Uno de los temas fundamentales, en torno a la música y la literatura, es la seducción. La segunda parte —los papeles de B: cartas para A— son consideraciones éticas que centran su atención especialmente en el matrimonio, haciendo una crítica a la vida estética.

Quién es el autor de *La alternativa*. Artículo publicado en el *Faedrelandet* del 27 de febrero de 1843, no. 1162. Firmado: A. F... En el que se concluye: «La inmensa mayoría, y entre ellos el autor del presente artículo, piensan que es inútil perder el tiempo tratando de saber quién es el autor del libro; son afortunados de que esto se quede en la oscuridad para así tener que tomar por su cuenta a la obra sin ser molestados o distraídos por la personalidad del autor.»

Agradecimiento al profesor Heiberg. Artículo publicado el 5 de marzo de 1843 en el *Faedrelandet*, no. 1843. Firmado por Victor Eremita, el editor de *La alternativa*. Responde a un artículo de J.L. Heiberg —Trigo de invierno literario— en el que habla de *La alternativa*.

Dos discursos edificantes (mayo de 1843). La espera de la fe (Gal. III, 23 y ss). Todo don bueno y perfecto viene de lo alto (Iac. I, 17-22).

Una pequeña explicación. Artículo publicado en el *Faedrelandet* del 16 de mayo de 1843, no. 1236. Firmado por S. Kierkegaard. Es la explicación debido al difundido rumor de que Kierkegaard era el autor de un sermón; a lo que contesta que en enero dió un sermón sobre el texto Phil. 1, 19-25.

La repetición. *Un ensayo de psicología experimental.* Por Constantin Constantius (octubre de 1843). Es una obra en la que los elementos biográficos y las consideraciones filosóficas se encuentran estrechamente unidos unos a otros. Por medio de la relación de dos amigos, uno de ellos un observador cínico y escéptico de la realidad y el otro un enamorado que por su temperamento poético tiene que renunciar a la prometida se realiza un análisis psicológico de gran riqueza concerniente a la repetición de lo vivido, a su imposibilidad estética y a su posibilidad en el ámbito de la fe.

Temor y temblor. *Una lírica dialéctica.* Por Johannes de Silentio (octubre de 1843). Con ocasión del relato bíblico de Abraham, el autor hace un estudio sobre las exigencias de la fe añadiendo la esfera religiosa a los dos modos de existencia presentados en *La alternativa*.

Tres discursos edificantes (octubre de 1843). La caridad cubre la muchedumbre de los pecados —los dos primeros— (I Pet. IV, 7-12). El fortalecimiento en el hombre interior (Eph. III, 13-21).

Cuatro discursos edificantes (diciembre de 1843). El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. ¡Alabado sea su nombre! (Iob. I, 20-21). Todo don bueno y perfecto viene de lo alto —dos discursos— (Iac. I, 17-22). La salvación del alma por medio de la paciencia (Lc. XXI, 19).

Homilía leída en la Iglesia de la Trinidad el 24 de febrero de

1844 (publicación póstuma). Sobre la Sabiduría divina (I Cor. II, 6-9).

Un pequeño anexo. Por Constantin Constantius, autor de *La repetición* (1844, publicación póstuma). Como lo había hecho al principio del mismo año para *La alternativa*, J.L. Heiberg publica en diciembre de 1843 un escrito sobre *La repetición*; es por este motivo que Kierkegaard escribe estas páginas firmadas por Constantin Constantius con la intención de contestar a Heiberg.

Post-scriptum a *La alternativa*. Firmado por Victor Eremita el 1º de marzo de 1844 (publicación póstuma). Aquí el editor ficticio de *La alternativa* justifica su propósito; hay también una explicación de su pseudónimo y del título que le dió a la obra.

Dos discursos edificantes (marzo de 1844). La salvación del alma por medio de la paciencia (Lc. XXI, 19). La paciencia en la espera (Lc. II, 33-40).

Tres discursos edificantes (junio de 1844). Acuérdate de tu creador en los días de tu juventud (Eccl. XII, 1). La esperanza de una felicidad eterna (II Cor. IV, 17-18). Conviene que El crezca y yo mengüe (Ioh. III, 30).

Migajas filosóficas o un poco de filosofía. Por Johannes Climacus. Editado por S. Kierkegaard (junio de 1844). Las "migajas filosóficas" es una expresión que se opone irónicamente a los voluminosos tratados en los que se exponen los sistemas. Climacus encarna a la filosofía que, en nombre del saber, cree poder dar cuenta de todas las cosas, comprender la existencia, y comunicar el saber de una manera directa a través de la exposición de un sistema.

El concepto de la angustia. *Una simple deliberación sobre las líneas psicológicas en dirección al problema dogmático del pecado original.* Por Vigilius Haufniensis (junio de 1844). Es una crítica a la ética racionalista, especialmente a la hegeliana.

Basándose en los conceptos de posibilidad y libertad hace un análisis minucioso de la angustia, como estado precedente y consecuente al pecado original. La conclusión a la que llega es que la angustia unida a la fe es el medio de salvación.

Prefacios. *Una lectura ligera de diferentes clases para los tiempos libres.* Por Nicolaus Notabene (junio de 1844). El autor establece que se dedicará a escribir una serie de prefacios, bajo la promesa a su esposa de que no escribiría un libro. ¿Por qué haría el autor esta promesa? Porque su esposa no podría soportar que un libro hiciera las veces de rival del afecto de su esposo. Un autor, dice ella, es peor que un esposo que pasa las noches en un bar, pues el autor está ausente aun cuando esté en la casa. Ser un autor cuando uno es un esposo es abierta infidelidad.

Cuatro discursos edificantes (agosto de 1844). Tener necesidad de Dios es la mayor perfección del hombre. El aguijón de la carne (II Cor. XII, 7). Contra la pusilanimidad (2 Tim. 1, 7). El que ora auténticamente lucha en la oración y cabalmente sale vencedor cuando Dios es quien vence (cfr. Mc. VIII, 35 y Lc. IX, 24).

Tres discursos sobre circunstancias concretas (abril de 1845). Con ocasión de una confesión —entendida como un examen de conciencia delante de Dios—. Con ocasión de un matrimonio. Con ocasión de un entierro.

Un poco más que una postura al punto. Por S. Kierkegaard. Artículo publicado en el *Faedrelandet*, no. 1883, el 9 de mayo de 1845. En este artículo Kierkegaard utiliza la astucia de la que ya se había valido antes; ahí pide no ser considerado como el autor de textos que no tengan su nombre.

Breve observación sobre un punto particular de *Don Juan*. Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 19 y el 20 de mayo de 1845, no. 1890 y 1891. Firmado por A. Trata sobre la ópera de

Mozart. Kierkegaard hace algunas observaciones sobre el sentido y el tono que conviene dar a ciertas actitudes o réplicas del personaje de *Don Juan*.

Actividad de un esteta ambulante, y cómo él cubrió, a pesar de todo, los gastos de la fiesta. Artículo publicado en el *Faedrelandet*, no. 2078, el 27 de diciembre de 1845. Firmado por el Frater Taciturnus. Con este artículo las ambiciones universitarias de P.-L. Möller se derrumbaron y se inició la guerra abierta entre él y Kierkegaard.

El resultado dialéctico de un asunto de política literaria. Artículo publicado en el *Faedrelandet*, no. 9, el 10 de enero de 1846. Firmado por el Frater Taciturnus. Es otro artículo en el que continúa la polémica con *El Corsario*, particularmente con Goldschmidt.

Etapas en el camino de la vida. Estudios de diversas personas. Publicado por Hilarius Encuadernador (abril de 1845). Está formado por tres obras. En la primera, *In vino veritas*, por William Afham, cinco amigos presentan sus motivos -estéticos- por los cuales es preferible no casarse. La segunda, *Palabras sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones*, escrita por un esposo anónimo que describe la belleza del matrimonio, criticando indirectamente algunos de los argumentos presentados anteriormente. La tercera *¿Culpable? ¿No culpable? Una historia de sufrimiento*. Experiencia psicológica por el Frater Taciturnus; en primer lugar, narra en forma de diario el rompimiento de un compromiso matrimonial a causa de la melancolía y conflictos religiosos (es una obra con una clara referencia autobiográfica). La segunda parte, "La carta del hermano Taciturno a un lector", es un análisis del amor desgraciado, mostrando las diferencias psicológicas de la pareja aludida en el diario.

Post-scriptum definitivo y no científico a las migajas

filosóficas. *Una recapitulación mímica, patética y dialéctica, un alegato existencial.* Por Johannes Climacus. Editada por S. Kierkegaard (febrero de 1846). En la primera parte trata el problema objetivo de la verdad del cristianismo: desde el punto de vista histórico y desde el punto de vista de la especulación. En la segunda parte trata el problema subjetivo, la relación del sujeto con la verdad del cristianismo, o cómo hacerse cristiano; esta segunda parte está dividida en dos secciones. En la primera considera la propuesta de Lessing. En la segunda habla de cómo debe ser la subjetividad, donde trata temas como el devenir subjetivo, la verdad subjetiva, la interioridad, el problema de las *Migajas*, lo patético, y la dialéctica. Además del apéndice titulado *Entendimiento con el lector* esta obra incluye el conocido escrito llamado *Primera y última explicación* firmada por Sören Kierkegaard, en la que el autor habla de las obras firmadas por pseudónimos.

Una reseña literaria (marzo de 1846, firmada por Kierkegaard). Es una reseña a la obra *Dos épocas* de un autor anónimo y publicada por J.L. Heiberg (Copenhague, Reitzel, 1845). A partir de la oposición establecida por el autor entre las "dos épocas" en cuestión —la de la Revolución Francesa y la de los años 1840— da un diagnóstico de la sociedad contemporánea.

El libro sobre Adler (publicación póstuma 1846-47). Adler, pastor de Bornhelm, en 1843 renunció súbitamente a sus investigaciones filosóficas-hegelianas para atenerse sólo a la Biblia. Por las obras que Adler publicó después de este acontecimiento fue considerado como un desequilibrado y fue relevado de su cargo de pastor. En mayo de 1846 Kierkegaard viaja a Berlín, a su regreso compra tres libros del Magister A.P. Adler, donde se encuentran los sermones y documentos concernientes a la misa del retiro de este pastor. Kierkegaard consideró conveniente que la sociedad cristiana pasara por una

crisis semejante y estaba persuadido de que él podría provocar esta sacudida. Sin embargo Kierkegaard desconfía de Adler por mezclar en sus comentarios a los pasajes bíblicos supuestas revelaciones particulares.

Discursos edificantes con diversos puntos de vista (marzo de 1847, publicación póstuma). Consta de tres partes. Con ocasión de una confesión (extenso discurso en el que queda de manifiesto el significado y valor de la categoría individuo). Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo (tres reflexiones sobre la grandeza de la condición humana; cfr. Mt. VI, 24-34). El evangelio de los sufrimientos (siete consideraciones sobre la alegría cristiana en el sufrimiento; cfr. Lc. XIV, 27 y Mt. XI, 30).

Las obras del amor: *Meditaciones cristianas "en forma de discursos"* (septiembre de 1847) La obra está estructurada en dos partes, pero publicada en un solo volumen; la primera parte está formada de cinco consideraciones y la segunda de diez. Para comprender la diferencia entre el orden cristiano y el orden humano, Kierkegaard parte del amor. A la concepción pagana de eros contrapone el amor según el Espíritu.

La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa (escrito en 1847, publicación póstuma). Es un texto inacabado sobre la hipertrofia de los medios masivos de comunicación, poniendo en duda el que realmente comuniquen.

Discursos cristianos (abril de 1848). Primera parte: las preocupaciones de los paganos (Mt. VI, 24-34) Segunda parte: Sentimientos en la lucha ante los sufrimientos (en esta parte Kierkegaard retoma las consideraciones sobre la alegría cristiana en el sufrimiento). Tercera parte: pensamientos que hieren por la espalda, para la edificación (siete consideraciones en torno a pasajes bíblicos: Eccl. IV, 17; Mt. XIX, 27-28; Rom. VIII, 28; Act. XXIV, 15; Rom. XIII, 11; Mt. V, 10-12; 1 Tim. III, 16).

Cuarta parte: Discursos para la comunión de los viernes (siete consideraciones en torno a pasajes del Nuevo Testamento: Luc. XXII, 15; Mt. XI, 28; Ioh X, 27; 1 Cor. XI, 23; 2 Tim. II, 12-13; 1 Ioh. III, 20; Lc. XXIV, 51).

La crisis y una crisis en la vida de una actriz. Por Inter et inter. Impreso en cuatro partes en el Faedrelandet. No. 188-191. Julio 24-27, 1848. Esta actriz —que el texto nunca nombra— era la esposa de Johan Ludvig Heiberg. En 1855, después de la muerte de Kierkegaard Heiberg lo publicó como un libro completo.

El señor Phister en su papel de Capitaine Scipion. Por Procul. (1848, publicación póstuma). Joachim Ludvig Phister era uno de los más célebres actores del teatro danés y Kierkegaard evocó muchas veces sus interpretaciones en los *Papiers*. Este texto desarrolla su papel de Capitán Scipion en diciembre de 1848. Kierkegaard tenía la intención de publicarlo en forma de artículo en el Faedrelandet como *La crisis y una crisis...* sin cumplirse, sin embargo, este proyecto.

Punto de vista explicativo de mi obra de escritor. Por S. Kierkegaard. (Edición póstuma escrita en 1848, y publicada por su hermano en 1859). Kierkegaard sintió la necesidad de corregir varios malos entendidos que se habían suscitado a partir de sus obras, mostrando cómo toda su obra debía ser interpretada en relación a un propósito religioso y la necesidad de la comunicación indirecta para este fin. Hace algunas reflexiones autobiográficas relacionadas con su tarea de escritor.

Dos pequeños tratados ético-religiosos. Bajo el pseudónimo H.H. (mayo de 1849). En esta obra se retoma la cuestión planteada en *Temor y temblor*, sobre si es posible una suspensión teológica de la ética, para relacionarla con el derecho que puede tener un hombre a ser sacrificado por la verdad (refiriéndose a la necesidad de un enfrentamiento con la iglesia

establecida). La obra concluye haciendo la distinción entre un genio y un apóstol.

Los lirios del campo y las aves del cielo. *Tres discursos piadosos* (mayo de 1849). Consideraciones sobre el silencio, la obediencia y la alegría cristianas, con ocasión de Mt. VI, 24-34.

La enfermedad mortal. *Una exposición psicológica cristiana para la edificación y el despertamiento.* Por Anti-Climacus. Editada por S. Kierkegaard (julio de 1849). En esta obra Kierkegaard hace un estudio del hombre como espíritu y de la desesperación de querer reducirse a una de sus categorías sin fundamentarse en Dios. La desesperación es considerada también bajo la categoría de conciencia. La desesperación o pecado debe entenderse como un yo frente a Dios y no mal interpretarse bajo categorías exclusivamente racionales.

El Sumo Sacerdote. El publicano. La pecadora. *Tres discursos a propósito de la comunión de los viernes* (octubre de 1849). Consideraciones en torno a Heb. IV, 15; Lc. XVIII, 13; Lc. VII, 47.

La neutralidad de la armada o mi posición como autor cristiano dentro de la cristiandad (edición póstuma escrita en 1849). En este pequeño texto se muestran las perspectivas que Kierkegaard quiere abrir a sus contemporáneos sobre la verdadera significación de la existencia cristiana en el seno de una cristiandad oficialmente establecida.

Ejercitación del cristianismo. Por Anti-Climacus. Editado por S. Kierkegaard (septiembre de 1850). A partir de una exégesis evangélica de Cristo como ocasión de escándalo, el autor describe las exigencias de la fe, especialmente la de hacerse contemporáneo con Cristo, en contraposición del argumento racionalista que acredita al cristianismo por el paso de los siglos.

Un discurso edificante (diciembre de 1850). Consideración sobre la pecadora (Lc. VII, 37-50).

Con ocasión de una observación del Dr. Rudelbach concerniente a mí. Artículo publicado en el *Faedrelandet*, no. 26 el 31 de enero de 1851. Andreas Gottlob Rudelbach era una de las cabezas de la ortodoxia neo-luterana danesa. En este texto se puede ver el ataque de Kierkegaard contra la iglesia danesa.

La inmutabilidad de Dios. *Un discurso.* Kierkegaard predicó este discurso el 18 de mayo de 1851 en la Iglesia de la Ciudadela de Copenhague y lo publicó en septiembre de 1855. A partir de Iac. I, 17-22, critica la tentativa hegeliana de hacer una síntesis entre la filosofía de la historia y la teología.

Sobre mi obra de escritor. Por S. Kierkegaard (agosto de 1951). Aquí Kierkegaard explica el papel de varios pseudónimos y subraya las categorías en las que debe entenderse el conjunto de su producción. Asimismo explica la dialéctica de la publicación de sus diversas obras.

Dos discursos a propósito de la comunión de los viernes (escrito en 1849 y publicado en octubre de 1851). Pues aquel a quien poco se le perdona, poco ama (Luc. VII, 47). La caridad cubre la muchedumbre de los pecados (1 Pet. IV, 8).

Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos (septiembre de 1851). Muestra la hipocresía de la realidad sociológica-cristiana de la Dinamarca de sus días; en contraposición muestra las exigencias del mensaje original del cristianismo, principalmente por medio de los textos: Iac. I. 22-27; Act. I, 1-12; Act. I, 1-12.

¡Juzgad vosotros mismos! *Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos.* Segunda serie (escrito en 1851-1852, su publicación fue póstuma en 1876). Con ocasión de dos textos del Nuevo Testamento: 1 Pet. IV, 7 y Mt. VI, 24-34, Kierkegaard hace una crítica directa al obispo Mynster y contra el cristianismo oficial, pues utilizan el cristianismo como un modo de conseguir honores mundanos.

Entre el 18 de diciembre de 1854 y el 26 de mayo de 1855 Kierkegaard publicó en el periódico *Faerelandet* una serie de veintinueve artículos en los que pretendía responder a los ataques del Corsario. La afirmación del obispo Martensen: "El obispo Mynster es un testigo de la verdad, un auténtico testigo de la verdad, un eslabón de la cadena sagrada," fue el punto de partida de estos escritos que se caracterizan por el abierto ataque de Kierkegaard a la iglesia danesa y algunos de sus representantes; además de presentar su posición con respecto a lo que él considera el cristianismo auténtico.

1° El obispo Mynster es un "testigo de la verdad", uno de los "auténticos testigos de la verdad"; ¿es auténtico? Artículo publicado en el *Faerelandet* el 18 de diciembre de 1854, no. 295. Escribió este artículo en febrero de 1854, inmediatamente después del discurso del teólogo Hans Larsen Martensen quien, con ocasión de la muerte de Mynster, había dicho que éste era un auténtico testigo de la verdad; pero su publicación se atrasó diez meses debido al conflicto eclesiástico y político, pero también porque Kierkegaard quería medir claramente el efecto que produciría su ataque. Este texto marca la tónica de toda la serie de veintinueve artículos.

2° ¡No hay que demorarse! Artículo publicado en el *Faerelandet* el 30 de diciembre de 1854, no. 304. El obispo Martensen, dice Kierkegaard, «pretende que yo hago del término "testigo de la verdad" sinónimo de "mártir" alteración que sólo me autoriza a negar que el obispo Mynster fuera un testigo de la verdad. No hay nada de eso. Yo no confundo estos dos términos... Y cuando se dice que el obispo Mynster es testigo de la verdad, un verdadero testigo de la verdad, eslabón de la cadena sagrada, hay que protestar: y en esto no ¡no hay que demorarse!»

3° El pastor Paludan-Müller me desafía. Artículo publicado

en el *Faедrelandet*, el 12 de enero de 1855, no. 10. Este artículo fue escrito con ocasión de un escrito del pastor Paludan-Müller contra Kierkegaard *Alcance del ataque del Dr. S. Kierkegaard a la reputación póstuma del obispo Mynster*.

4° El litigio con el obispo Martensen; la cristianización que es decisiva para la iglesia establecida, no es conforme con el punto de vista cristiano. Artículo publicado en el *Faедrelandet*, el 29 de enero de 1855, no. 24. Firmado por S. Kierkegaard. Continuando con la polémica, afirma Kierkegaard, que cuando el obispo Martensen presenta al obispo Mynster como testigo de la verdad transforma toda la iglesia establecida en una insolente indecencia según el punto de vista cristiano.

5° Dos nuevos testigos de la verdad. Artículo publicado en el *Faедrelandet*, el 29 de enero de 1855, no. 24 (Folletín). Habla sobre Mynster y Martensen.

6° Con ocasión de la muerte del obispo Mynster. Artículo publicado en el *Faедrelandet*, el 20 de marzo de 1855, no. 67. Aquí Kierkegaard dice que mantiene inalterables sus afirmaciones al respecto.

7° ¿Rendir un culto cristiano a Dios o burlarse de Dios? Artículo publicado en el *Faедrelandet*, el 21 de marzo de 1855, no. 68. Habla de la enseñanza, de la doctrina y de la situación del cristianismo.

8° Lo que debe ser hecho —por mí o por otro, poco importa. Artículo publicado en el *Faедrelandet*, el 22 de marzo de 1855, no. 69.

9° La situación religiosa. Artículo publicado en el *Faедrelandet*, el 26 de marzo de 1855, no. 72. Trata sobre la situación religiosa en Dinamarca.

10° Una tesis —una sola. Artículo publicado en el *Faедrelandet*, el 28 de marzo de 1855, no. 74. El cristianismo del Nuevo

Testamento no tiene realidad alguna.

11° "La sal"; porque "la cristiandad" es: la corrupción del cristianismo; "un mundo cristiano" es: la decadencia del cristianismo. Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 30 de marzo de 1855, no. 76. Bajo un punto de vista cristiano el protestantismo es simplemente una no-verdad, una falta de honestidad.

12° **¿Qué quiero?** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 31 de marzo de 1855, no. 77. Lo que Kierkegaard quiere, dice, es honestidad.

13° **Con ocasión de una proposición anónima que me fue hecha en el no. 79 de este periódico.** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 7 de abril de 1855, no. 81.

14° **¿Más vale ahora "dejar de tocar la alarma"?** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 11 de abril de 1855, no. 83.

15° **El cristianismo con patente real y cristianismo sin patente real.** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 11 de abril de 1855, no. 83 (Folletín). Hace referencia a un artículo que escribió Martensen contra él.

16° **¿Qué cruel castigo!** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 27 de abril de 1855, no. 97. El decano Victor Bloch escribió un artículo que dirige contra Kierkegaard en el no. 94 de este mismo periódico. El decano propone que si Kierkegaard no se corrige se le dé un castigo eclesiástico.

17° **Un resultado.** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 10 de mayo de 1855, no. 107. Aquí expresa Kierkegaard que es contra las fantasías del obispo Martensen que ha protestado.

18° **Un monólogo.** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 10 de mayo de 1855, no. 107 (Folletín).

19° **Concerniente a una tonta y presuntuosa acusación**

contra mí mismo y la concepción del cristianismo de la que soy portador. Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 15 de mayo de 1855, no. 111. Kierkegaard, entre otras cosas, expone cuáles son las razones religiosas por las que ha escrito estos artículos en el periódico.

20° **Por la reimpresión de *Ejercitación del cristianismo*.** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 16 de mayo de 1855, no. 112. «He dejado publicar esta obra en una reimpresión *sin sólo cambio* porque la considero como un documento histórico.»

21° **El silencio del obispo Martensen es 1) un punto de vista cristiano insostenible; 2) ridículo; 3) tontamente prudente; 4) para más de una consideración menospreciable.** Artículo publicado en el *Faedrelandet*, el 26 de mayo de 1855, no. 120.

Aquello que deba ser dicho será dicho. (mayo de 1855). Cuadernillo donde pone objeciones al "culto oficial", en respuesta a los ataques del pastor Victor Bloch.

Como Cristo juzga el cristianismo oficial (cuadernillo editado el 16 de junio de 1855). Kierkegaard hace una distinción entre las críticas al cristianismo hechas por D. Strauss y L. Feuerbach, como librepensadores no cristianos, del daño que hace la mala interpretación del cristianismo hecha por el cristianismo oficial.

Kierkegaard dejó de publicar sus artículos en *Faedrelandet* y comenzó la edición de unos cuadernillos bajo el título el **Instante**; aparecieron nueve números entre mayo y septiembre de 1855. Cuando cayó enfermo ya estaba preparado el número diez. Todos estos números constituyen una crítica abierta al cristianismo oficial. Entre el segundo y tercer número publicó otro cuadernillo titulado **Como Cristo juzga el cristianismo oficial**.

El instante N° 1 (24 de mayo de 1855). A propósito de su

escrito: Aquello que deba ser dicho será dicho, termina criticando "el estado cristiano" y al obispo Martensen.

El instante N° 2 (4 de junio de 1855). La ilusión de pensar que todos somos cristianos implica que el Nuevo Testamento ha dejado de ser la guía de los cristianos.

El instante N° 3 (27 de junio de 1855). "El estado cristiano" confunde a la gente, especialmente a una parte de la juventud estudiantil, al mostrar erroneamente la naturaleza del cristianismo.

El instante N° 4 (7 de julio de 1855). Si en "la cristiandad" todos son cristianos, entonces el cristianismo del Nuevo Testamento es inexistente.

El instante N° 5 (27 de julio de 1855). Crítica a la iglesia establecida, concluyendo con la consideración evangélica: "Guardaos de los escibas, que hacen gala de pasearse con vestidos rozagantes, y de ser saludados en la plaza (Mc. XII, 38 y Lc. XX, 46).

El instante N° 6 (23 de agosto de 1855). "La cristiandad" es totalmente incapaz de hacer suyas las promesas de Cristo. Consideración de cómo la mediocridad interpreta la Biblia.

El instante N° 7 (30 de agosto de 1855). El recibir el nombre de "cristiano" puede constituir una simple comedia, de tal forma que la educación cristiana se fundamente en la mentira.

El instante N° 8 (11 de septiembre de 1855). Retomando algunas ideas de Ejercitación del cristianismo y de La inmutabilidad de Dios afirma la importancia de ser contemporáneo de Cristo.

El instante N° 9 (24 de septiembre de 1855). Los pastores al intentar probar la verdad del cristianismo lo refutan. Se defiende contra unos ataques que le hicieron en Kjöbenhavnsposten y en Flyveposten, el 30 y 31 de mayo de ese año.

El instante N° 10 (enviado a la imprenta el 2 de octubre de 1855, publicado póstumamente en 1881). Comentario al pasaje bíblico: Y ¿cómo es posible que me creáis, vosotros, que andáis mendigando alabanzas unos de otros? (Ioh. V, 44). Hace una crítica a los obispos Mynster y su sucesor Martensen.

Se han publicado veinte volúmenes de los **Papeles de Sören Kierkegaard** repartidos en tres grupos: el grupo A comprende el **Diario** y notas personales; el grupo B comprende los borradores, las variantes de sus obras y algunos inéditos; el grupo C comprende apuntes de lectura y sus cursos universitarios.

Se han publicado dos volúmenes de algunas **Cartas** escritas y recibidas por Kierkegaard y **Documentos** que hacen referencia a él; por ejemplo, actas de calificaciones escolares, reporte médico de su última enfermedad, recomendaciones, etc.

Elementos para un análisis hermenéutico de la obra de Kierkegaard

1. Sobre la melancolía.

La melancolía es un estado de ánimo. Puede ser considerada como una enfermedad en los casos crónicos (cuando se padecen períodos largos o continuos de melancolía). Es enfermedad en el sentido de un estado anómalo en el hombre.

Como casi todas las enfermedades en las que intervienen factores psíquicos, la melancolía puede presentar una amplia variedad de formas, de tal manera que puede haber muchas diferencias entre unas y otras.

La descripción de la melancolía que hago a continuación se refiere exclusivamente al caso de Sören Kierkegaard, y está sustentada en los abundantes textos que el mismo filósofo danés escribió al respecto.¹ Su melancolía está basada en dos aspectos fundamentales: su tendencia habitual a la reflexión y sus preocupaciones religiosas. Asimismo, por este último aspecto, pueden distinguirse con precisión dos períodos distintos en su modo de enfrentar la melancolía.

¹ Algunos de estos textos están recogidos en el apartado anterior de "Apuntes biográficos". Como sucede por lo general, hay muchos rasgos de la personalidad, normales o no, que son heredados; tal es el caso de la melancolía de Kierkegaard que es heredada de su padre.

El temperamento reflexivo de Kierkegaard se despertó siendo aún muy niño y el objeto de sus pensamientos era preponderantemente religioso, con un enfoque habitualmente sombrío y negativo. *«De niño fui educado austero y seriamente en el cristianismo. Hablando buenamente, fue una educación insensata.»*²

Kierkegaard no encontró en la infancia esa feliz inocencia que suele acompañar a la niñez. *«El niño tampoco necesita nunca de largas deliberaciones; pues cuando ha de hacer algo, y quizá inmediatamente, no hay, desde luego, oportunidad alguna para deliberar. Y aunque la hubiese, aunque el niño tuviera una eternidad por delante para deliberar, no la emplearía cuando hay un deber por medio, sino que diría: ¿Para qué todo ese tiempo si, con todo, tengo que hacerlo? De emplear ese tiempo, el niño lo aprovecharía para algo muy distinto, para jugar, alegrarse y cosas por el estilo; pues el niño hará sin más lo que tiene que hacer, ésta es cosa fija, y no tiene absolutamente nada que ver con las deliberaciones.»*³ Sin embargo, las cosas que entretienen y hacen feliz a un niño a Kierkegaard le parecían bagatelas, por lo cual se encerraba más en sus reflexiones.⁴ Conscientemente Kierkegaard aprendió pronto a ocultar su estado interior simulando divertirse como lo hacían los demás; este juego consciente de ocultamiento redundaba en sus hábitos reflexivos.⁵ Puede decirse que

² Punto de vista explicativo de mi obra de escritor. II, III. SV² XIII 604.

³ Los lirios del campo. I, SV² XI 18.

⁴ *«Yo empecé todo uno con la reflexión; no es que durante los últimos años haya reunido un poco de reflexión, sino que yo soy reflexión de lo primero a lo último.»* Punto de vista..., II, III. SV² XIII 608. *«¡Ojalá fuese como un niño, dice el poeta, o quién me diera ser como un niño, "ah, un niño inocente y alegre"! ¡Ay, yo que pronto me hice viejo y culpable y melancólico!»* Los lirios del campo. I, SV² XI 16.

⁵ En psicología se hace una distinción entre temperamentos primarios y secundarios. Los primeros son poco reflexivos y más impulsivos, tienden a no plantearse problemas a buscar soluciones prácticas y de rápida acción, buscan más las satisfacciones inmediatas que aquellas que se consiguen a largo plazo; son directos en su forma de expresarse. Los temperamentos secundarios, por el contrario, son

Kierkegaard simulaba estar presente en las distracciones cotidianas pero en realidad estaba ausente de ellas metido en su interioridad. Esta situación suponía para él un desagrado por lo cotidiano.

Si el objeto de sus reflexiones no era propiamente una especulación sobre temas optimistas sino el carácter tremendo del cristianismo y si tenía desagrado por las distracciones inmediatas, el estado de ánimo en que derivó fue una profunda melancolía que lo hacía desdichado.⁶ En este sentido hay que entender las anotaciones de Kierkegaard sobre la desproporción entre su cuerpo y su alma; ya que, además de la debilidad física con la que nació, la disposición de su ánimo para las cosas sensibles y las preocupaciones cotidianas se volvieron anómalas, casi inexistentes en contraposición a su fuerza intelectual reflexiva.

Sus intentos por acercarse al mundo, por distraerse y divertirse igual que los demás se toparon una y otra vez con su preponderante reflexividad. Este es el contexto en el que Kierkegaard decide romper con Regina Olsen; él se daba cuenta de que ella era una mujer temperamentalmente similar a las demás, alegre, interesada por las cosas menudas, sin especiales inclinaciones reflexivas; Kierkegaard consideró que aquella unión terminaría por hacer infelices a ambos.

Así transcurrió su niñez y su juventud hasta el fallecimiento de su padre. Es por esa época cuando experimentó una conversión religiosa definitiva, dándose cuenta de que el cristianismo oficial vivía en una engañosa ilusión y que, paradójicamente, el cristianismo debía recristianizarse.

Su capacidad reflexiva fue desde entonces fuertemente

reflexivos, analizan con detenimiento las distintas alternativas encontrando más objeciones que soluciones, son más especulativos que prácticos y son poco comunicativos.

⁶ Estas notas no deben exagerarse, Kierkegaard sabía vivir y gustaba de la buena música —especialmente Mozart—, del teatro y la literatura, de los paseos campestres, les escribía a sus amigos y parientes, fumaba pipa, etc.

influida por esta conversión; dejó de considerar al cristianismo como algo lúgubre y lleno de grietas, dándose cuenta que era una verdad existencial que debía ser transmitida; de tal suerte que esta conversión dió sentido a su melancolía; ésta se presentaba para Kierkegaard como el sacrificio que se había exigido de él para convertirlo en un escritor del verdadero cristianismo; sus obras corresponden a este segundo periodo.

Seguía existiendo la melancolía —como la ya mencionada desproporción entre la reflexión y lo inmediato— pero ahora era causa de una paz interior proporcionada a su misma capacidad de interioridad, sin que la desproporción llegara nunca a un desquiciamiento psíquico o a un obscurecimiento del sentido de lo real.⁷ Kierkegaard concibió un proyecto religioso e intelectual que respondía a una clara visión de su entorno histórico.

Partiendo de estas consideraciones puede comprenderse el valor de verdad del pensamiento de Kierkegaard independientemente de las vicisitudes de su vida y temperamento. Como cualquier filósofo, sus circunstancias concretas son ocasión de reflexiones que las trascienden. Su melancolía potenció su capacidad reflexiva, que aplicada a su justa visión del panorama intelectual y religioso dió por resultado una filosofía cuyo valor ha trascendido las coordenadas espacio-temporales donde se desarrolló.⁸

2. Angustia y desesperación.

El juicio que Kierkegaard hizo sobre sí mismo, como un

⁷ En los últimos años de su vida las contrariedades exteriores: la disminución de sus recursos económicos, la falta de salud y la crítica abierta a la iglesia establecida, hicieron que el estilo de Kierkegaard fuera más polémico. A esto se sumó el contacto que tuvo con el pensamiento de Schopenhauer.

⁸ Adicionalmente a estas consideraciones es importante tener en cuenta que la vida de Kierkegaard se desarrolló en el centro mismo de la época romántica. Un estudioso del romanticismo puede declarar sobre Kierkegaard que lejos de haber padecido una enfermedad, asumió magistralmente el espíritu romántico.

hombre melancólico, ha sido muchas veces asociado a algunas de las obras pseudónimas: **Temor y temblor. El concepto de la angustia. Tratado de la desesperación.**⁹ Algunos críticos han considerado que la recurrencia a estos temas es un reflejo de su estado de ánimo. Esta consideración es falsa; su error consiste en desconocer que la recurrencia a estos temas forma parte de un diálogo con el movimiento cultural de su época, en el que se entrelazan a la conciencia y a la historia como progreso, los estados psicológicos de frustración y angustia.

El siglo XIX en la Europa continental tiene unos rasgos muy definidos; en la primera década tuvo su origen la psiquiatría como ciencia, con la obra del médico francés Philippe Pinel. Las relaciones y distinciones entre lo somático y lo psíquico van aunadas al estudio del consciente y subconsciente humano.

Paralelamente se desarrollaron las teorías de la evolución y la filosofía de la historia, siguiendo la intención ilustrada de explicar racionalmente el mundo y su origen. En 1815 Lamarck enunció las cuatro leyes de la vida y posteriormente, en 1859, Darwin editó su célebre obra **Del origen de las especies por medio de la selección natural**, en donde recoge esta tendencia intelectual.

Estos elementos culturales produjeron una mentalidad muy extendida, que consiste en afirmar —de distintas maneras— que la conciencia que el hombre tiene de sí mismo ha ido evolucionando a lo largo de la historia, con una tendencia lenta pero paulatina a su propia madurez. Una manifestación de este proceso es la autoconciencia de su propia inmadurez y sus padecimientos: limitaciones, miedos, frustraciones, etc. El romanticismo es la expresión de esta fuerza subjetiva que se hace patente en el sentimiento.

En filosofía, el proyecto crítico de Kant desembocó en los grandes representantes del idealismo: Fichte, Schelling y Hegel.

⁹ Tratado de la desesperación es el subtítulo de la obra **La enfermedad mortal**.

Para estos tres pensadores, en los que el concepto de espíritu juega un papel preponderante, el proceso de determinación de la conciencia está ligado a estados en los que el espíritu es doliente por su indeterminación. En 1807 Hegel publicó su primera gran obra **La fenomenología del espíritu**.

En esta obra Hegel despliega toda su habilidad dialéctica para mostrar cómo la conciencia se desarrolla desde el estado ingenuo hasta la autoconciencia de la razón. Por medio de la psicología, de la historia, de la filosofía y de la religión, el filósofo de Stuttgart muestra las diversas formas del *espíritu doliente*,¹⁰ aquél en el que todavía no está absolutamente establecida la razón universal.

La conciencia de la vida, la conciencia del ser ahí y de la operación de la vida misma es solamente el dolor en relación con este ser ahí y con esta operación, puesto que aquí tiene sólo la conciencia de su contrario como la esencia y la conciencia de su propia nulidad.¹¹

"La conciencia desgraciada es el tema fundamental de la **Fenomenología**. Efectivamente, la conciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio conciencia desgraciada."¹²

En opinión de Hegel, la más alta síntesis a la que llega Fichte no deja de ser una expresión de la conciencia desgraciada. "El yo se capta como finito y solamente como finito, pero como al mismo tiempo es yo infinito (el yo no puede ser otra cosa si es realmente yo), aspira a superar su límite; se esfuerza por

¹⁰ Cfr. **Fenomenología del espíritu** B, IV, B.

¹¹ *Idem*, p. 129.

¹² Hyppolite, J., **Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel**, p. 172.

conseguir una tesis que siempre le trasciende."¹³

Heidegger en su obra **Kant y el problema de la metafísica** interpreta la filosofía crítica como antecesora de la conciencia de la angustia; para Heidegger la intención de Kant es la de mostrar la finitud humana; ser hombre para Kant sería tener aspiraciones de infinitud sabiéndose finito.

Otro ejemplo filosófico del siglo XIX es Schopenhauer, una de las principales conclusiones de su pensamiento es la de la conciencia de la vida como sufrimiento.¹⁴

Kierkegaard conoció el pensamiento de Hegel y de Schopenhauer, descubriendo la relación de la conciencia con la angustia y la desesperación; las explicaciones dadas por otros pensadores al respecto, no le parecieron definitivas, por lo que desarrolló con profundidad estos temas para buscar el lugar que les correspondía dentro de su filosofía.

3. Filosofía y cristianismo.

Los textos de Kierkegaard y de sus pseudónimos frecuentemente desembocan en consideraciones sobre la religión y más concretamente sobre el cristianismo. Ante este hecho cabría la pregunta de si habría que ubicar a Kierkegaard en la teología más que en la filosofía; o considerar que es necesario tratar de "purificar" los escritos de Kierkegaard para destacar exclusivamente sus puntos filosóficos. Ambas alternativas son desafortunadas; ya que, o muestran un desconocimiento del contexto histórico de la filosofía de los últimos siglos, interpretando erróneamente el concepto de la filosofía, o bien no se ha entendido la postura filosófica que subyace en los escritos del filósofo danés.

El proyecto ilustrado se concibió como la madurez de la razón en contraposición a la sumisión de ésta por la religión, un

¹³ *Idem*, p. 179.

¹⁴ Cfr. Philonenko, A. Schopenhauer: *Una filosofía de la tragedia*.

buen número de sus protagonistas se sentían en el deber de desenmascarar a la religión, especialmente al cristianismo; de tal forma que un tópico obligado en los escritos filosóficos e intelectuales era el hacer críticas abiertas al cristianismo. Basta recordar autores como Voltaire, Diderot y Cabanis. "Los filósofos considerados como representantes típicos de la Ilustración Francesa se oponían, en diversos grados, al dominio de la Iglesia. Muchos de ellos se oponían también al cristianismo, y algunos fueron ateos dogmáticos, resueltamente opuestos a toda religión, producto, para ellos, de la ignorancia y el temor, enemiga del progreso intelectual y obstáculo a la moralidad verdadera".¹⁵

La filosofía de Kant es un intento de defender racionalmente y a su modo la religión; sin embargo, dió escaso valor a las prácticas religiosas y una cierta indiferencia respecto al carácter revelado o dogmático de la religión y, por ende, desacredita cualquier autoridad que afirme poder custodiar e interpretar la verdad.

El siglo XIX, como se vió en el apartado anterior, hace una reinterpretación de la historia para mostrar la veracidad de sus ideas sobre el progreso. Una vez más, por exigencias metodológicas, la religión y específicamente el cristianismo ocupan un lugar destacado en los escritos filosóficos: Hegel critica al cristianismo, aunque considera que Cristo supuso un paso conveniente dentro de las coordenadas temporales para el advenimiento de la conciencia universal de la razón. "Siguiendo el impulso dado en tiempo de las luces, los jóvenes hegelianos de izquierda prestaron a Hegel la idea de una crítica de la historia evangélica y pretendieron, en nombre de la ciencia moderna, instaurar una crítica radical de la Biblia. De Strauss a Renan, teólogos y filósofos del siglo XIX acumularon las *Vidas de Jesús* con la esperanza, más o menos confesada, de restablecer a

¹⁵ Copleston, *Historia de la filosofía*. Tomo VI, C.1, p.16.

Minerva a costa de Cristo, como muestra la famosa "Oración en la Acrópolis". Es conocido el proyecto de Strauss: distinguir la realidad histórica referente a Jesús del mito, ficción cultural creada por la sociedad. Kierkegaard comprende en seguida que de hecho la ciencia quiere hacer del cristianismo una mitología.¹⁶

En las diversas líneas del pensamiento filosófico del siglo XIX se encuentran ataques directos al cristianismo, para Feuerbach, Marx, Comte, el cristianismo tiene su fundamento en un deseo de poder, sometiendo a los hombres por medio de la alienación; críticas análogas pueden encontrarse en la filosofía antirracionalista de Schopenhauer y posteriormente Nietzsche.

En resumen, hablar del cristianismo dentro de la filosofía en el siglo XIX no debe extrañar. Pretender excluir los temas religiosos de Kierkegaard de la filosofía resultaría muy paradójico; ya que, a los opositores del cristianismo no se les niega el que hagan sus críticas al cristianismo desde la filosofía y, por el contrario, a los defensores del cristianismo se les cerraría la puerta de la filosofía para hacer las réplicas correspondientes.

Es importante tener en cuenta que la defensa del cristianismo no significa una ciega defensa de las formas del cristianismo, criticar las corruptelas cristianas concretas —que esto es incluso conveniente— no es lo mismo que criticar los aspectos fundamentales del cristianismo, o al auténtico cristianismo.

Por lo que la tarea es doble: en primer lugar mostrar a los opositores del cristianismo el verdadero cristianismo y la contradicción racional de quedarse dentro de los límites naturales de la razón; por otro lado, es necesario romper la ilusión errónea de los que sin serlo se dicen cristianos y desarrollan su filosofía cristiana dentro de los límites naturales de la razón.

Hay un texto de Kierkegaard que resume este problema:

¹⁶ Viallancix, N. Kierkegaard. p. 65.

*Realmente muy pronto, mediante la ayuda de mi educación, me hallé en una posición de poder asegurar cuán raramente el cristianismo se presenta en su forma verdadera, como aquellos que lo defienden suelen ser los que lo traicionan, y cuán pocas veces sus contrarios dan realmente en el blanco, ya que, en mi opinión por lo menos, suelen atacar a la cristiandad establecida, la cual más bien se podría llamar la caricatura del verdadero cristianismo, o una monstruosa cantidad de error, ilusión, etcétera, mezclada con una pequeña dosis de verdadero cristianismo.*¹⁷

4. Pseudónimos y escritos firmados por Kierkegaard.

A pesar de la brevedad de la vida de Kierkegaard su obra escrita es abundante. Intencionalmente el conjunto de su producción está formado por una interesante pero compleja red de pseudónimos, además de los escritos firmados con su nombre y todos sus papeles póstumos.

La complejidad de las obras pseudónimas no consiste, simplemente, en tratar de ocultar el nombre auténtico del autor, sino en presentar una postura que el pseudónimo defiende aunque el autor —Kierkegaard— no la suscriba. Pero al mismo tiempo los pseudónimos mantienen un cierto diálogo entre ellos y con el mismo Kierkegaard. Aunque esta red tiene un propósito bien definido, requiere de una especial atención para no malinterpretar el pensamiento auténtico de Kierkegaard.

Su obra *Etapas en el camino de la vida* sirve como ejemplo para ilustrar esta complejidad; en ella puede observarse con claridad esta forma de proceder de Kierkegaard. Este libro editado por un pseudónimo, el encuadernador Hilario, tiene como temática introductoria los avatares del manuscrito de *Etapas en el camino de la vida*: un cliente entregó a Hilario los

¹⁷ Punto de vista..., II, III, SV² XIII 605.

manuscritos para que fueran encuadernados, pero el cliente falleció. Tiempo después, cuando Hilario se dió cuenta de que obraban en su poder esos manuscritos comenzó a leerlos. *«Durante las largas noches de invierno —escribe Hilario—, como no tenía otra cosa que hacer, sacaba yo en ocasiones el libro y me complacía leyéndolo. No puedo decir que el placer fuera mucho, porque no comprendía gran cosa; sin embargo, era para mí un deleite seguir adelante y preguntarme que podría significar todo aquello.»*¹⁸ Hilario prestó los manuscritos a un amigo más letrado y éste le dijo que no era un sólo libro sino muchos, escritos sin duda por varios autores, y le recomendó publicarlos y así lo hizo.

El libro consta de tres escritos. El primero **"In vino veritas. Un recuerdo evocado por William Afham"** que a su vez consta de cinco discursos pronunciados por cinco amigos solteros.¹⁹ Desde una perspectiva estética, cada uno de ellos, con su propia personalidad y estilo, coinciden en que el compromiso matrimonial presenta dificultades que lo hacen desaconsejable.

El título del segundo escrito indica abiertamente la discontinuidad que de hecho existe con respecto al primero: **"Palabras sobre el matrimonio en respuesta a ciertas objeciones por un esposo."** Este esposo, cuya experiencia en el matrimonio es muy dichosa, manifiesta a su lector —en forma de carta— sus reflexiones a favor del compromiso matrimonial, respondiendo indirectamente a algunas de las objeciones planteadas en **In vino veritas**.

El último escrito fue hallado por un anónimo que encontró los papeles en el lago Soeborg, bajo el título **"¿Culpable? ¿No culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus."** Por medio de un diario y de una larga carta se recoge la historia y las consideraciones de un enamorado que,

¹⁸ Etapas en el camino de la vida. Al lector benévolo. SV² VI 14.

¹⁹ Algunos de estos personajes son, a su vez, los pseudónimos utilizados por Kierkegaard en otras obras.

después de luchar con su propia melancolía y sus preocupaciones religiosas, decide romper con su prometida.

Son varios los elementos a considerar para una adecuada hermenéutica de **Etapas en el camino de la vida**. Por medio de esta obra en conjunto Kierkegaard presenta —una vez más— una de sus principales aportaciones filosóficas: La diversidad e irreductibilidad de los estadios de la existencia humana, enfrentando al lector con las diversas alternativas entre las que es necesario elegir. Para esto deja hablar y argumentar a individualidades que viven bajo cada una de las diversas categorías existenciales: los pseudónimos.²⁰

Por otro lado, esta obra constituye indirecta e irónicamente una crítica al pensamiento hegeliano. Si para Hegel la historia muestra los "estados" por los que ha pasado la "humanidad" en su proceso dialéctico tendiente a la autoconciencia de la razón como yo absoluto, en donde la individualidad se reduce a manifestaciones del "espíritu de una época". Por el contrario Kierkegaard contrapone a la tesis hegeliana la actualidad de los estados de la existencia, mostrando que es en definitiva cada individualidad la que, en cuanto espíritu, decide construir su propio yo. Al estado histórico de Hegel responde con el estado existencial.

También, conociendo la vida de Kierkegaard, **Etapas en el camino de la vida** constituye la ubicación que hace el propio Kierkegaard de su peculiar situación ante el matrimonio, una manifestación de que su decisión no procede del desconocimiento de las otras alternativas. Es una confesión indirecta a Regina Olsen de los verdaderos motivos de su rompimiento.²¹

²⁰ «Me interesaba exponer las diversas etapas de la existencia en una sola obra; así considero a toda mi producción pseudónima. Para tal fin importaba mantenerlos a todos en un plano de inalterable igualdad.» *Diario VII* A 106.

²¹ No debe considerarse, por este motivo, que el contenido de ¿culpable? ¿no culpable? se aplica íntegramente a la vida de Sören Kierkegaard.

Por el contrario, se caería en una lamentable equivocación, por ejemplo, si al leer *In vino veritas*²² se considerara a Kierkegaard como su autor. Kierkegaard de ninguna manera aceptaría la postura central de esos amigos.²³

Para entender la producción de Kierkegaard, para hacer un análisis de cada obra por separado y una hermenéutica de los diversos pseudónimos, es muy importante tener en cuenta su obra en conjunto, aquellos escritos que contienen declaraciones sobre sus obras o sobre las formas de comunicación; asimismo es importante identificar los temas que son constantes en su producción.

Para un análisis hermenéutico destacan los siguientes escritos:

1. **Su diario y papeles sueltos.** En este conjunto de escritos autobiográficos y borradores, Kierkegaard hace anotaciones sobre la génesis de sus escritos, sobre la peculiaridad de los pseudónimos, reflexiones personales que después son introducidas en su obra. La parte del diario anterior al inicio de su producción tiene un especial valor, ya que permite ver las líneas fundamentales de su pensamiento, que estaban presentes desde entonces. Algunas variaciones en los borradores muestran el giro preciso que quería dar a ciertos pasajes.

2. **El concepto de la ironía.** En este escrito, anterior a 1843, se manifiestan algunos de los temas filosóficos fundamentales que se irán repitiendo a lo largo de toda la producción de Kierkegaard. Asimismo, presenta dos aspectos importantes de la

²² En español ha sido publicado separado del resto del libro. Ediciones Guadarrama, Madrid 1976.

²³ Aunque no por eso rechazaría todas las afirmaciones dichas en esos discursos; por ejemplo, uno de ellos, para apoyar su argumento, afirma la importancia de la relación alma-cuerpo en el hombre —Cfr. SV² VI 50—, relación que continuamente usan los pseudónimos y el mismo Kierkegaard en sus discursos edificantes y en sus papeles.

ironía que el propio Kierkegaard tiene en cuenta en su forma de escribir; en primer lugar, la ironía es un tipo de comunicación indirecta, que al modo socrático constituye una forma de refutación; y en segundo lugar, la ironía sirve al método mayéutico, donde es el interlocutor —el lector— el que debe hacerse cargo de la cuestión, lo que se dice irónicamente propiamente no se afirma, pues cada existente, en las cuestiones fundamentales que plantea Kierkegaard, es el que tiene que elegir sobre sí mismo.

3. **Mi punto de vista.** Con ocasión de la polémica que produjeron sus escritos pseudónimos, en 1846 Kierkegaard escribe esta obra, en la que expresa categóricamente que la totalidad de su producción tiene una finalidad religiosa y que es en este contexto como deben interpretarse sus escritos; contiene también, desde esta perspectiva religiosa, una apología de su peculiar comunicación indirecta.²⁴

4. Existen otros lugares en los que explícitamente se refiere a su obra como, por ejemplo, la **Primera y última declaración** en el **Postscriptum**.²⁵ Pueden también leerse los artículos de prensa en los que refutó las malas interpretaciones que hacían de sus obras.

Hay unos temas básicos, que se encuentran tanto en las obras pseudónimas como en aquellas que él firmó: la verdad subjetiva, los estadios de la existencia, su antropología dialéctica, su continuo rechazo de la absolutización de la razón, la elección de la propia existencia y el papel de la conciencia en

²⁴ Alastair McKinnon de la McGill University ha realizado interesantes estudios, por medio de sistemas computarizados, sobre las obras de Kierkegaard; llegando a la conclusión estadística de que las afirmaciones de Kierkegaard en **Punto de vista explicativo de mi obra de escritor** sobre su unidad y desarrollo intelectual están en concordancia con su obra. Sobre el particular McKinnon tiene un buen resumen en su artículo "Kierkegaard's interpretation of his 'authorship': some statistical evidence." En *Inquiry* Vol. 27, 1984. pp. 225-233.

²⁵ Cfr. SV² VII 616.

esta elección, su concepción del cristianismo, el gusto por lo estético y su temperamento poético.

Es con estos elementos con los que debe hacerse una interpretación de sus escritos, en especial de sus obras pseudónimas. De esta manera se entienden algunas expresiones del propio Kierkegaard; por ejemplo, refiriéndose a los pseudónimos, afirmó: «ninguna palabra es mía». ²⁶ En efecto puede decirse que la postura del pseudónimo es la postura del pseudónimo y no necesariamente la de Kierkegaard, que quien escribe en los pseudónimos son los propios pseudónimos ideados por Kierkegaard; pero esto no impide que Kierkegaard, como cualquier lector, esté de acuerdo con muchos de los puntos de vista expresados por los pseudónimos, o que el propio Kierkegaard, establecidas las distintas alternativas por los diversos pseudónimos, él mismo haya hecho —antes o después— su propia elección.

Existen obras pseudónimas con una temática abiertamente cristiana dirigidas especialmente para dialogar con intelectuales, pudiendo parecer «demasiado rigurosa como para que pueda ser edificante, y por otra parte, demasiado edificante como para que pueda ser rigurosamente científica.» ²⁷ La intención de Kierkegaard en estas obras es mostrar los argumentos, desde la fe, que tiene un cristiano para desengañarse de los estadios estético y ético, y también para salir al paso de las falacias de una reducción racional de la fe.

Las obras edificantes firmadas por el propio Kierkegaard tienen principalmente dos tipos de destinatarios. Escribió muchos discursos edificantes, homilías y ensayos exegéticos que están dirigidos a aquellos cristianos que con sincero corazón quieren escuchar palabras para su edificación; también en ellos se encuentran los elementos fundamentales de su pensamiento. Existe además un conjunto amplio de artículos y ensayos que

²⁶ *Idem*, SV² VII 617. Diario IV A 85.

²⁷ *La enfermedad mortal*. Prólogo, SV² XI 133.

tienen como objeto directo combatir a la iglesia establecida, desenmascarando la religiosidad oficial que pretende suavizar las exigencias del cristianismo, exponiendo —al mismo tiempo— los aspectos fundamentales del cristianismo que había desarrollado en otras de sus obras.

PRIMERA PARTE

LOS PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS EN EL DEVENIR EXISTENCIAL

Aunque si bien es cierto que el pensamiento de Kierkegaard puede ser calificado como una reacción ante el poder de la razón en el que está sustentado el sistema hegeliano, puede afirmarse también que retoma los mismos temas que el filósofo de Stuttgart intenta resolver;¹ sin embargo, la dialéctica presentada por Kierkegaard busca el modo de superar la razón.

El hombre, objeto fundamental en la filosofía de la existencia en Kierkegaard, es dialéctico.² La dialéctica, en este sentido, no es un simple modo de razonar o de aprender la realidad, sino que es el corazón mismo del problema del existente. Su problema es precisamente el ser dialéctico; y la plenitud existencial del hombre lo constituye la síntesis terminal de su modo de ser dialéctico. Por estas razones es correcto situar a ambos pensadores dentro de la misma línea romántica.³

El hombre —el yo— es puesto por otro, por un tercero, por

¹ Cfr. Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*, pp. 185-186.

² Las consideraciones antropológicas de Kierkegaard tienen unidad en la diversidad de obras pseudónimas así como en las firmadas por él y en sus papeles.

³ Cfr. Polo, L. *Hegel y el posthegelianismo*, p. 151. Bochenski, I. M. *La filosofía actual*, pp. 27-31.

Dios. Sin embargo, el hombre también se hace ejerciendo su libertad, pues esta dependencia de Dios si bien es originaria, no es necesaria en el hacerse del hombre. Así pues, el hombre, al hacerse entra en el rejuego de sus propias formas dialécticas fundamentales: su corporeidad y su animinidad, de donde se sostienen su carácter finito e infinito, su sujeción a la necesidad y su apertura a la posibilidad, su desarrollo en lo temporal con la proyección en la eternidad. En este hacerse, ante la propia imposibilidad de llegar por sí mismo a la síntesis de estas formas puede elegir buscar su fundamento en Dios, como lo tercero, o rechazándolo querer ser sí mismo, eligiendo alguna de las determinaciones, o desesperadamente no querer ser de ninguna manera.

El hombre acabado, el hombre que es por toda la eternidad, el hombre que ya no puede hacerse sino que es, lo es realmente, en plenitud de síntesis, siendo con Dios, o lo es eternamente desesperado, como un ser que siendo no quiere ser sí mismo ni quiere saber nada de un tercero. Esta es la diferencia entre un Bienaventurado y un condenado.

La desesperación está enmarcada por el pecado y por la angustia. El pecado es una elección en la que uno elige el ser sin Dios; de una manera originaria en Adán y Eva, como personal en cada hombre. La desesperación es la enfermedad mortal que es producto del pecado, es el estado de un hombre dialéctico que se presenta como sólo eso, dialéctico y por ende como pura desesperación. La angustia, en sus diversas formas, es parte de ese recorrido de la libertad, por el mundo de la posibilidad.

La salvación, que no escapa en la temporalidad de la desesperación y de la angustia, consiste en la afirmación de lo tercero, de Dios, negando la seguridad del propio yo, por medio del abandono en la fe; ya que la fe requiere la negación de la razón y de la sensibilidad. Pero este abandono produce la síntesis, y con ella la salvación, misma que solamente es posibilidad hasta el momento de entrar definitivamente en la

eternidad.

En el breve capítulo I del libro primero de **La enfermedad mortal** el pseudónimo Anti-Climacus resume la postura antropológica que Kierkegaard mantiene en sus variados escritos;⁴ lo que se afirma en esas cuantas líneas es un bosquejo de lo que es en conjunto **La enfermedad mortal**. Ese texto no es propiamente una introducción que justifique o explique lo expuesto a continuación; más bien es la tesis o punto de llegada del desarrollo de esa obra.

A continuación presento de una forma analítica las principales afirmaciones, con los propios textos de Kierkegaard, contenidas en ese capítulo sobre esta constitución dialéctica del hombre.⁵

(1) *El hombre es espíritu.*

(2) *El espíritu es el yo.*

(3) *El yo es una relación que se relaciona consigo misma (es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma).*

(4) *El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad.*

(5) *Una síntesis es la relación entre dos términos (el hombre considerado de esta manera todavía no es un yo).*

(6) *En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma.*

(7) *Si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente un yo.*

⁴ Cfr. Elrod, John. *Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works*. I, II. The dialectical self, pp. 29-36; Mackey, Louis. *Kierkegaard: a kind of poet*, pp. 133-137.

⁵ **La enfermedad mortal**. I, I. SV² XI, 143-145. Puede observarse la construcción gramatical hecha por Kierkegaard por medio de la cual estas afirmaciones se van relacionando de forma que pueden deducirse silogísticamente nuevas afirmaciones.

(8) *Un yo, relación que se relaciona consigo misma, tiene que o bien haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro.*

(9) *Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces seguramente que la relación es lo tercero.*

(10) *Esta relación es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.*

(11) *El yo del hombre es una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a un otro.*

(12) *La desesperación que consiste en querer ser sí mismo expresa la dependencia de la relación entera —la dependencia del yo—; expresa la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo, o permanecer en ellos.*

(13) *Todas las formas de la desesperación se resuelven y convergen en la desesperación que consiste en querer ser sí mismo.*

(14) *La discordancia de la desesperación no es una simple discordancia, sino la de una relación que se relaciona consigo misma y que ha sido puesta por otro.*

(15) *La discordancia de esta relación, existente de por sí, se refleja infinitamente en relación al poder que la fundamenta.*

(16) *La fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado.*

En estas 16 sentencias Kierkegaard concentra su antropología y la explicación última del conflicto establecido entre fe y razón.

Si se considera el pensamiento de Kierkegaard bajo las categorías de esencia y existencia, en cierto sentido el hombre es un existente que llega a su determinación por vía de elección; sin embargo este hacerse es dentro del juego dialéctico, en un marco determinado. Propiamente el hombre sólo elige su relación con Dios: ser con El, o querer ser un yo sin Dios, o no querer ser yo. El modo de vida, los estadios, se reducen a esta elección y, en el caso del desesperado, a la parte dialéctica en la que quiera construir su yo. No obstante, la libertad también está enmarcada por circunstancias que influyen en la elección sin determinarla; de esta manera el sexo, la edad, el temperamento, el momento histórico, etc. se resuelven en formas típicas de desesperación o en modos diversos de vivir la fe.

CAPITULO I

Lo constitutivo en el hombre: el yo como síntesis

1. La síntesis de cuerpo y alma

Después de Descartes, con la separación de la *res extensa* de la *res cogitans*,¹ la filosofía intenta resolver el problema de la validez y método del conocimiento humano. Pero para Sören Kierkegaard el verdadero problema no reside en el campo del conocimiento sino en el de la existencia. Kierkegaard no trata con meras categorías relacionadas con el conocimiento, sino con formas existenciales; es decir, realidades en el hombre que responden a una estructura dialéctica.

El área filosófica en la que Kierkegaard desarrolla su pensamiento es la antropología existencial más que la relacionada con la teoría del conocimiento. Su antropología está basada en la consideración de que el hombre está estructurado a

¹ Cfr. Descartes, *Principios de filosofía* 1, 52. Villanueva, E. *Ensayos de historia de la filosofía*. El dualismo sustancial de Renato Descartes, pp. 59-78. Xirau, R. *El tiempo vivido*. Alma-cuerpo, pp. 99-111.

partir de elementos dialécticos: el cuerpo y el alma, por medio de los cuales el yo de cada individuo descubre sus posibilidades y limitaciones en orden a la realización de su propia existencia.²

El cuerpo de cada hombre realiza al mismo tiempo dos funciones que se comportan para el espíritu de forma dialéctica. En primer lugar el cuerpo representa para el espíritu finitud, por medio de lo cual el hombre se somete a lo concreto en un espacio determinado, lo pone en el tiempo, lo hace descender a la necesidad del aquí y del ahora, lo hace entrar en la realidad de lo fáctico, en el terreno del cambio y lo contingente. En resumen, de este primer modo el cuerpo es límite para el hombre. Sin embargo, el cuerpo tiene una segunda función por medio de la cual el espíritu puede descansar en él, a través del carácter inmediato de la sensibilidad; en esta forma la sensibilidad no es presentada como límite sino como posesión de algo deseado por el yo. El goce sensible es una alternativa siempre presente, con la peculiaridad de ser la realidad más próxima, para que el yo busque su afirmación existencial.

De este modo la corporeidad no puede ser reducida, en la dialéctica humana, a la mera propiedad de ser un algo extenso en el espacio, cuyo comportamiento pudiera expresarse matemáticamente.³

El alma apunta al aspecto del hombre que no se resuelve en lo sensible, es aquello por medio de lo cual puede trascender lo concreto e instalarse en el terreno de la razón como

² Kierkegaard no realiza un análisis causal del alma y el cuerpo, sino que parte del hecho de que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo por medio del espíritu. En este contexto afirma, por ejemplo: «No es mi propósito desarrollar aquí una pomposa investigación filosófica sobre la relación del alma y el cuerpo (entiéndase esto a la griega o a la moderna), en que sentido la libertad misma pone su cuerpo por medio de un acto de corporización (si me es lícito recordar esta expresión de Schelling)...» **El concepto de la angustia**. IV, II, 1. SV² IV, 445. Cfr. Schelling *Philosophische Untersuchungen Über des Wesen der Menschlichen Freiheit*, I, VII 387. Cfr. Pörn, Ingmar, "Kierkegaard and the study of the self." *In Inquiry*, pp 199-205.

³ Cfr. **El concepto de la angustia**. II, II, A. SV² IV, 368.

posibilidad. La posibilidad, de manera análoga al cuerpo, ejerce una doble función dialéctica en el alma. En primer lugar, por medio de la posibilidad el alma puede *representarse* de maneras infinitas sin que el tiempo sea obstáculo para esto, puede construir racionalmente las normas a las que debe sujetar su existencia, universalizando lo concreto; puede también idear esquemas en donde la realidad quede finalmente resuelta; en una palabra, por medio de la posibilidad el alma pretende asegurar el rumbo de su propia existencia. Sin embargo, la posibilidad, por su mismo carácter abierto, se convierte para la conciencia del yo en angustia; pues la condición para que todo sea posible es que nada sea real, ya que en la determinación de lo real se encuentra el límite de la posibilidad.⁴ El espíritu vaga de una posibilidad a otra, construye y destruye mundos en su propia razón. El todo indeterminado, esto es la nada, alimenta la angustia del alma.

El hombre en cuanto espíritu es la síntesis por la que se establece la relación entre el alma y el cuerpo, en donde lo decisivo es la autoconciencia.

La autoconciencia despierta al hombre de su inicial estado de ignorancia y sueño en donde las categorías que lo constituyen aún no se relacionan, permaneciendo en un estado de aletargamiento, en el que la sensibilidad y lo anímico coexisten en la forma de inocencia.⁵ Mediante la reflexión, el cuerpo y el alma son colocados por el espíritu uno frente al otro, comprendiendo entonces su propio significado, sus determinaciones y posibilidades, y su mutua oposición, comenzando así el proceso

⁴ Cfr. *Infra* pp. 104-109.

⁵ Kierkegaard utiliza las expresiones: *ignorancia, sueño, inconciencia, inmediatez* para referirlas a estados del espíritu en los que el hombre, sin dejar de serlo, no ejerce algo que le es propio y que constituye el modo de afirmarse en un otro, la conciencia de la posibilidad y con ésta la angustia y la libertad. Sin embargo, Kierkegaard tiene cuidado de afirmar el estatuto antropológico en estos estados inferiores, pues lejos está de identificar el hecho de ser hombre con el ejercicio de su conocimiento, como pretende afirmar el idealismo que él critica. Cfr. *Infra*, pp. 145 y ss y 219 y ss.

libre de reconstrucción o constitución de sí mismo.⁶

El yo en cuanto espíritu es consciente de la infinitud que es abierta como posibilidad por el alma, percatándose también de la necesidad en la que está anclado por el cuerpo. En este rejuego dialéctico la conciencia debe *elegir* o bien entre un tercero: Dios como síntesis que fundamente el yo en su doble vertiente: cuerpo-alma; o bien buscar en sí mismo su fundamento por medio de alguna de las categorías dialécticas, la estética o la ética. Kierkegaard no considera viable esta última alternativa, pues en ella el hombre, al carecer de fundamento, se resuelve en un espíritu que está sumergido en la desesperación.

La primera alternativa exige del espíritu el ejercicio de su libertad a través de la fe, como renuncia y superación de las formas dialécticas. Es por eso que para Kierkegaard lo propio del espíritu es ser un yo frente a Dios.

Entendida la síntesis originaria, la sensibilidad, la razón y la fe encuentran su lugar específico para entender al hombre; el pseudónimo Vigilius Haufniensi en **El concepto de la angustia** sitúa el primer pecado, por lo que el hombre es hombre, en el rejuego de estos elementos.⁷ En primer lugar en el estado de inocencia aparece la angustia como una resultante del espíritu inmediato, que está al acecho, con un poder hostil, pues perturba continuamente la relación entre el alma y el cuerpo; aunque por otra parte es un poder amigo, puesto que quiere constituir justamente la relación.

En segundo lugar el estado de Adán inmediatamente anterior al pecado consistió en la conciencia de la

⁶ "La desesperación se origina de la relación de la síntesis consigo misma; o sea, ella aparece cuando el yo quiere tomar conciencia de sí y realizarse como espíritu." Maceiras, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. p. 155.

⁷ El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu. En la inocencia no es el hombre meramente un animal; si fuera meramente un animal en un momento de su vida, nunca llegaría a ser hombre. Cfr. *Infra*, p. 146.

indeterminación y la libertad para fundamentarse en Dios o en el propio yo —en esto consiste la prueba y la angustia que lo acompaña—. La elección fue un rechazo de Dios y una afirmación del yo por medio de la sensibilidad. *«La temporalidad entra en escena, del mismo modo que la sensibilidad, como pecaminosidad.»*⁸ Puede compararse la angustia que tuvo Adán con ocasión de la prueba con el vértigo. *«Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar con una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo. Pero ¿en dónde reside la causa de éste? Tanto en sus ojos como en el abismo. Así es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la libertad en el abismo de su propia posibilidad y echa a mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo.»*⁹

Por último, como consecuencia del pecado en el hombre, desesperadamente, se realiza un combate entre las exigencias del instante, que busca el goce estético, con la normatividad por la cual la razón desea ordenar su propia existencia, y con la relación del espíritu con Dios, por medio de la fe; fe que es escándalo para la razón y locura para la sensibilidad. "Nacer hombre equivale a estar colocado en posición de combate para toda la vida, instalado en situación dolorosa, consagrado a lo serio y al sufrimiento."¹⁰

En la explicación del pecado original contenida en **El concepto de la angustia**, se distingue el modo específico del hombre de ser sexual del simple animal —en el que no se da síntesis— pues en la inocencia precedente al pecado, el espíritu era un espíritu que estaba soñando,¹¹ y en este sentido el hombre

⁸ **El concepto de la angustia**. III, I. SV² IV, 397-398.

⁹ *Idem*, II, II. SV² IV, 366.

¹⁰ Jolivet, R. **Introducción a Kierkegaard**, p.178. Cfr. **Ejercitación del cristianismo**. III. V. SV² XII, 246-247.

¹¹ *«En el animal puede ser instintiva la diversidad sexual; pero un hombre no puede tenerla así, porque un hombre es precisamente una síntesis.»* **El concepto de la angustia**. I, VI. SV² IV, 353.

no es propiamente sexual. «*El hombre no puede alcanzar este extremo hasta el momento en el que el espíritu se hace real.*»¹² El espíritu se ha puesto a sí mismo en el pecado y aparece lo sexual; sin embargo, es necesario distinguir entre el pecado y lo sexual, para salir al paso de la afirmación racionalista de que la sensibilidad como tal es pecaminosidad.¹³

La diferencia de sexos no se reduce a meras funciones fisiológicas, ni a manifestaciones de orden psicológico, sino tiene su fundamento antropológico en el modo de realizarse la síntesis, en la que al ponerse el espíritu, una de las partes es más fuerte que la otra; ordinariamente la mujer tiene más sensibilidad que el varón, y éste se apoya más en lo racional que la mujer.¹⁴

El espíritu tiene una primera determinación manifiesta en lo sexual a través del pudor.¹⁵ «*En el pudor hay una angustia, porque, a la altura de la diferencia de la síntesis, hállase el espíritu determinado de tal suerte, que no está determinado meramente como cuerpo, sino como cuerpo con la diferencia sexual. Ahora bien, el pudor es ciertamente un saber de esta diferencia, pero no un saber que signifique una relación con ella.*»¹⁶ El pudor es la presencia de lo sexual sin su impulso, sin una relación con el placer sensible. El que tiene pudor se avergüenza de algo que en realidad ignora, pues el espíritu aún no está a la altura de la síntesis, el hondo pudor aparta la vista y no quiere entender. Esta es la angustia de la pudorosidad, en la

¹² *Ibidem.*

¹³ «*La pecaminosidad no es, pues, en modo alguno la sensibilidad; pero sin pecado no hay sexualidad, ni sin sexualidad historia.*» *Ibidem.* «*Con el pecado de Adán se degradó la sensibilidad hasta convertirse en pecaminosidad.*» *Idem.*, II, I. SV² IV, 364. «*Lo sexual no es como tal lo pecaminoso.*» *Idem.*, II, II, A. SV² IV, 374.

¹⁴ «*La diferencia es, empero, de tal índole, que el varón y la mujer son esencialmente iguales a pesar de su diversidad.*» *Idem.*, SV² IV, 369.

¹⁵ «*El espíritu consiste en el pudor, o más bien el pudor está en que uno se siente espíritu. El animal no siente pudor ni tampoco el hombre bestial: cuanto menos uno es espíritu, tanto menos es púdico.*» *Diario*, X³ A 501.

¹⁶ **El concepto de la angustia.** II, II, A. SV² IV, 374.

cual el espíritu se siente extraño con la presencia de lo sexual.¹⁷ Cuando se suprime esta ignorancia es puesta la diferencia sexual con su correlato, el conocimiento se manifiesta como impulso con un τέλοζ que es la propagación, este τέλοζ distingue el impulso humano del mero instinto animal.

Cuando hay mayor predominio de la sensibilidad sobre la razón pueden encontrarse formas más puras del pudor e inversamente la racionalidad, ante el impulso, abre el camino a la normatividad de lo sexual, o al ingenio lascivo del seductor. El espíritu que logra la madurez en este terreno descubre en lo sexual la belleza. Conocer lo bello no es huir temerosa e irracionalmente de lo sexual, ni buscar libertinamente el placer, ni la mera sumisión de la sensibilidad por medio de la razón, pues *«la belleza es precisamente la unidad de lo psíquico y lo corporal.»*¹⁸ Sin embargo, siguiendo la línea dialéctica trazada por Kierkegaard, esta belleza que logra el equilibrio es meramente ideal en su forma pura, pues el hombre que ha entrado en la historia trajo el pecado al mundo, quedando unida a éste la sexualidad. Solamente bajo categorías religiosas pueden aproximarse la sexualidad y la belleza a su máxima dimensión; sin embargo, la bendición nupcial no es de suyo garantía de pertenecer a este estadio.

El helenismo, por otro lado, entendió la belleza como la síntesis que excluye al espíritu;¹⁹ es armonía de las formas perfectas, con una clara conciencia de la proporción, *«por eso flotan sobre la belleza griega la seguridad, la serena solemnidad; pero, precisamente por lo mismo, también la angustia, que el griego no advertía, aunque su belleza plástica*

¹⁷ Cfr. *Idem*, SV² IV, 375.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *«Es notable que el arte griego culmine en la escultura, a la que falta precisamente la mirada. Esto tiene su profunda razón de ser en que los griegos no conocieron el concepto de espíritu ni, por ende, la sensibilidad y la temporalidad, en su sentido más profundo. El cristianismo, en una contraposición absoluta con esto, se representa plásticamente a Dios como un ojo.»* *Idem*, III, I. SV² IV, 394.

temblara por obra de ella.»²⁰

El espíritu, el sueño y la vigilia guardan relación con las formas típicas de la belleza femenina y la belleza masculina. *«Venus resulta esencialmente igual de hermosa, aunque sea representada durmiendo, y hasta quizá sea así como resulte más hermosa; y, sin embargo, es el sueño justamente, una expresión de la ausencia del espíritu. De aquí proviene que el hombre sea tanto menos hermoso en el sueño cuanto más vieja y cuanto más espiritualizada sea su individualidad. El niño, por el contrario, es en el sueño donde resulta más hermoso; Venus emerge del mar y es representada en una actitud de reposo, o en una actitud que hace inesencial la expresión del rostro. Si, por el contrario, se trata de representar un Apolo, no es posible hacerle dormir, ni tampoco a un Júpiter. Apolo resultaría feo; Júpiter, ridículo.»²¹*

El equilibrio de lo psíquico y lo corporal, haciendo la distinción correspondiente al mayor o menor predominio de la sensibilidad entre el hombre y la mujer, puede también manifestarse por medio del lenguaje. Corresponde al varón la argumentación y la construcción de sistemas de pensamiento, su dominio es el pensamiento y el uso del lenguaje; por el modo de hablar puede conocerse en qué grado el hombre ha conseguido esta síntesis. En la mujer, por el contrario, en donde hay un mayor predominio de la sensibilidad, estado que debilita la reflexión propia de la racionalidad, su equilibrio no está de ninguna manera en la verborrea sino, más bien, en el silencio. *«Por eso no es el silencio meramente la suprema sabiduría de la mujer, sino también su máxima belleza.»²²*

Por medio del amor —amor que se olvida de sí mismo— el cristianismo ennoblece la pasión. El amor y, en concreto, la caridad cristiana, como una entrega del propio yo, es el mejor

²⁰ *Idem*, II, II, A. SV² IV, 370.

²¹ *Idem*, SV² IV, 371.

²² *Idem*, SV² IV, 372.

modo de resolver en el espíritu la síntesis de cuerpo y alma. Esta síntesis religiosa va más allá de una mera armonía entre dos elementos; es una superación de ambos en un tercero.²³ *«La solución de este problema es el triunfo del amor en un ser humano, en el cual ha triunfado el espíritu de tal suerte que se ha olvidado lo sexual y sólo como olvidado viene a la memoria.»*²⁴

Hegel considera el reencuentro del yo, después de su renuncia en el amor, como una consecuencia exigida por la dialéctica del propio amor, "en el amor el grado más elevado es el abandono de sí mismo, la identificación del sujeto con otra persona del sexo opuesto. Es la renuncia a la individualidad propia, que sólo vuelve a encontrarse en los demás... El reconocimiento en otro es verdadero y completo cuando mi yo íntegro, con todo lo que soy y tengo en mí mismo, tal como yo he sido, tal como soy y seré me identifico con otra persona hasta el punto de constituir su voluntad, su pensamiento, el fin de su ser y su posesión más íntima."²⁵ Kierkegaard muestra el error de buscar esta identificación entre los amantes como modo de resolver sin Dios la existencia. *«En cambio el amor según el espíritu arroja de mí yo toda determinación natural y todo amor propio, por lo cual el amor al prójimo no es capaz de convertirme en una misma cosa con el prójimo, resultando un yo reunido. El amor al prójimo es un amor entre dos personas eternamente determinadas, cada una por su lado, como espíritu; el amor al prójimo es el amor conforme al espíritu, y dos espíritus jamás podrían formar un solo yo en el sentido*

²³ *«Todo amor verdadero consiste en amarse el uno al otro en una tercera persona; desde el nivel más bajo, por ej., una pareja se ama en una tercera persona, hasta la doctrina del Cristianismo, que ordena a los hermanos amarse mutuamente en Jesucristo.»* Diario, II A 24.

²⁴ El concepto de la angustia. II, II, B. SV² IV, 386.

²⁵ Hegel, G.W.F. De lo bello y sus formas, apéndice 8. Cfr. Segura, A. Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica de Hegel. La vida: constitución del individuo como finalidad, pp. 347-356.

egoísta de la palabra.»²⁶ Además el reencuentro del yo en esta vida es temporal y está marcado con el sello de la posibilidad. Posibilidad que hace que el equilibrio entre el alma y el cuerpo no se den cabalmente, que la angustia habite el espíritu humano; y, por otro lado, apoyarse en el amor humano de manera exclusiva para encontrar el propio yo, es quedarse en categorías sensibles o racionales, es manifestar la propia desesperación. «*El matrimonio representa la unidad en el aspecto de la sensibilidad, no la unidad en el espíritu ni en la verdad.*»²⁷ Solamente el abandono en Dios, por medio del amor, pone la síntesis, por medio de la cual el yo es en plenitud.

Kierkegaard mantiene con la tradición cristiana la perfección del celibato²⁸ sobre el matrimonio; sin embargo esta superioridad no le viene por el simple *facto*, como si fuera el resultado de una norma universal, o como una aprobación indiscriminada de la vida conventual, o como una reprobación del matrimonio. Se requiere lo cualitativo, la auténtica relación con lo fundante.²⁹

No obstante esta superioridad del celibato Kierkegaard alaba el valor del auténtico matrimonio cristiano y en general del amor de predilección. «*Esta expresión de "prójimo" sería el peor de los engaños hasta ahora inventados si para amar al*

²⁶ Las obras del amor. Primera parte, II, 2. SV² IX 71.

²⁷ Diario, II A 469.

²⁸ «...cuanto más desarrollado intelectualmente está un hombre, tanto más domina la vida de conciencia; tanto más se aproxima, pues, al punto donde se encuentra el cristianismo y a lo que tiene una semejanza con él en la concepción religiosa y filosófica, y tanto más la continencia se convierte en la expresión del espíritu.» *Idem*, XI¹ A 259. El no casarse, dice Kierkegaard, expresa que lo espiritual tiene tanta razón de ser que puede bastar para ocupar una vida. Además, en la actualidad el matrimonio se ha convertido en una manifestación de la mundanidad: uno ha de casarse si quiere hacer carrera, y los hombres sospechan de todo intento de vida esforzada. Cfr. *Idem*, VIII A 369.

²⁹ En *¿Culpable? ¿no culpable?* de su obra *Etapas en el camino de la vida y en Temor y temblor*, especialmente en la descripción que hace del caballero de la fe, se encuentran los elementos para conocer sus reflexiones sobre el celibato y el matrimonio, en la época de su mayor producción filosófica.

prójimo, fuera preciso comenzar por dejar de amar a aquellos por los que sientes predilección (...) No, ¡ama a tu amada fiel y tiernamente, pero deja que el amor al prójimo sea la consagración del pacto con Dios en vuestra alianza! ¡Ama a tu amigo sincera y plenamente, pero permite que el amor al prójimo sea lo que aprendáis el uno del otro en la confianza con Dios de vuestra amistad!»³⁰

³⁰ Las obras del amor. Primera parte, II, 3 SV² IX 76-78.

2. La síntesis de finitud e infinitud

En *La enfermedad mortal*,¹ el pseudónimo Anti-Climacus dedica un apartado al estudio de las posibles formas en que estas categorías —finitud e infinitud— pueden perder al propio yo, por medio de un engaño en el que una de las partes se constituye en la medida en que suprime a la otra.

La infinitud que equivale a falta de finitud, es la ilimitada fantasía que imagina colocar al yo en una existencia ideal, en donde sus sentimientos, deseos y conocimientos son transportados por la abstracción de lo finito en aquello que el yo desea ser, en el tipo de existencia y en el mundo que responde a su imaginación. Un yo así es pura fantasía, que no acepta la determinación de lo finito y que, en esa medida, se pierde a sí mismo.

La fantasía, cualidad que viene dada por la categoría de infinitud en el hombre, es la facultad de *instar omnium*. Los sentimientos, los conocimientos y la voluntad que haya en un hombre dependen, en definitiva, de la fantasía que tenga; esto es, de cómo se proyecten reflexivamente en la fantasía todas aquellas cosas. «*La imaginación equivale a la reflexión infinitizadora, por lo que el viejo Fichte tenía razón al suponer que la fantasía, incluso respecto al conocimiento, es el origen de las categorías.*»²

Si el sentimiento se torna imaginario, el yo se va

¹ Cfr. I, III, I, I. La desesperación vista bajo la doble categoría de finitud-infinitud. SV² XI, 161-167.

² *La enfermedad mortal*. I, III, I, I, I. SV² XI, 162. Cfr. Fichte. *Grundlage der gesamtent Wissenschaftslehre* (1795).

evaporando poco a poco hasta convertirse en una especie de sensibilidad impersonal, la cual inhumanamente (de modo sentimental) participa en el destino de una u otra abstracción: por ejemplo la humanidad *in abstracto*.³ El hombre a quien el sentimiento se le ha vuelto fantástico, en cierto modo se torna infinito, pero no de forma que se vaya haciendo más y más sí mismo, sino no dejando de perderse constantemente.

El conocimiento infinitizado produce con categorías abstractas sistemas lógicos,⁴ en los que queda excluida la duda, en donde la razón lo domina todo y, por ende, en donde no hay lugar para lo paradójico, ni ocasión para superar la razón, ni necesidad de la fe. Un ejemplo de esta idealización del conocimiento lo tenemos en Hegel, de quien Kierkegaard tomó ocasión continua para hacerlo objeto de sus irónicas críticas, como puede apreciarse en los siguientes textos:

«¡Veámoslo! Un pensador acaba de construir un enorme edificio lógico, un sistema, un vasto sistema que abarca toda la existencia y toda la historia universal, etc., etc. Ahora bien, consideremos su vida personal. ¿Dónde habita? ¡Asombroso! ¡Lamentable y ridículo hasta más no poder! Porque nuestro pensador no habita personalmente, como cabría esperar, en ese espléndido palacio de bóvedas altísimas, sino que habita en las caballerizas de al lado, o quizá en la misma perrera, o a lo más en la casita destinada al portero del palacio. Y Dios te libre de que se te ocurra venir a insinuarle que se dé cuenta de semejante contrasentido, pues no te puedes figurar lo mucho que se disgustaría. Ya que no le atemoriza para nada lo de estar en el error, su única preocupación ha sido lograr acabar el sistema, precisamente aprovechando que estaba en el error.»⁵

En la crítica que Kierkegaard hace contra Hegel en la introducción de **El concepto de la angustia** se lee lo siguiente:

³ Cfr. *La enfermedad mortal*. I, III, I, I, 1. SV² XI, 162.

⁴ Cfr. *Diario*, VII¹ A 153.

⁵ *La enfermedad mortal*. I, III, II, I. SV² XI, 176.

«Si alguien quisiera tomarse el trabajo de detener y recoger en la Lógica de Hegel —tal como salió de las manos del maestro y como ha sido corregida por su escuela— a todos los aventureros fantasmas y duendes, que ayudan solícitos al movimiento lógico, verían con admiración las edades posteriores cuán trasnochadas agudezas representaron un día en la Lógica un gran papel, no por cierto como aclaraciones accesorias y observaciones ingeniosas, sino como dirigentes del movimiento, que hicieron de la Lógica de Hegel una obra de maravilla y dieron alas al pensamiento lógico, sin que nadie advirtiese que el largo manto de la admiración ocultaba la maquinaria que ponía las marionetas en movimiento.»⁶

Este modo idealista de conocimiento lleva en el fondo a la destrucción del yo,⁷ Kierkegaard le da el calificativo de inhumano, pues no es un conocimiento entendido al modo socrático de conocerse a sí mismo, por esto puede compararse con lo que sucedía en *«la edificación de las pirámides que costaron tantas vidas humanas, o lo que sucede en la música de coros rusos en que los hombres se destrozan la voz con el fin de dar, poco más o menos, una sola nota.»⁸*

Algo similar ocurre con la voluntad que ha sido presa de la fantasía, en donde el yo no hace sino evaporarse más y más. A este tipo de categoría pertenecen los hombres que no pueden poseer finitamente lo que quieren, o aquellos cuya imaginación exaltada llena de perfecciones al objeto de su amor, de tal suerte que llegan a rechazar a ese mismo objeto concreto y finito, para quedarse con el ideal infinito; también pertenecen los hombres que han sufrido un desengaño en el objeto de su pasión y se refugian en amores ilusorios, o aquellos que conscientes de su

⁶ SV² IV, 316. Similares críticas pueden leerse en el *Post-scriptum*. II, I, II, 4, a-b. SV² VII 94-113.

⁷ Cfr. Gordon, D.M. "S.Kierkegaard: the objective thinker is a suicide." En *Philosophy today*, pp. 203-211.

⁸ *La enfermedad mortal*. I, III, I, I, 1. SV² XI, 163.

situación dialéctica como existentes alimentan continuamente fantásticas imágenes para evadirse de ella. A estas categorías puede pertenecer la *religiosidad fantástica*⁹ que no es sino una borrachera, en término empleado por Kierkegaard,¹⁰ producida por esta infinitización fantástica. Con esta forma errónea de relacionarse con un dios fantástico, la falsa religión es en sí una forma de alienación que no es sino un producto del hombre mismo.¹¹

En el terreno de lo meramente finito, un buen ejemplo de la voluntad presa por la fantasía, que llega a lo patológico, podemos encontrarlo en la descripción que hace Goethe de la causa de la demencia de uno de sus personajes, y que ha sido tomada y realizada magistralmente por Gogol en *El diario de un loco*. Se trata de un pobre escribiente de letra preciosa que se enamora de la hija del patrón, amor imposible que lo hace perder la razón hasta llegar al convencimiento de que es el nuevo rey, dignidad que le da la posibilidad de estar a la altura de su amada; su loca fantasía le hace pensar que todo lo que le acontece es propio de un rey, y así, los baños de agua fría que le dan en el hospital para intentar su reacción los considera como parte del ritual para entronizar al nuevo rey.¹²

La consecuencia antropológica del yo que quiere constituirse por medio de la infinitud rechazando la finitud es la desesperación; así entendida, la desesperación es una enfermedad producida por el pecado, pues en ese devenir la libertad ha elegido ser infinito sin pasar por la síntesis dialéctica de lo fundante, con lo cual no se es cabalmente un yo. «*El yo es la síntesis en que lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que ensancha. De ahí que la desesperación peculiar de la infinitud*

⁹ Cfr. *Diario*, VIII¹ A 398.

¹⁰ Cfr. *La enfermedad mortal*. I, III, I, I, 1. SV² XI, 163.

¹¹ Cfr. *Post-scriptum*. II, I, II, 2. SV² VII, 74-75.

¹² Cfr. Goethe, J.W. *Las desventuras del joven Werther*. 30 de noviembre y 1o de diciembre. Gogol. *El diario de un loco*.

sea lo fantástico, lo ilimitado; pues solamente se da un caso en el que el yo esté incontaminado y libre de la desesperación, a saber: cuando, precisamente por haber desesperado, se fundamenta transparente en Dios.»¹³

Si en la infinitud que equivale a falta de finitud entra en juego lo fantástico, lo abstracto, la infinitización que todo lo puede; en la finitud que equivale a falta de infinitud, por el contrario, se produce una ceguera para lo que de infinito hay en el hombre. La mundanidad la constituyen aquellos que ponen como categoría suprema lo finito, lo que es inmediato y concreto.¹⁴ La mundanidad consiste en que se atribuya un valor infinito a lo indiferente (estrechez intelectual, estética, económica, etc.). La consideración mundana de las cosas no comprende lo único necesario ni la limitación y estrechez que representa perderse a sí mismo; esta pérdida acontece cuando uno se hace finito, convirtiéndose en un número.¹⁵

Ser uno más es no ser sí mismo y esta es otra forma de estar desesperado. Otra especie de desesperación consiste en que *los demás* le escamoteen a uno su propio yo. *«De esta manera, con tanto mirar a la muchedumbre de los hombres en torno suyo, con tanto ajeteo en toda clase de negocios mundanos, con tanto afán por llegar a ser prudente en el conocimiento de la marcha de todas las cosas del mundo, nuestro sujeto va olvidándose de sí mismo, e incluso llega a olvidar —entendiéndolo en el sentido divino de la expresión— cómo se llama, sin atreverse ya a tener fe en sí mismo, encontrando muy arriesgado lo de ser uno sí mismo, e*

¹³ *La enfermedad mortal*. I, III, I, I, 1. SV² XI, 162.

¹⁴ Con la misma fuerza con la que Kierkegaard reacciona en contra del idealismo, lo hace ante la mundanidad; pues ambas cosas tienen algo en común y es la pérdida de la subjetividad. El pensamiento de Kierkegaard, por el contrario, se levanta como una defensa de la individualidad, del yo propio y libre de cada hombre relacionándose con Dios.

¹⁵ Cfr. *La enfermedad mortal*. I, III, I, I, 2. SV² XI, 165. *Post-scriptum*. II, II, III, 4. SV² VII, 344.

infinitamente mucho más fácil y seguro lo de ser como los demás, es decir, un mono de imitación, un número en medio de la multitud.»¹⁶

Quien se pierde a sí mismo de esta manera puede fácilmente encajar dentro de cualquier actividad mundana. No encuentra dificultad con su propio yo. Nadie lo ve como un hombre desesperado. Y es que el mundo en general no tiene ni idea de lo auténticamente terrible, no considera como desesperación lo que no trae molestias ni lo que hace la vida más cómoda.¹⁷ Para ver esta perspectiva de los juicios mundanos basta hacer un repaso de casi todos los refranes que no son sino reglas de prudencia.¹⁸

El hombre que vive bajo la categoría de la finitud vive a las mil maravillas en la temporalidad; es un hombre en apariencia, alabado por los demás, honrado y bien visto; se ocupa siempre en toda suerte de proyectos terrenos. «*Semejantes hombres hacen gala de sus recursos, amontonan dinero, realizan sensacionales hazañas mundanas, son artistas de la previsión, etc., etc., e incluso quizá pasen a la historia, pero no son en modo alguno sí mismos, no tienen en el sentido espiritual ningún yo, no poseen ningún yo en virtud del cual arriesgarlo todo en un momento dado, ni poseen ningún yo delante de Dios —y todo esto a pesar de ser tan egoístas.*»¹⁹

De esta manera las relaciones ficticias con Dios, que Kierkegaard continuamente critica, son, por una parte *la religiosidad fantástica*, que consiste en establecer a Dios como protector del yo que desespera ante lo finito, es el producto que resulta del miedo y rechazo del mundo. La construcción fantasmagórica de Dios como defensor no es de ninguna manera

¹⁶ *La enfermedad mortal*. I, III, I, I, 2. SV² XI, 165. Cfr. LLano, Carlos. *Las formas actuales de la libertad*, p. 113.

¹⁷ Cfr. *La enfermedad mortal*. I, III, I, I, 2. SV² XI, 166.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹ *Idem*, SV² XI, 166-167.

una síntesis, ni mucho menos una relación con Dios. La otra forma ficticia es *la religiosidad mundana*, en donde lo finito se establece como guardián de la propia existencia, que todo lo prevee y todo lo tiene asegurado, pretendiendo entablar un comercio entre él y Dios, en donde el propio Dios tiene su papel que ejercer en el continuo bullir de la mundanidad.

Este rejuego de las categorías de finitud e infinitud como un yo frente Dios tiene una forma de relación que le es propia y que, en cierto sentido, es a su vez, paradójicamente, un perderse a sí mismo, con unas exigencias específicas que rechazan la relación ficticia que el hombre puede protagonizar, por la cual hace el intento de relacionarse con Dios y quedarse con su propio yo, afirmándose por medio de alguna categoría.

La tarea propia del hombre es la de llegar a ser sí mismo, constituyéndose como síntesis de lo finito e infinito.²⁰ En esta autoconstitución del espíritu el «yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia.»²¹

Esta labor propia del hombre consiste en ser un yo ante Dios, en ser un individuo frente a lo fundante, «llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto.»²² Pero la relación con Dios bajo las categorías de finitud e infinitud no consiste en resolverse en alguna de ellas, sino en la evolución continua de este devenir; dicha evolución consiste en ir liberándose, sin cesar, de sí mismo en el hacerse infinito del yo, «sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél.»²³

Liberarse a sí mismo en el hacerse infinito del yo consiste en ser consciente de la propia posibilidad, y no descansar ni en ella ni en la finitud para constituirse, sino en superarse a sí mismo, siendo consciente de que el yo no puede fundarse a sí

²⁰ Cfr. *Post-scriptum*. II, II, IV, II, A, 1. SV² VII, 380.

²¹ *La enfermedad mortal*. I, III, I, 1. SV² XI, 161.

²² *Idem*, I, III. SV² XI, 160.

²³ *Idem*, I, III, I, I. SV² XI, 161.

mismo y eligiendo a Dios por medio de la fe.

Retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito del yo consiste en responder, con el propio yo, a las exigencias religiosas que Dios desea realizar en el mundo por medio de esa relación, pues apoyado en el Poder que lo ha creado puede asimismo fundar auténticamente la historia. Así, por ejemplo, *«la voluntad, haciéndose infinita, retorna con la mayor exactitud a sí misma, de suerte que cuanto más lejos estaba de sí misma, ya que había alcanzado la máxima infinitud con sus propósitos y resoluciones, tanto más cerca que nunca se encuentra de sí misma en la disponibilidad de llevar a cabo todas las pequeñas tareas infinitas que pueden realizarse todavía hoy, en esta misma hora y en este mismo instante.»*²⁴

²⁴ *Idem*, I, III, I, I, I. SV² XI, 163.

3. La síntesis de posibilidad y necesidad

Hay una correspondencia entre las formas dialécticas: finitud-infinitud y necesidad-posibilidad, que a su vez tienen su origen en que el hombre es una síntesis de cuerpo y alma.

Cada hombre debe constituirse en cuanto que es espíritu, así es como el yo es la síntesis de estas formas dialécticas. «*Para hacerse uno —y el yo ha de hacerse con toda libertad— son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad. De la misma manera que a la constitución del yo pertenecen la infinitud y la finitud, así también la posibilidad y la necesidad.*»¹ Pues así como lo finito es lo que limita respecto de la infinitud, así la necesidad es lo que retiene en relación con la posibilidad. «*El yo es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad.*»²

Para que el yo se haga real en tanto espíritu le es menester que lo posible y lo necesario ocupen su lugar, pues «*la realidad es la unidad de posibilidad y necesidad.*»³ Como en las demás formas dialécticas los modos antropológicos que pueden acontecer en su relación son:

a) que el yo haga prevalecer a la posibilidad tratando de hacer desaparecer lo que pueda tener de necesidad;

b) que el yo haga prevalecer a la necesidad tratando de

¹ La enfermedad mortal. I, III, I, II. SV² XI, 167.

² *Idem*, I, III, I, II, I. SV² XI, 167.

³ *Idem*, SV² XI, 168.

hacer desaparecer lo que pueda tener de posibilidad; y

c) que el yo realice su síntesis por medio de un tercero, recurriendo al tercero y no a sus propios recursos de posibilidad-necesidad.

Para esta última forma en la que se recurre a un tercero, y la cual afirma Kierkegaard que es la única adecuada, hay que autofundamentarse en Dios, con la creencia de que para El todo es posible, con su correspondiente esperanza.⁴ Consiste en la renuncia de una esperanza apoyada en la propia posibilidad, pero al mismo tiempo es el rechazo de cualquier determinismo que sujete a la necesidad. Para apoyar esta postura Kierkegaard explica cómo el yo se pierde al tratar de autofundarse acogiéndose a una de estas dos formas.

Cuando el yo hace prevalecer a la posibilidad *«derriba a la necesidad por los suelos, entonces el yo sale en volandas a la grupa de la posibilidad, huyendo de sí mismo y sin que quede nada necesario a lo que retornar.»*⁵ Acontece algo muy similar al yo que se convierte en infinitud fantástica, pues su pensamiento se mantiene permanentemente en lo que él «puede ser», tomando una y otra posibilidad sin llegar a ser nada concreto. *«De esta manera, la posibilidad aparece cada vez mayor a los ojos del yo y éste ve surgir posibilidades por todas partes, ya que nada se torna real. Hasta que al fin todo es posible, lo que quiere decir que el abismo se ha tragado al yo.»*⁶

El yo se pierde al tratar de hacerse de esta forma, pues la posibilidad no tiene ninguna fuerza realizadora si no está apoyada en la estabilidad que da la necesidad. En este contexto la necesidad es el sitio en el que el yo tiene que hacerse y el cual le falta a la posibilidad, así *«se debate hasta el cansancio en lo posible, sin que con todo se mueva de sitio, e incluso sin haber*

⁴ Cfr. *Infra*, pp. 248-257.

⁵ *La enfermedad mortal*. I, III, I, II, I. SV² XI, 167.

⁶ *Idem*, SV² XI, 168.

*alcanzado ningún sitio, puesto que lo necesario es cabalmente el sitio.»*⁷ En lugar de que lo que es posible se asiente en lo necesario, convirtiéndose en real, el sitio de la necesidad es continuamente ocupado por nuevas posibilidades, *«las cuales desfilarán tan rápidas que todo nos parecerá posible, y es precisamente en este momento definitivo cuando el individuo mismo ya no será otra cosa que un puro fantasma.»*⁸

Un hombre así, de una manera consciente o no, se engaña a sí mismo, no acepta que su yo tenga algo completamente determinado y en cuanto tal una necesidad; no se quiere conocer realmente a sí mismo, pues en este conocimiento sabría qué determinaciones próximas tendría que tomar la parte necesaria de su mismo yo. *«Con la posibilidad acontece como con un niño a quien se le invita a participar de uno u otro juego; el niño está dispuesto a jugar inmediatamente, pero lo que importa es saber si los padres lo consienten. Pues bien, la necesidad viene a ocupar en nuestro caso el puesto de los padres.»*⁹ Reconocer solamente lo posible es tener una verdad a medias sobre el yo y esto constituye un autoengaño.

Cuando un hombre se extravía dentro de la posibilidad le falta la fuerza de la obediencia, *«el vigor para someterse a la necesidad incluida en el propio yo, a lo que podríamos llamar sus fronteras interiores.»*¹⁰ Pues aunque puede ser más tremendo lo presentado por la posibilidad, es menos exigente que el sometimiento a la necesidad de lo real. El mismo yo puede convertirse en un simple títere de su propia posibilidad, la avaricia de lo posible lo convierte en pura ilusión, *«irremediamente envuelto en un círculo de fantasmagonerías.»*¹¹ Este estado, considerando las cosas

⁷ *Idem*, SV² XI, 167.

⁸ *Idem*, SV² XI, 168.

⁹ *Idem*, SV² XI, 169.

¹⁰ *Idem*, SV² XI, 168.

¹¹ *Idem*, SV² XI, 168.

psicológicamente, corresponde a la angustia.

En la medida en que el yo se aleje de las determinaciones las alternativas se multiplican. *«Esta es la razón de que el yo pueda extraviarse de mil maneras posibles por los derroteros de la posibilidad, pero en definitiva todas estas maneras se reducen a dos. Una forma de extravío es la del deseo y la nostalgia, y la otra es la de la melancolía imaginativa.»*¹²

El deseo y la nostalgia se distinguen por el modo en que interviene el tiempo en el objeto de la posibilidad. En ambos casos el yo vaga en lo que no es, *«el desgraciado es un ausente; pero la ausencia puede ser tanto en el pasado como en el futuro.»*¹³ En el deseo, como esperanza futura, la imaginación y la inteligencia se ocupan de construir proyectos en los que el yo se refleja en el fantasma de lo que quisiera ser; de esta forma, la indeterminación propia de lo que es futuro se adueña de la forma del propio yo. Por el contrario, con la nostalgia el sujeto reconstruye fantásticamente lo que ya no es, de esta forma el yo se ancla en el pasado y construye ahí su morada; en este ensueño de la posibilidad los mismos acontecimientos pasados pueden ser sustituidos por lo que se hubiera querido, en donde el yo construye, paradójicamente, un nuevo pasado; o rechaza el presente como una negación del pasado, en cualquier caso *«el dolor de los individuos desgraciados en la esperanza nunca llega a ser tan grande como el que sufren los que son desgraciados en el recuerdo.»*¹⁴

La melancolía imaginativa representa a la posibilidad de aquello que afecta negativamente al sujeto, el estado propio de esta forma es la intranquilidad por algo posible que acecha constantemente al propio yo, y se traduce en una forma de angustia, por la que el hombre no se siente a gusto en ningún momento.

¹² La enfermedad mortal. I, III, I, II, 1. SV² XI, 169.

¹³ La alternativa. I. El más desgraciado. SV² I, 227.

¹⁴ *Idem*, SV² I, 229.

La otra forma se presenta cuando el yo hace prevalecer a la necesidad cerrando las puertas a la posibilidad; en esta determinación también acontece la pérdida del yo, pues «*la necesidad es como un montón de sólo consonantes, y no hay modo de pronunciarlas si no entra en juego la posibilidad.*»¹⁵ Y si falta la posibilidad la existencia humana carece de esperanza.

El sujeto para el cual no hay posibilidades puede revestir dos formas, la de aquel que piensa que todo está determinado y la del que considera que todo es trivial.¹⁶

El determinista o fatalista es un hombre desesperado que ha perdido su propio yo pues todo para él es necesidad. «*La personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad. Por eso, con el subsistir de la personalidad sucede como con la respiración —"re-spiratio"—, que es un continuo flujo de aspiraciones y exhalaciones. El yo del fatalista no respira, ya que la pura necesidad es irrespirable y en ella el yo del hombre no hace más que asfixiarse.*»¹⁷ Su desesperación es haber perdido a Dios, para quien todo es posible, y con ello a sí mismo pues sin Dios tampoco tiene yo. «*El fatalista está sin Dios, o lo que es lo mismo, su Dios es la necesidad.*»¹⁸ La religión del fatalista es muda sumisión e incapacidad absoluta para la plegaria.

Por otra parte, la banalidad burguesa no tiene motivo para la esperanza y esto es manifestación de la falta de espíritu.¹⁹ Una personalidad así piensa que puede arreglárselas él mismo en cualquier situación, o piensa que ninguna situación es digna de preocupación. A la trivialidad burguesa le falta la gravedad de la

¹⁵ *La enfermedad mortal*. I, III, I, II, 2. SV² XI, 169.

¹⁶ «*La carencia de posibilidad significa que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad.*» *Idem*, SV² XI, 172.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ «*La trivialidad no posee ninguna de las categorías del espíritu y por eso se mueve en el campo de la probabilidad, donde lo posible encuentra un pequeño sitio.*» *Idem*, SV² XI, 173.

existencia, que es al mismo tiempo una ausencia de imaginación, «*va viviendo en un cierto conjunto banal de experiencias, sólo avisor a lo que pasa, a las oportunidades y a lo que suele acontecer, importando muy poco que por lo demás sea un vinatero o un primer ministro.*»²⁰ Así se pierde a sí mismo y a Dios; ya que, «*para caer en la cuenta de uno mismo y de Dios es preciso que la fantasía le eleve a uno sobre la atmósfera vaporosa de lo probable, arrancándole de ella y enseñándole a esperar y a temer, o a temer y a esperar.*»²¹

Ambas formas, la carencia de necesidad y la ausencia de posibilidad, son determinaciones desesperadas del yo que salen al paso cuando el yo rechaza a Dios; por esto Kierkegaard las analiza como formas de pecado en **La enfermedad mortal**, y las contrapone a la esperanza cristiana.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

4. La síntesis de temporalidad y eternidad

Posiblemente el capítulo más importante, desde un punto de vista filosófico, en **El concepto de la angustia** es el que Kierkegaard dedica a tratar al yo como una síntesis de lo temporal y lo eterno.¹ Para criticar la teoría hegeliana de transición realiza un análisis, igualmente crítico, de la noción de tiempo y eternidad en la filosofía clásica; asimismo refuta las nociones usuales que pretenden definir al tiempo.

Kierkegaard propone el **instante** como aquello donde el espíritu realiza la síntesis de lo temporal con lo eterno;² para esto estudia el sentido con que se emplea ese término en distintas lenguas y por diversos autores, distinguiéndolo así de la categoría temporal usada por los griegos. Kierkegaard relaciona el instante con la posibilidad y con la sensibilidad, ya que es a través de estas dos categorías proyectadas en el instante como puede aproximarse la investigación racional al pecado y a la libertad, por medio de la angustia de la temporalidad.

A. La visión pretérita del tiempo.

Las categorías usuales con las que se pretende dar razón del tiempo: el presente, el pasado y el futuro; no pueden, en realidad, servir como explicación para entender al hombre como una síntesis de temporalidad y eternidad, pues por sí mismas no conectan con la eternidad ni tienen consistencia ontológica.³

¹ Cfr. **El concepto de la angustia**, III, I.

² Cfr. Choza, J. **Manual de antropología filosófica**, p. 82.

³ Cfr. Nicoletti, M. **La dialettica dell'incarnazione**. Tempo ed eternità, pp. 49-56.

«Cuando se define exactamente el tiempo como la sucesión infinita,⁴ resulta aparentemente fácil definirlo también como la pasada, presente y futura. Sin embargo, es esta distinción inexacta, tan pronto como se piensa que radica en el tiempo mismo, pues sólo aparece en la escena cuando el tiempo entra en relación con la eternidad y ésta se refleja en él.»⁵

Si se considera el tiempo únicamente bajo categorías temporales, el tiempo es un simple pasar, es una *sucesión que pasa*,⁶ en el que, en estricto sentido, no hay presente; *«porque cada momento es enteramente lo mismo que la suma de los momentos, un proceso, un pasar, ningún momento es realmente presente, y, por ende, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado ni futuro.»⁷*

Si se pudiera encontrar en la sucesión infinita del tiempo un punto de apoyo fijo, que sirviese de fundamento a la división, un presente, sería la división totalmente exacta.⁸ *«Si se cree posible sostener esta división es porque se extiende un momento (y se detiene con ello la sucesión infinita), haciendo entrar en juego a la representación, representándose el tiempo en lugar de pensarlo.»⁹*

Sin embargo, en esta conceptualización del tiempo no se forja una justa representación de él, pues hasta para la representación es la sucesión infinita del tiempo tan sólo un presente infinitamente vacío, convirtiéndose así el presente como la parodia de lo eterno. Kierkegaard ejemplifica esta reducción¹⁰ al referirse al recurso de los indios que hablan de una dinastía que reinó setenta mil años, desconociendo los nombres y hechos

⁴ Cfr. Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 259.

⁵ *El concepto de la angustia*. III.I. SV² IV, 391.

⁶ *Idem*, SV² IV, 392.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *«El momento intermedio entre el pasado y lo futuro, pensado de un modo puramente abstracto, no existe en absoluto.» Idem*, SV² IV, 393.

⁹ *Idem*, SV² IV, 392.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*.

de los distintos reyes, usando de estos años como de una fuerza que los hace conectarse con lo imperecedero, con lo eterno. Pero tomando esto como símbolo del tiempo, los setenta mil años son para el pensamiento un infinito desaparecer; la representación amplifica esto y lo dilata hasta convertirlo en la intuición ilusoria de una nada infinitamente vacía.

Lo presente no es el concepto del tiempo, a no ser pensándolo como infinitamente vacío: como un infinito desaparecer.¹¹ Si no se atiende a esto, se ha puesto lo presente, y una vez que se le ha puesto, se le hace entrar también en las determinaciones del pasado y del futuro. Así *«se piensa lo eterno, lo presente, como la sucesión suprimida (el tiempo era la sucesión que pasa). Para la representación es un avanzar que, sin embargo, no se mueve del sitio, porque lo eterno es para ella lo presente infinitamente vacío. En lo eterno, pues, no cabe encontrar de nuevo la distinción de lo pasado y lo futuro, porque lo presente es puesto como la sucesión anulada.»*¹²

En esta consideración del tiempo como una *sucesión que pasa* el tiempo se resuelve en la categoría del pasado; ya que la determinación del tiempo es únicamente *pasar*; por lo que tiene que concebirse el tiempo como tiempo pasado, si ha de ser definido por medio de una de las determinaciones que se descubren en él.

Si la vida griega hubiese de representar una determinación del tiempo, expresaría lo pasado; no en tanto lo pasado se hallase determinado en relación a lo presente y lo futuro, sino en tanto, concebido únicamente como un pasar, sería la determinación del tiempo en general. Aquí se revela la significación de la reminiscencia platónica.¹³ *«La eternidad del griego queda a espaldas de él, como lo pasado, que sólo puede*

¹¹ Cfr. Hegel, G.W.F. *op. cit.*, § 254.

¹² El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 392-393.

¹³ Cfr. Platón. Fedón 72e ss.

alcanzar por medio de un regreso.»¹⁴

Como los griegos no tenían en sentido profundo ningún concepto de la eternidad, tampoco tuvieron el concepto del futuro. «Los griegos tomaban la temporalidad tan ingenuamente como la sensibilidad, porque no estaban en realidad determinados espiritualmente.»¹⁵ El mundo griego concibió un átomo de la eternidad, pero no comprendió qué era el instante. Al definir la eternidad no la veía delante de sí, sino detrás de sí.

B. La relación del no ser con el tiempo.

Para Kierkegaard, Hegel y los primeros filósofos, cada uno a su modo, han procurado desentenderse lo más pronto posible del no-ser como de algo que entra en juego con la realidad. En este sentido la filosofía moderna ha perdido preocupación filosófica, pues el no-ser ha ocupado más a los pensadores antiguos que a los modernos.

El cambio, entendido de manera radical como el paso del no-ser al ser, ha estado presente en el inicio de la metafísica clásica. Esta interpretación ontologista del problema, hecha por los eléatas, constituye la base para los primeros sistemas filosóficos, producidos por Platón y por Aristóteles, en donde la realidad es explicada conforme a esta relación.¹⁶

De otra forma, también importante, la sofística sirvió con sus afirmaciones para la especulación sobre el no-ser, pues los sofistas utilizan de tal forma el no-ser «que destruyen con él todos los conceptos morales: el no ser no es, luego todo es verdadero; luego todo es bueno, luego no hay en absoluto engaño, etc. Sócrates combate en varios diálogos esta doctrina. Platón la ha tratado, sin embargo, principalmente en el

¹⁴ El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 396.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. Reale, G. Introducción a Aristóteles. El cambio y el movimiento, pp. 70-73.

Sofista.»¹⁷

Aristóteles pretende construir una metafísica en la que el no-ser deja su lugar a la potencia; la indeterminación a la materia prima que nunca se da sin su relación a lo determinado por la forma y ésta a su vez por el ser. El estagirita, en la *Ética nicomaquea*, al tratar la distinción entre el bien y el mal afirma que no hay un principio para el bien y un principio para el mal, sino una multiplicidad de bienes particulares. El llegar a ser bueno no consiste en un tránsito del mundo del no-ser al del ser, sino en el ejercicio de la elección de los mejores bienes; es en este contexto en donde Aristóteles refiriéndose a Platón escribió la ahora célebre frase de "soy amigo de Platón pero más amigo de la verdad."¹⁸

Para Kierkegaard en la filosofía moderna no se ha dado un paso en la interpretación del no-ser, aunque use constantemente la categoría de transición, pues no la explica. *«Hegel y su escuela han llenado de asombro al mundo con la grandiosa idea de que la filosofía debe comenzar sin hacer supuestos, de que a la filosofía no debe preceder nada, si no es precisamente la completa omisión de supuestos, que prescinde de todas las cosas; pero ninguno de los que utilizan la transición, la negación, la mediación, es decir, los principios del movimiento en el pensamiento de Hegel, se molesta lo más mínimo en señalarles a la vez un lugar en el desarrollo del sistema.»*¹⁹

No obstante los intentos de la filosofía para explicar o dejar de lado el problema del no-ser, Kierkegaard acentúa su importancia y su trascendencia para el cristianismo. *«La filosofía griega y la filosofía moderna toman esta posición: todo gira alrededor de la reducción del no-ser al ser(...) La*

¹⁷ El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 388. Cfr. Platón. El sofista, 237e ss, 259a ss.

¹⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*. I, 6, 1096a 15.

¹⁹ El concepto de la angustia. III. SV² IV, 387. Cfr. Hegel. *Ciencia de la lógica*, I, I, Introducción. Hersch, J. *Kierkegaard vivo*. El instante, p. 79.

consideración cristiana toma esta posición: el no-ser existe en todas partes, como la nada de que fue creado, como apariencia y engaño, como pecado, como sensualidad alejada del espíritu, como la temporalidad olvidada de la eternidad.»²⁰

Si se considera la transición como instante nos encontramos con una categoría, que si bien no resuelve todas las dificultades las puede enfrentar, si a su vez esta categoría es entendida en la forma adecuada de la síntesis de temporalidad y eternidad.

El instante es discutido por Platón en el **Parménides** donde Sócrates, por medio de una dialéctica experimental, expone la contradicción de que una cosa sola participe en lo diverso.²¹ El instante es la maravillosa esencia que reside justamente en el medio entre el movimiento y el reposo sin estar en ninguna parte del tiempo. Así se convierte el instante en la categoría de la transición en general.

Platón demuestra que el instante entra en la transición de la unidad a la pluralidad o de la pluralidad a la unidad, o de la igualdad a la desigualdad, etc. *«El instante en que no existe ni ἔν ni πολλά, en que no es separado ni confundido οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται. Con esto Platón conquistó la gloria de aclarar la dificultad; pero el instante sigue siendo una abstracción atomística que no queda explicada.»²²*

Se ve en el **Parménides** que la unidad tiene que existir, y se define así la existencia: es la participación en una esencia en el tiempo presente. En el ulterior desarrollo de las contraposiciones se ve que lo presente oscila entre diversas significaciones: es lo presente, lo eterno, el instante. Este *ahora* yace entre el *era* y el *será*, y la unidad no puede saltar el ahora, cuando avanza desde lo pasado a lo futuro.

²⁰ El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 389.

²¹ Cfr. Platón, **Parménides** 156d ss. Cfr. Eggers Lan, C. **Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón.**

²² El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 390.

En la filosofía moderna culmina la abstracción en el ser puro; pero *«el ser puro es la expresión más abstracta que hay para la eternidad, y, en cuanto es la nada, es una vez más el instante.»*²³

Si la Lógica concede que no conoce la transición resultará más claro que las esferas históricas —y todo saber que se mueva dentro de un supuesto histórico— conocen el instante. Esta categoría es de mayor importancia para trazar los límites que separan de la filosofía pagana y que separan de una especulación igualmente pagana, dentro del propio cristianismo.

Con la categoría del instante se da su significación a la eternidad, al resultar la eternidad y el instante los dos extremos más opuestos, mientras que la herejía dialéctica les hace significar lo mismo. *«Sólo con el cristianismo se tornan comprensibles la sensualidad, la temporalidad, el instante, precisamente porque sólo con él se torna esencial la eternidad.»*²⁴ De este modo la relación del instante con el no-ser puede interpretar con toda precisión el concepto histórico de *reconciliación*.

C. El instante y la eternidad.

Las reflexiones de Kierkegaard sobre el devenir humano y la presencia del no-ser en su acontecer, son antecedentes para entender la síntesis de la dialéctica humana constituida por el instante, como lo tercero entre lo temporal y lo eterno. *«Por lo que toca a esta última síntesis, salta en seguida a la vista que se halla formada de otro modo que la primera. En la primera eran el alma y el cuerpo los dos momentos de la síntesis y el espíritu lo tercero; pero de tal suerte que sólo se puede hablar en rigor de una síntesis cuando es puesto precisamente el espíritu. La*

²³ *Idem*, SV² IV, 391. Cfr. Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* § 247. Schelling. *Vom Ich als Princip der Philosophie*, p. 175.

²⁴ El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 391.

otra síntesis sólo tiene dos elementos; lo temporal y lo eterno. ¿Dónde está lo tercero? Si no hay una tercera cosa, tampoco existe en rigor ninguna síntesis, pues una síntesis que encierra en sí una contradicción no se produce como síntesis sin una tercera cosa; decir que la síntesis es una contradicción es decir precisamente que la síntesis no es. Y sin embargo, es en el instante.»²⁵

Del mismo modo que en la forma dialéctica de alma y cuerpo la síntesis es puesta por el espíritu, en la temporalidad, por medio del instante, pueden tocarse el tiempo y la eternidad, ya que puesto el espíritu existe el instante.²⁶ *«El instante es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto en el que queda puesto el concepto de temporalidad, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro.»²⁷*

En la síntesis de lo corpóreo y lo psíquico se establece una clara diferencia entre el hombre y el resto de los animales, en los que no se encuentra, en sentido estricto, una constitución dialéctica y por ende ningún espíritu. En la síntesis de lo temporal y lo eterno se establece la diferencia que existe entre el hombre y el resto de la naturaleza; pues aunque la naturaleza aparentemente es más reposada en el tiempo que el instante humano, *«el reposo de la naturaleza tiene su fundamento en que el tiempo no tiene para ella absolutamente ninguna significación. Sólo con el instante comienza la Historia.»²⁸* El itinerario de este fenómeno se inicia con la conciencia de la posibilidad, conciencia que para el espíritu significa libertad y

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *«La síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera según la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sustentada por el espíritu.» Idem, SV² IV, 395.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 395.*

angustia, libertad que se resuelve en la elección y con ella comienza la historia. En la naturaleza no encontramos ninguna de estas determinaciones; el devenir de la naturaleza se resuelve en un pasar, menos o más lento pero como simple pasar, en el que no tiene sentido hablar de historia si no es en su vinculación con el hombre.

Kierkegaard recurre a los usos del término *instante* para acercarse a su significado. En alemán se le designa con un término figurado: *Augenblick*, que significa literalmente *mirar a los ojos*. «*Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es commensurable con el contenido de lo eterno.*»²⁹ Una mirada es un símbolo del tiempo, del tiempo en el conflicto en el que se encuentra cuando es tocado por la eternidad. De este modo contrasta la ausencia de mirada en el arte griego con la representación cristiana de Dios como un ojo.

Para designar el *instante* Platón usa el término τὸ εἴαφνηζ. Esta denominación pone al instante en una relación con lo invisible. El griego concebía de modo abstracto el tiempo y la eternidad, por carecer de los conceptos de temporalidad y de espíritu.

En el Nuevo Testamento San Pablo dice que el mundo perecerá en un instante, en un abrir y cerrar de ojos.³⁰ «*Con esto expresa también él que el instante es commensurable con la eternidad, porque el instante de sucumbir expresa en el mismo instante la eternidad.*»³¹

Introducida la noción de *instante* dentro de las categorías temporales, como un átomo de la eternidad, el futuro representa mejor que las otras categorías el significado del tiempo.

Si no existe el instante, lo eterno es lo que queda hacia atrás, lo pasado. Puesto el instante lo eterno es lo futuro, que

²⁹ *Idem*, SV² IV, 393-394.

³⁰ In momento, in ictu oculi, in novissima tuba: canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti: et nos immutabimur. I Cor. XV 52.

³¹ El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 394.

retorna como lo pasado; pues el futuro en cierto sentido es el todo del cual lo pasado es sólo una parte. *«Lo eterno significa en primer término lo futuro, o de que lo futuro es lo incógnito en que lo eterno, que es inconmensurable con el tiempo, quiere mantener, sin embargo, sus relaciones con el tiempo. Así identifica a veces el lenguaje vulgar lo futuro y lo eterno (la vida futura, la vida eterna).»*³²

A través de esta relación entre el instante y el futuro Kierkegaard conecta con el concepto de la angustia y con el de pecado. Cuando el espíritu despierta en Adán, ese espíritu es sólo futuro como determinación y *«lo futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno (es decir, de la libertad), se convierte en el individuo en angustia.»*³³

El fundamento de esta relación es simple:

«Lo posible corresponde en todo a lo futuro.

Lo posible es lo futuro para la libertad.

Lo futuro es lo posible para el tiempo.

*A ambos responde en la vida individual la angustia.»*³⁴

Cuando se dice que nos angustiamos por lo pasado en realidad entra en juego lo futuro. *«Si me angustio por una desgracia pasada, no me sucede así en cuanto es pasada, sino en cuanto puede repetirse, o sea, tornarse futura. (...) Si es realmente pasada, ya no puedo angustiarme, sólo puedo arrepentirme una y otra vez de ella.»*³⁵ Angustiar-se por lo posible es angustiarse por lo futuro.

La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él que es posible, sin explicar, empero, el pecado, que brota sólo en el salto cualitativo.

³² *Idem*, SV² IV, 396.

³³ *Idem*, SV² IV, 397. Cfr. *Infra*, pp. 151 y ss.

³⁴ El concepto de la angustia. III, I. SV² IV, 398.

³⁵ *Ibidem*.

El pecado, el salto cualitativo, se comete cuando el yo angustiado por la posibilidad desespera de lo eterno rechazándolo, y se sostiene en la temporalidad y en la sensibilidad, transformando así a la temporalidad en pecaminosidad. «*En cuanto está puesto el pecado, significa la temporalidad pecaminosidad. Por eso peca quien abstrayéndose de lo eterno, vive sólo en el instante.*»³⁶ Esta relación del instante con la eternidad no es otra que la del espíritu con Dios, el espíritu que rechaza lo eterno vive desesperadamente en el instante o en una de las categorías temporales.

Este salto cualitativo, que no puede ser explicado por la razón, es producto de la libertad de cada individuo. El *tiempo de prueba* sitúa al hombre ante la posibilidad.³⁷ Si la razón pudiera resolver en el *ahora* lo que corresponde a la elección por algo posible y por ende futuro, no existiría en modo alguno la libertad; además elegir lo eterno requiere del ejercicio continuo de la libertad.

³⁶ *Idem*, SV² IV, 399. «*Si Adán no hubiese pecado —hablo adaptándome e insensatamente— hubiese pasado en el mismo momento a la eternidad. Tan pronto, por el contrario, como está puesto el pecado, ya no sirve de nada querer abstraerse de la temporalidad, como tampoco sirve de nada querer abstraerse de la sensibilidad.*» *Ibidem*.

³⁷ Cfr. *Ejercitación del cristianismo*. III, IV. SV² XII, 205.

CAPITULO II

La dimensión antropológica del pecado

1. La razón ante el pecado

Parte del programa intelectual, apologético y pedagógico de Kierkegaard consiste en hacer ver la imposibilidad que tiene la razón de acceder por sus propios medios a la esfera de lo religioso. Así, una vez puesto de manifiesto el carácter dialéctico de la naturaleza humana, pasa a estudiar la causa de este modo de ser del hombre, explicando por qué la ciencia (la razón) es incapaz de dar la respuesta, de llegar a la realidad del pecado.

Como la ética es la parte del conocimiento racional al que parecería corresponderle el estudio del pecado,¹ la tarea consistirá en mostrar cómo ésta no puede dar razón del pecado.² El razonamiento que Kierkegaard utiliza para demostrar lo anterior está basado en el mismo fin que persigue la ética.

Es propio de la ética buscar el ideal, lo que *debe* hacer el hombre, aquello a lo que *debe* aspirar, y las formas en que el

¹ «La ciencia en que el pecado podría encontrar mejor su puesto sería la ética.» El concepto de la angustia. Introducción. SV² IV, 320.

² Cfr. Viallaneix, N. Kierkegaard, p. 36.

hombre puede conseguirlo. El presupuesto de la ética consiste en *«tratar de hacer de todo hombre el verdadero hombre, el hombre íntegro, el hombre por excelencia.»*³ El enfrentamiento de la ética con el pecado, con el mal, con el desorden, se desvía por dos caminos: el de la ignorancia; y así *«el pecado es para su conciencia moral lo que el error es para su conocimiento: la excepción aislada que nada prueba.»*⁴ Por otro lado se desvía al considerar que el pecado es algo contingente en un individuo que es a su vez contingente, y la ética no versa sobre los casos contingentes, sino sobre el ideal humano que es posible alcanzar.⁵

La ética que parte de lo ideal para regir el comportamiento humano puede compararse y decirse de ella *«lo que se dice de la ley, que es una maestra cuyas exigencias condenan pero no dan la vida.»*⁶ Kierkegaard lanza irónicos y duros ataques a este modo de hacer ética, *«cuanto más ideal, tanto mejor es la ética. No se deja engañar por la charlatanería que dice que no sirve de nada exigir lo imposible; sólo escuchar semejantes palabras es inmoral, y la ética no tiene tiempo ni ocasión para hacerlo. La ética no ha de regatear; y de este modo tampoco se alcanza la realidad del pecado.»*⁷

Cuando la ética descubre que el mal, que había entendido como una contingencia del contingente, es un presupuesto más profundo, que se trascendentaliza a todos los hombres, se pierde a sí misma, pues no puede dar cuenta del pecado. Es el pecado real, histórico, personal, concreto lo que debe fundar una ética; pues la verdadera idealidad ética debe estar basada en la realidad

³ El concepto de la angustia. Introducción. SV² IV, 323.

⁴ *Idem*, SV² IV, 324.

⁵ Recurriendo a un ejemplo de la literatura contemporánea podría ejemplificarse esta falta de conexión entre la ética y el pecado, por ser considerado como algo contingente, con la imagen del geógrafo que presenta Antoine de Saint-Exupéry en *Le petit prince*, C. XV.

⁶ El concepto de la angustia. Introducción. SV² IV, 321.

⁷ *Idem*, SV² IV, 321.

del pecado y en la propia subjetividad,⁸ pero esta ética está ya en el terreno de la dogmática. De esta manera Kierkegaard establece dos éticas: «*La primera ética encallaba en la pecaminosidad del individuo, que se ensanchaba hasta llegar a la pecaminosidad de la especie entera. Con este ensanchamiento no se acercaba lo más mínimo a una explicación, antes la dificultad resultaba todavía mayor y éticamente más enigmática. Entonces venía la dogmática y salva la dificultad por medio del pecado original. La nueva ética supone la dogmática, y con ella el pecado original.*»⁹

Kierkegaard se cuida de no afirmar que la dogmática explique el pecado, simplemente lo presupone; ya que explicar es encontrar una razón, y el camino que se debe seguir tiene que estar cuidadosamente separado de una explicación racional, en temas tan capitales como el pecado y la fe.

A. El escándalo.

Existe un elemento en el pecado que lo distingue de el simple *obrar mal* (*obrar mal* en contra del cual la ética construye sus especulaciones); este elemento específico del pecado consiste en que el yo es enfrentado a un tercero. El hombre puede pecar solamente cuando está frente a Dios, el hombre peca cuando rechaza a Dios, el hombre peca cuando rechaza lo que ha sido revelado por Dios, el hombre peca cuando rechaza a Cristo o su Evangelio. La ética es un engaño especulativo que intenta mostrar en qué consiste el *obrar bien* y el *obrar mal* pero no puede dar razón de lo que significa existir frente a Dios, existencia que asume y va mucho más allá que el simple obrar.

Esta relación del yo que elige y que actúa con lo fundante,

⁸ Cfr. Post-scriptum. II, II, I. SV² VII, 118. Mackey, Louis. *Kierkegaard: a kind of poet*, pp. 17-177.

⁹ El concepto de la angustia. Introducción. SV² IV, 325.

por la imposibilidad que tiene de ser reducida a la razón, se presenta para ésta como escándalo, pues lleva a tener una existencia no aprobada ni regida por la razón. La posibilidad del escándalo se encuentra en la necesidad de que el hombre tenga la siguiente realidad: *que en cuanto hombre individuo exista cabalmente delante de Dios*; y como consecuencia de lo anterior, que el pecado del hombre haya de ocupar a Dios. Este enfrentamiento del hombre individual con Dios nunca entrará en una cabeza especulativa.

La oposición cristiana entre pecado y fe transforma, cristianizándolos, todos los conceptos éticos que reciben con ella un relieve más profundo. El motivo radical de esa oposición está encerrado en la expresión *delante de Dios*, que representa la categoría conceptual que contiene el criterio decisivo de todo lo cristiano: el absurdo, la paradoja y la posibilidad del escándalo. De este modo «*El escándalo ampara al cristianismo contra toda especulación.*»¹⁰

La especulación no hace más que universalizar fantásticamente a los hombres individuales dentro de la especie. Tal afán especulativo ha hecho que los cristianos infieles inventen que el pecado es simplemente el pecado, *obrar mal* y que el que sea delante de Dios o no sea es algo que no hace al caso. «*Se ha querido eliminar la categoría delante de Dios para tener expedito el camino de una sabiduría superior. Pero lo curioso es que tal sabiduría a fin de cuentas no es ni más ni menos —como suele pasar a toda sabiduría superior— que antiguo paganismo.*»¹¹

Algunos han dicho que lo que les escandaliza del cristianismo son sus oscuridades sombrías, su enorme rigurosidad, etc. Pero en realidad lo que hace que los hombres se escandalicen del cristianismo es su mucha elevación, pues su medida no es medida humana, y pretende convertir a los

¹⁰ La enfermedad mortal. II, I, I, Apéndice. SV² XI, 219.

¹¹ *Idem*, SV² XI 220.

hombres en algo tan extraordinario que a éstos no pueden encontrarle explicación.¹² La realidad de la expresión *delante de Dios* trasciende ampliamente en cada individuo las posibles especulaciones racionales que podrían aplicarse a la especie de todos los hombres.

El cristianismo enseña que el hombre individuo existe *delante de Dios* y que puede hablar con Dios siempre que quiera, seguro de que Dios lo escuchará. A este hombre individuo se le ofrece la oportunidad de vivir en la relación más íntima con Dios. Todo esto después que Dios también *vino al mundo por él, tomó carne humana, padeció y murió*. «*¡Y este Dios sufriente, casi poniéndose de rodillas, le ruega a ese hombre individuo que tenga a bien aceptar la ayuda que se le ofrece! Si hay algo en el mundo capaz de hacer perder la razón a un hombre es precisamente eso. ¿Quién, de no tener el coraje humilde de atreverse a creer, no se escandalizará?*»¹³ Se escandaliza porque todo eso es demasiado alto para él, porque no le cabe en la cabeza, porque se siente cohibido por ese mensaje, y he aquí la razón de que lo rechace con todas sus fuerzas, queriéndolo convertir en nada, en una locura y en un contrasentido, pues se cierne sobre él como el patíbulo de su tormento.¹⁴

Es insensato e inútil defender el cristianismo a base de dejar fuera el escándalo. Cristo nos advirtió sobre el escándalo,¹⁵ haciendo hincapié en su posibilidad y necesidad. «*No se puede*

¹² Cfr. *Ejercitación del cristianismo*. II, B. XII, 123. *La enfermedad mortal*. II, I, I, Apéndice. SV² XI, 220.

¹³ *La enfermedad mortal*. II, I, I, Apéndice. SV² XI, 222.

¹⁴ Cfr. *Post-scriptum*. II, II, IV, II, B, Apéndice, b. SV² VII, 576-577. Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*, p. 193.

¹⁵ En la Segunda Parte de *Ejercitación del Cristianismo*, que tiene por título *Bienaventurado el que no se escandaliza de Mí*, Kierkegaard hace una exégesis bíblica de los pasajes evangélicos que hacen referencia a Cristo como ocasión de escándalo: Mt. XV, 1-12; Mt. XVII, 24-27; Mt. XI, 6 y Lc. VII, 23; Joh. VI, 61; Mt. XIII, 55 y Mc. VI, 3; Mt. XXVI, 31-33 y Mc. XIV, 27-29; Mt. XIII, 21 y Mc. IV, 17; Joh. XVI, 1 y Mt. XVI, 23.

negar, pues, la necesidad del escándalo y su pertenencia esencial y perpetua a lo cristiano; de otro modo resultarían una insensatez humana todas las advertencias de Cristo, tan frecuentes y preocupadas, en contra del escándalo, cuando lo que tendría que haber hecho a juicio de los hombres, era haber empezado por la eliminación del escándalo.»¹⁶

La estrechez de corazón característica del hombre natural es incapaz de someterse a lo extraordinario que Dios tenía destinado para él. Así es como se escandaliza. El modo de escandalizarse varía según la determinación y la pasión que un hombre posea.¹⁷

Los hombres de naturaleza más prosaica, sin imaginación y apasionamiento (no muy aptos para la admiración) llegan también a escandalizarse, pero se limitan a encogerse de hombros diciendo: "Todo eso no me cabe en la cabeza, mas dejémoslo en tal estado". Estos son los escépticos. *«Cuanto mayor sea la pasión y la imaginación que un hombre tiene, tanto más cerca estará también, en el sentido de la posibilidad, de llegar a hacerse creyente. Notémoslo bien: si se pone en actitud de adoración y se humilla ante lo extraordinario. Claro que en esta situación, junto a la posibilidad de la fe, tanto mayor será también el apasionamiento del escándalo y éste luchará con todas sus fuerzas contra lo extraordinario, no quedando tranquilo hasta que logre exterminarlo, aniquilarlo y hundirlo en el barro.»¹⁸*

El escándalo es una admiración desgraciada. Por eso está emparentado con la envidia; envidia que se vuelve contra uno mismo; envidia que se ensaña con uno mismo todo lo que puede. Por esto, para entender el tema del escándalo hay que estudiar el

¹⁶ *La enfermedad mortal*. II, I, I, Apéndice. SV² XI, 220.

¹⁷ En *Ejercitación del cristianismo* hace un breve recorrido por estos distintos modos de escandalizarse de Cristo, recogiendo las palabras de los *hombres prudentes*, los historiadores, los filósofos, los sacerdotes, los políticos, los burgueses. Cfr. SV² XII, 61-71.

¹⁸ *La enfermedad mortal*. II, I, I, Apéndice. SV² XI, 223.

de la envidia humana.

La envidia es una admiración disimulada. El admirador que presiente que no va a ser feliz si se entrega a lo que admira, escoge enfrentarse a ello envidiándolo: se pone a hablar de otra manera y dice al mundo que aquello —que propiamente lo admira— no es nada, o sólo una cosa tonta e insípida, extraña y extravagante. La admiración es un abandono feliz; la envidia no es más que una desgraciada reivindicación personal.

Lo mismo acontece con el escándalo. *«Lo que en la relación entre seres humanos representan los extremos opuestos de la admiración y de la envidia, viene a ser reemplazado en la relación entre Dios y el hombre por la adoración o por el escándalo.»*¹⁹

La *summa summarum* de toda sabiduría humana es ese *dorado ne quid nimis*, según el cual demasiado poco o mucho en demasía lo echan todo a perder. Esta sentencia pasa entre los hombres como una auténtica sabiduría y todos la honran con admiración, todos garantizan su valor. De vez en cuando aparece un genio que se sale del camino de la sentencia, pero en seguida vienen los sabihondos tan prudentes, y declaran que el genio está loco. *«Pero el cristianismo ha entablado una lucha enorme para superar ese ne quid nimis, adentrándose por el camino del absurdo. Aquí empieza el cristianismo..., o el escándalo.»*²⁰

La pretensión de defender el cristianismo es extraordinariamente necia. Con esa pretensión se da a entender que se tiene muy poco conocimiento de los hombres y, aunque inconscientemente, se está como jugando a hurtadillas con el mismo escándalo, convirtiendo lo cristiano en una cosa tan lamentable que hay que salvar con cualquier defensa. *«Al primero que en la cristiandad se le ocurrió defender el cristianismo hay que tenerlo realmente por un Judas, por el*

¹⁹ *Idem*, SV² XI, 223.

²⁰ *Ibidem*.

*Judas número 2. También éste traiciona con un beso, con la sola diferencia de que su traición es el de la memez. Defender algo siempre equivale a desaconsejarlo.»*²¹ Quien defiende lo cristiano jamás ha creído en ello. Porque si lo cree, entonces el entusiasmo de la fe nunca es una defensa, sino que es un ataque y una victoria. Un creyente es siempre un vencedor.

La posibilidad del escándalo está bien patente en la misma definición cristiana del pecado. Todo gira en torno a ese *delante de Dios*. El pagano y el hombre natural están de acuerdo en conceder que el pecado existe, *«pero ese delante de Dios, que es lo que propiamente hace que el pecado sea pecado, representa para ellos una exageración enorme e inconcebible. Esto sería a sus ojos dar demasiada importancia a la existencia humana, con un poco menos ya se conformarían..., pero una exageración siempre será una exageración.»*²²

B. La definición socrática del pecado.

El pecado supera a la razón y produce en ésta el escándalo. Optar por la alternativa del escándalo y no por la fe es pecado, es el yo que al tomar conciencia de sí prefiere fundamentarse en la razón que en Dios.

El pecado escapa también a la reducción de categorías racionales cuando se le considera como ignorancia, tal es la definición socrática del pecado. Kierkegaard estudia la posibilidad de este modo de pecado distinguiendo sus sentidos; por medio de lo cual, al mismo tiempo que se puede hacer una crítica, puede aceptársele tomando en cuenta el pecado como voluntariedad y considerando también la Revelación como la donación de la verdad para no vivir en el pecado, misma que no es conocida por los paganos, por lo que continúan en su pecado. No aceptar la Revelación es en verdad ignorar; e ignorar, en este

²¹ *Idem*, SV² XI, 224.

²² *Ibidem*.

sentido, es *no querer* aceptar la verdad.

Según Sócrates el pecado es ignorancia.²³ Sin embargo, no son pocos los que se han sentido impulsados a superar esta y otras muchas doctrinas de Sócrates. *«En cada generación hay muy pocos hombres que estén dispuestos, siquiera sea por sólo un mes, a soportar la carga que supone el tener que expresar de un modo existencial una ignorancia absoluta.»*²⁴

La definición socrática es una definición típicamente griega y como toda otra definición que no sea rigurosamente cristiana en el sentido más estricto no podrá por menos de dejar al descubierto su profundo vacío. El defecto de la definición socrática consiste en que no llega a precisar cómo ha de entenderse esa misma ignorancia, ni tampoco su origen y otras particularidades.²⁵

No se puede negar que el pecado es ignorancia en cierto sentido —el cristianismo lo llamaría más bien necedad—, pero falta que se responda a la pregunta: ¿Qué ignorancia es ésa? ¿Es una ignorancia originaria, de suerte que el que la padece ha estado siempre en ella y hasta la fecha no ha podido saber nada acerca de la verdad? O ¿no es acaso una ignorancia adquirida, a la que se ha llegado en un período posterior?

*«Si es una ignorancia tardía, no cabe duda que el pecado hunde sus raíces en algo distinto de la ignorancia, en algo que tiene que ver con la actividad del hombre, es decir, en una actividad en la que éste ha trabajado por oscurecer su conocimiento.»*²⁶ Aun suponiendo esto nos sale una nueva pregunta. A saber, ¿tenía el hombre conciencia clara de lo que

²³ οὐδεὶς ἔκων ἀμαρτανει. Κακόζ ἔκων οὐδεὶς, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. Aristóteles. *Ética nicomaquea* VII 2, II45b 23-28. Cfr. *Magna Moral* I 9, II87a 7-10. Jenofonte. *Mem.* III 9, 4-5. Platón. *Apología de Sócrates* 25e-26a. El concepto de la ironía. SV² XIII 269. Fraile, G. *Historia de la filosofía*, v. I, pp. 258-262.

²⁴ La enfermedad mortal. II, I, II. SV² XI, 225.

²⁵ Cfr. Fabro, C. "El problema del pecado en el existencialismo." En *El pecado en la filosofía moderna*, p. 149.

²⁶ La enfermedad mortal. II, I, II. SV² XI, 225.

hacia al empezar a oscurecer el conocimiento? Si no la tenía, el conocimiento ya estaba algo oscurecido antes de que el hombre empezase a oscurecerlo. Y en este caso la pregunta sigue en pie. *«Si se supone que el hombre tenía conciencia clara de lo que hacía cuando empezó a oscurecer el conocimiento, entonces es evidente que el pecado no dimana del conocimiento —si bien aquél no deja de ser ignorancia en cuanto al resultado—, sino que dimana de la voluntad.»*²⁷

Sin embargo, la definición socrática no se mezcla propiamente con ninguna de esas preguntas. Sócrates era indudablemente un ético. Todos le llaman el padre de la Etica. Es el primero en su género. Pero empezó con la ignorancia. Sócrates tiende intelectualmente a la ignorancia, a no saber nada. En el sentido ético entiende por ignorancia algo completamente distinto, aunque en seguida empieza con la ignorancia. No podemos decir que Sócrates fuese un moralista esencialmente religioso, y mucho menos que fuese un dogmático.²⁸ Ni siquiera se introduce en realidad en toda esa investigación con la que empieza el cristianismo, no se introduce en ese radicalismo en el que el pecado se presupone a sí mismo y encuentra la explicación cristiana en el dogma del pecado original. *«Sócrates deja intacto en realidad el concepto del pecado y no puede haber duda que eso significa un defecto enorme cuando se trata de definir el pecado.»*²⁹

Si el pecado es ignorancia, propiamente no existe, ya que el pecado es cabalmente conciencia.

Si el pecado, como dice Sócrates, consiste en que se ignora lo que es justo y por eso se hace lo que es injusto, entonces el pecado no existe.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Gregory Schufreider hace una relación de la ignorancia socrática con los distintos modos de entender la paradoja en Kierkegaard. Cfr. "The logic of the absurd." En *Philosophy and phenomenological research*, pp. 61-83.

²⁹ La enfermedad mortal. II, I, II. SV² XI, 226.

Porque si el pecado no es más que eso, entonces hay que suponer —como Sócrates— que nunca llegará el caso en que un hombre cometa una injusticia a sabiendas de lo que es justo, o a sabiendas de lo que es injusto.

*«Es evidente que si la definición socrática es correcta, el pecado no puede existir en absoluto.»*³⁰

La conclusión anterior es perfectamente lógica desde la perspectiva cristiana, y lo es en un sentido especialmente profundo.

El concepto que señala la más radical diferencia cualitativa entre el cristianismo y el paganismo es el del pecado, la doctrina del pecado. *«Por eso el cristianismo supone que ni el pagano ni el hombre natural saben lo que es el pecado. Supone que es necesaria la revelación divina para saberlo.»*³¹ De aquí que Kierkegaard no esté de acuerdo con la consideración superficial que da por supuesto que es la doctrina de la reconciliación —o redención— la que establece la diferencia cualitativa entre el paganismo y el cristianismo. Por el contrario afirma que hay que empezar con la doctrina del pecado.

Sócrates no tiene en su definición de pecado la categoría de la voluntad, del desafío. *«La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado ingeniosa —demasiado pecadora en cierto sentido, como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas, o que a sabiendas de lo que era justo cometiese una injusticia. El helenismo establece un imperativo categórico intelectual.»*³² Trasladando estas consideraciones al idealismo que Kierkegaard combate, el principio de la ignorancia socrática encierra una gran verdad pues decir que se tiene la idea de bien, de justicia, etc. y no vivirlas es, en cierto modo, no conocerlas; ya que la verdad es

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² *La enfermedad mortal*. II, I, II. SV² XI, 227.

aquella por lo que se puede vivir, aquella por lo que vale la pena vivir e incluso morir.³³

«En estos tiempos en que a muchos les domina el prurito de lanzarse de una manera alocada y vanidosa por los derroteros de una ciencia hinchada y estéril..., de suerte que los hombres tienen ahora, más que en la época de Sócrates, una necesidad acuciante de que se les imponga una no pequeña dieta socrática.»³⁴

Es desconcertante oír a hombres que aseguran haber comprendido y entendido a la perfección qué cosa sea el bien supremo. Pero *«lo que más provoca en uno la risa o el llanto es verificar que todo ese saber y toda esa comprensión no representan en absoluto ninguna virtud operante en la vida de los hombres, hasta tal punto que éstos no solamente no expresan con su vida, aunque fuera de una manera muy lejana, que han comprendido, sino que expresan en la práctica todo lo contrario.»³⁵* Resulta cómico que un hombre haga hincapié y nos diga cuál es lo justo —mostrando por esta parte que lo ha comprendido— y en el momento de actuar nos salga cometiendo toda clase de injusticias —con lo que demuestra que no ha comprendido en absoluto—.

La definición socrática del pecado se viene a salvar en cierto sentido y de la siguiente manera. Si un hombre no hace lo que es justo, con ello también demuestra que no ha comprendido. Su comprensión es un ensueño. *«Si uno hace lo que es justo, entonces de seguro que no peca; y si no lo hace, entonces es claro que no ha comprendido. La verdadera comprensión de lo que es justo le impulsaría inmediatamente a cumplirlo, convirtiendo toda su vida en un eco simultáneo de su comprensión; lo que demuestra que el pecado es ignorancia.»³⁶*

³³ Cfr. Ejercitación del cristianismo. III, V. SV² XII, 227.

³⁴ La enfermedad mortal. II, I, II. SV² XI, 227.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Idem*, SV² XI, 230.

Kierkegaard pone el defecto de esta definición socrática en la ausencia de una categoría dialéctica para hacer el tránsito del haber comprendido al cumplimiento correspondiente. En el quicio de esta transición comienza lo cristiano, y por este camino llega a manifestar que el pecado radica en la voluntad y así alcanza el concepto de desafío. Pero el cristianismo todavía recurre en última instancia al dogma del pecado original. «*La especulación con tanto acentuar y conceptuar, nunca llega al fondo de los problemas ni termina por dar un nudo al hilo.*»³⁷ El cristianismo anuda bien los cabos con la ayuda de la paradoja.

En la filosofía de la pura idealidad no hay ninguna dificultad emparejada con el tránsito del entender al cumplir. Esto es el helenismo porque Sócrates era demasiado moralista como para seguir ese camino. También ése es el secreto de toda la filosofía moderna. ¿Qué otra cosa significan el *cogito ergo sum*, o la identidad del pensar y del ser? En el lenguaje cristiano se dice: "Hágase en ti conforme a tu fe"³⁸ «*según tú crees, así eres tú; creer es ser.*»³⁹ La novísima filosofía no es ni más ni menos que paganismo. Y lo completamente antisocrático del caso es que se imagina que eso es cristianismo.

Después de hacer estas distinciones, por medio de las cuales puede entenderse y criticarse la noción socrática de pecado, Kierkegaard pasa a estudiar la forma en que la ignorancia tiene cabida por medio de la voluntad en el pecado.

En el mundo de la realidad —en el que se trata del hombre individuo— no es tan fácil dar el paso que hay entre el haber comprendido y el cumplimiento correspondiente. En la vida del espíritu no se da ningún reposo —no se da ningún estado—, sino que todo es actualidad.

«Si un hombre no pone en práctica lo justo inmediatamente que lo ha reconocido, entonces lo primero que

³⁷ *Idem*, SV² XI, 230.

³⁸ Mt. IX, 29.

³⁹ *La enfermedad mortal*. II, I, II. SV² XI, 231.

*empieza a paralizarse es el conocimiento.»*⁴⁰ En seguida se plantea la cuestión de qué es lo que la voluntad estima acerca de lo conocido.

*«La voluntad es un agente dialéctico, y un agente que tiene las riendas de toda la naturaleza inferior del hombre.»*⁴¹ Si la voluntad no encuentra estimable el producto del conocimiento, ello no significa que se ponga en seguida a hacer lo contrario de lo que la inteligencia había captado. Tales contradicciones suelen ser raras en la práctica. *«Lo que la voluntad suele hacer en ese caso es dejar que pase algún tiempo, una especie de tregua, con lo que se queda tranquila y como diciendo: ¡mañana veremos! Entretanto, el conocimiento se va oscureciendo todavía más y la naturaleza inferior, por su parte, va acreciendo su victoria.»*⁴² Es preciso que el bien se haga inmediatamente que es conocido. Por eso resulta tan fácil para la especulación pura el tránsito del pensar al ser, pues allí todo acontece inmediatamente.

Las fuerzas inferiores del hombre aumentan su poderío en las dilaciones. Así la voluntad se va haciendo poco a poco a las dilaciones y no tardamos mucho en encontrarla casi con las manos en la masa. *«Cuando el entendimiento correspondiente se ha ido oscureciendo al mismo ritmo lento y apaciguador, entonces ya podrán entenderse mejor el entendimiento y la voluntad, hasta que aquél se pasa del todo al lado de la voluntad.»*⁴³

Kierkegaard se lamenta de que este fenómeno esté tan extendido. *«Es muy probable que una inmensa mayoría de los hombres vivan de esa manera tan mediocre y que así pasen toda la vida en el oscurecimiento de sus conocimientos éticos y*

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

ético-religiosos.»⁴⁴ Y como para compensarse se dedican con mucho ahínco a desarrollar todos sus conocimientos estéticos y metafísicos, los cuales éticamente no son más que una distracción.

Ningún hombre es capaz de suyo de dar un paso más adelante que lo conseguido por Sócrates. Ningún hombre por sí mismo es capaz de enunciar lo que sea el pecado, precisamente porque está en el pecado. Todos sus discursos acerca del pecado no son sino paliativos del pecado y meras disculpas, o atenuaciones culpables. «*El cristianismo comienza declarando la necesidad de una revelación divina que esclarezca al hombre lo que es el pecado, a saber, que el pecado no consiste en que el hombre no haya comprendido lo que es justo, sino en que no quiera comprenderlo ni quiera cumplirlo.*»⁴⁵

Kierkegaard señala una vez más el error de Sócrates en este punto, pues no esclareció nada acerca de la distinción entre *poder* entender y *querer* entender. Sócrates sólo dice que quien no cumple lo que es justo es porque no lo ha comprendido. El cristianismo nos dice que eso es porque no quiere comprenderlo y, en última instancia, porque no es amigo de la justicia. La enseñanza cristiana nos dice que un hombre comete la injusticia —y en esto consiste el desafío y la obstinación— a pesar de haber comprendido muy bien lo que es justo; o, viceversa, deja de hacer lo que es justo, sabiendo muy bien lo que es la justicia. La enseñanza cristiana se convierte en un constante acoso para el hombre, en una acusación reiterada y en una como requisitoria que el mismo tribunal divino cree conveniente poner demandando al hombre.

«*Entendiéndolo cristianamente, el pecado radica en la voluntad, no en el conocimiento*»;⁴⁶ y esa corrupción de la voluntad es algo que sobrepasa la conciencia del individuo.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Idem*, SV² XI, 232.

⁴⁶ *Idem*, SV² XI, 233.

La posibilidad del escándalo estriba en que sea necesaria una revelación divina para esclarecer al hombre qué cosa es el pecado y cuán profundas son sus raíces. Es una verdad cristiana que el pecado consiste en la ignorancia —en la ignorancia de lo que el pecado sea—.⁴⁷

La Revelación como un conocimiento dado nos pone en una relación del yo frente a Dios, en donde la razón debe someterse al don. *«Hay pecado cuando, una vez que mediante una revelación divina ha quedado esclarecido qué cosa sea el pecado, uno no quiere desesperadamente y delante de Dios ser sí mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios, quiere ser sí mismo.»*⁴⁸

Kierkegaard propone una terapia en la que no se debe hacer frente a la razón con sus propias armas sino habituar al yo a la ignorancia propia de lo limítrofe entre el hombre y Dios. En una época tan especulativa constituye una tarea ética inmediata, que quizá exija no poca abnegación, el confesar que ni podemos ni debemos comprender lo cristiano. Nuestro tiempo y la cristiandad necesitan una *cierta ignorancia socrática* respecto de lo cristiano. No hay que olvidar que la ignorancia defendida por Sócrates venía a representar una especie de temor de Dios o de culto divino. Su ignorancia era una transposición griega de la idea judía acerca del temor de Dios como principio de sabiduría. Tampoco hay que olvidar que Sócrates, por respeto a la divinidad, constituía sin saberlo como un juez montando la guardia en la frontera entre Dios y el hombre, vigilando para que se reforzase con todo denuedo la enorme hondura de diferencia cualitativa que existe entre ambos, de suerte que Dios y el hombre jamás lleguen a confundirse en una sola cosa. *«He aquí el motivo de la ignorancia socrática, y por esta razón la misma divinidad reconoció que Sócrates era el más sabio de todos. Y si esto es el socratismo, ¿cuánto más no será el cristianismo, el*

⁴⁷ Cfr. Klemke, E.D. *Studies in the philosophy of Kierkegaard*, pp. 23-26.

⁴⁸ *La enfermedad mortal*. II, I. II. SV² XI, 233.

cual nos enseña que todo lo cristiano solamente existe para la fe?»⁴⁹ Resultaría una piadosa ignorancia socrática el intentar defender la fe contra la especulación, recurriendo a la ignorancia y vigilando para que no se borrara la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. Esa diferencia ha de ser reforzada como lo está en la paradoja y en la fe, de suerte que nadie debe ya confundir lo divino con lo humano —sea de una manera filosófica, poética u otras similares, pero siempre sistemáticamente—, pues tal confusión sería hoy más terrible que dentro del paganismo.

C. El pecado como posición no racional

El idealismo que Kierkegaard critica intenta resolver el *problema* que el pecado presenta por dos vías racionales. En la primera, alejada de la doctrina cristiana, el pecado es lo negativo que hay que superar en la autoconstitución del Absoluto, en este caso el pecado es simplemente parte del proceso evolutivo de la conciencia universal, en donde los individuos son meras manifestaciones de ese desenvolvimiento, no es un yo enfrentado a un Dios sino una única divinidad en el proceso de su hacerse.⁵⁰ Nos encontramos en este caso con el panteísmo idealista. Entender el pecado como una posición y no como una negación es criticar la noción expuesta «rechazando como panteísta toda definición del pecado que lo reduzca a algo simplemente negativo, como por ejemplo, la debilidad, la sensualidad, la finitud, la ignorancia, u otras cosas parecidas.»⁵¹

La otra vía racional emparentada con el idealismo que intenta resolver el *problema* del pecado es una falsa dogmática⁵²

⁴⁹ *Idem*, SV² XI, 237. Cfr. Platón. Apología de Sócrates 20e.

⁵⁰ Cfr. Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Fichte. Razón socrática: dialéctica del yo*, v. II, pp. 35-42.

⁵¹ *La enfermedad mortal*. II, I, III. SV² XI, 234.

⁵² Alusión a la dogmática de corte hegeliano, en particular la de Ph. Marheineke en su obra *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, de la cual

que desea no quedarse atrás en el juego especulativo —que no es otra cosa más que juego de la mundanidad— y desea superarse a sí misma. *«En virtud de una enorme incomprensión hay una así llamada Dogmática especulativa que en extraño contubernio con la filosofía nose cansa de afirmar la posibilidad de concebir esta categoría, a saber, que el pecado es una posición.»*⁵³ Este intento de *cristianizar* el idealismo se resuelve, en última instancia en un panteísmo oscuro, en el que la *posición* no es del pecado sino del pensamiento al concebir (conceptualizar) el pecado, pero el pecado así entendido es una negación, *«pues el secreto de todo concebir consiste en que el acto mismo por el que algo se concibe siempre sobrepasa cualquier posición que aquél suponga. El concepto, desde luego, implica una posición, pero el hecho mismo de que ésta se conciba comporta cabalmente su negación.»*⁵⁴

Sin embargo, el auténtico principio cristiano en el que el pecado es una posición es muy distinto de las vías racionales notando que no se trata de un principio inteligible, sino de una especie de paradoja que ha de ser creída, y según la opinión de Kierkegaard, esto es lo exacto. Los intentos de inteligibilidad no han servido más que para poner de manifiesto la íntima contradicción del asunto, por lo que tenemos que verlo como algo referido a la fe, es decir, a la alternativa de si uno, personalmente, quiere o no quiere creerlo. Por esto mismo *«estas tres categorías —la paradoja, la fe y el dogma— constituyen una alianza tan perfecta que se convierten en el sostén y parapeto más seguros contra toda esa sabiduría pagana.»*⁵⁵ Por este motivo el posible acceso a la noción de pecado es la Revelación del pecado original, que tiene que ser

Kierkegaard poseía un ejemplar de la segunda edición editado en Berlín en 1827. Cfr. KtI. 644.

⁵³ *La enfermedad mortal*. II, I, III. SV² XI, 234.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Idem*, SV² XI, 234.

creído; ante la cual el individuo *quiere o no quiere* creerlo.

Creído el pecado original puede entenderse —sin poder deducirse— en qué consiste que el pecado es una posición. Si el pecado produce en el yo la desesperación, siendo el pecado mismo desesperación —la enfermedad mortal—, entre más actividad consciente hay una mayor conciencia del yo, en donde la máxima desesperación consiste en esta actividad en la conciencia de que es *delante de Dios*. Esta desesperación proviene del interior del propio yo y esta procedencia constituye su positividad, no es algo externo que limite sino el propio yo que toma *posición* a la alternativa de creer o no creer, es la posición de la voluntad del yo individual delante de Dios.

La doctrina cristiana muestra también en este terreno lo paradójico y con ello la posibilidad del escándalo; ya que al mismo tiempo que afirma que el pecado es una posición del yo predica también la doctrina de la redención por la cual es posible eliminar del todo el pecado, pero no como una superación panteísta ni como mera evolución del yo o de la conciencia histórica, etc.; sino por medio de un don. *«Esta definición del pecado como posición contiene también, en otro sentido completamente distinto, la posibilidad del escándalo, la paradoja. Porque la paradoja es en realidad la consecuencia relativa a la doctrina de la redención. En primer lugar el cristianismo se decide a establecer firmemente la positividad del pecado, de tal modo que jamás podrá comprenderlo la razón humana; y luego, esa misma enseñanza cristiana se encarga a su vez de eliminar la posición aludida, de una manera no menos inconcebible para la razón humana.»*⁵⁶

⁵⁶ *Idem*, SV² XI, 237.

2. La posibilidad psicológica del pecado

En el apartado anterior se han analizado los argumentos fundamentales que usa Kierkegaard para desacreditar a la ética en su intento por explicar la realidad del pecado, tanto en la ética pagana como en la filosofía moderna. El hombre como individuo y el escándalo del cristianismo repelen todo intento de reducir a categorías racionales la situación del hombre como un yo ante Dios; ya que *«propriadamente, el pecado no tiene carta de naturaleza en ninguna ciencia. Es objeto de la predicación allí donde el individuo habla como individuo al individuo.»*¹ y por otro lado, lo único que puede demostrarse en la figura de Cristo es que pugna contra la razón.²

No obstante esta actitud antirracionalista Kierkegaard establece una relación más positiva entre la psicología y el pecado; y esto por un doble motivo: En primer lugar la psicología no tiene las pretensiones de la ética de conocerla realidad del pecado sino solamente su posibilidad, la psicología no dice que el pecado exista sino solamente sus condiciones. *«Para el punto de vista ético no existe, naturalmente, la mera posibilidad del pecado.»*³ A la ética, en su pretensión de erigirse como ciencia, le es insuficiente un objeto que sea simplemente posible, por lo que *«no se deja volver loca ni derrocha su tiempo en semejantes investigaciones. En cambio, la Psicología gusta de ellas; se sienta, dibuja su perfil, calcula el ángulo de la posibilidad y no se deja distraer ni más ni menos que*

¹ El concepto de la angustia. Introducción. SV² IV, 320.

² Cfr. Ejercitación del cristianismo. I. La parada, b. SV² XII, 43.

³ El concepto de la angustia. Introducción. SV² IV, 327.

Arquímedes.»⁴ En segundo lugar Kierkegaard utiliza la psicología para hacer una crítica a la superación racional hecha por Hegel de los estados psicológicos cercanos al pecado.⁵ Por estos motivos Kierkegaard dedica una de sus obras fundamentales **El concepto de la angustia** para estudiar esta relación entre la psicología y el pecado,⁶ como el subtítulo de esa obra lo dice: *Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original.*

Sin embargo, el modo como acepta Kierkegaard a la psicología puede asemejarse al usado en la escolástica, comenzando por mostrar las objeciones en torno a su relación con el pecado, para concluir haciendo distinciones que ponen límites a la psicología y aceptando sólo aquello que puede ser útil para la reflexión religiosa.

Tres son las objeciones que presenta al estudio del pecado por parte de la psicología. En primer lugar la psicología puede introducir la confusión en la noción de pecado al considerarlo como estado cuando en realidad no lo es, pues la libertad como acto no se establece. En segundo lugar, por la estrecha relación del pecado con la libertad, la psicología erraría al pretender encerrar en categorías de necesidad al pecado. Por último, en tercer lugar, la psicología podría caer en el engaño de que lo que ha supuesto como posible lo establezca como real, pero cuando *«se entrega a la ilusión de que existe el pecado, esta última ilusión revela la impotencia de la psicología; revela que la psicología ya no sirve.»*⁷

⁴ *Ibidem.*

⁵ "Kierkegaard cultiva con decisión la psicología. El sesgo antropológico del posthegelianismo crítico, es el testigo de la más audaz esperanza de salir del atolladero. Kierkegaard avanza en esta línea tanto que incluye a Hegel entre los enfermos." Polo, L. *Hegel y el posthegelianismo*, p. 103.

⁶ Cfr. Hohlenberg, J. *L'Oeuvre de Søren Kierkegaard*, pp. 74-86. La enfermedad mortal puede también considerarse como una reflexión psicológica en torno al pecado. *Idem*, pp. 151-155.

⁷ **El concepto de la angustia.** Introducción. SV² IV, 326.

No obstante estas objeciones, la psicología puede, si se mantiene dentro de sus límites, esclarecer el entorno existencial en el que es posible el pecado, puede mostrarnos «cómo pueda surgir el pecado y no que el pecado surja.»⁸ De esta manera la psicología puede ser una ciencia auxiliar a la Dogmática en el momento de explicar el pecado original, de tal forma que a la simple posibilidad psicológica del pecado le corresponda la realidad dogmática contenida en los relatos del Génesis.⁹

En el capítulo anterior se han estudiado las formas dialécticas de posibilidad y necesidad que se dan en el hombre al ser éste una síntesis de cuerpo y alma. En esta dialéctica corresponde a la posibilidad el carácter abierto e indeterminado, fundamento del yo como un hacerse¹⁰ y es también, bajo esta categoría de posibilidad donde la psicología encuentra la condición bajo la cual puede ser posible el pecado.¹¹

Esta categoría de posibilidad está directamente relacionada con el estado psicológico de la angustia, pues la indeterminación para el espíritu se resuelve en angustia. Aunque con las limitaciones propias de los ejemplos Kierkegaard da dos que pueden hacer ver esta relación entre la posibilidad y la angustia.¹² El primero de ellos se encuentra en **Etapas en el camino de la vida**, bajo el título *Una Posibilidad*. En este texto Kierkegaard hace un largo relato de la historia de un hombre de

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. *Idem*, SV² IV, 327-328. Kierkegaard tiene especialmente en cuenta la obra de K. Rosenkranz. *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, editada en Königsberg en 1837 (Ktl. 744).

¹⁰ Cfr. *La enfermedad mortal*. I, III, I, II, 1. SV² XI, 167.

¹¹ Es importante distinguir la posibilidad como categoría dialéctica del yo, de la posibilidad como aquellos factores por los que algo puede darse. El primer caso se opone a la categoría dialéctica de la necesidad, el segundo se usa para relacionarlo con la existencia. En este apartado se hace referencia a los dos sentidos: la psicología estudia el pecado como mera posibilidad (existencial) en el segundo caso y la psicología estudia la posibilidad (como categoría del yo) por la cual es posible el pecado, en el primer caso.

¹² Cfr. *Diario*, X² A 22.

Christianshavn, ciudad vecina a Copenhague, este hombre «tranquilo, retraído, un poco tímido, se ocupaba de sus asuntos con una competencia y una puntualidad que bien pronto tuvieron como consecuencia que el jefe de la casa descubriera en él a un hombre muy útil.»¹³ Por su temperamento estaba más bien apartado del mundo de la sociedad; sin embargo, acudía con gusto a algunas actividades organizadas por sus compañeros de trabajo. Un día después de una comida en donde abundó el vino «visitaron uno de esos lugares donde, cosa curiosa, se paga dinero por el envilecimiento de una mujer. El mismo no sabía muy claramente lo que allí pasó.»¹⁴ Después de esto su vida cambió, primero enfermó gravemente y después una sola idea se apoderó de él, la *posibilidad* de que alguien desconocido para él fuera su hijo, hasta que terminó por perder completamente la razón. «Llevó consigo una posibilidad y esta posibilidad lo persiguió y él persiguió esa posibilidad en sus investigaciones apasionadas, y esa posibilidad incubaba en su mutismo, y esa posibilidad imprimía a los rasgos de su rostro un movimiento complejo cuando veía a un niño, y esta posibilidad era que otro ser le fuera deudor de la vida.»¹⁵ Hasta que un buen día murió.

El segundo ejemplo lo expone brevemente en **El concepto de la angustia**. Un médico de manicomio puede, en cierto sentido, estar angustiado ante la *posibilidad* de que él, cuerdo como está, no tiene ninguna seguridad para afirmar que así permanecerá, siempre está presente la posibilidad de que su entendimiento puede lesionarse en algún momento de su vida.¹⁶

Estos ejemplos son útiles para aproximarnos a la relación entre la posibilidad como indeterminación y la angustia del hombre ante ese estado, pero al mismo tiempo «es menester

¹³ **Etapas en el camino de la vida.** ¿Culpable? ¿No culpable? Una posibilidad. SV² VI, 297.

¹⁴ *Idem*, SV² VI, 298.

¹⁵ *Idem*, SV² VI, 299.

¹⁶ Cfr. II. SV² IV, 359.

*distinguirlo bien del miedo y demás estados análogos; estos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad.»*¹⁷ En estricto sentido las indeterminaciones particulares sólo son manifestaciones de la indeterminación originaria del espíritu como un yo por hacerse que requiere de un fundamento.

Como se ha mencionado anteriormente¹⁸ este interés de Kierkegaard por el estado psicológico de la angustia puede entenderse como una respuesta a la noción análoga que presentó Hegel en 1807 en su *Fenomenología del espíritu*; en donde la conciencia es presentada, en el origen de su desarrollo hacia la conciencia como saber absoluto, como conciencia desventurada, pues tiene en sí la contradicción, siendo al mismo tiempo conciencia que se ve contingente y mudable, pero que al mismo tiempo se experimenta inmutable y simple.

El intento de Hegel por superar este estado de conciencia lo orienta a que el yo no se encuentre a sí mismo fuera de sí mismo, sino dentro de sí mismo, por medio de *el concepto absoluto*; ¹⁹ mientras esto ocurre "la conciencia es radicalmente infeliz, puesto que tiene su esencia fuera de sí misma."²⁰ Por tanto, la infelicidad será superada al establecerse la síntesis por medio de la autoconciencia del yo como saber absoluto.²¹

El punto de partida de Vigilius Haufniensi²² puede tener cierta semejanza con el de Hegel, pero con el objetivo preciso de mostrar que el intento idealista de superar la contradicción desde el propio yo por la razón es falaz. Refiriéndose a la filosofía

¹⁷ *Idem*, I, V. SV² IV, 346. Cfr. Millán Puelles, A. *La estructura de la subjetividad*. El hecho y los presupuestos de la angustia esencial, pp. 231-248.

¹⁸ Cfr. *Supra*. p. 88.

¹⁹ Cfr. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, DD, p. 473.

²⁰ E. Colomer., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. V. II., p. 232.

²¹ Cfr. Segura, A. *Logos y Praxis*. Comentario crítico a la lógica de Hegel. La idea absoluta, pp. 383-392.

²² Pseudónimo de Kierkegaard en *El concepto de la angustia*.

idealista Kierkegaard señala que *«despachará a veces las contradicciones con una síntesis que no dirá nada; pero esta ganancia la pagará ulteriormente, como toda adquisición ilegal.»*²³ Las reflexiones de Kierkegaard sobre la angustia llegan a conclusiones muy distintas a las idealistas.²⁴

Kierkegaard distingue tres momentos en torno a la conciencia a los que corresponde sendos estados de angustia. El primer momento corresponde al estado de inocencia, al segundo corresponde el despertar de la conciencia —el momento de la libertad anterior al pecado—, y por último está el estado posterior al pecado, el cual reviste diversas formas.

La inocencia es un estado en la cual aún *«no está el hombre determinado como espíritu, sino psíquicamente, en unidad inmediata con su naturalidad.»*²⁵ No es carencia de espíritu, en la inocencia el yo es un espíritu que sueña,²⁶ en el cual no hay una distinción entre mi yo y mi no-yo.

Es ignorancia, pero no en un sentido negativo, la cual deba de ser superada, sino como una cualidad que no tiene por qué ser superada. *«La inocencia es una cualidad, es un estado, que muy bien puede existir; y por eso no debe significar nada la prisa de la Lógica por superarla.»*²⁷ Como ignorancia la inocencia pertenece más a la ética que a la lógica, y su esclarecimiento se encuentra en el sentido bíblico de ignorancia del bien y del mal.²⁸

En este estado de inocencia *«hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa, que, sin embargo, no es guerra ni agitación, pues no hay nada»*²⁹ con que guerrear. *¿Qué es ello?*

²³ El concepto de la angustia. Introducción. SV² IV, 313.

²⁴ Cfr. Gaos, J. *Obras Completas*. De la existencia, v. XII, p. 420.

²⁵ El concepto de la angustia. I, V. SV² IV, 345.

²⁶ Cfr. *Idem*, I, V. y III, I. SV² IV, 345 y 397.

²⁷ *Idem*, SV² IV, 341. Cfr. Hegel, *Ciencia de la lógica*, I. sect. I, cap. I. A. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* § 87.

²⁸ Cfr. El concepto de la angustia. I, III. y I, IV. SV² IV, 341-342 y 345.

²⁹ El término *nada* es usado decenas de veces en el Capítulo I de El concepto de la

Nada. Pero ¿Qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia. Soñando proyecta el espíritu su propia realidad; pero esta realidad es nada; y la inocencia ve continuamente delante de sí esta nada.»³⁰ La angustia así vista es entendida en su sentido más radical y su expresión es 'angustiar de nada'³¹ y al mismo tiempo es el espíritu que se angustia de sí mismo. El espíritu no puede comprenderse a sí mismo, ni tampoco puede el hombre hundirse en lo meramente animal o en lo vegetativo, puesto que está determinado como espíritu. «Es ignorancia, pero no una brutalidad anormal, sino una ignorancia determinada por el espíritu, pero que es angustia precisamente porque es una ignorancia de la nada. No hay ningún saber del bien y del mal, sino que la realidad entera del saber se proyecta en la angustia como la ingente nada de la ignorancia.»³²

Este estado, éticamente considerado, requiere de un salto cualitativo para ser suprimido, «la Etica nos prohíbe olvidar que la inocencia sólo puede ser suprimida por una culpa,»³³ se requiere el pecado. Sin embargo, la angustia del yo en estado de inocencia no es pecado ni lo exige;³⁴ si lo exigiera el pecado no conllevaría culpa y por ende no sería pecado. Por esto la inocencia no tiene su terreno propio en el ámbito de la lógica, pues ponerla allí la convierte en una categoría que requiere ser superada. «Querer explicar lógicamente cómo ha venido el pecado al mundo es una necedad, que sólo puede ocurrirseles a hombres preocupados hasta el ridículo por encontrar a cualquier precio una explicación.»³⁵

angustia.

³⁰ El concepto de la angustia. I, V. SV² IV, 346.

³¹ Cfr. Diario, X² A 22.

³² El concepto de la angustia. I, V. SV² IV, 348.

³³ Idem, I, III. SV² IV, 339.

³⁴ «La angustia que existe en la inocencia no es una culpa.» Idem, I, V. SV² IV, 347.

³⁵ Idem, I, VI. SV² IV, 354.

Tampoco es una carga, no es un sufrimiento que no pueda conciliarse con la beatitud.³⁶ La angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática,³⁷ en el sentido en que en el estado de ensoñación del espíritu, la angustia se presenta como una dulce opresión,³⁸ como una dulce angustia.

A este estado de inocencia corresponde la situación inicial de Adán y es también el estado de todo hombre en la infancia; no obstante que los individuos posteriores a Adán participan en la historia de la especie, que puede reflejarse en un mayor o menor grado de angustia, de un modo más reflejo, pero entendido esto de una manera cuantitativa no cualitativa; «*su angustia no es la angustia del pecado; pues la diferencia entre el bien y el mal no existe antes de originarse al hacerse real la libertad.*»³⁹ En un niño esta angustia inocente se refleja «*como un afán de aventuras, de cosas monstruosas y enigmáticas. Nada prueba que haya niños en los cuales no se encuentra esto; tampoco se encuentra en el animal, y cuanto menos espíritu, tanto menos angustia.*»⁴⁰ En los hombres posteriores a Adán la manera de suprimir la inocencia es igual que en éste, por medio de la culpa.

Kierkegaard presenta dos versiones complementarias para explicar la angustia como el despertar de la conciencia; en primer lugar recurre al relato del Génesis para describir lo que aconteció con Adán;⁴¹ y en segundo lugar describe una fórmula general por medio de la cual el hombre consciente de su posibilidad se angustia de una nueva forma y se hace presente la libertad. Antes de presentar estas dos versiones contenidas en **El concepto de la angustia** es conveniente aclarar que despertar en cuanto espíritu no significa que la inocencia como ignorancia desaparezca, sino que es llevada a su forma superior. Es

³⁶ Cfr. *Diario*, III A 59.

³⁷ Cfr. *El concepto de la angustia*, I, V. SV² IV, 346. *Diario*, III A 233.

³⁸ Cfr. *El concepto de la angustia*, I, V. SV² IV, 347.

³⁹ *Idem*, II. SV² IV, 358.

⁴⁰ *Idem*, I, V. SV² IV, 347.

⁴¹ Cfr. Fabro, C. *Percepción y pensamiento*, p. 433.

inocencia, en el sentido de que no hay pecado, no hay el conocimiento del bien y del mal, pero se ha despertado en el espíritu la conciencia de la posibilidad, «surge de nuevo una nada: la posibilidad angustiada de poder.»⁴²

Kierkegaard presenta, para su propósito la figura de un Adán inocente e ignorante, no solamente en relación al conocimiento del bien y del mal sino, en general, como espíritu; rechazando explícitamente el dogma católico de los dones preternaturales.⁴³ Para Kierkegaard el estado inicial de Adán como espíritu que está soñando «rompe la vara sobre todas las meritorias fantasías católicas.»⁴⁴ La interpretación del texto bíblico en el cual Dios le pide a Adán que ponga nombres propios a los animales, es muy distinta para Kierkegaard que para la tradición católica. El texto es el siguiente:

Formado, pues, que hubo de la tierra el Señor Dios todos los animales terrestres y todas las aves del cielo, los trajo al hombre, para que viese cómo los había de llamar; y, en efecto, todos los nombres puestos por el hombre a los animales vivientes, *ésos son sus nombres.*⁴⁵

Para el catolicismo este dar el *nombre propio* a los animales —sin ser dogmático— reviste un significado más profundo, es un poder en el que queda de manifiesto una forma de conocimiento más perfecta y no un simple etiquetamiento arbitrario. «Los teólogos medievales hablan con frecuencia de la profunda sabiduría de nuestros primeros padres. La Sagrada Escritura sólo testifica que Adán y Eva, en los comienzos de la existencia humana sobre la tierra, no vivían como niños desvalidos en un estado de ignorancia e inseguridad, sino que podían resolver todas las dificultades como guiados por un

⁴² El concepto de la angustia. I, V. SV² IV, 349.

⁴³ Cfr. Concilio de Trento. Denzinger 787-792

⁴⁴ El concepto de la angustia. I, V. SV² IV, 346.

⁴⁵ Gen. II, 19.

instinto seguro, que sabían cuál era la misión que Dios les había encomendado y de qué medios habían de servirse para cumplirla. El primer hombre dió nombre a las cosas, lo cual prueba que se conocía a sí mismo y que conocía su misión y el mundo que le rodeaba. Era capaz de llamar a cada uno de los animales por su nombre, es decir, conocía su esencia y la diferencia que media entre él mismo y el animal. Se trata aquí de un conocimiento que no tuvo que adquirir penosamente y a base de esfuerzos; lo poseía desde el principio; había sido infundido por Dios.⁴⁶

Para Kierkegaard, en cambio *«Adán había sido creado y había dado nombre a los animales: surge, pues, aquí el lenguaje, aunque de un modo tan imperfecto como en los niños, que conocen los animales de su libro de estampas y aprenden a hablar de esta manera.»*⁴⁷ Para él estos dones enredan más la explicación de la primera caída y la hacen más tremenda.

La prohibición y la amenaza de sanción hecha por Dios a Adán⁴⁸ Kierkegaard la sitúa en el contexto de la ignorancia inicial, por esto Adán no entiende lo que signifiquen esas palabras, *«¿cómo había de entender la distinción del bien y del mal, si esta distinción era el resultado de gustar la fruta del árbol?»*⁴⁹ Lo mismo acontece con la sanción: *morirás «Adán no comprende en absoluto, naturalmente, lo que quiere decir eso de tener que morir.»*⁵⁰ Sin embargo, con esas palabras se produce la relación fundamental del yo, como un espíritu frente a Dios, debiendo elegir su determinación con o sin Dios. Esta posibilidad de determinación le produce el más alto grado de angustia en su forma de ignorancia. *«La prohibición le angustia, pues la prohibición despierta la posibilidad de la libertad en él.*

⁴⁶ Schmaus, M. Teología dogmática, v. II, p. 387.

⁴⁷ El concepto de la angustia. I, VI. SV² IV, 350.

⁴⁸ "Praecipitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede. De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris." Gen. II, 16-17.

⁴⁹ El concepto de la angustia. I, V. SV² IV, 349.

⁵⁰ *Ibidem*.

Lo que por la inocencia había pasado como la nada de la angustia ha entrado ahora en él mismo.»⁵¹

El hombre —Adán— con el poder de su libertad sigue siendo inocente en su forma de ignorancia, pues mientras no elija no conoce la distinción entre el bien y el mal y su angustia sigue en la ambigüedad, no tiene ninguna idea de lo que es eso que puede. *«De este modo es llevada la inocencia hasta el extremo. Es presa de la angustia en su relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable, y sin embargo, hay en ella una angustia, como si estuviese perdida.»⁵²* Siendo esta angustia distinta cualitativamente del pecado.

Es así como la angustia explica la *posibilidad* como condición *sine qua non* del pecado. *«La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él que es posible, sin explicar, empero, el pecado, que brota sólo en el salto cualitativo.»⁵³* Esta relación entre la posibilidad y la angustia no debe entenderse como *concupiscentia*, pues ésta tiene como fundamento anterior al propio pecado, en cambio la angustia como inocencia tiene al pecado como una posibilidad posterior. *«Si se dice que la prohibición es la causa de la caída, se hace despertar la concupiscentia. Pero en esto ya ha rebasado la Psicología los límites de su competencia. Una concupiscentia es una determinación de pecado y de culpa.»⁵⁴* La angustia como condición no tiene ninguna entidad en el hecho de que el pecado se dé, pues de lo contrario la condición del pecado tendría que ser el pecado mismo.⁵⁵ Lo mismo debe decirse con lo que respecta al egoísmo, cuando se quiere explicar por medio de él la causa del pecado original. *«Si se dice que el egoísmo fue el*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Idem*, III, I. SV² IV, 399.

⁵⁴ *Idem*, I, IV. SV² IV, 345.

⁵⁵ De este modo debe rechazarse también la interpretación de la angustia como tentación. Cfr. Journet, Charles. *El mal*, p. 222.

motivo del pecado de Adán, esta explicación es un juego en el que el explicador encuentra lo que él mismo ha metido antes dentro.»⁵⁶

Adán pecó, y aunque es ocioso preguntarse por lo que le hubiera acontecido a Adán si no hubiera pecado, la respuesta puede encontrarse en la doctrina sobre la resurrección de los muertos; ellos son espíritus de un orden perfecto en su relación a la sensibilidad.⁵⁷ Sin embargo, Adán pecó y *«la consecuencia fue doble: que vino el pecado al mundo y que fue establecida la sexualidad.»⁵⁸* De tal forma que no pueden separarse la sexualidad y el pecado. No es que la sensibilidad sea pecaminosidad, sino que se convierte en pecaminosidad cuando el hombre usa de ella para determinarse sin Dios.

Para explicar la situación de los hombres posteriores a Adán⁵⁹ y para dar una fórmula general que describa cómo el hombre llega a la conciencia de su posibilidad, haciéndose presente la libertad, Kierkegaard hace una analogía de la angustia con el vértigo. *«Puede compararse la angustia con el vértigo. Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar con una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo.»⁶⁰* La causa de este vértigo reside tanto en los ojos como en el abismo, pues bastaría dejar de mirar el abismo para sentirse atraído por él. La conciencia de la libertad ante la propia posibilidad constituyen estos dos factores. *«Así la angustia como vértigo de la libertad surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano*

⁵⁶ El concepto de la angustia. II, II, B. SV² IV, 385.

⁵⁷ Cfr. *Idem*, II, II, B. SV² IV, 385-386.

⁵⁸ *Idem*, I, VI. SV² IV, 353.

⁵⁹ *«Entre Adán y el individuo posterior hay una diferencia, en tanto que lo futuro es para éste más reflexivo que para Adán. Este más puede significar, hablando psicológicamente, lo más esencial: referencia al salto cualitativo, es, empero, inesencial.»* *Idem*, III, I. SV² IV, 398.

⁶⁰ *Idem*, II, II. SV² IV, 366.

de la finitud para sostenerse.»⁶¹ El acto realmente libre es aquel en el que se opera este salto cualitativo, aquel en el que la conciencia de su posibilidad se apoya para realizarse como espíritu en Dios o en su propia sensibilidad.

Una vez que el pecado viene al mundo surge la distinción entre angustia objetiva y angustia subjetiva. La angustia objetiva es «el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en el mundo entero.»⁶² Kierkegaard recurre al texto de San Pablo⁶³ en el que afirma que la naturaleza gime y anhela por causa del pecado. Con esta angustia toma su justa significación la afirmación de que con el pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo, con él empieza la historia de la especie humana y la relación del mundo con el hombre como sensibilidad. El mundo no determina cualitativamente a la naturaleza humana, pero abre la posibilidad de ser degradada al ser usada como pecaminosidad, es así como «la creación se hundió en la ruina por obra del pecado de Adán»⁶⁴ y por cada uno de los pecados de los individuos.

La angustia subjetiva es la angustia humana posterior al pecado original, distinguiéndose de la angustia de Adán de una manera cuantitativa y no cualitativa; esto es «en el individuo posterior la angustia es más reflexiva»⁶⁵ y con «el aumento de la sensibilidad en la generación aumenta así el grado de angustia.»⁶⁶ Sin embargo, Kierkegaard insiste una y otra vez en que el pecado, salto cualitativo, corresponde a la libertad de cada uno de los individuos. Cada individuo puede encontrarse históricamente con un mayor o menor grado de angustia —en el terreno cuantitativo— con respecto a Adán. En este contexto Kierkegaard niega que el hombre nazca con el pecado, «pues

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Idem*, II, I. SV² IV, 361.

⁶³ Rom. VIII, 18-23.

⁶⁴ El concepto de la angustia. II, I. SV² IV, 363.

⁶⁵ *Idem*, II, II. SV² IV, 367.

⁶⁶ *Idem*, II, II, A. SV² IV, 370.

entonces habría un individuo que no sería un individuo, sino que se conduciría sólo como ejemplar respecto de su especie y debería, sin embargo, ser declarado culpable.»⁶⁷

Lo histórico, en el que Adán es el padre de la especie humana, guarda un nexo cuantitativo con el individuo, pues ningún individuo tiene el privilegio de poder empezar desde un principio en sentido externo. El pecado se realiza por medio de un salto cualitativo, y es así como «*la historia en la vida individual avanza en un movimiento de estado a estado. Cada estado es puesto por medio de un salto. El pecado sigue viniendo al mundo como vino un día a él, si no es detenido el movimiento. Pero ni una de sus repeticiones es una simple consecuencia, sino que cada una representa un nuevo salto. A cada uno de estos saltos precede un estado, como su máxima aproximación psicológica. Este estado es objeto de la psicología. En cada estado hállase en su lugar la posibilidad y, por tanto, la angustia.*»⁶⁸ Sin que el pecado sea por esto mismo un estado.

Esta relación de la angustia con el pecado nos muestra una vez más la relación de la razón con la fe en el pensamiento de Kierkegaard, pues para él la angustia no se supera con sucesivas determinaciones del saber, como lo pretende Hegel.⁶⁹ A este respecto resulta ilustrativo comparar la forma en que concluyen la *Fenomenología del espíritu* y *El concepto de la angustia*. Hegel, después de haber rechazado el concepto de religión trascendente, concluye con un capítulo titulado *El saber absoluto* en el que el espíritu es identificado con la ciencia, como el concebirse del sí mismo.⁷⁰ Kierkegaard, por el contrario,

⁶⁷ *Idem*, II, II. SV² IV, 366.

⁶⁸ *Idem*, IV. SV² IV, 421.

⁶⁹ Cfr. Nicoletti, M. *La dialettica dell'incarnazione. Soggettività e storia*, pp. 80-83. Thulstrup, N. *Kierkegaard Verhältnis zu Hegel*, p. 320.

⁷⁰ "Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber

después de mostrar con la ayuda de la psicología y la dogmática que la posibilidad del pecado en la temporalidad no puede ser eliminada concluye con un capítulo titulado *La angustia en unión con la fe como medio de salvación*, en donde se presenta el carácter educador de la angustia como manifestación del espíritu, pues quien «*ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender.*»⁷¹

absoluto." Hegel, *Fenomenología del espíritu*, DD, pp. 466-467.

⁷¹ El concepto de la angustia. V. SV² IV, 465. "En Kierkegaard, la captación de la escisión típica del romántico es más seria que la interpretación de la historia como contradicción y de la contradicción como historia. La manera en que Hegel interpreta el malestar y propone la conciliación no es correcta. Por lo mismo, no es inútil considerar, con Kierkegaard, la escisión interior como desesperación en el fondo astillado del sujeto." Polo, L., *op. cit.*, p. 151.

3. El pecado como enfermedad

En 1849, cinco años después de la publicación de **El concepto de la angustia**, Kierkegaard publica un estudio sobre la desesperación con el título de **La enfermedad mortal** y bajo el pseudónimo Anti-Climacus. En esta sistemática obra, Kierkegaard explica el pecado como una enfermedad mortal y ésta, a su vez, es la desesperación. Esta relación queda de manifiesto en los dos títulos de las sendas partes en que está dividida la obra, y que puede expresarse con el siguiente razonamiento:

(1) LA ENFERMEDAD MORTAL ES LA DESESPERACIÓN.

(2) LA DESESPERACIÓN ES EL PECADO.

Ergo, LA ENFERMEDAD MORTAL ES EL PECADO.

A. La enfermedad mortal es la desesperación.

La desesperación es una cierta enfermedad,¹ a la cual posteriormente se le calificará como mortal. Se trata de una enfermedad que es propia del espíritu, es decir, del yo; y en cuanto tal puede revestir dos formas: la del desesperado que no quiere ser sí mismo y la del que desespera queriendo ser sí mismo. De ahí que se vea claramente que el desesperar radica en el hombre mismo, y por eso si el hombre no fuera una síntesis, no podría desesperar.²

¹ Cfr. Pap. VIII 2 B 151.

² «En el hecho de que esta relación sea espíritu, sea un yo, radica precisamente la responsabilidad a que la desesperación está sujeta en todos y cada uno de los momentos de su duración, y esto por más que el desesperado, engañándose

La desesperación viene «de la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos; es decir, mientras la relación se relaciona consigo misma.»³

Esta enfermedad se puede presentar como una ventaja o como una desventaja. Es ventaja en tanto que es posibilidad. La posibilidad de esta enfermedad «es la ventaja del hombre sobre el bruto, ventaja que nos caracteriza infinitamente más que la del andar vertical, ya que ella significa la infinita verticalidad o elevación que nos compete por el hecho de ser espíritu. Caer en la cuenta de esta enfermedad es la ventaja del cristiano sobre el hombre natural; y estar curado de esta enfermedad es la felicidad del cristiano.»⁴ Por eso si nos aferramos a la idea abstracta de la desesperación y no pensamos concretamente en ningún desesperado, tenemos que decir que la desesperación es una enorme ventaja.

Sin embargo, aunque poder desesperar es una ventaja infinita, el hecho de estar desesperado es la mayor desgracia y miseria; es la perdición misma, y en este sentido se considera que la desesperación es desventaja. Desventaja en cuanto realidad, ya que el ser un desesperado representa una caída respecto del poder serlo; y en este caso, la caída es tan profunda, como infinita es la ventaja de la posibilidad. Por tanto, lo más elevado respecto de la desesperación es precisamente no estar desesperado.⁵ La realidad equivale aquí a una negación de la posibilidad, no a una confirmación de la misma.

La desesperación es una enfermedad. La enfermedad mortal es la desesperación. Pero en términos de Kierkegaard no

ingeniosamente a sí mismo y engañando a los demás, pretenda hablarnos de su desesperación como de una simple desgracia que le ocurre.» La enfermedad mortal. I, I, II. SV² XI, 146.

³ *Ibidem*. «Si esta síntesis no hubiese salido cabalmente armónica de las manos de Dios, entonces el hombre tampoco sería capaz de desesperar.» *Ibidem*.

⁴ *Idem*. SV² XI, 145.

⁵ *Cfr. Idem*, SV² XI, 145-146.

entenderemos por enfermedad mortal a aquella cuyo fin o desenlace es la muerte, pues no es en este sentido la desesperación una enfermedad mortal. Hablando humanamente la muerte es lo último de todo y por esta razón sólo se pueden abrigar esperanzas mientras se está vivo. En sentido cristiano ni la muerte, ni todo lo que solemos llamar sufrimientos terrenos y temporales, a saber, necesidad, enfermedad, miseria, apuros, calamidades, penas, dolores del alma, cuidados y aflicción, alcanzan la categoría de *enfermedad mortal*.⁶

Por otro lado, si se entiende esto cristianamente, la muerte no es el fin de todo, sino un episodio más de la totalidad de una vida eterna. De cualquier modo, el desesperado está infinitamente lejos de llegar a morir de esta enfermedad, o de que esta enfermedad termine con la muerte corporal. El tormento de la desesperación consiste exactamente en no poder morir. El desesperado no puede morir —como le sucede a un agonizante que yace en el lecho de muerte, debatiéndose con ella y sin poder morir—,⁷ ya que lo eterno vuelve a cada instante; así, el desesperado está atrapando a cada instante la desesperación, puesto que la desesperación procede de la relación que se relaciona consigo misma. Y un hombre no puede deshacerse de esta autorrelación, lo cual resulta tan imposible como deshacerse de su propio yo. Se trata, pues de un tormento contradictorio. La enfermedad del yo consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, es decir, muriendo la muerte. Ordinariamente uno se refiere al término *morir* cuando todo ha terminado, mas morir la muerte significa que se vive el mismo morir, y basta que se viva la muerte un solo momento para que se la viva eternamente. «*El morir de la desesperación se transmuta constantemente en una vida. El desesperado no puede morir. Así como el puñal no puede matar el pensamiento, así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego*

⁶ Cfr. *Idem*, Introducción. SV² XI, 138.

⁷ Cfr. *Idem*, I, I, III. SV² XI, 148.

inextinguible, puede devorar lo eterno —el yo— que es el fundamento en que aquélla radica.»⁸

Una vez que la discordancia hace acto de presencia en todos y cada uno de los momentos de su duración, hay que estar buscando el origen de su procedencia en la misma relación. No es como una enfermedad cualquiera en la que su persistencia es una mera consecuencia de la enfermedad misma.⁹ En el caso de la desesperación, el hombre desesperado *está atrapándola* en cada uno de los momentos de su desesperación duradera. La causa de esto es que la desesperación es una categoría propia del espíritu, y en cuanto tal es relativa a lo eterno en el hombre. No acontece con la desesperación como con una enfermedad cualquiera, que al sentirse mal sea la enfermedad. El sentirse mal es a su vez dialéctico. Tan dialéctico, que el no haber experimentado jamás esa sensación de malestar es un síntoma inequívoco de desesperación.

La desesperación es considerada como una enfermedad; es una *autodestrucción*, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere.¹⁰ La desesperación es la enfermedad mortal; es una enfermedad en el propio yo. El desesperado es un enfermo de muerte. Esta enfermedad, aunque en un sentido distinto al que ordinariamente se tiene respecto a algunas otras

⁸ *Idem*, SV² XI, 149.

⁹ «Supongamos que alguien ha atrapado una enfermedad cualquiera, y que la ha atrapado por imprudencia. La enfermedad, pues, está ahí, y desde el mismo momento de declararse empieza a ser indudablemente una realidad cuyo origen es cada vez más remoto. Sería cruel e inhumano estar diciéndole sin cesar al enfermo: 'en este mismo momento acabas de atrapar semejante enfermedad'. Con ello se significaría que en cada momento se resolvía la realidad de la enfermedad en su correspondiente posibilidad. Es cierto que tal sujeto ha atrapado la enfermedad, pero lo hizo una vez, y la persistencia de la enfermedad no es más que una mera consecuencia del hecho de haberla atrapado aquella vez. Por eso no se le puede echar en todo momento la culpa del progreso de tal enfermedad; es verdad que la atrapó por imprudencia, pero no se puede afirmar que sigue atrapándola. Muy distinto es el caso de la desesperación.» *Idem*, I, I, II. SV² XI, 147.

¹⁰ Cfr. *Idem*, I, I, III. SV² XI, 149.

enfermedades, ataca las partes más nobles; y, sin embargo, el desesperado no puede morir, ya que la muerte no es aquí el último trance de la enfermedad, sino que es incesantemente lo último. La muerte no cura esta enfermedad, pues aquí la enfermedad y su tormento consiste precisamente en no poder morir.¹¹

Parecería que no es lo mismo desesperar de algo que desesperar de sí mismo. Pero cuando el hombre desespera de algo lo que propiamente hace es desesperar de *sí mismo*, y quiere deshacerse de sí mismo. Desesperar de algo no es todavía la auténtica desesperación. Así le sucede «a la muchacha que está desesperada de amor. Desespera, pues, por la pérdida de su novio, porque éste ha muerto, o porque le ha sido infiel. Pero ninguno de estos síntomas son los de una desesperación declarada; lo grave está en que la muchacha desespera de *sí misma*. Este propio yo, del que ella se hubiera desentendido o lo hubiera dejado perder de la manera más deliciosa para convertirlo en el de su amado..., este propio yo, repito, le resulta ahora a ella un verdadero suplicio, ya que tiene que ser un yo sin él. Este propio yo, que habría podido ser la riqueza de toda su vida —en otro sentido no menos desesperado— se le ha tornado ahora en un vacío repugnante, puesto que él ha muerto; o ha llegado a ser para ella algo que le da asco, ya que le recuerda constantemente que ha sido engañada. En esta situación, intenta acercarte a la muchacha diciéndole: 'te estás consumiendo del todo'; y ella te responderá: '¡ah, qué más querría yo; pero no, mi tormento consiste precisamente en no poder consumirme del todo!')»¹²

Desesperar de algo sólo es el comienzo, como cuando el

¹¹ Cfr. *Idem*, SV² XI 151-152.

¹² *Idem*, SV² XI, 150. En *La alternativa* Kierkegaard dedica un extenso apartado titulado *Siluetas* en el estudio de amores desgraciados en personajes femeninos: María Beaumarchais, de la obra *Clavijo* de Goethe; Doña Elvira, de la ópera *Don Juan* de Mozart; Margarita, del drama *Fausto* de Goethe.

médico dice de una enfermedad que todavía no se ha declarado. Una vez declarada la desesperación, uno se desespera de sí mismo. Esto es inevitable. El desesperado puede intentar ignorar su enfermedad, incluso es posible que logre evitar muchos de sus malos tragos, es posible que alcance un éxito completo en la empresa de la pérdida del propio yo —«cosa valedera sobre todo para el caso de aquella especie de desesperación que esté ignorante de serlo»—;¹³ puede perderlo hasta tal punto que no se note en lo absoluto. No obstante, la eternidad pondrá de manifiesto que su situación era desesperada y volverá a enclavarlo a su propio yo, permaneciendo de este modo el suplicio al serle imposible deshacerse de su yo una vez que quede al descubierto que lo del éxito no era más que un ensueño. Kierkegaard considera que es natural que la eternidad actúe de esta manera, si se tiene en cuenta que poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión que se le ha hecho al hombre. Y más importante, es la exigencia que la eternidad tiene sobre él.

Sólo el auténtico cristiano puede curarse de esta enfermedad, pues nadie, absolutamente nadie ha vivido o vive fuera del cristianismo sin que sea desesperado. Tampoco se libra de serlo el que viva dentro de la cristiandad, si no es un cristiano auténtico; quien no sea íntegramente cristiano, siempre tendrá algo de desesperado. La desesperación contiene algo eterno en su dialéctica, puesto que es un fenómeno del espíritu, es decir, algo que se relaciona con lo eterno. Sin entender lo que el espíritu sea, no hay manera de entender tampoco la desesperación. Al ser un fenómeno del espíritu, es algo que se da en todos los hombres. No es raro que alguien esté desesperado; al contrario, lo raro es que se pueda encontrar a un hombre que en verdad no esté desesperado. He ahí la universalidad de esta enfermedad.¹⁴

¹³ *La enfermedad mortal*. I, I, III. SV² XI, 152.

¹⁴ Cfr. *Idem*, SV² XI, 154.

B. La desesperación es el pecado.

Sócrates probaba la inmortalidad del alma por la imposibilidad de que la enfermedad propia de la misma, es decir, el pecado, la destruya;¹⁵ cosa que no pasa con las enfermedades corporales, las cuales acaban con el cuerpo. En este sentido se asemeja la desesperación como enfermedad mortal al pecado, pues la enfermedad que es la desesperación no ataca al modo de las enfermedades corporales, se trata de un fenómeno del espíritu; así como el pecado es un fenómeno del espíritu.

«Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo.(...) el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación.»¹⁶ El acento está en el *delante de Dios*. La idea de Dios hace que el pecado se convierta, —en todos los sentidos, dialéctico, ético y religioso—, en lo que los juristas llaman la *desesperación cualificada*.¹⁷

Es, pues, decisivo el hecho de que el hombre sea un yo *delante de Dios*, pues ello trae como consecuencia que el pecado del hombre es algo que ocupa a Dios. Lo cristiano manifiesta que el pecado radica en la voluntad, alcanzando así el concepto de desafío; y para tocar el fondo del problema recurre en última instancia al dogma del pecado original.¹⁸ Esto porque, a fin de cuentas, «ningún hombre a solas y por sí mismo es capaz de de enunciar lo que sea el pecado, precisamente porque está en el pecado.»¹⁹ Los discursos que pueda dar acerca del pecado no son más que aproximaciones al pecado y meras disculpas, o atenuaciones culpables. Por ello, el cristianismo

¹⁵ Cfr. Platón, República X 610e-611a.

¹⁶ La enfermedad mortal. II, I SV² XI, 213.

¹⁷ Cfr. Hohlenberg, J., L'Oeuvre de Sören Kierkegaard. pp. 163-165. Polo, L. Hegel y el posthegelianismo, p. 158.

¹⁸ Cfr. La enfermedad mortal. II, I, II. SV² XI, 230. Diario, X² A 481.

¹⁹ La enfermedad mortal. II, I, II. SV² XI 232.

comienza declarando que es necesaria una revelación divina, como ya se vió en los apartados anteriores, que esclarezca al hombre lo que es el pecado. De este modo, el pecado no consiste en que el hombre no haya comprendido lo que es justo, sino en que no quiere comprenderlo ni quiere cumplirlo. En la vida del espíritu no se da ningún reposo ya que todo es actualidad. Por lo tanto, entendiéndolo cristianamente, el pecado radica en la voluntad, no en el conocimiento; y esa corrupción de la voluntad es algo que sobrepasa la conciencia del individuo. Y es por esto que el individuo no está en condiciones de poder responder cómo ha comenzado el pecado.²⁰

Una vez definido el pecado, surge la incógnita de cómo es que se da; y cuándo se dice que el hombre está en pecado. A esto responde Kierkegaard que el simple hecho de estar en estado continuado de pecado implica un nuevo pecado; es decir, la permanencia en el pecado es el nuevo pecado,²¹ «*es, sencillamente, el pecado.*»²²

La eternidad, como continuidad esencial, reclama del hombre que permanezca lo que es, es decir, que sea consciente en cuanto espíritu y que tenga fe. Por otro lado, el pecador está tan entregado a la fuerza del pecado que no tiene ninguna idea de su total definición característica e ignora también que está metido de lleno en el camino de la perdición. El estado de pecado es el pecado en el sentido más profundo, los pecados particulares no son la continuidad del pecado, sino la expresión de esa continuidad. Lo que ocurre es que con ocasión de cada

²⁰ Cfr. *Idem*, SV² XI, 233.

²¹ Cfr. *Diario*, X¹ A 195.

²² *La enfermedad mortal*. II, II. SV² XI, 243. «...la eternidad, que también lleva su contabilidad, no tiene más remedio que inscribir el estado de permanencia en el pecado en el debe de los nuevos pecados. Su libro no tiene más que dos columnas y su epígrafe general es que todo lo que no proceda de la fe es pecado. Por eso, cualquier pecado del que uno no se haya arrepentido constituye un nuevo pecado y en cada momento que pasemos sin arrepentirnos estamos cometiendo un nuevo pecado.» *Ibidem*.

nuevo pecado particular se nota de un modo más sensible la marcha del pecado. Por tanto, la permanencia en el pecado es peor que los pecados aislados, pues es el pecado.

«En realidad, la inmensa mayoría de los hombres viven con muy poca conciencia de sí mismos, con tan poca que no es extraño que no tengan ni idea de lo que es la consecuencia. En una palabra, que no existen en cuanto espíritu. Su vida, ya sea por el camino de una cierta ingenuidad infantil y encantadora, ya sea por el camino de una cierta chismosidad, no consiste más que en un determinado activismo y en unos cuantos sucesos y mescolanzas. Tan pronto hacen algo bueno como se meten en un embrollo, y en seguida los volvemos a ver en el punto de partida. Tan pronto están desesperados toda una tarde, quizá tres semanas, como los vemos llenos de presunción a modo de mequetrefes, sin que tarden mucho en estar otra vez desesperados durante todo un día. Podemos decir que para ellos la vida no es más que un juego en que se toma parte, pero sin que jamás se llegue a arriesgar el todo por el todo o representarse la vida como una consecuencia infinita y cerrada. Por eso, entre ellos, no hace más que hablar de las cosas particulares, de algunas buenas acciones aisladas o de tales o cuales pecados aislados.»²³

El pecado es desesperación;²⁴ la potenciación constituye el nuevo pecado de desesperar por sus pecados. En esto consiste lo que se ha de entender por potenciación. *«Aquí no se trata de un nuevo pecado como, por ejemplo, el de quien robó cien coronas una vez y luego, volviendo a las andadas, roba mil coronas. No, aquí no se trata de los pecados aislados; el estado de pecado es el pecado, y éste se intensifica en una nueva conciencia.»²⁵* Desesperar por su pecado significa que el pecado se encierra o pretende encerrarse en su propia consecuencia. No quiere

²³ *Idem*, SV² XI, 245.

²⁴ Cfr. *Diario*, VIII I A 72.

²⁵ *La enfermedad mortal*. II, II, I. SV² XI, 247.

habérselas para nada con el bien, ni quiere ser tan débil como para que alguna vez llegara a pararse escuchando otra voz. Lo único que quiere es oírse a sí mismo, habérselas sólo consigo mismo, encerrarse a solas consigo mismo; aprisionarse en una cárcel interior todavía más oculta para sentirse a buen recaudo, gracias a la desesperación sobre el pecado, contra todas las asechanzas y pesquisas del bien.²⁶ El pecado mismo es un arrancarse del bien, pero la desesperación sobre el pecado es un segundo desprendimiento. Lo primero es la ruptura con el bien y lo segundo es la ruptura con el arrepentimiento.

Puesto que el pecado es la desesperación, elevada a una cualidad de potencia todavía mayor, cabe la pregunta de si no será muy infrecuente esa desesperación propia del pecado.²⁷ Kierkegaard responde que del hecho de que un hombre no sea un desesperado en el sentido más intenso de este fenómeno, no se sigue sin más que no sea un desesperado en absoluto. Más bien hay que decir que la inmensa mayoría de los hombres son unos desesperados, por más que lo sean en los grados inferiores de la desesperación. Lo mismo acontece con el pecado. *«Considerándolo con una total indiferencia dialéctica se puede afirmar que la vida de la mayoría de los hombres está tan alejada del bien —es decir, de la fe— que casi es demasiado inespíritual como para que se la llame pecado o se la llame desesperación.»*²⁸

El hombre que vive toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida, es el que no se decide con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo; tal hombre ha desperdiciado su vida. No ha caído en la cuenta del hecho de la existencia de Dios, ni de que él mismo, su propio yo existe delante de este Dios. El ser consciente de esto representa una ganancia infinita que sólo se alcanza pasando por la

²⁶ Cfr. *Idem*, SV² XI, 247-248. *Infra*, pp. 233 y ss.

²⁷ Cfr. *La enfermedad mortal*. II, I. Apéndice. SV² XI, 238.

²⁸ *Idem*, SV² XI 239.

desesperación.²⁹ Según Kierkegaard, lo más terrible e impresionante de «esta enfermedad y miseria, la más espantosa de todas las enfermedades y miserias, es su ocultez.»³⁰ Esto es no sólo que el que la padece desee ocultarla e incluso lo consiga, sino también que pueda darse en un hombre de tal modo que nadie, ni siquiera él, sepa que ahí está en su interior. «Se ve sobre todo hoy, gente profundamente desesperada que, sin embargo, ha vencido la duda. Eso me ha llamado la atención, sobre todo al observar a algunos filósofos alemanes. Su espíritu está tranquilizado, el espíritu objetivo y lógico descansa en su objetividad correlativa y, sin embargo, son desesperados, aunque se distraigan por la especulación objetiva, pues un hombre puede distraerse de muchos modos y no hay estupefaciente más eficaz que la especulación abstracta, porque ella permite permanecer tan impersonal como sea posible.»³¹

El pecado contra el Espíritu Santo consiste en rechazar el cristianismo de modo positivo declarándolo falso.³² Este pecado trae como consecuencia que el yo se eleve al grado supremo de la desesperación. Es este pecado la forma positiva del escándalo.³³ Este escándalo hace de Cristo una invención del

²⁹ Cfr. *Idem*, I, II. SV² XI, 158. Abbagnano, N. *Introducción al existencialismo*. La autenticidad del problema y la constitución del yo, pp. 74-76.

³⁰ *La enfermedad mortal*. I, II. SV² XI, 158.

³¹ *La alternativa*. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 229.

³² Cfr. *La enfermedad mortal*. II, II, III. SV² XI, 264.

³³ «La potenciación del pecado se le aparecerá con toda claridad a quien considere el pecado como una guerra entre el hombre y Dios, una guerra que en este caso cambia de táctica. Así, la potenciación será el tránsito ascensional de la defensiva a la ofensiva. En primer lugar, el pecado era desesperación, en este caso todavía se estaba al acecho y siempre cubriendo la espalda. Después surgió la desesperación por sus propios pecados, entonces todavía seguía luchándose en retirada o defendiéndose dentro de la posición retrasada, aunque siempre pedem referens (volviendo el pie atrás). Ahora se cambia de táctica. Es verdad que aquí el pecado se profundiza todavía más en sí mismo y por este camino se va alejando, pero con todo podemos decir que en otro sentido se acerca aún más y es sí mismo de una manera mucho más decidida. La desesperación del perdón de los pecados es una

demonio, del mismo modo que los judíos afirmaban de Cristo que echaba a los demonios con ayuda del demonio.

Este escándalo es la potenciación suprema del pecado, por más que con mucha frecuencia no suela verse así, ya que no se marca, como pide el sentido cristiano, la oposición entre pecado y fe.³⁴

C. La enfermedad mortal es el pecado.

Concluir con las reflexiones de Kierkegaard que la enfermedad mortal es el pecado tiene una doble finalidad apuntada en el subtítulo de la obra: **Para edificación y despertamiento**. Queda de manifiesto que la fe por medio de la cual la enfermedad desaparece requiere, en primer lugar, despertar la conciencia del yo al reconocimiento de ser un individuo frente a Dios y a abandonarse en El;³⁵ de esta manera la enfermedad ha sido presentada como ventaja, como el fenómeno por medio del cual acude en auxilio del yo que no tiene fe, mostrándole lo desesperado de su situación. Las consideraciones de Kierkegaard se convierten así en una terapia en la que la enfermedad queda de manifiesto.

En el pasaje bíblico que Kierkegaard usa en la introducción de **La enfermedad mortal** se leen las siguientes palabras dichas por Cristo: "Yo soy la resurrección y la vida: quien cree en mí, aunque hubiere muerto vivirá. Y todo aquel

determinada posición frente a una oferta de la misericordia divina; en este caso el pecado no está completamente en retirada ni simplemente a la defensiva. Pero el pecado de rechazar el cristianismo como falsedad y mentira es una guerra ofensiva. En todos los casos anteriores se concedía en cierto modo que el adversario de turno era más fuerte. Ahora, sin embargo, es el pecado el que ataca.» Idem, SV² XI, 264-265.

³⁴ Cfr. Idem, SV² XI, 272.

³⁵ Cfr. Gherardini, B. *El pecado en el pesimismo de la Reforma. Kierkegaard y Karl Barth*. En *El pecado en la filosofía moderna*, pp. 66-69.

que vive y cree en mí, no morirá para siempre."³⁶ Edificar el yo en esta creencia es la cura de la enfermedad mortal, este es el propósito pedagógico de Kierkegaard.

³⁶ Ioh. XI, 24-25.

SEGUNDA PARTE

CONCIENCIA Y ELECCIÓN EN LOS MODOS DE EXISTENCIA

En los capítulos anteriores se ha presentado la base antropológica —expuesta por Kierkegaard— consistente en una estructura dialéctica, que históricamente se ha enfrentado y resuelto sin Dios en el ejercicio de la libertad. A cada hombre posterior a Adán le corresponde elegir las categorías sobre las cuales pueda edificar su propia existencia dados los antecedentes antropológicos anteriormente expuestos.

Ordinariamente, cuando se presenta el pensamiento del filósofo danés, se resumen estas categorías que son la base de los existentes particulares en tres estadios, el estético, el ético y el religioso.¹ En efecto estas formas corresponden lógicamente a la existencia que resuelve su yo por medio de Dios como fundante —estadio religioso—; o por la afirmación del propio yo, sustentándose en la razón —estadio ético—; o por medio de la

¹ Por ejemplo E. Colomer escribe: "La pregunta que se le plantea ahora a Kierkegaard es clara: ¿cómo llegar a ser individuo?, o, equivalentemente, ¿cómo llegar a ser cristiano? La respuesta se encuentra, entre otras partes, en Estadios en el camino de la vida, una obra en la que Sören esboza las tres etapas o formas de vida, por las que pasa el hombre en vías de realización: los famosos estadios estético, ético y religioso." **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. Tomo III, p. 61. Cfr. *Post-scriptum*. II, II, IV, II, A, 2. SV² VII, 492.

búsqueda del propio yo a través de la sensibilidad —estadio estético—. ²

Sin embargo, se encuentran en las obras de Kierkegaard otros parámetros más radicales para estudiar los estadios en que los hombres resuelven su propia existencia, basados en una de las categorías más propias del espíritu que es la conciencia. Estos parámetros están expuestos de manera sistemática en *La enfermedad mortal*. En realidad hay tres formas de existir que pueden distinguirse cualitativamente. La primera es la inconsciencia, el no caer en la cuenta de poseer un espíritu, en este sentido es irrelevante cualitativamente que la inconsciencia se alimente de lo estético, lo ético o de una religión mundanizada, en estos casos el hombre desconoce el significado de poseer un yo, no ha caído en la cuenta de que existe como individuo. ³

La segunda forma es la del existente que tiene conciencia de las repercusiones de poseer un yo y de la estructura dialéctica que su propio ser encierra; este segundo modo exige otra forma de manifestarse el espíritu que es la libertad, pues la verdadera libertad pasa por la conciencia. Esta conciencia de un yo dialéctico que tiene que resolverse es la conciencia de la propia desesperación que descubre que ninguna de las dos categorías —sensibilidad y racionalidad— en su gran gama de combinaciones

² Cfr. Von Balthasar. *Gloria*, p. 169.

³ De esta forma, a pesar de su racionalismo radical, Hegel es cualitativamente igual a cualquier esteta. "Es el problema del intelectualismo superficial, sin arraigo humano, atracado de lecturas, atento a la novedad editorial, hinchado, instalado en su vano saber como en un sillón desde el que administra su trato con la verdad, tráfuga de la realidad de sí mismo, podrido de cultura. En el punto de mira tiene a los predicadores protestantes ampulosos y a Hegel con su cátedra o su rectorado de Berlín recibiendo honores, impartiendo su sabiduría rodeado de la admiración de sus discípulos: imponente benevolencia, despensa de conciliaciones, solemne oráculo. El paralelo platónico es la sofística: humanismo como recetario, avidez de prestigio, claudicación demagógica, esclavitud de la manía de tener razón en el torneo dialogante, discurso impertérrito a fuerza de deslealtad, erística hueca." Polo, *L. Hegel y el posthegelianismo*. II, II, 1. p. 107.

puede devenir en un yo sólidamente fundado; de aquí que esta conciencia se manifieste en diversas formas que tienen en común la conciencia desesperada, como son el abandono en la propia debilidad, el suicidio y la obstinación.

Dentro de esta conciencia de existir como espíritu se encuentra el individuo como un yo frente a Dios, el cual sale en su auxilio como Aquel que puede constituir la síntesis contra toda esperanza, pero que pide a cambio el abandono de los asideros del propio yo —la sensibilidad y la razón— por medio del salto *cualitativo* de la fe,⁴ siendo ésta la tercera forma de existir.

"Kierkegaard examina los estadios de la vida en el nivel de la respuesta a la pregunta sobre la verdad que el hombre es."⁵ Estos modos de ser hombre son presentados a continuación haciendo un especial énfasis en que de hecho son *modos* de ser de los hombres concretos, por lo que sólo secundariamente se valoran positiva o negativamente.

⁴ Cfr. Basave Fernández del Valle, A., *Pensamiento y trayectoria de Pascal*, p. 159.

⁵ Polo, L., *op. cit.*, p. 175.

CAPITULO I

La existencia como establecimiento en el mundo

1. La inmediatez estética

A. *Diversos sentidos de la estética en Kierkegaard.*

Abordar el tema de la estética en Kierkegaard es complejo por diversos motivos y podría errarse fácilmente si se simplificaran sus obras a una mera exposición y crítica del estadio estético.

Un primer aspecto a tener en cuenta es que el propio Kierkegaard es un esteta y un poeta en el sentido artístico de estos términos, posiblemente sólo comparable al viejo maestro Platón.

La mayoría de los críticos califican a Kierkegaard como poeta.¹ El mismo Kierkegaard al hablar de su vocación de

¹ "El talento extraordinario de Kierkegaard, tan grande en el dominio de lo poético como en el de lo filosófico, fue capaz de presentar los estadios de lo estético y lo moral de modo tan plástico y sugestivo, tan concreto y convincente, que el hombre naturalizado en esos estadios era empujado casi inevitablemente al límite de lo religioso." Kampmann, T. *Kierkegaard como educador religioso*, p. 36. Cfr.

escritor escribe su pasión y facilidad para escribir. Junto con sus densas y eruditas obras filosóficas y teológicas, como pueden ser el **Post-scriptum final no científico a las migajas filosóficas** o **El concepto de la angustia** puede encontrarse una extensa literatura en la que cultiva con gran belleza diversos estilos poéticos. Los pseudónimos —entre otras cosas— son una manifestación de su imaginación y gran ingenio en el manejo de la escritura.² Aunque es difícil manifestar en unas cuantas frases el carácter poético que lo caracteriza, cito a modo de ejemplo tres párrafos de diversas obras donde se refleja este talento.

En *El diario de un seductor* se encuentran, a modo de introducción, algunas cartas de la seducida al seductor, entre las cuales destaca la siguiente:

«JUAN:

Había una vez un hombre rico que tenía una inmensa cantidad de ganado, y una muchacha pobre que tenía solamente una ovejita, y con ella comía su pan y bebía de su taza. Tú eres el rico, rico en todos los tesoros del mundo; y yo, pobre criatura, solamente tenía mi amor. Y tú me lo quitaste, para gozarlo; mas luego, cuando te sonrieron otros placeres, les sacrificaste lo poco que yo tenía, sin sacrificar nada de tu parte...

Hubo un hombre rico que tenía una inmensa cantidad de ovejas y ganado, y una pobre que tenía solamente su amor...

Tu CORDELIA»³

En **Etapas en el camino de la vida** se encuentra el

Sciacca, M. *La filosofía hoy*. Vol. I. P. II. Kierkegaard, el poeta de la soledad heroica, p. 131 y ss.

² Cfr. Hohlenberg, J. *L'Oeuvre de Sören Kierkegaard*. C. II. Les ouvrages pseudonymes, p. 93.

³ **La alternativa**. I. *El diario de un seductor*. SV² I, 328.

siguiente pasaje con el que Kierkegaard relaciona el final de la reunión descrita en *In vino veritas* con el cuaderno de *Las palabras sobre el matrimonio*, en el que se nota su fuerza poética descriptiva:

«Mientras enganchaban los caballos, los convidados nocturnos hicieron a pie un trecho del camino. El aire fresco de la noche purificaba su cálida sangre, y ellos se abandonaron por entero a esta frescura, mientras que sus siluetas y el grupo por ellas formado me producía una impresión fantástica. Pues si los rayos del sol matinal hieren los campos y los prados y a toda criatura que durante la noche halló el reposo y la fuerza que le permiten levantarse con el sol en su encantamiento, eso no es más que el de una alianza bienchora y recíproca; pero los huéspedes nocturnos vistos a la claridad de la mañana en un paisaje sonriente, producen un efecto unheimlich. Llegamos a pensar en fantasmas sorprendidos por el alba, en gnomos que no pueden encontrar una hendidura por dónde deslizarse, pues ésta no es visible más que en las tinieblas...»⁴

En el gran conjunto de escritos edificantes resalta junto con la profunda reflexión religiosa el cuidado en una prosa poética que da mayor fuerza a las palabras. Así en *Las obras del amor* escribe Kierkegaard:

«Ninguno que se haya esforzado lo suficiente en la comprensión de sí mismo, se atreverá a decir del amor cristiano que 'florece'; ni ningún poeta, de comprenderse íntimamente, soñará con

⁴ Etapas en el camino de la vida. *In vino veritas*. SV² VI, 93.

'cantarlo'. Pues lo que canta el poeta ha de encerrar melancolía —que es el enigma de su propia existencia—, ha de florecer y, ¡ay!, tiene que pasar. Pero el amor cristiano permanece y por ello 'es'; porque lo pasajero es floreciente y lo floreciente es pasajero, mas lo que 'es' no puede ser cantado, tiene que ser creído y tiene que ser vivido.»⁵

Al mismo tiempo Kierkegaard desarrolló su genio para la crítica estética; dentro de este género destacan fundamentalmente sus estudios sobre música y sobre literatura. "Siguiendo la tradición romántica, Kierkegaard vió en el **Don Juan** de Mozart la expresión artística suprema del ideal estético con toda su fuerza y debilidad. Las páginas que dedica al libreto y la música de esta obra se cuentan entre los mejores ejemplos de crítica musical. Lo que Nietzsche había de hacer por Wagner en los días luminosos de su amistad, lo hizo Kierkegaard por Mozart de una manera constantemente brillante y con un generoso espíritu de gratitud que nunca repudió. Consideraba la música de Mozart como el mejor ejemplo de esa íntima cooperación entre la sensibilidad refinada y la inteligencia concreta, que la vida estética en sus aspectos más sólidos tiende a promover. Sus comentarios son una combinación feliz de análisis objetivo y una amplia interpretación (...) Esta parte de la obra de Kierkegaard es modelo de un desarrollo filosófico sano en el campo del arte."⁶

Gran conocedor de la literatura clásica y en especial de la literatura romántica Kierkegaard estableció paralelismos y diferencias entre la poesía antigua y la moderna, propuso y desarrolló nuevas categorías para perfeccionar el tema trágico. Desarrolló a lo largo de toda su obra la noción de poeta; hizo un

⁵ Las obras del amor. Primera parte, I. SV² IX, 17.

⁶ Collins, J. El pensamiento de Kierkegaard, p. 65.

análisis detenido de las condiciones artísticas de la comedia.

Además de su natural afinidad al temperamento poético Kierkegaard desarrolla sus cualidades estéticas con un fin bien determinado, que es el de la edificación del cristianismo por medio de la educación indirecta, esto es, por medio de la estética. Su argumento es muy sencillo y puede parecer contundente. Parte del hecho de que la mayoría de la gente que se llaman a sí mismas cristianas, están sumergidas en una prodigiosa ilusión, ya que piensan ser cristianas pero distan mucho de serlo, viven encerrados en las categorías mundanas, dentro de una existencia estética. Pretender conducirlos a la auténtica esfera religiosa por un discurso directo es una empresa prácticamente condenada al fracaso, ya que, los que así viven rechazan celosamente las palabras que indiquen abiertamente que están equivocados.⁷

La clave fundamental de esta educación indirecta está en hablar estéticamente, de tal manera que el que se dice cristiano reconozca como propio ese lenguaje, pero al mismo tiempo el educador debe comenzar en ese terreno estético una ascensión a la esfera de la libertad religiosa. *«Por tanto, el escritor religioso debe, ante todo, ponerse en contacto con los hombres, es decir, debe empezar con obras estéticas. Estas son la arras. Cuanto más brillantes sean esas obras, mejor para él. (...) Por tanto, debe tener todo dispuesto, aunque sin impaciencia, con el propósito de sacar inmediatamente lo religioso, en cuanto perciba que tiene a sus lectores con él, de forma que con el ímpetu conseguido por la devoción a lo estético entren en contacto con lo religioso.»*⁸

Con estos antecedentes puede comprenderse qué difícil es poner de manifiesto al autor auténticamente estético en el que Kierkegaard se recrea bajo sus pseudónimos y el autor fundamentalmente religioso que se lamenta del estado estético

⁷ Cfr. Punto de vista explicativo de mi obra. II, I, A, 1. SV² XIII, 566.

⁸ *Idem*, SV² XIII, 567.

en el que se encuentra la cristiandad. En realidad la postura de Kierkegaard es la del rechazo del estadio estético que pone en el placer y en la sensibilidad el parámetro de la existencia, sin que por esto rechace la sensibilidad. Es un equilibrio, que por su misma naturaleza, no puede reducirse a un discurso racional, ni encerrarse en una normatividad formal, pero que está siempre dispuesta a renunciar a sí misma ante las exigencias de la fe.

Algunas muestras del papel positivo que tiene el ámbito de lo estético en la existencia humana lo encontramos, por ejemplo, en el contexto de la crítica a una actitud teológica o práctica negativa ante las realidades del mundo. *«¿Quién puede negar que un hombre debe amar a Dios con toda su alma, con todo su espíritu; que no sólo debe hacerlo, sino que de ello depende su salvación? Pero de esto no se deduce, en forma alguna, que el místico deba desdeñar la existencia, la realidad, en la cual Dios lo ha colocado; pues, al desdeñarla desdeñaría el amor de Dios o pediría de él una expresión distinta de la que Dios mismo quiso dar. Aquí la palabra grave de Samuel⁹ es valedera: la obediencia a la voz del Eterno es mejor que la grasa de los carneros.»*¹⁰ Por esta misma razón Kierkegaard rechaza la religiosidad fantasmagórica en la que el individuo, desprendiéndose cada vez más de lo finito, se va envolviendo en un mundo en donde la realidad e infinitud de Dios se han convertido en un "dios" creado por el propio yo.

Otro ámbito en el que se puede mostrar la positiva relación que tiene que existir entre la existencia religiosa y los parámetros de finitud de la estética es el papel del hombre en la historia. Es erróneo pensar que el hombre que ha dado el salto cualitativo de creer deba, con esa fe, esperar simplemente a que llegue la eternidad, dejando transcurrir su propia temporalidad. *«En lo temporal se encuentra la dignidad eterna del hombre*

⁹ I Sam. XV, 22.

¹⁰ La alternativa. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 263.

que consiste en poder hacer la historia, en lo temporal se encuentra el elemento divino del hombre que consiste en poder dar por sí sólo, si se quiere, continuidad a esa historia; pero sólo se obtiene esa continuidad si la misma no es una suma de lo que me ha sucedido, de lo que se ha producido para mí, sino mi propia obra, de modo que lo que me ha sucedido ha sido transformado por mí, y ha pasado de la necesidad a la libertad. Lo envidiable en la vida de un hombre es que se puede ayudar a la divinidad, que se la puede comprender, que en libertad se asimila todo lo que nos llega, tanto las cosas felices como las cosas tristes.»¹¹

B. La existencia estética.

Por medio de la pregunta sobre el sentido de la vida pueden descubrirse aquellas categorías que delínean el comportamiento del hombre que vive en el estadio estético. *«Por limitadas que sean sus dotes, por modestas que sean las condiciones de su vida, todo hombre siente la necesidad natural de formarse un concepto de la vida, una idea del significado y del objeto de la vida. El que vive estéticamente también lo hace, y la expresión común que se ha escuchado en todo tiempo y en las etapas más distintas es la siguiente: Hay que gozar de la vida.»¹²* A este goce corresponde la inmediatez de la sensibilidad.¹³ "El principio estético fundamental dice que el instante lo es todo. *Carpe diem, carpe horam.*"¹⁴

Vivir por lo que el hombre es inmediatamente es vivir irracionalmente, —afirma el confidente B en sus epístolas— en el

¹¹ *Idem*, SV² II, 270. Cfr. Nicoletti, M. *La dialettica dell'incarnazione*. Storicità personale e storia dell'umanità, pp. 66-69.

¹² *La alternativa*. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 195.

¹³ Cfr. MacIntyre, A. *Tras la virtud*. p. 61.

¹⁴ Jolivet, R. *Introducción a Kierkegaard*, p. 185. Cfr. Polo, L. *Hegel y el posthegelianismo*, p. 113.

sentido de que el papel de la razón es secundario en la determinación del comportamiento. Las reflexiones que hace el hombre que vive en el estadio estético —cuando las hace— tienen como objeto el instante. La razón es una razón para el goce, en la medida en que esto lo requiere, no rebasa la esfera de la búsqueda del 'arte de gozar'. *«Eres espiritual, irónico, observador, dado a la dialéctica, lleno de experiencia en los goces, sabes prever, eres sentimental y según las circunstancias, falto de corazón; pero en medio de todo esto, no vives más que en el instante y por eso tu vida se disuelve y no sabes explicarla.»*¹⁵

Kierkegaard distingue dentro de la inmediatez a los hombres primarios en los que la reflexión es mínima, con una sensibilidad más vulgar. El frecuente briago, el simple mujeriego o el glotón poco refinado son ejemplos de este tipo de estetas. En ellos la exuberancia y el ímpetu de las pasiones hacen que los deseos sensuales se desenvuelvan en un mínimo de reflexión. En contraposición a este tipo de comportamientos Kierkegaard describe una y otra vez la actitud estética que se alimenta de su propia reflexión para un goce más exquisito. *El diario de un seductor* muestra las intenciones iniciales de un seductor que sabe que el mejor goce será la seducción de una mujer inocente y pura que es elevada espiritualmente por su propio seductor.¹⁶

Sin embargo, la distinción entre estos tipos de vida estética, que puede recorrer una infinita gama de posibilidades, no es relevante, pues el concepto de la vida es el mismo, aunque sea *«desagradable compartir un mismo concepto de la vida con cualquier calavera o mujeriego.»*¹⁷

¹⁵ La alternativa. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 194.

¹⁶ *«Con el crecer de la experiencia, hay también cierta ventaja: se pierde, es verdad, la suave inquietud y el impaciente deseo, pero se adquiere, en cambio, el suficiente dominio de sí mismo para gozar la hermosa actitud del instante.»* La alternativa. I. El diario de un seductor. SV² I, 338.

¹⁷ *Idem*, II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 195-196.

Kierkegaard distingue también —aproximándose a la noción clásica de apetito— entre placeres condicionados al propio individuo o los externos a él. Al primer caso corresponden los requerimientos y goces corporales y orgánicos, muy relacionados todos ellos con el instinto de subsistencia y con el deleite en el bienestar. Es la propia vida la que es, en este caso, objeto de la existencia estética; así las cosas *«La salud es el bien más precioso, alrededor del cual todo gira. La misma idea puede ser expresada en forma más poética si se dice: la belleza es la cosa suprema. Pero la belleza es un bien muy frágil y esta concepción de la vida rara vez se aplica. A menudo se encuentra un joven o una joven a los que halaga una pasajera belleza que pronto les faltará.»*¹⁸

Hay, por otro lado, concepciones estéticas que su condición de goce se encuentra fuera del propio individuo. *«Es el caso de toda concepción de la vida en que la riqueza, los honores, la nobleza, etc., son su objetivo y su contenido.»*¹⁹

Kierkegaard pone en labios de un imaginario esteta una detallada descripción de su mentalidad sobre la necesidad de tener dinero para gozar de la vida. *«Cuando un hombre vive solo necesita 3000 rixdales por año para sus gastos; si tiene 4000 también los puede gastar; si quiere casarse, necesita, por lo menos, 6000 rixdales. El dinero es y será siempre nervus rerum gerendarum, la verdadera conditio sine qua non; pues es hermoso leer historias de frugalidad campestre, de sencillez idílica, siempre leo con placer esos poemas, pero ese modo de vivir pronto cansa; y los que viven así gustan de esa vida mucho menos que los que tienen dinero, y que, tranquilamente, leen los himnos del poeta. El dinero es y será la condición absoluta para vivir. En cuanto se carece de dinero queda uno excluido de entre los patricios y se vuelve plebeyo. El dinero es la condición, lo cual no significa que los que tienen dinero*

¹⁸ *Idem*, SV² II, 196.

¹⁹ *Idem*, SV² II, 197-198.

*sepan emplearlo. Los que lo saben son, entre los patricios, los verdaderos aristócratas.»*²⁰ El mismo esteta proporciona consejos para aquellos que no tienen dinero. *«Hay ciertos recursos que no hay que descuidar antes de decir adiós para siempre al placer y antes de ponerse el chaleco de fuerza o pronunciar los votos. Cásese con una joven rica, juegue a la lotería, pruebe en las colonias, emplee algunos años en juntar dinero, hágase amigo de algún viejo solterón para que lo haga su heredero.»*²¹

A las distintas modalidades que ha distinguido, Kierkegaard agrega la diversidad de conductas estéticas de acuerdo a la mayor o menor inclinación o tendencia que se tenga por algún tipo de ellas. Pudiendo variar desde el individuo abierto y disperso a una ilimitada variedad de placeres, hasta la del que sólo encuentra satisfacción en una posesión determinada de placer. *«Se trata de un talento práctico, un talento mercantil, un talento matemático, un talento poético, un talento artístico, un talento filosófico. Se busca la satisfacción, el goce de la vida en la expansión de los talentos.»*²²

Toda esta variedad de formas por medio de las cuales se puede vivir estéticamente son y pueden combinarse de infinitas maneras, pues el terreno finito en el que se realiza es siempre distinto (aunque en el sentido espiritual no se encuentren diferencias en la masa). Este es el motivo por el que no se puede tener un saber universal de la existencia estética, se viva o no en ella. Sólo es posible vislumbrar sus principios y únicamente pueden describirse indefinidamente variantes estéticas.

Además de las formas anteriores Kierkegaard aborda, a lo largo de toda su obra, muchas variantes de existencia estética, según diversos parámetros. Otro ejemplo relevante lo

²⁰ *Idem*, SV² II, 299-300.

²¹ *Idem*, SV² II, 300.

²² *Idem*, SV² II, 198.

constituyen las figuras clásicas del **Don Juan**,²³ de **Fausto** y de **el judío errante** para conocer las personalidades estéticas de la sensibilidad inmediata, la duda y la desesperación respectivamente;²⁴ sin embargo no pueden entenderse como la forma de reducir la infinita variedad de personalidades estéticas, aunque éstas tengan una mayor vinculación con su propósito edificante.²⁵

Dentro de las múltiples formas de hacerse concreto el modo de existencia estética es importante distinguir dos fenómenos que pueden aparentar similitud, pero que en realidad son cualitativamente distintos: la pena o desesperación en torno a lo finito y la desesperación o melancolía en torno al espíritu. En la primera se puede estar estéticamente muy alejado de la conciencia de ser espíritu, pero en la segunda se ha llegado a sus fronteras.

Lo que la masa suele calificar con la palabra *desesperación*, como referida al "fracaso" en algún interés temporal, consiste en que el individuo que vive bajo las categorías inmediatas, siente desquebrajarse el suelo a sus pies. *«En este caso no se da ninguna conciencia infinita en torno al yo, o acerca de lo que sea la desesperación en que uno está. La desesperación aquí es un mero sufrir bajo las presiones de lo externo, sin que nunca proceda del interior como una verdadera actividad. Por eso, el que en este caso y con el lenguaje propio de la inmediatez se empleen palabras como 'el yo' y 'la desesperación', viene a representar una especie de inocente —más o menos— abuso del idioma y un juego de palabras, algo así como cuando los niños juegan a los soldados.»*²⁶ El temperamento estético, por este motivo, es

²³ Cfr. *Diario*, III A 94.

²⁴ Cfr. *Idem*, I A 150.

²⁵ Cfr. Collins, J., *op. cit.* C. II, 3. La acústica del alma romántica.

²⁶ *La enfermedad mortal*. I, III, II, II, 1, a. SV² XI, 184. *«El que desespera por una razón particular corre el peligro de que su desesperación no sea ni verdadera ni profunda, que sea una decepción, un pesar debido a esa razón particular.»* La

valorado en su vertiente estoica, con su falsa noción de madurez que destierra, lo más lejos posible, las ilusiones juveniles que pueden ser fuente de frustraciones.

Sin embargo, la pena, el sufrimiento, la desesperación, pueden convertirse en una ocasión más para un especial placer estético. La extraña complacencia en las penas —ajenas o propias— pueden ser el remedio de un individuo estético que, cansado de los placeres ordinarios o en busca de las modas más refinadas, desea nuevas formas para su propio placer. *«Así como has engañado a tu alma para que pueda percibir toda la existencia en categorías estéticas, es natural que el pesar no haya escapado a tu atención, pues el pesar, en el fondo, es tan interesante como el placer.»*²⁷ La vanidad que puede estar encerrada en el lenguaje que alivia al que sufre es una forma más de experiencia estética. *«Te complace ver cómo el afligido descansa con los acordes de estados de ánimo que haces oír; pronto él ya no podrá estar sin tí, pues las palabras lo alejan de la sombría morada del pesar.»*²⁸ En este caso, cuando la pena es ajena, el esteta puede fácilmente pasar de la pena ajena a sus placeres habituales. *«Cuando has consolado al afligido y, en compensación de tus molestias, has extraído lo interesante que había en él entonces, saltas al coche y gritas: ¡En camino! Si se te pregunta ¿adónde? contestas como el héroe de Don Juan: al placer, a la alegría. Pues ya estás harto del pesar y tu alma busca el contraste.»*²⁹

Del mismo modo que la autocomplacencia puede venir al socorro a otro, Kierkegaard hace también la descripción de la autocomplacencia en seducir o llamar la atención por medio de la propia desesperación. *«Tú has elegido la más preciosa embriaguez, la de la desesperación, ninguna es tan sentadora,*

alternativa. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 225.

²⁷ *Idem*, SV² II, 252.

²⁸ *Idem*, SV² II, 252-253.

²⁹ *Idem*, SV² II, 253.

tan atrayente, sobre todo ante los jóvenes (bien lo sabes), sobre todo cuando se tiene la habilidad de contener los estallidos violentos, de hacer pensar que esa desesperación es algo como un incendio lejano que no se refleja más que en el exterior. Da elegancia a la manera de llevar el sombrero, a todo el cuerpo, da una mirada altanera y arrogante. Los labios sonríen con soberbia. Da en la vida una liviandad indescriptible, una prestancia real.»³⁰

La otra forma de desesperar dentro del estadio estético es la que corresponde al espíritu, que reclama una y otra vez, de mil modos distintos, su lugar en el individuo; es el yo que no se deja suprimir por las distracciones del mundo, es la fuerza de lo eterno que rechaza la simple inmediatez de los placeres. Aunque este grito del espíritu tiene una resonancia continua, el ruido de la masa —con sus quehaceres cotidianos— hace que la conciencia de poseer un yo permanezca dormida en la mayoría de los hombres. Sin embargo, el espíritu está en cada esteta y es desesperación, sin que tenga que presentar formas exteriores o se esté consciente de su estado. La frontera de la vida estética se encuentra en esta conciencia de la propia desesperación.

Dentro de los múltiples ejemplos utilizados por Kierkegaard para mostrar el estado de desesperación en personalidades estéticas se encuentra uno de especial relevancia: Nerón; ya que en muchos aspectos puede ponerse como paradigma estético —de vivir para el placer y poseer todos los medios humanos a su alcance para satisfacerlo— y al mismo tiempo refleja la insuficiencia y desesperación de una existencia estética. *«Rara vez esta concepción estética de la vida se puede realizar en gran escala; en cambio, se encuentran a menudo gente que lo hace por momentos y que, desaparecidas las condiciones, piensa que si hubiese tenido lo necesario para realizarlos, habría alcanzado la felicidad y el placer a los cuales aspiraba en la vida. Sin embargo, se encuentran algunos*

³⁰ *Idem*, SV² II, 211.

ejemplos en la historia, y como pienso que puede ser útil comprender adónde lleva esta concepción de la vida, cuando todo la favorece, describiré a ese hombre todopoderoso que fué el emperador Nerón, ante el cual todo el mundo se inclinaba y que siempre se vió rodeado por una multitud solícita de mensajeros del deseo.»³¹

De tan sólo diecisiete años tomó posesión del trono, declarándolo el senado "padre de la patria". Entusiasta de la cultura griega, esperaba hacer de Roma una segunda Atenas e iniciar a los romanos en la estética, queriendo él mismo ponerse como ejemplo. "Solía vagar por las noches con amigos libertinos, atacando a los transeúntes solitarios por las calles de Roma y violando a las mujeres. Al fin, Nerón se enamoró locamente de Popea Sabina, una de las mujeres más conocidas de Roma y también de las menos recomendables."³² En su obsesión por Popea mandó que se diera muerte a su hermanastro, a su madre y a su propia esposa. Es posible que el incendio de Roma haya sido provocado por él para hacerse una idea del incendio de Troya y como pretexto para realizar su ambición de erigir un palacio imperial sin igual en el mundo; lo cierto es que pidió una lira e improvisó un poema sobre el incendio de Troya; y los muros y techos del nuevo palacio centelleaban de oro, perlas y piedras preciosas. Al mismo tiempo se justificaba ante el pueblo y lo divertía, culpando a los cristianos y martirizándolos de diversas maneras en el circo romano.

En el año 66 Nerón emprendió una especie de viaje artístico a Grecia, considerando a los helenos como únicos capaces de apreciar su talento en su justo valor; alternando sus poemas acompañados por la cítara con su participación en competencias que, en su honor, se realizaron en Olimpia, Delfos, Corinto, etc.

³¹ *Idem*, SV² II, 200.

³² Grimberg, Carl. *Historia universal*. v. 3. Roma, p. 266.

Cuando Nerón, en su caída, se hundió un puñal en el cuello, ayudado por su siervo, repetía llorando, "¡Qué gran artista pierde el mundo!"

«Imagino al voluptuoso emperador. Está rodeado de lictores, no sólo cuando sube al trono o se dirige a la asamblea del senado, sino también, y en particular, cuando sale para satisfacer sus deseos y para que se puedan preparar los medios para sus expediciones de bandolero. Lo imagino de cierta edad, su juventud ha pasado, su espíritu ágil lo ha abandonado; ya conoce a fondo todos los placeres y está harto de ellos. Esta vida, por corrompida que sea, ha madurado su alma, y, a pesar de todo su conocimiento del mundo, a pesar de toda su experiencia, es todavía un niño o un joven. La inmediatez del espíritu no puede abrirse paso y, sin embargo, quiere una salida, exige una forma superior de vida. Pero si esto ha de suceder, llegará un momento en que el brillo del trono, la fuerza y la potencia disminuirán. Y no tiene coraje de exponerse a ello. Se aferra, entonces, a los deseos; toda la perspicacia del mundo debe imaginar nuevos deseos para él, pues el descanso sólo existe en el momento del deseo; una vez pasado éste, jadea por falta de vigor. De nuevo el espíritu quiere abrirse paso, pero no lo consigue, es engañado continuamente, Nerón quiere ofrecerle el hartazgo del deseo. Entonces el espíritu se condensa sobre sí mismo como una oscura nube; la cólera se incuba en su alma y se convierte en angustia que no se detiene ni en el instante del goce.»³³

Conviviendo con el poder externo la desesperación, la angustia y la melancolía³⁴ se manifiestan muy especialmente en la

³³ La alternativa. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 201-202.

³⁴ Es raro encontrar en las obras de Kierkegaard —como se encuentra en este contexto—, en el espacio de pocos párrafos, unidos los términos de angustia, melancolía y desesperación; los tres apuntando al estado en que se encuentra el espíritu de Nerón rechazado por su existencia estética. «La naturaleza de Nerón se llama melancolía. (...) Su naturaleza más íntima es la angustia. (...) Sería capaz de

amargura con que ve y trata a los demás. Su célebres facciones, su mirada y su sonrisa reflejaban cólera y odio. *«Por eso sus ojos son tan sombríos que nadie puede mirarlos, tan llameantes que asustan, pues detrás de los ojos el alma está hundida en la oscuridad. A esa mirada se la llama mirada imperial, y el mundo entero tiembla ante ella; sin embargo, su naturaleza más íntima es la angustia.(...) Quema la mitad de Roma, pero su tortura no cambia. Pronto esas cosas ya no lo divierten. Un día aún mayor existe, quiere angustiar a la gente. Es enigmático por sí mismo, y la angustia es su naturaleza, ahora quiere ser un enigma para el mundo entero y deleitarse en su angustia. Eso explica su sonrisa imperial que nadie puede comprender. Algunos se acercan a su trono, él les sonríe amistosamente y, sin embargo, una angustia terrible se apodera de ellos, esa sonrisa es tal vez la sentencia de muerte, quizá se abra el suelo y se hundan en el abismo. Una mujer se acerca al trono, él le sonríe graciosamente y, sin embargo, ella casi se desvanece de angustia, esta sonrisa tal vez ya la haya designado como víctima de su voluptuosidad. Esa angustia le procura placer. No quiere imponerse, quiere perturbar.»*³⁵

Así la existencia estética se rige por el placer pero en su desarrollo el espíritu se hace presente por la melancolía. Llega un momento, en el forcejeo de la vida estética en que se desea más ocultar a los propios ojos la melancolía que el goce en nuevos o mayores placeres. *«¿Qué es, entonces, la melancolía? Es la historia del espíritu. En la vida del hombre llega un momento en que la inmediatez, por decirlo así, ha madurado, en que el espíritu aspira a una forma superior en la que quiere apoderarse de sí mismo como espíritu. El hombre, en cuanto espíritu inmediato, es función de toda la vida terrestre y el espíritu, concentrándose sobre sí mismo, quiere salir de esa*

sacrificar un niño ante los ojos de su madre para ver si su desesperación puede dar a la pasión una nueva expresión que lo divierta.» *Idem*, SV² II, 201, 202 y 203.

³⁵ *Idem*, SV² II, 202-203.

dispersión y transfigurarse en sí mismo; la personalidad quiere tomar conciencia de sí mismo en su validez eterna.»³⁶ Cuando esto no sucede, el movimiento queda detenido y, si la personalidad es reprimida, entonces aparece la melancolía.

³⁶ *Idem*, SV² II, 204.

2. El deber de la existencia ética

De un modo semejante al plano estético, el pensamiento de Kierkegaard en relación a la ética es complejo y en gran parte presentado de manera indirecta, por lo que no puede reducirse a unas cuantas formulaciones generales, ni tampoco es conveniente simplificar su postura a una aprobación o reprobación de la ética. En la primera parte de este trabajo —La razón ante el pecado— se analizó la postura de Kierkegaard ante la "ciencia ética", presentando la insuficiencia de la razón para explicar la raíz profunda del comportamiento humano; sin embargo, como se explicó, en este terreno especulativo Kierkegaard deja abierta la posibilidad de una ética fundamentada en lo dogmático.¹

En el plano práctico, esto es, en el comportamiento humano, hay que distinguir la existencia ética como un modo de vida de la actitud ética como elemento secundario pero presente en la existencia religiosa. Si bien Kierkegaard reprueba la existencia ética como paradigma de vida, la acepta —en su justo medio— como ordenadora habitual del obrar humano. En este contexto puede decirse que la postura de Kierkegaard con respecto a la ética es la de su rechazo como fundamento de la existencia, pero no necesariamente incompatible con el auténtico comportamiento religioso.

En el presente apartado se hace un análisis de la existencia que fundamenta su yo en el deber ético. No es tanto una ética kierkegaardiana sino la presentación de una ética —mostrada por Kierkegaard— de corte racionalista o idealista que quiere

¹ Cfr. Supra, pp. 122 y ss.

autojustificarse como autónoma. Su contenido no es enteramente criticado por Kierkegaard sí, en cambio, su fundamento.

A. *Ética del deber.*

El comportamiento ético puede resumirse en el yo que basa su existencia en el deber. Este deber tiene dos cualidades que son su raíz: su carácter autónomo y su referencia a lo general.

Para el yo ético su individualidad queda resguardada por la autonomía del deber, pues el deber no me viene dado extrínsecamente, sino que es el resultado del autoconocimiento del yo. *«El individuo verdaderamente ético experimenta por lo tanto tranquilidad y seguridad porque no tiene al deber fuera de sí mismo, sino en él. Cuanto más profundamente ha fundado un hombre su vida sobre la ética, tanto más sentirá la necesidad de hablar constantemente de su deber.»*²

Este carácter autónomo representa una distinción radical con el comportamiento estético, pues en éste, por la inmediatez que lo acompaña, el objeto del placer siempre viene de lo externo. "El hombre de sensibilidad poética, que no tiene nada más, responde a todos los determinantes de su ser; a sus propias capacidades, a las fuerzas activas de su naturaleza, a la herencia cultural del pasado, al flujo y reflujo de los estados de ánimo, a los sucesos y acontecimientos casuales. Es tan sensible a estas diferentes influencias que, a pesar de su alabanza a la libertad, queda fascinado por el concepto de sí mismo como lugar y resultado de poderes determinantes desconocidos."³ De este modo, el individuo ético resguarda su libertad, pues su actuar es autodeterminación. *«Esta elección es la elección de la libertad*

² La alternativa. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 275.

³ Collins, J., El pensamiento de Kierkegaard. p. 87.

de tal modo que se podría decir que, al elegirse como resultante, él se crea a sí mismo.»⁴

Por estas razones sería erróneo confundir a la ética con el cumplimiento de normas exteriores. *«El error consiste en que el individuo está puesto en relación externa con el deber. Lo ético es determinado como deber y el deber, por su parte como una multiplicidad de proposiciones particulares; pero el individuo y el deber se encuentran el uno fuera del otro.»⁵* Una ética heterónoma no podría ser superior al modo de vida estético, pues esa lista interminable de deberes sería en el fondo un trueque de goce por carga en el terreno de la inmediatez.⁶

Esta autonomía de la ética es compatible con el carácter general del deber. El yo ético basa su vida en el conocimiento, pues necesita conocerse a sí mismo en su concreción y necesita conocer en sí lo general que tiene que asumir. *«El individuo tendrá entonces conciencia de ser ese individuo preciso, con esas capacidades, esas disposiciones, esas aspiraciones, esas pasiones, influido por un ambiente preciso, resultado preciso de un ambiente preciso. Pero, al tomar así conciencia de sí mismo, acepta todas esas cosas bajo su responsabilidad.»⁷* Este conocimiento de sí mismo tiene como resultado la transparencia del propio yo. *«El que vive éticamente se ha visto a sí mismo, penetra toda su creación con su conciencia, no permite que en él vayan y vengan ideas imprecisas, no permite que posibilidades seductoras lo distraigan con sus charlatanerías, no tiene la impresión de ser como una carta mágica de la que*

⁴ La alternativa. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 271. Cfr. Post-scriptum. IV, II, B, 1. SV² VII, 561-564.

⁵ La alternativa. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 274.

⁶ Sin embargo, este es el defecto de la ética con respecto a la religión, pues la religión exige la aceptación de un deber "revelado". El "tú debes" cristiano no es autónomo, más bien tiene un cierto carácter de prueba. Cfr. Ejercitación del cristianismo. III, IV. SV² XII, 205-206.

⁷ La alternativa. P. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 271.

puede salir ya una cosa ya otra, según la manera de manipularla.»⁸

Sin embargo, el conocimiento de sí no es el fin de la existencia ética, sino su comienzo, pues este conocimiento de sí hay que orientarlo a la encarnación de lo general, el comportamiento ético se realiza al *cumplir* el deber general que su situación concreta le exige. *«El que vive éticamente, sabrá igualmente elegir su lugar; sin embargo, si comprende que ha cometido un error o que habrá dificultades que no podrá vencer, entonces no se descorazona, pues no abandona la soberanía sobre sí mismo. Ve de inmediato lo que le corresponde hacer y procede en consecuencia.»⁹* Hacer de sí mismo lo general es la tarea del yo ético. *«El que considera la vida éticamente ve lo general y el que vive éticamente expresa lo general en su vida; hace de sí el hombre general, no despojándose de su concreción, pues entonces ya no sería nada, sino revistiéndose de ella e impregnándola de lo general. Pues el hombre general no es un fantasma, sino que todo hombre es el hombre general, lo cual significa que el camino por el cual se hace hombre general está abierto a todo hombre.»¹⁰*

En estos aspectos fundamentales puede observarse que Kierkegaard describe una ética de corte racionalista e idealista; la unión de autonomía y universalidad del deber expresan el contenido de las diversas versiones del imperativo categórico: "Debo obrar siempre de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal."¹¹ La libertad es, en este

⁸ *Idem*, SV² II, 279.

⁹ *Idem*, SV² II, 272.

¹⁰ *Idem*, SV² II, 276.

¹¹ Kant. *Fundamentación a una metafísica de las costumbres*. p. 35. También se encuentra formulado en la *Crítica de la razón práctica*: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, a la vez, como principio de una legislación de la voluntad." p. 63. En el *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* Fichte describe así al comportamiento ético: "Obra siempre en conformidad con la conciencia de tu deber, o bien, obra según tu conciencia. Tal es la condición formal de la moralidad de nuestras acciones." Vol. II

contexto, el despliegue autónomo del yo hacia el hombre universal.¹²

El trabajo, el matrimonio y la sociedad son los deberes fundamentales dentro de la existencia ética. No es necesario, para el hombre ético hacer una extensa normatividad para su vida, pues ésta viene dada en el conocimiento de cada una de sus situaciones concretas, esto es, no se requiere ni se puede tener una normatividad *a priori*, pues lo concreto no puede sujetarse a este tipo de conocimiento. Tampoco necesita de la ley positiva general (no matar, no robar, no cometer adulterio, etc.) pues éstas sirven más bien para contener los impulsos de las personalidades estéticas, el hombre ético muy rara vez se encuentra relacionado con problemas judiciales, su deber está en lo ordinario su trabajo y su familia y, cumpliendo con estas dos responsabilidades, en la sociedad.¹³

Lo que si se espera del hombre ético es la intensidad en el cumplimiento de su deber, la energía y la resolución con los que se acepta el deber. *«En lo que se refiere a la ética, lo que vale es su intensidad y no su diversidad. La personalidad ha madurado éticamente con toda energía, ha sentido la intensidad del deber, y éste, entonces, surgirá en ella. Lo importante no es pues, que el hombre sepa contar con los dedos cuantos deberes tiene, sino que, de una vez por todas, haya sentido la intensidad del deber, de tal modo que la conciencia, a este respecto, le de la seguridad de la validez eterna de su naturaleza.»*¹⁴

B. El trabajo como deber.

p. 156.

¹² Kierkegaard contrapone a esta universalidad del deber el carácter de excepcional - no general- que está en la base del yo frente a Dios.

¹³ Cfr. Zubiri, X. *Sobre el hombre*, p. 356. MacIntyre, A. *Tras la virtud*. p. 64-65; en donde muestra la relación de Kierkegaard con Kant al exponer esta forma ética.

¹⁴ *La alternativa*. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 287-288.

Aunque el trabajo lleva consigo repercusiones externas su más genuino valor es el subjetivo; el trabajo, la labor que cada hombre desempeña, es la ocasión que cada hombre tiene para hacerse a sí mismo. «*Saber trabajar es una expresión de la perfección humana y deber hacerlo es expresión superior de la misma.*»¹⁵

El trabajo es, en primer lugar la tarea de hacerse a sí mismo, es realizar en sí mismo el ideal humano en su propia concreción, y el trabajo corresponde, en gran medida, a esa concreción. «*El deber de trabajar para vivir expresa lo que es común al género humano y expresa también, en otro sentido, lo general porque expresa la libertad. Precisamente el hombre se libera trabajando, trabajando se adueña de la naturaleza y demuestra que es superior a la naturaleza.*»¹⁶ Es en esta dialéctica con la naturaleza, en donde el hombre, con su trabajo, alcanza lo que necesita y se alcanza a sí mismo, pues gracias al trabajo se *ejerce* como hombre.

Muy vinculado al sentido de la vida como trabajo se encuentra la vocación que corresponde a cada hombre, pues en ella el individuo manifiesta su empeño por encarnar lo general desde sus propias circunstancias. «*El deber de todo hombre es tener una vocación.*»¹⁷ Del mismo modo que en los aspectos generales del deber, la vocación no sólo es específica para cada individuo, sino también autónoma, tiene que ser conocida en el propio sujeto, la ética como ciencia objetiva no puede mostrar el camino que cada hombre tiene señalado. «*La ética como tal es siempre abstracta, y una vocación abstracta, buena para todos no existe; lejos de ello, la ética supone que todo hombre tiene una vocación especial.*»¹⁸

¹⁵ *Idem*, SV² II, 305.

¹⁶ *Idem*, SV² II, 305.

¹⁷ *Idem*, SV² II, 314.

¹⁸ *Ibidem*.

La vocación abre en el hombre el sentido del mundo en la existencia, pues el yo que desea hacerse, por muy interior que sea, requiere de la concreción que es su relación con el mundo. *«El individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene su teleología interior, él mismo es su teleología; su yo es entonces la meta hacia la cual aspira. Su yo, sin embargo, no es una abstracción, sino algo absolutamente concreto. En su movimiento hacia sí mismo no puede tomar ninguna actitud negativa frente a lo que lo rodea, pues su yo sería y permanecería siendo abstracción; su yo debe abrirse de acuerdo con toda su concreción, pero los factores que están destinados a intervenir activamente en el mundo pertenecen igualmente a esa concreción. De ese modo su movimiento se abre paso, a través del mundo, por sí mismo, hasta él mismo.»*¹⁹ Esta tarea consiste en armonizar el ideal general ético con su labor en el mundo. *«El que se ha elegido a sí mismo y se ha encontrado éticamente, se posee a sí mismo, determinado en toda su concreción. Se posee, pues, como un individuo que tiene tales capacidades, tales pasiones, tales disposiciones, tales costumbres que están bajo influencias externas y sufren su impronta, tanto en un sentido como en el otro. He aquí, pues, donde se posee a sí mismo como tarea propia, la que consiste sobre todo en regular, en formar, en moderar, en excitar, en reprimir, en una palabra, en producir en el alma una armonía que es el producto de las virtudes personales.»*²⁰

La vocación abre también, en el hombre, el sentido del tiempo en la existencia. Su carácter teleológico hace que la vida sea un proyectarse al futuro, como un yo que está en el porvenir, pero también en el pasado como el yo realizado. *«El yo típico es, sin embargo, el yo imperfecto, pues no es más que una profecía y no el verdadero yo. Sin embargo, lo acompaña siempre; pero, cuanto más lo realiza, más desaparece dentro de*

¹⁹ *Idem*, SV² II, 296-297.

²⁰ *Idem*, SV² II, 283.

*sí, hasta que, finalmente, en vez de estar delante de él, se encuentra detrás de él, como una posibilidad pasada. Esta imagen es como la sombra del hombre. Por la mañana el hombre proyecta su sombra ante él, a mediodía su sombra, casi imperceptible, anda al lado de él, y, al anochecer, está detrás de él.»*²¹ Del mismo modo su relación con el mundo lo hace saberse parte de una continuidad, que viene del pasado y seguirá en el futuro. El yo ético sabe que el mundo no comienza con él, que no terminará con él, que él no se crea a sí mismo. «*No puede elegirse éticamente sino eligiéndose en la continuidad y de ese modo se posee a sí mismo como tarea diversamente determinada. No trata de borrar o dispersar esta diversidad.»*²²

La vida, como el cumplimiento del deber por medio del cual el yo se realiza, encierra un sentido de la belleza más profundo que el que pueda tener un estéta, el hombre ético no tiene que ir de aquí para allá buscando "bellezas" que pronto cansan, el hombre ético encuentra la belleza en su propio interior, en ver que lo general lo habita. «*La concepción ética al afirmar que todo hombre posee una vocación tiene dos ventajas sobre la teoría estética. Por un lado, no muestra lo fortuito de la existencia sino lo general, por otro, muestra lo general en su belleza.»*²³ Esta belleza no está, por consiguiente, en las grandes realizaciones externas, ni en el éxito externo de las empresas llevadas a cabo, sino en el propio yo que responde positivamente al deber. De aquí que para observar en toda su pureza la belleza del trabajo sea preferible observar al hombre ético con un trabajo que nunca lo sacará de su pobreza externa. La existencia hace justicia a los que a pesar de su empeño laboral pasan necesidades, pues están más lejos de engañarse con las pasiones equivocadas que suelen venir de la abundancia: la vanidad, el orgullo, la autosuficiencia y la ambición. «*Las preocupaciones*

²¹ *Idem*, SV² II, 280.

²² *Idem*, SV² II, 278-279.

²³ *Idem*, SV² II, 317.

materiales son ennoblecedoras y útiles para la formación: no permiten que un hombre se engañe acerca de sí mismo; esa lucha es ennoblecedora, porque lo obliga a ver en ella algo más y, si no quiere rechazarse a sí mismo, lo obliga a mirarla como una lucha de honor y a comprender que la recompensa es pequeña para que el honor sea proporcionalmente mayor.»²⁴

Esta belleza de la labor, por estar fundamentada en lo general, está en lo ordinario. *«El verdadero hombre extraordinario es el verdadero hombre ordinario. Cuanto más sabe un hombre realizar en su vida lo que es común al género humano, más es un hombre extraordinario. Cuanto menos pueda asimilarse lo general, más imperfecto es. Entonces, bien puede ser un hombre extraordinario, pero no en el buen sentido.»²⁵* El coraje para realizarse a sí mismo, por medio del coraje puesto en realizar las cosas ordinarias, puede recibir con mayor propiedad el calificativo de héroe que el de aquél que conquista países y reinos sin poseerse a sí mismo. Por el contrario, la desgana o apatía en realizar lo ordinario es un síntoma de que no ha sabido o no ha querido emprender el camino hacia su yo. *«Todo hombre cuya vida expresa mediocrementemente lo general no es un hombre extraordinario, pues esto significaría un culto de la trivialidad; para que en verdad pueda ser llamado así, es necesario saber con qué intensidad de fuerza se obra.»²⁶*

De este modo, en contraposición con la concepción estética de la vida, no puede considerarse al trabajo como una triste carga, como una pesada carga o una manifestación clara de la imperfección humana. La vida del hombre no pierde su belleza porque tenga que trabajar para vivir. *«Es hermoso ver los lirios del campo, que aunque no trabajan ni hilan están vestidos con mayor magnificencia que Salomón mismo en toda su gloria; es*

²⁴ *Idem*, SV² II, 308.

²⁵ *Idem*, SV² II, 254.

²⁶ *Idem*, SV² II, 358.

hermoso ver cómo los animales sin mayores afanes encuentran su alimento; es hermoso ver a Adán y Eva en un Paraíso donde pueden tener cuanto quieren con sólo señalarlo con el dedo. Pero más hermoso aún es ver a un hombre alcanzar mediante su trabajo todo lo que necesita. Es hermoso ver a una Providencia que alimenta todo y de todo se hace cargo; pero es aún más hermoso ver a un hombre que es como su propia Providencia. El hombre es grande, más grande que cualquier otra criatura porque sabe proveer a sus necesidades. Es hermoso ver a un hombre poseer lo superfluo adquirido por él mismo y es hermoso también ver a un hombre realizar la hazaña de transformar pocas cosas en muchas. Saber trabajar es una expresión de la perfección humana y deber hacerlo es expresión superior de la misma.»²⁷

C. Amor y deber en el matrimonio.

Quando Kierkegaard, por medio de sus pseudónimos, expresa el comportamiento ético lo hace en la voz de hombres casados, que presentan como principal prueba a favor del matrimonio su propia vida dichosa, mostrando en el seno de su familia el valor y la belleza del amor, que eleva al plano ético las inclinaciones estéticas.

El matrimonio es, por exigencia de la existencia humana, un deber en sentido abstracto, para todo hombre *«El que se casa realiza lo general.»*²⁸ Al mismo tiempo, por medio de los lazos positivos que se establecen en la concreción de cada uno de los matrimonios éticos, se presenta como una responsabilidad. *«Un esposo se arriesga todos los días, y todos los días la espada del deber está suspendida sobre su cabeza, y el diario íntimo de la vida conyugal está regularmente registrado, y el registro de la*

²⁷ *Idem*, SV² II, 305.

²⁸ *La alternativa*. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 325.

*responsabilidad jamás cerrado, y la responsabilidad es más exaltante que el poema épico más brillante que deba cantar la gloria de los héroes.»*²⁹ Estas responsabilidades marcan el mejor cauce de los deberes laborales, el que trabaja éticamente es digno de una familia.

Sin embargo, estas consideraciones del matrimonio como un deber, no deben entenderse como algo distinto u opuesto al amor. En *La estética del matrimonio* el Asesor Wilhelm presenta una argumentación para salir al paso de este posible mal entendido, diciendo que en el supuesto de que un hombre quisiera amar con todas sus fuerzas (y no porque el deber se lo imponga) resultará al final que no está haciendo otra cosa que cumplir con su deber, pues en el matrimonio el amor es el deber. *«El deber es simplemente un deber, que consiste en amar de veras, en el movimiento interior del corazón.»*³⁰ De aquí que el valor estético no se pierda con el matrimonio.

Así considerado, el matrimonio constituye el supremo fin de la existencia individual, el compromiso conyugal abre la existencia a la clave de cualquier otro deber, como centro de la vida temporal y como medio del propio conocimiento. El esposo que escribe *Palabras sobre el matrimonio* comienza con los siguientes consejos referidos al matrimonio: *«Mi querido lector: si no tienes tiempo ni ocasión de consagrar una decena de años de tu vida a un viaje alrededor del mundo a fin de observar en él todo lo que puede aprender un circunnavegador; si te faltan, por no haber estudiado largamente las lenguas extranjeras, los dones y los medios para iniciarte en las diversas mentalidades de los pueblos que se revelan sabios; si no piensas descubrir un nuevo sistema astronómico que suprima el de Copérnico tanto como el de Ptolomeo, entonces cástate; y hasta si tienes tiempo para viajar, dones para el estudio y esperanza de hacer descubrimientos, cástate igualmente. No lo lamentarás, aunque*

²⁹ *Etapas en el camino de la vida. Palabras sobre el matrimonio. SV² VI, 128.*

³⁰ *La alternativa. II. El valor estético del matrimonio. SV² II, 161.*

eso te impidiera adquirir el conocimiento de todo el globo terrestre, expresarte en muchas lenguas y comprender el espacio celeste; pues el matrimonio es y seguirá siendo el más importante viaje de descubrimiento que pueda emprender el hombre; cualquier otro conocimiento de la existencia, comparado al de un hombre casado es superficial, porque él y sólo él ha penetrado realmente la existencia.»³¹

Desde la perspectiva de una existencia ética puede responderse a la objeción fundamental que le presenta la concepción estética, a saber, que el amor no puede desvincularse de las pasiones ni de su carácter de irracionalidad que conlleva, y esta irracionalidad es incompatible con el carácter electivo y deliberativo del matrimonio; de igual forma, dada la inmediatez de las pasiones, éstas se hacen incompatibles con la estabilidad que corresponde al matrimonio.³²

La respuesta ética no elimina la distinción entre la espontaneidad propia de las pasiones y la racionalidad que corresponde a la elección; sin embargo, hace coincidir —en el verdadero amor— a la pasión, a la decisión y a la responsabilidad. A esta coincidencia corresponde el significado verdadero de la expresión '*estar enamorado*'.

Cuando alguien está realmente enamorado, al mismo tiempo que la pasión busca ciegamente a la amada, ve *clarivamente*³³ con los ojos de la razón que ella es la bien amada, eligiéndola sin dudar y poseyéndola para siempre en matrimonio,³⁴ siendo una síntesis de la inclinación amorosa y de

³¹ Etapas en el camino de la vida. Palabras sobre el matrimonio. SV² VI, 101.

³² Objeciones planteadas principalmente en los discursos estéticos contenidos en *In vino veritas*, y se encuentra resumida en Palabras sobre el matrimonio de la siguiente forma: «La dificultad es la siguiente: el amor y la inclinación amorosa son completamente espontáneos, el matrimonio es una decisión; no obstante, la inclinación amorosa debe ser recogida por el matrimonio o por la decisión: querer casarse quiere decir que lo que hay de más espontáneo debe al mismo tiempo ser la decisión más libre.» *Idem*, SV² VI, 113.

³³ Cfr. Etapas en el camino de la vida. Palabras sobre el matrimonio. SV² VI, 170.

³⁴ El matrimonio así entendido es compatible con el hecho de no casarse como

la decisión. Por está razón sólo se puede estar realmente enamorado una vez en la vida. *«En consecuencia, si la bien amada es la más encantadora de las mujeres, o no se ve favorecida de tal modo, la única frase correcta, breve, imperativa y adecuada para designar por entero el carácter de la inclinación amorosa, es: yo la amo.»*³⁵

De esta manera la personalidad ética rechaza toda reflexión como medio de elección conyugal, pues si la admitiera no habría modo de ajustar a un ideal reflexivo una pareja concreta. *«Si la reflexión se arroja sobre la inclinación amorosa, esto significa que uno va a examinar si la bien amada responde a la idea abstracta de un ideal. Toda reflexión a este respecto, aun la más vaporosa, es un pecado y una estupidez.»*³⁶ Esta es la principal distinción entre el temperamento estético del seductor y del hombre enamorado, pues paradójicamente el esteta es reflexivo en la pasión amorosa, mientras que la libertad en la elección del hombre ético queda resguardada de la reflexión.

El matrimonio ético, por estas exigencias del verdadero amor, no necesariamente se identifica con el hecho de "estar casado", no se reduce al acto jurídico. *«Si uno no ve exactamente todos los días una inclinación amorosa verdadera, es naturalmente más raro aún ver una real unión conyugal.»*³⁷ Sucede algo análogo, al fenómeno externo de "ser cristiano" sin serlo realmente, pues las formas sociales se pueden ir configurando de tal modo que, viviendo en categorías inferiores, pueda "decirse" que uno se sujeta a las normas éticas y religiosas del comportamiento.

Por medio del matrimonio el hombre se abre, del mejor

excepción expuesto en Palabras sobre el matrimonio. SV² VI, 189-196.

³⁵ *Idem*, SV² VI, 171. *«La decisión no tiene palabra, pues la palabra misma es casi demasiado concreta, la promesa es silenciosa o no consiste más que en ese inmortal 'sí'.»* *Idem*, SV² VI, 126.

³⁶ *Idem*, SV² VI, 170.

³⁷ *Idem*, SV² VI, 186.

modo existencialmente posible, a la relación con otros individuos, del conyuje, de los hijos, de la familia en general; puede decirse que esta apertura es el fundamento ético del matrimonio y es por esto que el sexo, orientado a la procreación de los hijos, adquiere un valor moral. *«Precisamente, porque el matrimonio constituye la cosa central, la mujer lo mismo que el hombre deben ser considerados con relación a él, y toda cuestión de sexo separadamente, es galimatías y cosa profana.»*³⁸

Estas relaciones están sabiamente ordenadas por la naturaleza, que hacen complementarias las personalidades masculina, femenina y el modo propio de los hijos. Así la fuerza temperamental del hombre es el complemento adecuado para la debilidad femenina; pero al mismo tiempo, el batallar cotidiano del hombre está recompensado por la tranquilidad que proporciona la mujer. *«Si una vez más sintieras la necesidad de una palabra conciliadora, si tienes la necesidad de olvidar las disonancias de la vida, entonces refúgiate junto a ella, permanece dignamente sentado junto a ella, que es digna.»*³⁹ La belleza de la mujer no está basada en lo que los jóvenes buscan exteriormente en las mujeres, sino en ese rejuego de debilidad y sus cuidados femeninos que alivian la carga del hombre, embellecida aún más por la maternidad y la fidelidad.

Si el hombre no puede conocer plenamente qué significa existir mientras no se case, la mujer no llegará plenamente a su personalidad mientras no sea agraciada con la maternidad.⁴⁰ Los seres humanos formados en sus entrañas constituyen la mejor síntesis entre su debilidad y su fuerza, por medio de la maternidad la mujer se supera a sí misma. *«Si se puede decir bromeando que el hombre sólo queda terminado cuando le sale la muela del juicio, se puede decir justamente que el desarrollo*

³⁸ *Idem*, SV² VI, 157.

³⁹ *Idem*, SV² VI, 145.

⁴⁰ Cfr. Diario, V A 4.

*de la mujer no ha terminado hasta no ser madre; sólo entonces existe en toda su belleza.»*⁴¹ Por medio de la maternidad la mujer comparte el deber del esposo de fundar una familia, su razón de ser no será, por consiguiente, el hecho de ser o no atractiva, sino la de vivir para sus responsabilidades familiares.

El hombre que vive una existencia ética tiene como una de sus mayores ganancias la fidelidad de su mujer, pues esta fidelidad es la estabilidad de su propia existencia. *«En el pecho de mi mujer late un corazón, tranquilo y humilde, pero constante e igual; sé que late por mí y por mi bien y por lo que a los dos nos pertenece; sé que su movimiento tranquilo y dulce no cesa, ¡ay!, jamás, mientras que yo me ocupo de mis negocios; ¡ay!, mientras que yo me distraigo de muchos modos; sé que en cualquier momento en que me refugie junto a ella, y cualesquiera que sean las circunstancias, su corazón no deja de latir por mí.»*⁴²

De esta manera el yo ético como proyecto es asumido como un proyecto común, que se realiza conjuntamente con la familia,⁴³ que unido naturalmente al trabajo se extiende a la sociedad. El estado, y con éste el trabajo, están natural y sabiamente relacionados y ordenados al matrimonio. *«Pues el que no quiere que el matrimonio tenga realidad, ¿qué interés puede tener por la idea de Estado?, ¿qué amor por su patria? ¿qué patriotismo burgués para todo lo que concierne a la dicha y a la desdicha social?!»*⁴⁴ Los intereses comunes de los

⁴¹ *Etapas en el camino de la vida.* Palabras sobre el matrimonio. SV² VI, 146.

⁴² *Idem*, SV² VI, 141.

⁴³ *«Lo que yo soy por mi mujer, ella lo es por mí, y ninguno de nosotros es algo por sí mismo sino solamente por la alianza. Por ella yo soy un hombre, pues sólo el esposo es hombre verdadero; cualquier otro título no es nada en comparación, e implica realmente éste; por ella soy padre, y cualquier otro honor no es más que una invención humana, una novedad que será olvidada dentro de cien años; por ella soy cabeza de familia, por ella soy el defensor de la casa, su sostén, el apoyo de los hijos.»* *Idem*, SV² VI, 106.

⁴⁴ *Idem*, SV² VI, 126.

ciudadanos no están proyectados al sostenimiento de un aparato burocrático o ideas abstractas de un "edificio estatal", sino en los intereses que pueden descubrirse en el seno de la familia, y esos intereses son comunes, pues son éticos y sostienen los intereses patrióticos como una prolongación de la propia familia.

El yo como proyecto común encuentra en el deber de su propio trabajo el medio para —desarrollándose él— sustentar una familia y colaborar en el desarrollo social. De esta manera el fruto de sus obras son útiles y no se reducen a una simple terapia ocupacional, por modesta que sea su vocación. «*Lo que todo hombre hace y puede hacer como obra útil es su tarea en la vida.*»⁴⁵

Bajo esta concepción del yo como proyecto común el hombre ético armoniza la autonomía de su propia conciencia con su necesaria relación con otros hombres, constituyendo esta armonía general la belleza y la felicidad de la vida ética.

⁴⁵ La alternativa. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 318.

3. La religión mundanizada

La conocida distinción de los tres estadios de la existencia en la filosofía kierkegaardiana apunta al estadio religioso como el modo más perfecto. No obstante, lo religioso no tiene un sólo sentido en el pensamiento del danés. A este respecto, ya se ha señalado que Kierkegaard no marca una separación radical de los tres tipos de vida, como podría a primera vista suponerse, es decir, que la afirmación de un estadio no nos lleva necesariamente a la negación absoluta de los otros dos. De este modo, del hecho de que un individuo tenga preocupaciones religiosas, no se sigue que éste haya alcanzado el nivel más alto de existencia; ya que bien se puede estar inmerso en un ambiente o sociedad religiosa y aun así vivir bajo categorías estéticas o éticas, pero no religiosas en estricto sentido; peor aun, puede uno "llamarse" cristiano y estar "contado" entre el número de los feligreses y en realidad existir de manera opuesta a sus exigencias.

La preocupación de Kierkegaard se centra en desenmascarar el falso cristianismo convertido en herramienta para el que vive en categorías temporales. *«La totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos.»*¹ Por esto, no basta decirse cristiano, sino que la verdad del decir debe corresponder a la verdad de la auténtica existencia cristiana.

¹ Punto de vista explicativo de mi obra. Introducción. SV² XIII. 552.

El propósito de Kierkegaard no es atacar al cristianismo sin más. Más bien su intención es defenderlo y presentarlo en su forma verdadera.² Este cristianismo verdadero implica un deber, un deber de amor que es exigente.

En **La ejercitación del cristianismo** Anti-Climacus retoma y amplía los argumentos presentados en **Migajas filosóficas** para hacer una detallada crítica a la iglesia establecida, para lo cual realiza una comparación entre el cristianismo auténtico —la contemporaneidad con Cristo— y el cristianismo establecido como "Iglesia Triunfante". El argumento general es el siguiente:

A. Una de las verdades fundamentales del cristianismo es que Cristo es Dios-Hombre.³ *«Dios hombre no es la unidad de Dios y hombre; semejante terminología no es más que pensada, profundamente encefalación. Dios-hombre es la unidad de Dios y un hombre individuo. Que el Género Humano esté o tenga que estar emparentado con Dios es viejo paganismo; pero que un hombre individuo es Dios, esto es cristianismo, y este hombre individuo es Dios-hombre.»*⁴

B. Cristo nacido en Belén y crucificado en Jerusalén, en su convivencia física entre los hombres, se presenta en su humildad y pequeñez, en la forma de un hombre sencillo.⁵ Nacido de una familia humilde y en un pequeño pueblo sometido políticamente, un hombre al que gusta rodearse de personas despreciadas por la sociedad, un hombre al que la muchedumbre termina por traicionar y aceptan con complacencia su muerte ignominiosa,

² Cfr. *Idem*, II, III. SV² XIII, 605. *«Este trabajo [Postscriptum] trata y plantea el Problema, que es el problema de toda la profesión del escritor: cómo llegar a ser cristiano.»* *Idem*, I, A. SV² XIII, 557. *«Una vez por todas tengo que pedir seriamente amable lector que tenga en cuenta siempre que el pensamiento que hay tras la obra en su totalidad es: lo que significa llegar a ser cristiano.»* *Idem*, II I, A. SV² XIII, 564.

³ Cfr. *Post-scriptum*. II, II, II. SV² VII, 196.

⁴ *Ejercitación del cristianismo*. II. El contenido de esta exposición. SV² XII, 103.

⁵ Cfr. *Idem*, I. La parada. I, a. SV² XII, 40-41.

reservada para los peores culpables. *«El pueblo, que lo idolatraba, el pueblo más o menos lo ha abandonado, solamente en uno que otro momento flamea la antigua representación.»*⁶

C. La humildad de Cristo es, al mismo tiempo, contrastante con su predicación y sus milagros. Sin embargo, la fuerza de su predicación y sus prodigiosos milagros no prueban que un individuo concreto sea Dios, son una llamada de atención para presentar la opción entre creer o escandalizarse. Comentando Kierkegaard el pasaje en que los discípulos de Juan el Bautista le preguntan a Jesús si es El el que ha de venir,⁷ afirma que Cristo *«no dice: ergo, yo soy el esperado; dice, después de haberse dirigido a las pruebas: dichoso el que no se escandalizare de mí, es decir, aclara concretamente que en relación a El no sirve ningún argumento, que no se llega a El mediante las pruebas, que no hay ningún pasadizo directo para hacerse cristiano, que las pruebas pueden a lo sumo servir para hacer a un hombre atento, para que así, actualmente atento, pueda situarse en el punto: si quiere creer o prefiere escandalizarse.»*⁸

D. Este contraste entre la humildad y humillación de Cristo con sus exigencias y con su predicación y sus milagros, que corresponden al hecho de que un individuo sea Dios-hombre, son ocasión de escándalo, de tal modo que la fe exige haber vencido el impulso al escándalo, no el ignorarlo. *«La posibilidad del escándalo es insoslayable, tienes que pasar a través de ella, y solamente de una manera puedes ser liberado de ella: creyendo. Por eso dice Cristo: dichoso el que no se*

⁶ *Idem*, SV² XII, 73.

⁷ Et respondens iesus ait illis: Euntes renuntiate Ioanni quae audistis, et vidistis. Caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur: et beatus est, qui non fuerit scandalizatus in me. Mt. XI, 4-6.

⁸ Ejercitación del cristianismo. II. Exposición. B. SV² XII, 116-117.

escandaliza de mí.»⁹

E. Bajo esta humildad Cristo dice de El mismo que es el camino, la verdad y la vida; y pide a sus discípulos que lo imiten en su humildad, que recorran el camino trazado por El, que vivan la vida que El llevó. Lo mismo que pidió a sus contemporáneos¹⁰ pide a todo cristiano posterior a El,¹¹ de tal suerte que la existencia temporal sea un tiempo de prueba. *«Nuestra existencia temporal es cabalmente una prueba, es el tiempo de la prueba; esta es la enseñanza del cristianismo, lo que siempre, consiguientemente, ha sido considerado por la ortodoxia cristiana como su punto de vista típico.»¹²*

F. El cristianismo cree que Cristo está en la Majestad de la gloria y que desde ahí vendrá y juzgará sobre este tiempo de prueba. Asimismo, cree que solamente después de haber pasado la prueba entrará en su Reino triunfal.¹³

Sin embargo, la iglesia establecida ha hecho un doble movimiento para eliminar estas exigencias y establecer en el orden temporal el Reino y la Majestad de Cristo. Este doble movimiento consiste en revestir de Majestad a Cristo de tal forma que lejos de ser ocasión de escándalo sea evidente su divinidad y, en segundo lugar, después de despojarlo de su humildad y revestirlo de la Majestad, establecer su reino en el orden temporal. De tal suerte que ya no es necesario recorrer su vida para *llegar* a su reino; por el contrario, hay que afirmar que estamos "ya" en su reino triunfante, por lo que debemos establecernos en él.

⁹ *Idem*, SV² XII, 118-119.

¹⁰ Johannes Climacus comprende que ser contemporáneo de Cristo no significa tener una 'prueba' de su divinidad, sino una ocasión de escándalo. Cfr. *Migajas filosóficas*. IV. SV² IV, 251-252. *Post-scriptum*. II, I, II, 3. SV² VII, 85.

¹¹ Cfr. *Ejercitación del cristianismo*. III, V. SV² XII, 225-226. Viallaneix, N. *Kierkegaard*. pp. 68-74.

¹² *Ejercitación del cristianismo*. III, IV. SV² XII, 205.

¹³ Cfr. *Idem*, III, IV. SV² XII, 219.

Para la iglesia establecida la historia lo ha hecho todo,¹⁴ después de 19 siglos es claro que Cristo era Dios, *«se quiere con ayuda de la historia, con la consideración de las consecuencias de su vida, alcanzar concluyente aquel ergo: ergo era Dios, mientras la fe hace cabalmente la afirmación contraria, que quien, en general, comienza con este silogismo, comienza con una blasfemia.»*¹⁵ Comprende con categorías temporales que sus contemporáneos se hayan escandalizado de él —porque no tenían la visión histórica necesaria—, *«en tal caso seguramente concluir con buena probabilidad que los que vivían en el año 300 no consideraban a Cristo como Dios, mucho menos los que vivieron en el siglo primero, de modo que la seguridad de que era Dios iría creciendo, desde luego, con los siglos, siendo la del nuestro, la del siglo XIX, la máxima que hasta la fecha haya podido alcanzarse.»*¹⁶

Asimismo, con el paso de los siglos, la iglesia ha cristianizado a la sociedad. *«¿No se cumplen ahora 1800 años desde que Cristo vivió, no es su nombre anunciado y creído por toda la faz de la tierra, su doctrina (el cristianismo) no ha transformado la semblanza del mundo, atravesando victoriosa todas las relaciones: y la historia no ha hecho bueno de esta manera, más que suficientemente, lo que El era, que El era Dios.»*¹⁷ De tal suerte que deja de ser necesario el ser testigos de esta verdad, más aun, resulta ofensivo pretender cristianizar a una sociedad cristiana. La historia ha convertido el cristianismo en una Iglesia triunfante. *«Esta fantasización de una Iglesia triunfante está estrechamente unida con la impaciencia humana, que desea anticipar lo venidero.»*¹⁸ Este

¹⁴ Cfr. Mackey, Louis. *Kierkegaard: A kind of poet*, p. 143. Hohlenberg, J., *L'Oeuvre de Sören Kierkegaard*. p. 132.

¹⁵ *Ejercitación del cristianismo*. I. La parada. I, c. SV² XII, 46-47.

¹⁶ *Idem*, SV² XII 44-45.

¹⁷ *Idem*, SV² XII, 43. Esta concepción histórica del cristianismo es criticada anteriormente en el *Post-scriptum*. I, I, 3. SV² VII, 38-41.

¹⁸ *Ejercitación del cristianismo*. III, V. SV² XII, 234.

establecimiento de la Iglesia triunfante profana la Iglesia militante de Cristo.¹⁹

La sociedad burguesa, en su gran mayoría, hace caso omiso a las anteriores consideraciones, pues no existe un suficiente interés por llegar a la comprensión del hecho de ser cristiano; se piensa que pertenecer a la Iglesia es necesario para poder tener un bienestar, como puede serlo el pertenecer a una asociación cultural, pero en el fondo se carece de fe, y la fe es indispensable para poder entender el significado del deber de amor y su fundamento.

Se han comentado ya las duras críticas de Kierkegaard a los que quieren racionalizar la fe. Hay que decir, entonces, que así como no es válido racionalizar la fe intentando por la razón ir más allá de la fe²⁰, tampoco es válido mundanizarla, limitándola a categorías temporales. Por eso, su rebelión, como ya se ha dicho antes, es contra un cristianismo oficial, mundano y burgués, ya que para Kierkegaard el hombre está *frente a Dios*.²¹ La sociedad masificada que mundaniza y racionaliza²² al cristianismo es su misma muerte. El cristianismo mundano ha matado al auténtico cristianismo "trocando la independencia y la intimidad de la fe con la mundanidad y la servidumbre al Estado, con las comodidades y las riquezas. Así los cristianos burgueses han suprimido a Cristo."²³

La crítica a este modo de vida que mundaniza la religión hace referencia a tres aspectos fundamentales, a saber:

¹⁹ Cfr. Pascal. Comparación entre los cristianos de los primeros tiempos y los cristianos de hoy. En *Opúsculos*, pp. 69-75. En donde se encuentra una crítica a la iglesia establecida muy similar a la de Kierkegaard.

²⁰ «Nadie en nuestros días se detiene en la fe; va más lejos.(...) Antaño no sucedía lo mismo; entonces la fe era una tarea asignada a la vida entera; pues, se pensaba, la aptitud para creer no se adquiere en pocos días o en pocas semanas.(...)» *Temor y temblor*. Prólogo. SV² III, 69.

²¹ Cfr. Perkins, L. R. "Kierkegaard's critique of the bourgeois state." En *Inquiry*, pp. 207-218.

²² Cfr. *Diario*, X⁴ A 550.

²³ Sciacca, M. *La filosofía, hoy*, Vol. I, p. 153.

- a) una cultura socio-cristiana que carece de fe;
- b) individuos que reflexionan sobre el cristianismo considerándolo conveniente pero sin fe; y
- c) una clase de sacerdotes o predicadores carentes de vocación y de fe.

La religión es una categoría exterior en tanto que requiere de un tercero que se revele como su fundamento; pero también es una categoría interior en tanto que el individuo que la vive la fundamenta en su propio interior.

Sin embargo, en el mundo podemos ver que esa interiorización ha desaparecido. Entonces el hombre "religioso" lo es para cumplir con un formalismo social más. *«Todo aquel con alguna capacidad de observación que considere seriamente lo que se llama Cristiandad, o las condiciones de un país llamado cristiano, sin duda se sentirá asaltado por profundas dudas. ¿Qué significa el que todos esos miles y miles se llamen a sí mismos cristianos como cosa corriente? ¡Esos hombres innumerables, cuya mayor parte, según es posible juzgar, vive en categorías completamente ajenas al Cristianismo!»*²⁴ Es sencillo observar este fenómeno, cristianos que nunca entran a una iglesia, excepto en las ceremonias sociales; que no mencionan el nombre de Dios, excepto en los juramentos; que no dudan en remover cualquiera de sus "creencias" ante las exigencias de una determinada situación mundana. *«¡Gente a la que nunca se le ha ocurrido que puede tener alguna obligación hacia Dios, gente que o bien considera ésta como máximo en la culpabilidad de trasgredir la ley criminal, o que ni siquiera considera esto necesario! ¡Sin embargo, toda esa gente, incluso aquellos que aseguran que no hay Dios, es cristiana, se llama cristiana, es reconocida como cristiana por el Estado, es enterrada como cristiana por la Iglesia, queda como cristiana por la eternidad!»*²⁵

²⁴ Punto de vista explicativo de mi obra. II, I, A, 1. SV² XIII, 564.

²⁵ *Idem*, SV² XIII, 564-565. Cfr. Post-scriptum. I, II. SV² VII, 41-42.

Estos hombres piensan que le prestan un servicio inmenso a Dios con ir una que otra vez a la iglesia, donde públicamente reciben los elogios del párroco, *«el cual les agradece a todos en nombre de Dios el gran honor de la visita y cierra la escena otorgándoles a cada uno el título de piadosos, no sin antes haber dicho unas palabritas de puya contra los que nunca le hacen a Dios el honor de ir a la iglesia.»*²⁶ Lo cual resulta bastante motivador para los "fieles" que, como en todas las actividades de la vida, necesitan de la aprobación de la masa.²⁷ Y con respecto a la razón por la que son cristianos, no se preocupan demasiado por entenderla con claridad.²⁸ Se contentan con saber que su felicidad está asegurada por el simple hecho de pertenecer a la cristiandad.²⁹

Así, la mayor parte de los hombres que pertenecen a la cristiandad viven dentro de una ilusión.³⁰ Se imaginan que son cristianos, pero no viven en categorías religiosas. Viven en categorías estéticas o, como máximo, en categorías estético-éticas.³¹ No obstante, la fe no es un impulso de orden estético; es de otro orden mucho más elevado, *«justamente porque presupone la resignación; no es el inmediato instinto del corazón, sino la paradoja de la vida.»*³² Es muy posible, afirma Kierkegaard, que la mayoría de los hombres de la sociedad mundanizada vivan de esa manera tan mediocre y que así se pasen toda la vida trabajando en el oscurecimiento de sus

²⁶ *La enfermedad mortal*. II, II, II. SV² XI, 255.

²⁷ *«Así como el niño pequeñito no se duerme mientras no le cante la nana, así también toda esta gente necesita del canturreo apaciguador de la sociedad para poder comer, beber, dormir, rezar, enamorarse, etc., etc.»* *Idem*, I, III, II, II, 1, b. SV² XI, 199.

²⁸ *Cfr. Post-scriptum*. II, II, IV, I, 1. SV² VII, 354.

²⁹ *«...en cuanto cristianos que son -¡no faltaba más!- en medio de la cristiandad, están bien tranquilizados por sus sacerdotes en todo lo que concierne al asunto de su felicidad.»* *La enfermedad mortal*. I, III, II, II, 1, a. SV² XI, 191.

³⁰ *Cfr. Diario*, XI¹ A 141.

³¹ *Cfr. Punto de vista explicativo de mi obra*. II, I, A, 1. SV² XIII, 566.

³² *Temor y temblor*. *Problemata*. SV² III, 110.

conocimientos éticos y ético-religiosos, que con sus decisiones y consecuencias los llevarían a comportarse de un modo que no agrada a la naturaleza inferior del hombre. Y para compensarse de esto se dedican con mucho entusiasmo a desarrollar todos sus conocimientos estéticos y metafísicos, los cuales éticamente no son más que distracción.³³

Todas estas distracciones desvían al hombre de ese deber de amor del que se hablaba y le hacen creer que el reconocimiento público es lo que importa. Sin embargo, lo importante, lo único que importa es que ese amor dé frutos y en consecuencia que pueda conocerse, no el hecho de que el amor sea reconocido.³⁴

Una segunda manifestación de la *religión mundanizada* es la que se da en los individuos que se preocupan por presentarse ante sí y ante los demás como cristianos responsables, que van a la iglesia todos los domingos, escuchan y entienden lo que el sacerdote dice, pero en realidad jamás se han preocupado o esforzado por llegar a ser un yo. «...dentro de la cristiandad es un cristiano —completamente en el mismo sentido que en el paganismo sería un pagano y en Holanda un holandés—, y un cristiano de los cultos. Con mucha frecuencia le ha preocupado el problema de la inmortalidad y más de una vez le ha preguntado al párroco si de veras existe una tal inmortalidad y si realmente uno volverá a reconocerse de nuevo. Naturalmente que esta última pregunta ha de encerrar un interés muy especial para él, ya que no tiene ningún yo.»³⁵ En realidad vive dentro de categorías estéticas, aun cuando se dice a sí mismo que, de hecho, es esencialmente cristiano. Por consiguiente, no se puede negar que en la cristiandad, los hay que viven tan sensualmente como cualquier pagano vivía. «Si, incluso más sensualmente, porque tienen esa desastrosa sensación de

³³ Cfr. *La enfermedad mortal*. II, I, II. SV² XI, 232.

³⁴ Cfr. *Las obras del amor*. I. SV² IX, 23.

³⁵ *La enfermedad mortal*. II, III, II, II, 1, a. SV² XI, 190.

*seguridad de que esencialmente son cristianos.»*³⁶ Se ha convencido paulatinamente de que su sensualidad es cristiana.

Ante los ojos humanos este tipo de cristiano puede ser calificado de ejemplar, *«un hombre hecho y derecho, padre de familia..., sin olvidar tampoco que se trata de un funcionario extraordinariamente capaz, y como padre, muy respetable, con los amigos una maravilla, con su mujer enormemente suave, y cuidadoso hasta más no poder con sus propios hijos. Y ¿en cuanto cristiano? Claro que sí, también es un buen cristiano, tan excelente en esto como en todas sus demás virtudes.»*³⁷ Sin embargo, este hombre aun cuando aparente vivir el cristianismo no ha dado el salto a la verdadera existencia cristiana, pues evidentemente sus aspiraciones están supeditadas al orden temporal, eludiendo lo que pueda poner en juego este orden.

La más penosa confusión resulta al pretender llamar cristianamente amor a lo que no es más que egoísmo, asegurando con las palabras más solemnes que no puede vivir sin la persona amada, mientras no quiere oír que la tarea y la exigencia del amor consisten en negarse a sí mismo y renunciar a todo egoísmo enamorado. *«Se equivoca el hombre que da el nombre del amor a lo que no es más que débil abandono, o depravada blandenguería, o dañosa asociación, o profanadora intimidad, o relaciones egoístas, o sobornos lisonjeros, o fenómenos del momento, o lazo de la temporalidad.»*³⁸ Usar el cristianismo para asegurarse en la temporalidad no es otra cosa que intentar destruir el yo para la eternidad y desfigurar la senda cristiana.

No escapan a la crítica kierkegaardiana los sacerdotes que, por no ser portadores de un cristianismo auténtico, son fuente de múltiples equívocos.³⁹ Para Kierkegaard, la razón de esto estriba

³⁶ Punto de vista explicativo de mi obra. II, I, A, 3. SV² XIII, 572.

³⁷ La enfermedad mortal. II, III, II, II, 1, b. SV² XI, 198.

³⁸ Las obras del amor. I. SV² IX, 16.

³⁹ Cfr. Diario, XI¹ A 100.

en que hay más sacerdotes de los que puedan necesitarse. Comparativamente, poetas hay muy pocos en una generación, ya que un poeta, dice, ha de tener vocación, pero, a juicio de los cristianos, para hacerse sacerdote basta y sobra con pasar un examen. Sin embargo, un verdadero sacerdote es más raro que un verdadero poeta. *«Lo de ser sacerdote es algo que a los ojos de la muchedumbre de los hombres -es decir, de los cristianos- cae fuera de toda perspectiva elevada, algo que no encierra ni un adarme de misterio y que en pura naturalidad no es más que un modo de ganarse el pan.»*⁴⁰ Sin embargo, un sacerdote debería ser sin duda ninguna un verdadero creyente, mostrando con su vida la vida de Cristo, sin reducir sus exigencias. Pero *«a no pocos sacerdotes les parece oportuno demostrar por tres razones que rezar, por ejemplo, es una cosa muy provechosa. ¡Como si lo de rezar hubiera bajado tanto de precio que se necesitasen tres razones para empujar un poco el alza de su cotización!»*⁴¹

Así como se envilece el cristianismo al diluir sus exigencias también se envilece por la retórica fraudulenta con la que se realiza su predicación.⁴² Resulta triste y cómico contemplar a un predicador poniendo todo su empeño en la voz y en la mímica, haciendo esfuerzos por no salirse del púlpito, *«que se conmueve y te conmueve hasta las entrañas, que de una manera estremecedora te va describiendo todos los rasgos de la verdad, que pone por los suelos todas las ínfulas de la maldad y tiene entre ojos a todos los poderes del infierno, y todo ello con un aplomo en la figura, con una gallardía en la mirada y con una exactitud en el movimiento de los brazos verdaderamente admirables..., para en seguida, casi sin haberse quitado todavía el sobrepelliz, verlo con qué cobardía y timidez se aparta del*

⁴⁰ La enfermedad mortal. II, I. Apéndice. SV² XI, 240.

⁴¹ *Idem*, SV² XI, 241.

⁴² Cfr. Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. III, p. 226.

camino al menor entorpecimiento.»⁴³

El mal del cristianismo establecido se manifiesta en esos sermones de domingo, necios e insinuantes, que lo han empotrado en un mundo de ilusiones, por medio de los cuales han engañado a los hombres, metiéndoles en la cabeza el señuelo de que todos sin más son cristianos.⁴⁴

Muy frecuentemente se oyen en los templos discursos entusiastas acerca del amor, de la fe y la esperanza, de la bondad del corazón, en una palabra, muchos discursos sobre los grandes conceptos espirituales; discursos que con las más ardientes expresiones y colores describen y fascinan. Y sin embargo, semejantes discursos no son, en realidad, más que una tela pintada, que vista de cerca y con mayor seriedad, es un engaño que sólo sirve para embaucar a los oyentes o hacer mofa de ellos, de suerte que como discursos y orientaciones no encierran otro secreto que el de un engañoso entusiasmo. Se leen y se escuchan peligrosos sermones cristianos, en los que quizás lo que se predica acerca de la fe, de la caridad y de la humildad sea completamente verdadero y completamente cristiano; *«sin embargo, estos sermones, en vez de orientarlo, desorientarán sin duda al joven que los escuche, precisamente porque soslayan por principio lo que después le acontecerá en el mundo a todo lo que es cristiano. Estos sermones, desde luego, le exigen al hombre que trabaje por desarrollar en sí mismo el sentido cristiano de la vida, pero no se dice más, o las precisiones más próximas, altamente inquietantes, se pasan en silencio, en tanto que el orador se pierde por los cerros de Ubeda y jura y perjura que el que ejercita el bien siempre tendrá su recompensa, que será amado tanto por Dios como por los hombres.»⁴⁵* Kierkegaard pone el ejemplo figurativo de un joven en el que los sermones producen una asociación de la

⁴³ La enfermedad mortal. II, I, II. SV² XI, 228.

⁴⁴ Cfr. Las obras del amor. I, V. SV² IX, 219.

⁴⁵ *Idem*, SV² IX, 219.

lucha cristiana con una recompensa temporal, esta relación falsa, al quedar frustrada, lo dejara más confundido que en un principio. *«Tal engaño conducirá al joven a desesperar de sí mismo —como si la culpa directamente fuese suya, por no ser un cristiano verdadero— o le conducirá a que, desanimado, deje de esforzarse, como si lo que le acontecía a él fuera una cosa totalmente inhabitual...»*⁴⁶

El predicador debería vigilar que el cristiano lo fuera de verdad o, por lo menos, denunciar las imposturas y hacer caer en la cuenta a los cristianos de sus verdaderas exigencias; sin embargo, este específico deber es echado en tierra al querer acomodarlo a los requerimientos del mundo. Por eso —afirma Kierkegaard— *«si tuviera que expresar mi juicio sobre esta época en una palabra yo diría que le falta educación religiosa (entendiendo esta palabra en el sentido más amplio y profundo). Hoy en día es cosa sin importancia el hecho de llegar a ser y de ser cristiano.»*⁴⁷

El hombre, por medio de esta religión mundanizada, pretende, en su afán de seguridad y bienestar temporal, sintetizar los elementos estéticos, éticos y religiosos, a costa de ocultar su yo a sus propios ojos. *«Lo estético tiene la supremacía. Al ir más lejos del mero hecho de ser cristiano (lo cual todo el mundo es, cosa corriente), se ha vuelto atrás otra vez, o bien se ha ido a parar dentro de un paganismo estético intelectual con la mezcla de un poco de cristianismo.»*⁴⁸ Sin embargo, este modo de existir no es otra cosa que pura inmediatez.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ Punto de vista explicativo de mi obra. II, III, SV² XIII, 603.

⁴⁸ *Ibidem.*

4. La obstinación de la conciencia hermética

La distinción que hay entre el estadio estético y el ético está fundamentada en la estructura dialéctica de alma-cuerpo que es, a su vez, la base de la alternativa antropológica; sensibilidad o deber inmanentista, por medio de la cual el hombre se puede apoyar para elegir su modo de existencia. Sin embargo, Kierkegaard insiste en un estado superior del individuo —no necesariamente identificado con el estadio religioso— al que le corresponde un *salto cualitativo* con respecto a los estadios estético y ético, por medio del cual el hombre es *cualitativamente* superior —«*todo un paso dialéctico más cerca*»¹—, ya que es por medio de este *salto* como el hombre se posee como espíritu.

Este *salto cualitativo* corresponde a la conciencia de poseer un yo. «*En general, la conciencia, es decir, la autoconciencia, siempre es lo decisivo en relación al yo. Cuanta más conciencia, más yo.*»² Esta conciencia no es la simple distinción entre el sueño y la vigilia psicósomática, ni el saber que se está haciendo esto o aquello, o de que se persigue este o aquel fin, ni que se ha "elegido" este u aquel modo de vida. La auténtica conciencia de poseer un yo implica cualidades precisas: ser consciente de ser espíritu, de poseer un yo eterno,³ de la necesidad de que en el yo se realice la síntesis de la dialéctica constitutiva —con la angustia correspondiente—, de la propia imposibilidad de realizar esta síntesis —de

¹ La enfermedad mortal. I, II. SV² XI, 158.

² *Idem*, I, III. SV² XI, 160.

³ Cfr. Jolivet, R. *Introducción a Kierkegaard*, p. 261.

autofundamentarse—, de la necesidad de fundamentarse en un tercero por medio del abandono del propio yo. De este modo puede decirse que este *salto cualitativo* es la conciencia de poseer un yo eterno frente a Dios.⁴

Solamente el que es consciente en esta forma puede auténticamente elegir su existencia desde el espíritu, ponerse delante de Dios y fundamentarse en El por medio del abandono en la fe o rechazarlo. Esta es la auténtica elección del espíritu. En estricto sentido aquí se encuentra la posibilidad de la verdadera libertad.

Este *salto cualitativo* de la inconsciencia a la conciencia puede realizarse de diversas maneras, la existencia no tiene una forma única para hacer presente al individuo su propio yo eterno. No obstante esta diversidad de formas, la gran muchedumbre de la mundanidad puede pasar toda o gran parte de su vida sin el más importante de los conocimientos, que es el de poseer un yo, el ruido de las ocupaciones mundanas alejan a los individuos de esta conciencia. «*¡En el mundo se habla muchísimo de las vidas desperdiciadas! Sin embargo, no hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías o cuidados de la vida; la del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo; o lo que es lo mismo, que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que él, él mismo, su propio yo existía delante de este Dios, lo que representa una ganancia infinita que no se puede alcanzar si no es pasando por la desesperación.*»⁵ Sin embargo, la existencia se las arregla para intentar sacudir la espiritualidad que duerme en los hombres

⁴ «El niño que hasta ahora solamente ha tenido a los padres como medida, pronto será un hombre en cuanto tenga al Estado por medida. Pero, ¡qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya! La medida del yo siempre es aquello ante lo cual precisamente el yo es lo que es en cuanto yo, pero esto es a su vez la definición de la medida.» *La enfermedad mortal*. II, I, I. SV² XI, 216.

⁵ *La enfermedad mortal*. I, II. SV² XI, 158.

se sabe libre para construir su propia existencia, para aceptar o rechazar a Dios de su vida. En cambio, la supuesta madurez que da la edad no es otra cosa que callar o diluir las exigencias de la juventud; esta supuesta madurez es el disfraz de la mundanidad, del escepticismo. *«Lo más cómico del caso está en que el fundamento de toda esa sabiduría de la vida, tan ensalzada en el mundo, y de todo ese repertorio satánico de buenos consejos y prudentes palabras —'deja que pase el tiempo', 'no te apures, todo se arreglará', etc.— no es otro, entendiéndolo idealmente, que una completa estupidez que ni sabe dónde está el verdadero peligro ni en que consiste.»*⁶ Por esto —afirma Kierkegaard— no es extraño que Sócrates, que conocía tan bien a los hombres, amase tanto a la juventud.

La segunda forma natural por la que un individuo puede ser consciente de poseer un yo lo constituyen los golpes de la vida, las situaciones límite.⁷ Por este modo llegan *«aquellos a quienes un terrible acontecimiento o una decisión espantosa han ayudado a tomar conciencia de su espiritualidad.»*⁸ La presencia inminente de la muerte y las enfermedades, las

⁶ *Idem*, I, III, II, II, I, a. SV² XI, 190-191.

⁷ Cfr. *Diario*, X¹ A 645.

⁸ *La enfermedad mortal*. I, II. SV² XI, 158.

la conciencia del propio yo es la de llevar a sus límites el estadio existencial en el que se está viviendo; esto es, descubrir que el futuro de la vida estética ya no puede ser mayor al que ya se posee y que, sin embargo, el placer sensible es insuficiente e insatisfactorio para fundamentar la propia existencia.¹⁰

Lo mismo acontece con la vida ética cuando el deber de la propia razón desespera de encontrar, en esta categoría, la adecuada síntesis entre su individualidad y la eternidad.¹¹ La trascendentalidad a la que tiene acceso el deber ético no logra constituir la síntesis con la eternidad, quedando la individualidad destinada a desaparecer en la universalidad o en el tiempo.¹² No

⁹ *Idem*, I, III, II, I. SV² XI, 176.

¹⁰ Cfr. *La alternativa*. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 250.

¹¹ En el ámbito ético, puede acontecer también, que el ideal propuesto como tarea no se consiga y esto sea la ocasión para que el yo replantee su existencia. *«Esto es lo que le pasa, por ejemplo, al ambicioso del dominio, al que tiene el lema de 'César o nada', que en cuanto no llega a ser César, se pone a desesperar sobre el particular. Pero en realidad lo que esto significa es algo distinto, a saber: que el tal sujeto, precisamente por no haber llegado a ser César, ya no puede soportar ser sí mismo. Por lo tanto, no desespera propiamente sobre el particular de no haber llegado a ser César, sino del propio yo que no lo ha llegado a ser.»* *La enfermedad mortal*. I, I, III. SV² XI, 149.

¹² Cfr. Collins, J. *El pensamiento de Kierkegaard*. III, 4. Los límites de la

personalidad melancólica. La melancolía consiste precisamente en el desengaño de la existencia resuelta en categorías estéticas o éticas, siendo lo propio de esta personalidad la intranquilidad de la propia existencia. Aquí el yo, por medio de la reflexión, es enfrentado continuamente a su propio yo, de tal modo que no puede confundir sus determinaciones con su propia naturaleza. La existencia melancólica coloca al hombre de manera inmediata con el verdadero problema de la existencia, y en este sentido es una gran ganancia el ser con esta personalidad,¹³ pero al mismo tiempo es muy costosa, pues la vida se le presenta como desdicha; difícilmente un melancólico puede encontrar tranquilidad en su existencia. El diario de *¿Culpable? ¿no culpable?* constituye en su conjunto una autoreflexión sobre la melancolía; la siguiente afirmación puede resumir su patetismo: «¡Ay, por qué los nueve meses que pasé en el seno de mi madre bastaron para hacer de mí un viejo!»¹⁴

concepción ética, p. 102-112.

¹³ «Pero yo no abandono las ideas extrañas de la melancolía, pues estas últimas, que un tercero llamaría quizá fantasías, y ella, afectuosamente, tristes caprichos, yo las llamo hostigadoras. Con tal de que las siga y de que persevere, me conducirán a la certidumbre eterna de lo infinito.» *Etapas en el camino de la vida. ¿Culpable? ¿No culpable?* Nabucodonosor. SV² VI, 399.

¹⁴ *Etapas en el camino de la vida. ¿Culpable? ¿no culpable?* El sueño de Salomón.

lenguaje también puede alejar a un individuo de su propio yo.¹⁶ Para que la comunicación sea edificante requiere, entre otras características, encontrar a los hombres en su real posición para, estableciendo una cierta empatía, empezar desde ahí su labor, *«porque ser maestro no significa simplemente afirmar que una cosa es así, o recomendar una lectura, etcétera. No, ser maestro en el sentido justo es ser aprendiz.»*¹⁷ Es necesario también que se tenga la suficiente habilidad expresiva para llamar la atención del otro, para evitar que el intento sea una comunicación más, *«algunos condenan y demuestran, vociferan y arman mucho ruido; todo eso no tiene valor intrínseco, aunque*

SV² VI, 278.

¹⁵ Cfr. Kampmann, T. *Kierkegaard como educador religioso*, pp. 31-50.

¹⁶ Reiteradamente en su *Diario* critica la labor de la "comunicación" periodística por alejar al lector de su propia conciencia; por ejemplo: *«cada hombre tiene o debería de tener un fin, pequeño o grande, complicado o difícil o menos difícil, acerca del cual conozca algo, de manera que él sea el maestro y los demás (la turba, la pluralidad), quienes aprendan, y así todos, en esto o en aquello, tendrán su propio fin. Pero ¿qué hacen hoy los periódicos? Informan acerca de todo (el tema es indiferente: política, crítica, etc.) como si fuese la turba, la pluralidad quien lo supiese. Por eso los periódicos son el sofisma más funesto que haya aparecido.»* VIII¹ A 134. Cfr. Llano, Carlos. *Las formas actuales de la libertad*, p. 114.

¹⁷ **Punto de vista explicativo de mi obra.** II, I, A, 2. SV² XIII, 570.

instaladas con excesiva comodidad en su situación temporal. «Sócrates es y será para mí el único reformador que reconozco; los otros, en mi opinión, pueden haber estado entusiasmados y bien intencionados, pero al mismo tiempo eran notablemente limitados.»²¹ La comunicación así entendida no consiste en mostrar, con eruditos argumentos, la verdad objetiva que el hombre *debe* seguir si desea ser coherente con sus razonamientos,²² sino una llamada de atención sobre la autenticidad de la propia existencia.²³

Por el carácter existencial del hombre la comunicación edificante llega a los linderos de la libertad pero no los sobrepasa. «Por toda la eternidad es imposible que yo obligue a una persona a aceptar una opinión, una convicción, una creencia. Pero sí puedo hacer una cosa: puedo obligarle a

¹⁸ *Idem*, II, I, A, 1. SV² XIII, 568.

¹⁹ *Idem*, SV² XIII, 568.

²⁰ Jolivet, R., *op. cit.*, p. 159.

²¹ *Diario*, VIII¹ A 123.

²² Cfr. *Post-scriptum*. II, I, II, 1. SV² VII 64-65.

²³ A este respecto dice Von Balthasar que "Pascal y Kierkegaard se han expresado existencial y adecuadamente, pues ambos estuvieron bajo la mirada de fuego de Cristo, que les prohibía toda retórica superflua y les exigía simplemente que sostuviesen su mirada. Ciertamente, ambos fueron grandes artistas del lenguaje y pusieron todo su arte al servicio de la verdad de Cristo." *Gloria*, p. 459.

cristiandad, en el sentido positivo de este término, es poseedora de las verdades más sencillas y al mismo tiempo más profundas de la existencia, de la propia relación existencial con Dios, de las verdades más esperanzadoras pero al mismo tiempo más angustiosas y escandalizadoras que puede haber.

Cada una de estas formas mencionadas anteriormente pueden ser la ocasión de que el individuo tome conciencia de lo que significa poseer un yo, existir frente a Dios. Esta conciencia es una gran ventaja para el hombre, pues solamente aquí el hombre se ejerce como espíritu.²⁵ Solamente aquí el hombre ejercita su más radical voluntad de elegir, solamente desde esta conciencia el hombre puede salir auténticamente de sí y abandonarse en la fe.²⁶ Sin embargo, es también en esta forma del espíritu como el hombre puede encerrarse en sí por medio de la auténtica desesperación en sus dos formas: la que siendo consciente de sí no quiere ser sí mismo —debilidad—, o la que siendo desesperadamente consciente de sí prefiere ser sí mismo desesperadamente —lo demoníaco— a ser fundamentado en

²⁴ Punto de vista explicativo de mi obra. II, I, A, 4. SV² XIII, 574.

²⁵ Cfr. *La enfermedad mortal*. I, III, II, I. SV² XI, 178.

²⁶ Cfr. *Idem*, I, III, II, II, 2. SV² XI, 202-203.

de los inoportunos que solazarían su curiosidad entrando en sus secretos personales.²⁸ Por lo general quien sufre tiene echada la vista sobre una o muchas de las maneras en que pudiera ser auxiliado y desearía serlo. Si se le auxilia de una de esas maneras no pone ningún reparo en que se le ayude. La cosa cambia cuando se trata de tener que ser socorrido en un sentido profundamente serio y sin ninguna condición, como es el caso de una ayuda superior o de la ayuda Suprema. Aquí hay que humillarse y recibir la ayuda sin reparo o condición, anonadándose en las manos del poderoso auxiliador a quien todo le es posible.

Esto sería demasiado doloroso para el desesperado. Prefiere, so pretexto de ser sí mismo, quedarse solo con sus habituales sufrimientos, que son muchos y muy fuertes, pero que al yo en cuestión no le parecen tan intolerables como aquella humillación.

En general, el impulso hacia la soledad siempre será un signo de que en el hombre hay en todo caso alguna espiritualidad

²⁷ «Si comparamos al desesperado que es consciente de su desesperación con aquel que lo ignora, diremos que este último está —un paso negativo— todavía más lejos de la verdad y de la salvación.» *Idem*, I, III, II, I. SV² XI, 176.

²⁸ Cfr. *Idem*, I, III, II, II, 1, b. SV² XI, 198.

*celdas de la cárcel.»*²⁹

El desesperado hermético, ocupado con la relación de su propio yo consigo mismo, sigue viviendo unas horas que aunque no vividas de suyo para la eternidad, sin embargo tienen un poco que ver con ella. Lo peor es que nuestro desesperado está estancado ahí. Por eso, cuando pasadas unas horas, el impulso de la soledad ha quedado satisfecho, se puede decir que nuestro hombre vuelve a salir otra vez de sí mismo.

La obstinación es complementaria del hermetismo, ya que ante la conciencia de la imposibilidad de que el yo pueda autofundarse, el individuo *obstinadamente* desespera de que alguien salga en su ayuda o ve *obstinadamente* en esa ayuda un descamino del propio yo. Por eso, no existe ninguna desesperación que no entrañe obstinación o desafío. «*La misma expresión 'no querer ser...' nos está indicando obstinación. Por otra parte, la suprema obstinación de una desesperación nunca deja de venir acompañada de cierta debilidad. En una palabra, que la diferencia mutua es sólo relativa.*»³⁰

Tanto el hermetismo como la obstinación no tienen una

²⁹ *Idem*, I, III, II, II, 1, b. SV² XI, 199.

³⁰ *La enfermedad mortal*. I, III, II, II, 1. SV² XI, 182. Cfr. *Idem*. I, I, III. SV² XI, 150-151.

propio yo, de que hay algo eterno en él, o de que él contiene en sí algo eterno. «*Y para desesperar uno por sí mismo es preciso que tenga conciencia de poseer un yo, que es por él que en realidad desespera y no precisamente por lo temporal o por alguna cosa temporal. Aquí se tiene un mayor conocimiento de lo que es la desesperación, ya que ésta consiste en la pérdida de lo eterno y de uno mismo.*»³² Se tiene también mayor conciencia acerca de que el propio estado de uno es la desesperación.

La obstinación en este estado de desesperación convierte en pérdida lo que era ganancia cualitativa, el que es consciente de estar desesperado y se mantiene en ese estado, está más lejos que nadie de la salvación, puesto que se afirma en ella.

La conciencia desesperadamente débil es aquella a la que le humilla su condición existencial, pero que no soporta la humillación de abandonarse en un tercero, por lo que no desea ser sí mismo. El yo no quiere reconocerse después de tanta debilidad.³³ No puede olvidar esa debilidad y por eso se odia en cierto sentido a sí mismo, no queriendo humillarse como un

³¹ Cfr. *Idem*, I, III, II, II, 1, b. SV² XI, 198.

³² *Idem*, I, III, II, II, 1, b. SV² XI, 196.

³³ Cfr. Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*, p. 395.

apasionamiento con que su yo se ha hecho a la idea de su debilidad, volverá otra vez a imaginarse que no es posible que aquello sea soberbia, puesto que en realidad está desesperado por su misma debilidad.³⁵

La conciencia débil puede reaccionar de diversos modos; puede intentar perder su yo con el ruido de la mundanidad, puede también intentar reducir a la nada su yo eterno por medio del suicidio, o puede, por último, obstinadamente permanecer desesperadamente en su debilidad.

La reacción que ocurre ordinariamente, en virtud de la propia debilidad del espíritu es la de arrojarse de lleno a a la vida de la mundanidad, quizá en la distracción de las grandes empresas, y por este camino llegue a ser uno de los espíritus inquietos que con su carrera fulgurante deje en la historia una gran huella de su existencia, *«uno de esos espíritus inquietos que quiere olvidar a todo trance y pretende acallar los fuertes ruidos interiores con medios no menos fuertes, aunque de otra clase, que los que empleaba Ricardo III para no oír las*

³⁴ «Primero llega la desesperación por lo temporal o por alguna cosa temporal, después la desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo.» **La enfermedad mortal.** I, III, II, II, 2. SV² XI, 202.

³⁵ Cfr. *Idem*, I, III, II, II, 1, b. SV² XI, 199.

que no desea en absoluto, no pudiendo soportar su propia existencia.

Los paganos, que desconocían el concepto espiritual del yo, juzgaban de manera ligera el suicidio, considerándolo como algo en cierta medida indiferente;³⁹ por eso, para desaconsejarlo desde esta perspectiva, «habría que dar un rodeo muy largo con el fin de mostrar así que el suicida violaba los deberes que ligan a todo hombre con los demás hombres.»⁴⁰ Sin embargo, si el suicida es consciente en cuanto espíritu «representa uno de los pecados mayores que se puedan cometer, una verdadera rebeldía contra Dios.»⁴¹ Su maldad consiste en elegir radicalmente no ser —sustrayéndose de la temporalidad— a confiarse en el Poder que pudiera fundamentarlo.

Aunque rara vez se presente la desesperación potenciada como pura obstinación de no querer ser sí mismo, puede suceder que el tipo de conciencia que nos ocupa permanezca plantada en el mismo punto de su desesperación, meramente dando vueltas

³⁶ *Idem*, SV² XI, 200.

³⁷ Cfr. *Idem*, I, III, II, I. SV² XI, 179.

³⁸ Cfr. *Idem*, SV² IV, 469.

³⁹ Cfr. Séneca. *Epitres*, XII.

⁴⁰ **La enfermedad mortal**. I, III, II, I. SV² XI, 179.

⁴¹ *Idem*, I, III, I. SV² XI, 179.

feminidad. «En la entrega se ha perdido la mujer a sí misma y solamente así es feliz, solamente así es ella misma; porque, desde luego, no tiene ni un adarme de feminidad la mujer que sea feliz sin el abandono, es decir, sin entregar su propio yo, por muchas que por otra parte sean las cosas que entregue.»⁴⁵

Por eso mismo la naturaleza la defiende en su acto de abandono al dotarla de una especial sensibilidad para saber discernir a quien se abandona. El abandono de la mujer en Dios puede ser, a su vez, en la mediación de su abandono en un hombre; el abandono en un hombre la impulsa a abandonarse en Dios y el abandono en Dios la mueve a abandonarse en un hombre, en ambos casos su tarea es salir de sí.

En la tragedia presentada por Esquilo, Io, la hija de Inaco, representa la debilidad de la mujer, que desespera ante sus

⁴² La enfermedad mortal. I, I, III. SV² XI, 149.

⁴³ Cfr. La enfermedad mortal. I, III, II, II, 1. SV² XI, 182-184. «No pretendo negar en modo alguno que en la mujer puedan darse formas de desesperación masculina e, inversamente, que entre los varones se den formas de desesperación femenina; pero éstas son excepciones.» *Idem*, SV² XI, 183.

⁴⁴ Cfr. *Idem*, I, III, II, 2. SV² XI, 205. Encuentro una gran similitud entre la tragedia griega y el planteamiento de Kierkegaard en el capítulo *La desesperación considerada bajo la categoría de conciencia de La enfermedad mortal*.

⁴⁵ *Idem*, I, III, II, 1. SV² XI, 183.

destronado suficientemente y no encuentro cuál pueda ser el modo de escapar a mis desdichas."⁴⁶

Los lamentos de Ió alcanzan, en la tragedia, la más alta desesperación al pretender suicidarse:

"¿Entonces qué utilidad me viene de seguir viviendo? ¿Por qué tardo en arrojarme de este enhiesto monte? ¡Despeñándome me libraré de todos mis dolores! Mejor me está morir de una vez que sufrir ¡miseria! día por día."⁴⁷

El yo que desesperadamente quiere ser sí mismo sin permitir que Dios ni nadie venga en su ayuda —obstinación de la virilidad— es la forma existencial más radicalmente opuesta a Dios como fundante; esta radicalidad se basa precisamente en que se le opone espiritualmente y por eso Kierkegaard le da el nombre de personalidad demoniaca.⁴⁸

⁴⁶ Esquilo. **Obras completas**. Prometeo encadenado, p. 207.

⁴⁷ Esquilo. *Op. cit.*, p. 213.

⁴⁸ «*La desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas; en el diablo no se da ninguna oscuridad que pueda servir de disculpa atenuante y por eso su desesperación es la más absoluta de todas.*» **La enfermedad mortal**. I, III, II. SV² XI, 174.

intención del yo negativo sea en este caso la de arrojar muy lejos esa cruz, haciendo como si no existiera y no mencionándola para nada. Pero en su fracaso este yo infinito y negativo se sentirá inevitablemente aherrojado en esa esclavitud.⁴⁹

Este desesperado, que desesperadamente quiere ser sí mismo, no quiere abrigar la esperanza de que una miseria o cruz temporales puedan sernos quitadas. Se ha convencido de que llevará ese *aguijón* por toda la eternidad. Ese mal le ofrece la ocasión de escandalizarse de toda la existencia. Quiere tercamente ser sí mismo y obstinándose contra el aguijón no quiere estar sin él. No le interesa buscar ayuda: prefiere ser sí mismo aun a costa de todos los tormentos del infierno.

Un yo, que desesperadamente quiere ser sí mismo, está gimiendo bajo una que otra calamidad dolorosa, hasta que al fin es ya imposible eliminarla o separarla de su yo concreto. Así todo está definitivamente perdido. Lo único que le queda es su propio tormento, devorándole y convirtiendo este sufrimiento en furia contra todo, al considerarse la víctima injusta del mundo entero y de toda la existencia. Por eso es importante para él que su tormento no se le escape o que nadie se lo quite pues de lo

⁴⁹ *Idem*, I, III, II, II, 2. SV² XI, 202 .

⁵⁰ Cfr. *Idem*, SV² XI, 205.

intima y con una prudencia diabólica de los modos de que ha de echar mano para mantener a la desesperación completamente encerrada en el hermetismo más riguroso.»⁵¹ En consecuencia, puede también prestar más atención al hecho de colocar todos los signos exteriores en una plena indiferencia, haciéndolos tan insignificantes como sea posible.

Esta ocultez es algo espiritual y constituye uno de los medios más adecuados de asegurarse a espaldas de la realidad, algo así como un cercado o un mundo exclusivamente para uno mismo, un mundo en el que el yo desesperado y sin reposar, como Tántalo, siempre esté ocupado con esa tarea de querer ser sí mismo.

Rebelándose contra toda la existencia, esta conciencia desesperada opina que ha descubierto un legítimo argumento contra ella y contra toda su bondad. Y el desesperado piensa que él mismo es dicho argumento y ése es todo su afán. *«Por eso desea ser sí mismo y encallarse en su propio tormento, para con ese tormento tan grande rechazar la existencia entera.»*⁵²

Esquilo presenta en su Prometeo encadenado esta rebeldía del espíritu que se niega a escuchar los consejos de aquellos que

⁵¹ *La enfermedad mortal*. I, III, II, II, 2. SV² XI, 208.

⁵² *Idem*, SV² XI, 209.

palabras molestas, quizá muy pronto lleguen a oídos de Zeus, aunque su trono esté muy arriba y muy lejano. Si sucede, la cólera que hoy te castiga vendrá un día a parecerte juego de niños. ¡Ea, pues! ¡Oh desdichado! Haz a un lado tu enojo y mejor date a buscar la liberación de los presentes tormentos. Quizá te parezca que no digo sino cosas de viejo. Pero, oh Prometeo, tal es ahora el salario que recibes por usar de un lenguaje demasiado altanero. No eres humilde ni soportas los males, y aun procuras añadir a las presentes otras desdichas. Tómame como maestro y cesarás de dar coces contra el aguijón."⁵³

Las palabras de Prometeo, a lo largo de toda la descripción que hace Esquilo, reflejan esa arrogancia de querer ser sí mismo, precisamente a costa del rechazo de la voluntad de los dioses:

"¡Sábelo bien! No cambio yo mi desgracia por un rebajamiento como el tuyo que llega hasta la

⁵³ Esquilo. *Op. cit.*, p. 198.

El yo que quiere ser si mismo no quiere en nada acerca de la consolación que la eternidad pudiera tener guardada para él, porque ese consuelo representaría su ruina, en cuanto es la objeción contra toda la existencia. *«Lo que aquél quiere no es otra cosa sino desligar su yo del Poder que lo fundamenta. Pero en esto fracasa inevitablemente a pesar de toda su desesperación, porque a pesar de todos los esfuerzos de la desesperación aquel Poder es el más fuerte y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser.»*⁵⁴ Esta desesperación entendida eternamente constituye la perdición.

⁵⁴ *Idem*, p. 221-222.

⁵⁵ **La enfermedad mortal**. I, I, III. SV² XI, 151.

CAPITULO II

La fe como realización existencial

1. Los límites de la razón en la existencia cristiana

La tradición cristiana ha visto en el ejercicio de la fe, la esperanza y la caridad, el fundamento y esencia de la vida cristiana.¹ El *estadio religioso* presentado por Kierkegaard también puede ser estudiado mediante ellas, quedando de manifiesto, una vez más, sus consideraciones sobre la relación que hay entre la razón y la existencia cristiana.

A. *El caballero de la fe.*

A lo largo de la historia de la filosofía se ha intentado continuamente dar una explicación a la existencia humana; sin embargo, no se ha llegado a algo definitivo. Este hecho, muchas veces ha sido causa de escepticismo, pues las teorías que se han dado sobre la existencia no hacen sino mostrarnos que la razón

¹ Cfr. Mt. X 32-33; Mt. XXII 37-39; Ioh. XIV 21; Rom. VIII 24-25; I Cor. XIII 13. Tomás de Aquino *Suma teológica*. II-II q. 1-46. Cerfaux, L. *El cristiano en San Pablo*, pp. 425-426.

resulta insuficiente para entender la existencia. Por eso la fe exige ir más allá de la razón; «¿qué mérito tiene querer comprenderlo todo si el cristianismo entero estriba en que sea creído y no precisamente comprendido? ¿Qué mérito puede tener eso si ante el cristianismo no queda otra alternativa que la de creerlo o escandalizarse? ¿Acaso no será más bien una desvergüenza que un mérito —o en el mejor de los casos una absurda irreflexión— el querer comprender lo que no quiere ser comprendido?»²

Esta postura de Kierkegaard debe entenderse en su justa relación con la teología, pues no es un simple desprecio a la razón sino la necesidad de ser superada en el acto de fe. Esto puede mostrarse, por ejemplo, si comparamos su pensamiento con la dogmática católica del siguiente modo:³

(1) La verdad fundamental para el hombre es aquella por medio de la cual puede salvarse.

(2) La verdad por medio de la cual puede el hombre salvarse implica la fe en los misterios divinos.

(3) La fe en los misterios divinos implica exceder la razón.

Ergo: La verdad fundamental para el hombre excede a la razón.⁴

Este argumento es sostenido por el pensamiento de Kierkegaard y por la tradición católica; sin embargo, el modo de complementar la premisa (3) es distinto. La teología católica agrega las siguientes afirmaciones:

a) la fe no contradice a la razón;⁵

b) en orden al acto de fe el hombre puede y le es

² La enfermedad mortal. II, I, III. SV² XI, 236.

³ Cfr. Guerrero, L. "Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard" en *Scripta theologica* vol. XXIII, 3, Navarra 1991, pp. 990-992.

⁴ Forma típica del silogismo *Sorites*.

⁵ Cfr. León X. *Apostolici regiminis*, 19 de diciembre de 1513, V Concilio de Letrán, DZ 738. Pío IX *Qui pluribus*, De la fe y la razón, 9 de noviembre de 1846, DZ 1634-1639. Pío X *Sacrorum Antistitum*, 10 de septiembre de 1910, DZ 2146.

conveniente usar la razón (preámbulos de la fe);⁶

c) la razón está oscurecida por el pecado;⁷

d) algunas verdades de fe sobrepasan de suyo a la razón humana;⁸

e) las verdades de fe, en ocasiones, 'aparentan' contradicción con la razón.⁹

En cambio para Kierkegaard:

a) la fe supone en muchos casos escándalo para la razón;

b) ordinariamente los intentos de la razón por acercarse al contenido de la fe son perjudiciales para ésta;

c) la tarea de la razón es encontrar sus propios límites.

Lo cristiano tiene que ser creído.¹⁰ Comprender es la actitud del hombre relativa a todo lo humano; creer es la única relación del hombre con lo divino.¹¹ «*En consecuencia, podemos preguntarnos: ¿cómo explica el cristiano esa doctrina inconcebible? Pues muy sencillo, de una manera igualmente inconcebible, diciéndonos que se trata de una revelación.*»¹²

Desde el punto de vista espiritual todo es posible; en el mundo finito, sin embargo, hay muchas cosas que son imposibles. Pero un caballero de la fe «*hace posible lo imposible encarándolo desde el ángulo del espíritu, lo cual expresa*

⁶ Cfr. Pío IX. *Constitución dogmática sobre la fe católica*, Concilio Vaticano I, 24 de abril de 1870, DZ 1789-1800. Pablo VI. *Gaudium et Spes*, la fe y la cultura, Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965. Lang, A. *Teología fundamental*. Contribución de la ciencia teológica a la preparación de la fe, pp. 10-19.

⁷ Cfr. Gregorio XVI. *Mirari vos arbitramur*, 15 de agosto de 1832, DZ 1616.

⁸ Cfr. Pío IX. *Gravissimas inter*, 11 de diciembre de 1862, DZ 1666-1676.

⁹ Cfr. Pío IX. *Constitución dogmática sobre la fe católica*, Concilio Vaticano I, 24 de abril de 1870, DZ 1816-1820. Lang, A., *op. cit.* Concepto del misterio, pp. 96-97.

¹⁰ Cfr. *Diario*, VII¹ A 200. Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*, p. 317.

¹¹ Cfr. Klemke, E.D. *Studies in the philosophy of Kierkegaard*. III. Kierkegaard ethical theory, pp. 27-37.

¹² *La enfermedad mortal*. II, I, II. SV² XI, 233.

*diciendo que renuncia a ello.»*¹³ El caballero de la fe dice: 'Sin embargo, creo que obtendré lo que amo en virtud de lo absurdo, en virtud de mi fe en que todo le es posible a Dios.'

Uno de los ejemplos que da Kierkegaard del caballero de la fe como un caso excepcional es el de Abraham.¹⁴

Hubo en la historia hombres grandes; su grandeza se debió a sus energías, a su saber, a su esperanza o a su amor. *«Pero Abraham fue el más grande de todos.»*¹⁵ De los grandes cada uno lo fue según el objeto de su *esperanza*. Así hubo quien fue grande en la esperanza que atiende a lo posible; otro en la de las cosas eternas; *«pero el más grande de todos fue quien esperó lo imposible.»*¹⁶ Igualmente, su grandeza se mide por la grandeza del objeto que *amó*. De este modo, grande fue quien se amó a sí mismo; y quien amó a otro fue grande en cuanto se daba al otro; pero el más grande fue aquel que amó a Dios. Cada uno fue grande a su modo y según la importancia de aquello que *combatió*. Quien luchó contra el mundo fue grande triunfando del mundo; quien luchó contra sí mismo fue grande por su victoria sobre sí; pero el más grande de todos fue el que luchó contra Dios. *«Tales fueron los combates librados sobre esta tierra: hombre contra hombre, uno contra mil; pero quien luchó contra Dios fue el más grande de todos.»*¹⁷ (...) *Los hay que se apoyaron en sí mismos y triunfaron de todo; otros lo sacrificaron todo; pero fue el más grande de todos quien creyó en Dios.»*¹⁸ Por eso fue Abraham *el más grande de todos: «grande por la energía cuya fuerza es debilidad, por el saber*

¹³ Temor y temblor. Problemata. SV² III, 106.

¹⁴ Cfr. Gen. XI-XVII. Diario, X⁵ A 132. Von Balthasar, Gloria. p. 553. Polo, L. Hegel y el posthegelianismo, p. 174. Copleston, F. Historia de la filosofía. Vol. VII, p. 269.

¹⁵ Temor y temblor. Elogio de Abraham. SV² III, 80.

¹⁶ Idem, SV² III, 79.

¹⁷ Seguramente Kierkegaard hace una analogía de Jacob (Gen. XXII, 22-28) con Abraham (Gen. XVIII, 17-33).

¹⁸ Temor y temblor. Elogio de Abraham. SV² III, 79.

cuyo secreto es locura; por la esperanza cuya forma es demencia; por el amor que es odio de sí mismo.»¹⁹

Fue precisamente por fe que Abraham abandonó la tierra de sus mayores para ir en busca de la tierra prometida. En otras palabras, abandonó su razón terrestre para tomar la fe. Pues si se hubiese detenido a pensar en lo absurdo de su viaje, jamás hubiera partido. *«Por la fe fue extranjero en tierra prometida, donde nada le recordaba aquello que amó, mientras que la novedad de todas las cosas introducía en su alma la tentación de un doloroso arrepentimiento.»²⁰* Por esa misma fe, le fue dada a Abraham la promesa de que todas las naciones de la tierra serían bendecidas en su posteridad. El tiempo transcurrió hasta que la espera se hizo absurda, y aun así, Abraham creía. A medida que pasaba el tiempo, no contaba tristemente los días, Abraham no nos ha dejado lamentaciones; pues si bien es humano condolerse y llorar con el que llora, es más grande creer, y más reconfortante contemplar al creyente. *«Abraham creyó, y por eso se mantuvo joven; pues quien espera siempre lo mejor envejece en las decepciones y quien aguarda siempre lo peor se gasta temprano; pero quien cree conserva una eterna juventud.»²¹*

Si es grande renunciar al voto más caro, más grande es cumplirlo después de haberlo abandonado; *«grande es asir la eternidad, pero más grande aún guardar lo temporal después de haber renunciado a ello.»²²* Abraham creyó; y creyó para esta vida.²³ Si su fe se hubiera referido sólo a una vida futura, fácilmente se habría despojado de todo para abandonar un mundo al cual ya no pertenecía. Abraham *«creyó que habría de envejecer en el país, honrado por el pueblo, bendecido en su*

¹⁹ *Idem*, SV² III, 80.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Idem*, SV² III, 81.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. *Diario*, IV A 108.

posteridad, inolvidable a través de Isaac.»²⁴

Abraham creyó lo absurdo y no dudó. Muchos padres han creído perder con sus hijos su más preciado tesoro así como toda esperanza para el porvenir. Pero ninguno de los hijos ha sido el hijo de la promesa como Isaac lo fue para Abraham. La mano de Dios, *«la inmutable e insondable voluntad del Todopoderoso»²⁵* ha arrebatado hijos a muchos padres. Caso distinto es el de Abraham, pues la suerte de Isaac dependía del brazo de Abraham que sostenía el cuchillo. *«¡Esa era la situación del anciano frente a su única esperanza! Pero no dudó; no miró angustiosamente a derecha e izquierda, no fatigó al cielo con sus súplicas. Sabía que el Todopoderoso lo estaba probando y que ese sacrificio era el más duro de los que podía exigirle; pero sabía también que ningún sacrificio es demasiado duro cuando Dios ordena, y sacó el cuchillo.»²⁶*

El caballero de la fe ama y espera y así encuentra su fundamento en Dios. A Abraham le fueron necesarios cien años para recibir, contra toda esperanza, el hijo de la vejez; pero Abraham esperó. Abraham tuvo que sacar el cuchillo para conservar a Isaac, el hijo que amaba; y Abraham creyó, nunca fue más allá de la fe.

El caballero de la fe debe tener el poder de concentrar toda la substancia de la vida y todo el significado de la realidad en un solo deseo, debe tener la fuerza de concentrar en un solo acto de conciencia el resultado de toda su labor de pensamiento, en la fe.²⁷ En su defecto el alma se halla desde un principio dispersa en lo múltiple y jamás podrá llegar a realizar el movimiento; *«se comportará en la vida con la prudencia de aquellos capitalistas que colocan sus fortunas en distintos valores de bolsa para recobrase en unos de las pérdidas*

²⁴ Temor y temblor. Elogio de Abraham. SV² III, 83.

²⁵ *Idem*, SV² III, 85.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 165.

sufridas en otros; en una palabra, no se trata de un caballero. Correrá incesantemente tras los menesteres de la vida sin entrar jamás en la eternidad. Pensará que más adelante podrá efectuar el movimiento; pero con parejas consideraciones jamás acontecerá eso; por el contrario, ellas lo hundirán cada vez más en el fango.»²⁸

El caballero posee una naturaleza profunda. «*Y las naturalezas profundas no pierden jamás el recuerdo de sí mismas y tampoco llegan a ser otra cosa que lo que han sido.*»²⁹ Por lo tanto el caballero recordará todo; ese recuerdo es precisamente su dolor; sin embargo, en su resignación infinita se halla reconciliado con la vida. El caballero no abandona su resignación, su amor conserva la frescura del primer momento, pues ha efectuado el movimiento infinito.

El caballero de la fe es el único feliz, el heredero directo del mundo finito. Lo maravilloso es vivir así, ver a cada instante la espada suspendida sobre la cabeza, dichoso y contento en virtud del absurdo, hallando, no el reposo en la resignación, sino la alegría en virtud del absurdo. «*Quien sea capaz de eso es grande, es el único gran hombre, y el solo pensamiento de lo que realiza llena de emoción mi alma, que jamás ha tasado su admiración frente a las grandes acciones.*»³⁰

Examinando de cerca la miseria y la angustia que contiene la paradoja de la fe se ve que un héroe trágico, como lo llama Kierkegaard, renuncia a sí mismo para expresar lo general;³¹ en cambio, el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en Individuo. Todo depende de la actitud que se adopte. Si se cree relativamente fácil ser Individuo, puede tenerse la certeza de que no se es caballero de la fe; «*porque los pájaros en libertad y los genios vagabundos no son los hombres*

²⁸ Temor y temblor. Problemata. SV² III, 105.

²⁹ *Idem*, SV² III, 106.

³⁰ *Idem*, SV² III, 113.

³¹ Cfr. El concepto de la angustia. III, III. SV² IV, 410-417.

de la fe.»³² El caballero de la fe, por el contrario, sabe que es magnífico pertenecer a lo general. Sabe que es hermoso y benéfico ser el Individuo que se traduce en lo general y que da de sí mismo una «edición pura, elegante, lo más correcta posible, inteligible a todos;»³³ sabe lo reconfortante que es hacerse comprensible a sí mismo en lo general de manera que comprenda esto y que todo Individuo que lo comprenda comprende también lo general, hallando los dos su alegría en la seguridad que da este plano. «El caballero de la fe sabe qué entusiasmo da la renunciación por la cual se sacrifica para lo general y qué valor es necesario para eso; pero sabe también que hay en esta conducta una seguridad que se obtiene obrando para lo general; sabe que es magnífico ser comprendido por toda alma noble, de tal manera que quien lo considere así se ennoblece a su vez. Sabe todo eso y se siente como atado; anhela que esa tarea fuera la suya.»³⁴ Sabe lo bello que es haber nacido como Individuo cuya patria es lo general. Pero sabe al mismo tiempo que por encima de ese dominio serpentea un camino solitario, estrecho y escarpado; sabe cuán terrible es haber nacido solitario fuera de lo general y caminar sin hallar un solo compañero de ruta.³⁵ Sabe perfectamente dónde se encuentra y cómo se comporta con respecto a los hombres. «Para ellos, él está loco, y no puede hacerse comprender por nadie. Y sin embargo, loco es lo menos que decirse puede. Si no se lo mira desde este ángulo, entonces es un hipócrita y tanto más cruelmente lo es cuanto más alto ha trepado por el sendero.»³⁶

El caballero de la fe no conoce el reposo, su prueba es constante, a cada momento tiene una posibilidad de retornar,

³² Temor y temblor. Problema II. SV² III, 139.

³³ *Idem*, SV² III, 139.

³⁴ *Idem*, SV² III, 139-140.

³⁵ Cfr. Llano, Carlos. *Las formas actuales de la libertad*, pp. 123-124.

³⁶ Temor y temblor. Problema II. SV² III, 139.

arrepintiéndose, al seno de lo general, y esa posibilidad puede ser tanto crisis como verdad. No puede pedir a nadie que lo ilumine porque entonces estaría fuera de la paradoja. Sólo dispone en todo y para todo de sí mismo: de ahí lo terrible de su situación. La mayor parte de los hombres viven en una obligación moral, postergando día a día el trabajo de cumplirla; pero jamás llegan a esta concentración apasionada, a esta conciencia enérgica. El caballero de la fe tiene sin cesar el aliento contenido.³⁷

El caballero de la fe ha aceptado el mensaje del cristianismo. Este mensaje significa que uno tiene que formarse una opinión en torno a Cristo. Porque Cristo es —el hecho de que exista y haya existido— lo que decide toda la existencia. Y cuanto mayor sea la idea que se tenga de Cristo, mayor será el yo humano. Porque un yo siempre será cualitativamente lo que sea su medida. *«Dándonos a Cristo por medida, Dios nos ha testimoniado con una claridad meridiana hasta dónde alcanza la enorme realidad de un yo; porque en definitiva sólo en Cristo se hace verdad el que Dios sea el fin y la medida del hombre, o la medida y el fin.»*³⁸

Un yo delante de Cristo es un yo potenciado por la inmensa concesión divina y por la enorme fuerza expresiva que se encierra en el hecho de que Dios mismo, por culpa de ese yo, se encarnó, padeció y murió. Y *«si no se es creyente —y quien lo es cree con toda el alma que Cristo era Dios— es necesaria una gran dosis de falta de espíritu —como la que ordinariamente se encuentra en la cristiandad— para no escandalizarse de que un*

³⁷ Cf. Temor y temblor. Problema II. SV² III, 142. *«Para el caballero de la fe deseo y deber son absolutamente idénticos, pero se halla en la necesidad de renunciar a ambos. Cuando, por consiguiente, quiere resignarse renunciando a su deseo no encuentra el reposo, porque él mismo es el objeto del deber. Si quiere permanecer en el deber y en el deseo no se convierte en el caballero de la fe, porque el deber absoluto exige justamente que renuncie al deber. El héroe trágico expresa un deber superior, pero no absoluto.»* Ibidem.

³⁸ La enfermedad mortal. II, II, II. SV² XI, 253.

*hombre quiera perdonar los pecados. Y al mismo tiempo también se necesita una no menos admirable falta de espiritualidad como para no escandalizarse de que el pecado pueda ser perdonado. Esto es para la razón humana lo más imposible de todo..., lo que no significa que por mi parte alabe como una genialidad el hecho de no poder creerlo, puesto que tiene que ser creído.»*³⁹ Y a pesar del escándalo que esto pueda causar «delante de Dios, en Cristo, no existen más que individuos —pecadores—, y si bien es verdad que él puede abarcarlo todo perfectamente, sin embargo, no por eso deja de preocuparse hasta de los gorriones.»⁴⁰

Para amar y para esperar lo fundamental es creer. El creer significa abandono y humildad. Abandono de la razón para abandonarse en Dios.⁴¹ Humildad al creer no porque la razón lo entienda sino porque Dios se revela.⁴² La existencia, para Kierkegaard, no se resuelve por la razón sino por la fe.

B. Para Dios todo es posible.

El hombre consciente de ser un yo frente a Dios sabe que intentar autofundarse, contrariamente a fundarse en Dios, trae como consecuencia el pecado. Esta situación le lleva en definitiva a afirmar que *humanamente* no hay esperanza.

Cuando un hombre es llevado a una situación extrema, en la cual, humanamente ya no queda ninguna posibilidad, o lo que es lo mismo, ninguna esperanza, entonces lo decisivo es lo que se contiene en la afirmación de que *para Dios todo es posible*, lo cual es eternamente verdadero y, por lo tanto, es verdadero en

³⁹ *Idem*, SV² XI, 255.

⁴⁰ *Idem*, SV² XI, 260.

⁴¹ Cfr. *Diario*, X⁵ A 58.

⁴² «...Por eso tantas personas quieren ser filósofos y no cristianos pues hay que tener talento para ser filósofo y humildad para ser cristiano, y cuantos quieran pueden tener humildad.» *La alternativa*. II. Estética y ética en la formación de la personalidad. SV² II, 245.

todo momento. Es así como Kierkegaard vincula a la esperanza la fe: esperar es creer que para Dios todo es posible. Lo que importa es que el hombre quiera creer que para Dios todo es posible. Esta fórmula, a saber, *para Dios todo es posible*,⁴³ se hace decisiva cuando el hombre se encuentra en tal situación extrema que lo lleve a abandonarse en un tercero. Este abandono implica la negación de la razón, la cual enjuicia como imposible lo que es objeto de la esperanza. Se pierde la razón para ganar a Dios.⁴⁴

A los ojos humanos la salvación puede parecer absolutamente imposible; esto es sólo a los 'ojos' humanos, pues "¡para Dios todo es posible!" Esta es la lucha de la fe, la cual combate "locamente" por la posibilidad, siendo la posibilidad lo único que salva. «*Cuando uno se desvanece, todos gritan: ¡agua!, ¡agua de Colonia!, o gotas de cualquier otra esencia; pero cuando uno está a punto de desesperar hay que gritarle: ¡ábrete una posibilidad!, ¡no cierres las puertas a la posibilidad! La posibilidad es lo único que salva.*»⁴⁵

En esta batalla la victoria depende de que quien combate en ella tenga fe, es decir, que quiera abrir paso a la posibilidad aunque sepa que, hablando humanamente, su ruina es segura. En esto consiste el movimiento dialéctico de la fe. Ordinariamente el hombre cuenta con que esto o lo otro no le sucederá. El temerario, por otro lado, se mete en el peligro con muchas posibilidades, pero si le ocurre lo peor, desespera y sucumbe. El *creyente*, en cambio, ve y comprende su ruina (ruina respecto de lo que le ha salido al encuentro o respecto de aquello en lo que él mismo se ha arriesgado), pero cree. Y esto es lo que le salva. «*Deja completamente en manos de Dios el problema de cómo será socorrido, concentrándose con creer que para Dios todo es*

⁴³ Cfr. Mt. XIX, 26; Mc. XIV, 36; Lc. I, 37.

⁴⁴ Cfr. *La enfermedad mortal*. I, III, I, II, 2. SV² XI, 170.

⁴⁵ *Idem*, I, III, I, II, 2. SV² XI, 170-171.

posible.»⁴⁶

Sería imposible *creer* en su propia perdición. La fe es comprender que tal cosa, humanamente, es su perdición, creyendo a la vez en la posibilidad. Es entonces cuando Dios viene en su ayuda, *«quizá ahorrándole el espanto, o quizá mediante el pavor mismo, pero en tanto que también se le muestra la ayuda divina de un modo inesperado y milagroso. Sí, milagrosamente..., porque es una mojigatería peculiar eso de pensar que un hombre sólo podía ser socorrido milagrosamente hace mil ochocientos años. El hecho de que un hombre sea socorrido milagrosamente depende en realidad del apasionamiento de su inteligencia para comprender que la ayuda era imposible, al mismo tiempo que de la lealtad que haya manifestado para con el Poder que a pesar de todo le ayudó.»*⁴⁷

El creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; cree que para Dios todo es posible en cualquier momento. Esta es la salud de la fe, la cual resuelve todas las contradicciones. La contradicción aquí consiste en que la ruina, hablando humanamente, es segura; y, sin embargo, sigue habiendo posibilidad. *«La salud en general consiste en que se puedan resolver todas las contradicciones. Así, por ejemplo, en el orden corporal o físico tenemos que una corriente de aire es una contradicción, un movimiento desigual de frío y calor sin ninguna dialéctica, pero el cuerpo sano resuelve esta contradicción y no nota para nada la corriente. Lo mismo acontece también con la fe.»*⁴⁸

El creyente se abandona en Dios a través de la plegaria, lo que le permite rezar es, precisamente, la convicción de que para Dios todo es posible, pues si no hubiera más que lo necesario el hombre sería tan mudo como lo es el bruto ya que cualquier

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Idem*, SV² XI, 171.

⁴⁸ *Idem*, SV² XI, 172.

petición hecha a Dios sería en vano. En ese sentido rezar es también respirar, la posibilidad es para el yo como el oxígeno para los pulmones. Para rezar es necesario que haya Dios, un yo y posibilidad; o dicho de otro modo, para rezar se necesitan un yo y posibilidad,⁴⁹ ya que Dios es lo mismo que la absoluta posibilidad, o la absoluta posibilidad es Dios. De ahí que sólo el que ha sido sacudido en su íntima esencia, comprendiendo que todo es posible, entra en contacto con Dios.

«Cuando se trata de creer, lo único que ayuda es la seguridad de que para Dios todo es posible.»⁵⁰ Aunque, efectivamente, los hombres en general se retuercen dando gritos sobre la imposibilidad de la ayuda.

C. La vida secreta del amor.

Así como el pecado no puede —sin la ayuda de la revelación— ser objeto del pensamiento especulativo tampoco al amor se llega por mediación racional.

Dice la Escritura que "todo árbol se conoce por sus propios frutos,"⁵¹ y así el amor se reconocerá por el suyo propio. «Si buscas racimos en los espinos, entonces no solamente buscarás en vano, sino que las espinas te convencerán de que tu búsqueda no ha sido baldía. Pues cada árbol se reconoce por sus propios frutos. También es posible, sin duda, que haya dos frutos que se asemejen muchísimo mutuamente, siendo el uno sano y sabroso y el otro ácido y venenoso; también puede darse el caso de que el venenoso guste mucho y que el sano sea algo amargo. Así también se reconoce el amor por sus propios frutos.»⁵² Si el amor se reconoce por los frutos, el amor mismo, en este sentido, está oculto, por lo cual sólo se le podrá conocer

⁴⁹ Cfr. Post-scriptum. SV² VII, 78.

⁵⁰ La enfermedad mortal. I, III, I, II, 2. SV² XI, 171.

⁵¹ Lc. VI, 44.

⁵² Las obras del amor. Primera parte. I. SV² IX, 15-16.

por los frutos que lo revelan. El origen del amor es un lugar oculto y por tanto, no se puede ver. Es un lugar en lo más íntimo del hombre, de donde exhala la vida del amor.⁵³

El amor habita en lo oculto, oculto en lo más íntimo. *«Como el raudal que fluye de la fuente y atrae al hombre con la persuasión de su murmullo bullicioso, y casi le pide de rodillas que siga el camino a la vera de su corriente y no se vuelva curioso, pretendiendo remontarse hasta encontrar su origen y descubrir su secreto..., como los rayos del sol invitan al hombre a contemplar la gloria del mundo con su ayuda, pero, a modo de advertencia, castigan con la ceguera al temerario que se empeña en volverse de cara hacia la luz para descubrir curiosa e insolentemente el origen de la misma..., como la fe se ofrece sugestivamente al hombre para acompañarle por las sendas de la vida, pero petrifica al insolente que intenta osadamente comprenderla: así también el deseo y la súplica del amor consisten en que su secreto manantial y su vida oculta en lo más íntimo permanezcan en misterio, sin que nadie, de un modo curioso, temerario y perturbador, se desgañite por ver lo que no es capaz de ver, mientras que con su curiosidad es capaz de malbaratar la alegría y la bendición que de allí dimanan.»*⁵⁴

La vida secreta del amor se desarrolla en una profunda e insondable intimidad y también en una inescrutable armonía con la totalidad de la existencia. *«Como el lago tranquilo se fundamenta profundamente en el oculto manantial que ningún ojo alcanzó a ver jamás, así el amor del hombre se apoya todavía más hondamente en el amor de Dios. Por esta razón, si no hubiera manantial en el subsuelo, si Dios no fuese amor, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor en el hombre. Como el lago tranquilo se ahonda oscuramente en el profundo manantial, así el amor del hombre se fundamenta enigmáticamente en el de Dios. Como el tranquilo lago que te*

⁵³ Cfr. *Idem*, SV² IX, 17.

⁵⁴ *Idem*, SV² IX, 18.

invita atrayente a contemplarlo, pero el espejismo de sus oscuras bases en la superficie te impide que puedas divisarlas, de la misma manera el origen enigmático del amor en el amor de Dios te está impidiendo que veas su fundamento; si opinas que lo alcanzas a ver, entonces lo que estás viendo es un espejismo que te engaña, haciéndose pasar por el fundamento, cuando en realidad solamente es algo que contribuye a ocultar todavía más el profundo fundamento.»⁵⁵

El Evangelio nos dice que es posible conocer la vida del amor por los frutos; sin embargo no hemos de interpretarlo como si fuese nuestra tarea urgar y perturbar su ocultez, pretendiendo desvelar el misterio con nuestra comprensión o autocontemplación descubridora. Este proceder sólo "entristecería al Espíritu" y pondría trabas al crecimiento de aquella vida.⁵⁶

El amor del que habla el cristianismo posee en sí mismo la verdad de la eternidad.⁵⁷ Otro amor, hablando humanamente, se marchita o cambia, o se mantiene mientras dura la existencia temporal, pero es pasajero y solamente florece.⁵⁸

Para dar amor cristiano es necesario que primero sea vida propia, no puede darse amor sin tener amor. *«Se afirma de ciertos vegetales que es preciso que 'pongan corazón' para desarrollarse. Lo mismo ha de afirmarse también del amor humano: para que realmente dé frutos y sea conocido por ellos, es necesario que empiece en primer lugar por poner corazón (...) ésta es la condición esencial para que el amor produzca sus propios frutos, los frutos que le darán a conocer. Porque de la misma manera que el amor en sí es invisible —y en cuanto tal sólo ha de ser objeto de la fe—, así tampoco se le puede reconocer absoluta y directamente por una cualquiera de*

⁵⁵ *Idem*, SV² IX, 18-19.

⁵⁶ Cfr. *Idem*, SV² IX, 19.

⁵⁷ Cfr. *Idem*, Segunda parte. III. SV² IX, 296 y 296.

⁵⁸ Cfr. *Idem*, Primera parte. I. SV² IX, 16.

sus manifestaciones en cuanto tales. En el lenguaje humano no se da ninguna palabra, ni siquiera una sola palabra, ni la más santa, de la que se pueda afirmar: si un hombre pronuncia esa palabra es totalmente cierto que el amor habita en él.»⁵⁹

No hay ningún hecho, afirma Kierkegaard, sobre el que podamos afirmar plenamente que quien lo realiza, demuestra absolutamente con ello su amor. Esto depende de cómo se realice la obra. *«No es suficiente el que una persona dé limosnas, visite a las viudas, vista al desnudo, etcétera, para que con ello ya quede demostrado o conocido su amor; pues las obras de misericordia pueden llevarse a cabo de un modo desamable e incluso egoísta, y en este caso las obras de misericordia no son a pesar de todo obras del amor.»⁶⁰* El modo amoroso de cumplir las acciones es el factor decisivo para determinar y reconocer el amor por los frutos.

En definitiva, la más exultante y absolutamente convictiva señal del amor, siempre será el amor mismo, tal como es conocido y reconocido por el amor en otra persona.⁶¹ Porque lo semejante sólo se conoce por lo semejante; solamente el que permanece en el amor puede conocer el amor, de la misma manera que así su amor puede ser reconocido.⁶²

El cristianismo enseña además que hay que amar al prójimo,⁶³ amar a toda la raza, a todos los hombres, incluso al enemigo sobrepasando el odio natural ("poner la otra mejilla"⁶⁴ si es necesario), sin hacer ninguna excepción ni por simpatía ni por antipatía.⁶⁵ *«TÚ 'DEBES' AMAR, pues éste es cabalmente el distintivo del amor cristiano y su peculiaridad, el que contenga*

⁵⁹ *Idem*, SV² IX, 22.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Cfr. *Diario*, II A 24.

⁶² Cfr. *Las obras del amor*. Primera parte. I. SV² IX, 26.

⁶³ Cfr. *Diario*, X⁴ A 83.

⁶⁴ Cfr. Mt. V, 39.

⁶⁵ Cfr. *Las obras del amor*. Primera parte. II, A. SV² IX, 30.

la aparente contradicción siguiente: que amar sea un deber.»⁶⁶ Amar al prójimo como a uno mismo. Únicamente hay un ser a quien el hombre, con la verdad de la eternidad, puede amar más que a sí mismo o al prójimo: Dios. «El amor de un hombre a Dios ha de ser a la par obediencia absoluta y adoración.»⁶⁷

Si amar —amar a Dios y amar al prójimo— es un deber, no necesita prueba alguna. «Pasar por una prueba significa siempre una posibilidad, es decir, que siempre será también posible que lo probado no salga bien de la prueba. Por eso, si alguien pretendiera probar si tiene fe o intentara adquirirla, ello significaría que ese tal se impediría a sí mismo conseguir la fe y caería en un estado de ansiosa inquietud en el cual jamás se alcanzaría la fe, pues el imperativo es: 'tú debes creer'.»⁶⁸ Así, 'tú debes amar'.⁶⁹

⁶⁶ *Idem*, SV² IX, 35.

⁶⁷ *Idem*, SV² IX, 30.

⁶⁸ *Idem*, SV² IX, 45-46.

⁶⁹ «...el que ama no hace sino esperar que en todo momento haya posibilidad, y posibilidad del bien, para el otro, quien quiera que sea.» *Idem*, Segunda parte. III. SV² IX, 288.

2. La relación interioridad-exterioridad en la existencia cristiana

Análogamente a las reflexiones en torno al reconocimiento del amor, cabe la pregunta ¿cómo vivir en el mundo sin por ello hacerse mundano? O en otras palabras, ¿cómo vivir en la temporalidad con las exigencias de la eternidad?

Para conocer el pensamiento de Kierkegaard a este respecto puede recurrirse a la síntesis cristiana que establece entre la temporalidad y la eternidad, en la que el auténtico cristiano, sin renunciar a las ocupaciones cotidianas vive interiormente las exigencias de la fe al mismo tiempo que es testimonio de Cristo.

A. Temporalidad y eternidad.

Ninguna de las formas dialécticas que presenta el hombre puede realizar por sí misma la síntesis del espíritu. La constitución más radical del yo sólo puede llevarse a cabo fundamentándose en un tercero fuera de sí, en Dios.

La forma en que un auténtico cristiano realiza la síntesis de la temporalidad y eternidad nos muestra en qué consiste la vida cristiana; y es por medio de esta síntesis como se resuelven las difíciles preguntas de cómo relacionarse con la temporalidad si se vive cara a la eternidad y de cómo relacionarse con la eternidad si se vive en la temporalidad, o dicho de otro modo, cómo vivir en el mundo sin ser mundano.

El pasado, el presente y el futuro son las categorías con las

que habitualmente suele hablarse del tiempo;¹ sin embargo, estas categorías no introducen en la eternidad. El pasar, en esto consiste la temporalidad, no incluye por sí al espíritu, el cual tiene más parentesco con la eternidad. El cristianismo enseña que la temporalidad es un "tiempo de prueba" para el espíritu, durante el cual cada individuo elige constituirse a través de Dios u obstinadamente busca autofundarse sin Dios.

También en este aspecto, la fe, la esperanza y la caridad muestran el modo de vivir eligiendo a Dios en la temporalidad. Cada una de ellas tiene una forma específica de relacionar la temporalidad con la eternidad.

Crear para un cristiano no es algo abstracto e intemporal, no consiste en creer en un objeto racionalmente universal y trascendente a todo tiempo. Creer para un cristiano es creer en la Revelación, en lo que se nos ha dicho y transmitido. Lo revelado, aunque verse sobre lo futuro, es algo que ha sido dicho y en este sentido es creer en algo pasado.

La auténtica existencia cristiana consiste en hacerse contemporáneo con Cristo y, escuchando lo que *ha dicho*, creer en sus palabras y creer que él es Dios. El cristiano debe tener siempre la mirada en el momento histórico en que Dios se hace hombre, en el que la eternidad abriendo la puerta de la temporalidad convive con ella. El hecho más radical para la salvación, para la auténtica y definitiva constitución del yo, es un hecho pasado, el paso de Cristo en la temporalidad. "En adelante, es ahí, en ese punto del mundo, en ese punto del tiempo, llamado instante, en que la palabra ha resonado, donde hay que retenerse y prestar atención."²

¹ Cfr. Supra p. 110.

² Viallancix, N. Kierkegaard. p. 62. De esta forma Kierkegaard responde al intento hegeliano y al movimiento teológico de corte racionalista que ven en el futuro, en el progreso de la razón, en la historia como evolución, el paradigma de la perfección; por el contrario, Kierkegaard recuerda al cristiano la necesidad de tener siempre la mirada en el pasado, sin pretender demostrar lo que es objeto de fe.

La fe orienta al individuo hacia el propio interior;³ es decir, «que para uno mismo fuese como si todos los demás no existieran, tan interiorizado, que se esté como literalmente sólo en todo el mundo, sólo delante de Dios, sólo con la Sagrada Escritura como vademécum, sólo con el Modelo ante los ojos.»⁴ La auténtica Iglesia de Cristo subsiste en este mundo en cuanto que combate.⁵ Esta lucha le corresponde al individuo. «Cristianamente luchan siempre sólo los individuos; pues eso cabalmente es el espíritu, que cada uno es un individuo delante de Dios, que la sociedad es una determinación inferior a la del individuo, a lo que cada uno puede y debe ser.»⁶ Sólo siendo infinitamente interiorizado se puede aprender a comprender en qué consiste la tarea de hacerse cristiano y, además, serlo: esto es, aprender a comprender qué tarea ha de ser realizada hasta lo último.

De este modo el individuo con responsabilidad ante Dios debe decidir en su interior si quiere o no quiere recorrer todo el camino sin importarle el hecho de que otro o todos los demás recorran el camino; sin importarle el hecho de que otro o incontables millones hayan recorrido el mismo camino. Pues para el cristianismo la verdad no está en el resultado. En el mundo sucede que una vez que se ha triunfado no se vuelve a recorrer el camino. Por eso una generación triunfa sobre otra: lo que era muy difícil para una resulta simple para la siguiente la cual ya cuenta con el resultado. El cristianismo pone el acento en el camino y el individuo. El mundo acentúa la ganancia y la sociedad, pues lo que le interesa es poseer la verdad, considerando incidental que un individuo lo haya descubierto,

³ Cfr. Nicol, E. *Psicología de las situaciones vitales*, p. 100.

⁴ *Ejercitación del cristianismo*. III, V. SV² XII, 248. Cfr. Hohlenberg, J. *L'Oeuvre de Søren Kierkegaard*. II. *Les ouvrages pseudonymes*, pp. 63-65.

⁵ Cfr. *Ejercitación del cristianismo*. III, V. SV² XII, 234. «...esta vida es tiempo de tribulación y de milicia, mientras la eternidad es la victoria.» *Las obras del amor*. Segunda parte. III. SV² IX, 281.

⁶ *Ejercitación del cristianismo*. III, V. SV² XII, 246.

inventado, escudriñado, etc. *«Si Cristo hubiese sido de esta manera, por ejemplo, un maestro de la verdad, un pensador que había hecho un descubrimiento, o escudriñado algo que quizá le costara indescriptibles quebraderos de cabeza, pero que de esa manera también podía convertirse en resultado (porque el camino guardaba solamente una relación incidental con la verdad): entonces estaba perfectamente en regla que la generación siguiente se posesionara de ello por las buenas y triunfante.»*⁷

La esperanza hace referencia al porvenir; sin embargo, la simple esperanza humana en el futuro no logra superar la temporalidad y fácilmente se convierte en desesperación. La esperanza cristiana, por el contrario, tiene puesta la mirada en el porvenir eterno. Sabe que las promesas temporales se cumplirán, fiel es Dios y no dejará de cumplir su palabra; pero ninguna de sus acciones deja de ser calibrada en referencia a la eternidad.

Vivir con esperanza cristiana es vivir hacia adelante, las acciones que se realizan no están motivadas por un placer inmediato ni por la intemporalidad racional del deber, lejos de reducirse a un mero pasar se proyectan a la eternidad.

La esperanza cristiana que es petición y confianza en Dios,⁸ no tiene la preocupación mundana por el día de mañana. *«¡Cuán raros son los hombres contemporáneos consigo mismos! La mayoría están a cientos de miles de kilómetros por delante de sí mismos, gustosamente precipitados en los sentimientos, la fantasía, los designios, las resoluciones, los deseos y ansias, y espectacularmente en el encantamiento iluso del teatro; o están varias generaciones adelantados a sí mismos. Mas el creyente —el presente— es contemporáneo consigo mismo en el sentido más profundo de la palabra. Y esto de ser, con la ayuda de lo eterno, plenamente contemporáneo consigo mismo en el día de hoy, es también lo que más forma y*

⁷ *Idem*, SV² XII, 233.

⁸ Cfr. *Supra*, p. 248.

*perfecciona la vida humana, es el beneficio de la eternidad.»⁹ El cristiano auténtico es actual a sí mismo, *está al día* y en la medida de que *se es al día* dejan de existir las preocupaciones del día de mañana. *«La alegría es el tiempo presente, poniendo todo el acento en lo de: el tiempo presente. Por esta razón es Dios dichoso. El que eternamente dice: hoy; El que eternamente e infinitamente se es actual a sí mismo en ese ser al día.»¹⁰**

El cristianismo exige vivir las enseñanzas de Cristo, el imitarlo; el cristianismo no consiste en saber una doctrina sino en vivirla; por esto ser cristiano es ser la verdad y no simplemente saber la verdad. En las categorías cristianas es un contrasentido conocer la verdad sin vivirla. La caridad es el deber cristiano, en donde se encuentra toda la ley y los profetas. Ser cristiano significa vivir en presente la caridad.

Todas las obras del amor tienen su fundamento en el amor eterno. Ejercitarse en la caridad es realizar lo eterno dentro de la temporalidad.¹¹ La palabra prójimo hace referencia al presente, a aquél que está ahora más cerca, el que hoy está necesitado, al que se le debe de ayudar hoy. El cristiano debe vivir en presente preocupado por encontrar a Cristo en el prójimo. *«En la temporalidad puede acontecer que un hombre quizá tenga éxito en la empresa de sustraerse al amor, que quizá logre malgastar todo su tiempo sin llegar a descubrir el autoengaño, e incluso que quizá logre esta cosa espantosa: llegar ensoñadamente a jactarse de estar en él, pero en la eternidad no podrá sustraerse*

⁹ Discursos cristianos. I, VI, SV² X 91. *«El día del mañana es el primer eslabón de la cadena que sujeta al hombre y a miles de hombres a esa maldita pleamar de las preocupaciones. Quien se condena a la preocupación del día siguiente se condena a sí mismo a cadena perpetua.»* Discursos cristianos. I, VI, SV² X 88.

¹⁰ Los lirios del campo y las aves del cielo. III, SV² XI 50.

¹¹ *«¿Cuál es el lazo que une el tiempo con la eternidad? ¿Cuál otro es sino el del amor, que cabalmente por eso existe antes que existieran todas las cosas y subsistirá cuando todo haya pasado?»* Las obras del amor. Primera parte. SV² IX 15.

del amor, ni dejar de descubrir que lo malbarató todo.»¹²

La caridad se distingue del eros que corresponde preponderantemente al estadio estético, y se distingue también del amor de benevolencia que corresponde al ético¹³, la caridad del estadio religioso es abierta a todos los hombres y concretada en el prójimo.

De esta forma puede encontrarse en Kierkegaard la clave para realizar, por medio de la vida cristiana, la síntesis entre la temporalidad y la eternidad. El cristiano no se mundaniza cuando, ocupado en el ajetreo cotidiano que reclama de él el mundo, vive continuamente en el pasado por medio de la fe, vive confiando en el porvenir por medio de la esperanza y vive muy ocupado del presente buscando vivir las exigencias de la caridad. Pasado, presente y futuro adquieren así un significado de eternidad. La muerte, que constituye la preocupación más radical de los paganos, es presentada con una nueva óptica por medio de esta síntesis. *«Medita —cosa que si no te concierne en cuanto hombre, si en cuanto cristiano— que la misma peligrosidad de la muerte es para ti tan insignificante, que se dice: "hoy mismo estarás en el Paraíso"; y, consiguientemente, el tránsito de la temporalidad a la eternidad —la distancia máxima— es tan rápido; aunque tuviera que verificarse a través del desmoronamiento del universo, es, sin embargo, tan rápido, que hoy mismo, de permanecer cristianamente en Dios, estarás en el Paraíso.»¹⁴*

B. La vida cotidiana.

Ser cristiano no significa necesariamente una negación del

¹² *Idem*, Primera parte. SV² IX 14.

¹³ Cfr. *Idem*, Primera parte. SV² IX 16. El amor de benevolencia tiene su mejor expresión en el matrimonio y en la amistad, en ambos casos el amor exige cierta exclusividad, el amor conyugal es celoso y para la amistad se recomiendan pocos amigos. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L. IX, C. X. 1170b 20-1171a 20.

¹⁴ *Los lirios del campo y las aves del cielo*. III. SV² XI 56.

mundo y de lo finito, es decir, un rechazo absoluto del mundo.¹⁵ Se puede hablar de un rechazo de lo mundano pero no del mundo. No se trata, pues, de que aquel que viva ajeno a las actividades del mundo sea el cristiano auténtico. «*Cuando el cristianismo es auténtico, es ciertamente un reino en este mundo, pero no es de este mundo, lo que significa que está combatiendo.*»¹⁶

El caso de Abraham es un caso excepcional y extraordinario de fe.¹⁷ Para ser caballero de la fe no es condición de ello haber recibido las pruebas extraordinarias que recibió Abraham. Vive en el estadio religioso todo aquel que acepta la invitación de Cristo; es por esto que, del hecho de que un hombre haya asumido en su interioridad las exigencias del cristianismo no se sigue que sus actividades diarias externas lo manifiesten.¹⁸

Johannes de Silentio, con sus agudas observaciones sobre la fe, describe la dialéctica interioridad-exterioridad que se encierra en el estadio religioso. «*Lo confieso sinceramente: no he hallado en el curso de mis observaciones un solo ejemplar auténtico del caballero de la fe, sin negar por eso que quizás un hombre de cada dos acaso lo sea.*»¹⁹

Pero aunque no conozcamos al auténtico caballero de la fe nos lo podemos representar muy bien. «*Aquí está: trabajamos conocimiento; he sido presentado. En el instante mismo en que fijo sobre él mi mirada, lo rechazo de mí, retrocedo instantáneamente, junto las manos y digo a media voz: '¡Gran Dios! ¡Este es el hombre! Pero ¿es verdaderamente él? ¡Tiene todo el aspecto de un recaudador!' Y con todo, es él. Me acerco un poco, vigilo sus menores movimientos para tratar de*

¹⁵ Cfr. *Post-scriptum*. II, II, IV, II, A, 1. SV² VII, 391-400.

¹⁶ *Ejercitación del cristianismo*. III, V. SV² XII, 234.

¹⁷ *Temor y temblor*. *Problemata*. SV² III, 100.

¹⁸ Cfr. *Diario*, VA 10.

¹⁹ Cfr. Gabriel, L. *Filosofía de la existencia*. *Existencia*, pp. 60-66.

sorprender en él algo de otra naturaleza, una pequeña señal telegráfica que emane de lo infinito, una mirada, una expresión de fisonomía, un gesto, un aire de melancolía, una sonrisa que, por irreducible a lo finito, delate lo infinito. ¡Nada! Lo examino desde la cabeza hasta los pies buscando el intersticio a través del cual salga a la luz la infinitud. ¡Nada! Es de un solo bloque. ¿Y su conducta? Es firme, íntegramente dedicada a lo finito.»²⁰ Es un hombre que los domingos pasea por Fresberg como cualquier burgués; por las tardes camina por el bosque y cuando baja el sol regresa a su casa con un paso que no traiciona mayor fatiga que la de un cartero. «Nada denuncia a esta naturaleza extraña y soberbia donde se reconoce al caballero de lo infinito»²¹ pues pertenece completamente a este mundo.

Cuando retorna a su casa desea que su esposa le haya preparado para su vuelta algún plato caliente, «una verdadera novedad, ¿quién sabe?, una cabeza de cordero al gratin y quizá condimentada.»²² Mas si su mujer no ha hecho ese plato no por ello pierde su buen humor.

Cuando por el camino se halla con alguien semejante a él, es capaz de acompañarlo para hablarle de este plato con una «pasión digna de un fondero».²³ Y si se diera la casualidad, verlo sentado a la mesa es un espectáculo digno de envidia para gentes de alta condición y capaz de provocar el entusiasmo del bajo pueblo pues ni Esaú tuvo apetito semejante. Al llegar la noche fuma su pipa tal como lo haría un «salchichero en la beatitud de la jornada terminada.»²⁴

Si en alguno de sus paseos halla un terreno para edificar y pasa un viajante se detiene a conversar un momento; en un abrir y cerrar de ojos nuestro hombre hace surgir el edificio. «El

²⁰ Temor y temblor. Problemata. SV² III, 101.

²¹ *Ibidem.*

²² *Idem*, SV² III, 102.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

extraño lo abandona creyendo que se trata de un capitalista seguramente, mientras que mi admirable caballero se dice: 'Si se plantease el problema ciertamente lo resolvería sin trabajo'.»²⁵

En sus ocupaciones está realmente dedicado a lo que hace. «Es tan meticuloso que al verlo parecería un escribiente que ha perdido su alma en la contabilidad por partida doble.»²⁶ Y a pesar de todo no es un genio.²⁷

Los domingos va a la iglesia. «Ninguna mirada celestial, ninguna señal de lo inconmensurable lo traiciona.»²⁸ No se le puede distinguir del resto de la congregación, ya que su manera potente y sana de cantar los salmos prueba, a lo sumo, que posee un buen pecho.

Se alegra con todo, se interesa por todo; «cuando se le ve intervenir en algo lo hace con una perseverancia característica del hombre terrestre cuyo espíritu está atado a estos intereses.»²⁹ Todo lo que ve le entretiene: el bullicio de la muchedumbre o los ómnibus nuevos. Por la ventana abierta mira el lugar hacia el cual da su departamento siguiendo todo lo que allí transcurre; «ve una rata escabullirse bajo una canaleta, los niños que juegan; todo le interesa; y tiene ante las cosas la tranquilidad de alma de una jovencita de dieciséis años.»³⁰

En su exterioridad vive en una despreocupación de holgazán y sin embargo no realiza la menor cosa sino en virtud de lo absurdo. Ese hombre ha efectuado y cumplido en todo instante el movimiento infinito. «Vuelca en la resignación infinita la profunda melancolía de su vida, conoce la felicidad de lo infinito, ha experimentado el dolor de la total renuncia a aquello que más ama en el mundo; y gusta lo finito con tan

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Idem*, SV² III, 101.

²⁷ Cfr. *Idem*, SV² III, 102.

²⁸ *Idem*, SV² III, 101.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Idem*, SV² III, 102.

pleno placer como aquel que no ha conocido nada mejor, no muestra señales del adiestramiento que hace sufrir inquietud y temor.»³¹ Se deleita con tal aplomo que parece no haber nada más cierto que este mundo finito. Pero toda esa representación del mundo que él produce no es sino una nueva creación en virtud de lo absurdo. «Se ha resignado infinitamente a todo para recobrarlo todo en virtud del absurdo.»³²

Afirma Kierkegaard que el caballero posee la habilidad semejante a la de un bailarín que se coloca de un golpe en una posición precisa, sin un segundo de titubeos incluso efectuando el salto mismo. En cambio la mayoría de los hombres viven sumergidos en las inquietudes y placeres del mundo; y son como aquellos que en las fiestas se quedan sin bailar. El caballero de la fe es el único 'bailarín' capaz de caer de tal modo que parezca a la vez estar «detenido y andando, transformar en marcha el salto hacia la vida, expresar el sublime impulso en el curso terreno: he allí el único prodigio, aquello de que sólo el caballero de la fe es capaz.»³³ Pues una vez que perdió todo en virtud de lo absurdo puede entregar a su trabajo lo suyo, amar a su esposa y estar contento con ella, educar a sus hijos que son su alegría, amar a sus semejantes y gozarse con la vida. Y si en un momento dado se exigiera más de él, lo sabría, pues Dios se lo daría a entender.³⁴

C. El testimonio cristiano.

Como se dijo en el apartado anterior, para ser cristiano no es necesario alejarse del mundo o de las actividades del mundo; pero tampoco basta con afirmar que en la interioridad ya se ha

³¹ *Idem*, SV² III, 103.

³² *Ibidem*.

³³ *Idem*, SV² III 103-104.

³⁴ Cfr. *Ejercitación del cristianismo*. I. Moraleja. SV² XII, 87. Von Balthasar. Gloria, p. 49.

aceptado la invitación de Cristo, pues de este modo se convierte al cristianismo en algo que no representa el más mínimo esfuerzo. *«En la oculta interioridad todos son cristianos; ¿quién se atrevería a negarlo, si quien se dedicase a negarlo correría muy seguramente el peligro de pasar por auscultador de los corazones? Por lo tanto, nadie puede negarlo. De este modo, el que cada uno sea cristiano en la oculte interior se ha convertido en un misterio misteriosísimo que, por decirlo así, casi ha quedado cerrado en la cerradura: ya es imposible saber si estos miles y miles de cristianos son realmente cristianos, pues todos los son, según se dice, en la oculta interioridad.»*³⁵ Por eso para no pasar por "auscultador de corazones" basta con que cada uno, por lo que a él respecta, se dedique a confesar a Cristo en medio de la cristiandad. Así no juzga a nadie y muchos quedarán patentes según la manera en que le juzguen. No afirmará que es un cristiano más perfecto que los demás; concederá a los demás que son más perfectos cristianos que él, ya que lo ocultan por miedo a conquistar honor y estimación, mientras él está tan preocupado, por su propia conducta, aferrándose a la antigua manera de confesar a Cristo. El no afirma que ninguno de los demás no sea cristiano.³⁶ Lo único que afirma es que él es un pobre hombre; sin embargo, se revelarían los pensamientos de muchos corazones en la medida en que se juzga de este cristiano imperfecto. Sólo expresa que él, conforme a la educación cristiana que ha recibido, es un miembro de la Iglesia militante.³⁷ El verdadero caballero de la fe no es un maestro pero sí un testigo.³⁸ La voluntad del cristianismo era y es anunciárselo a todo el mundo sin que ello

³⁵ Ejercitación del cristianismo. III, V. SV² XII, 243.

³⁶ Cfr. Post-scriptum. II, II, III, 2. SV² VII, 310.

³⁷ Cfr. Ejercitación del cristianismo. III, V. SV² XII, 243-244.

³⁸ Cfr. Temor y temblor. Problema II. SV² III, 144. Nicoletti, M. *La dialettica dell'incarnazione*. Cristianesimo e mondo, p.p. 96-98. Hall, Harrison. "Love and death: Kierkegaard and Heidegger on authentic and inauthentic human existence" *In Enquiry*, pp. 179-197.

signifique que el cristianismo supone que todo el mundo lo aceptará. No obstante, la Iglesia cristiana siempre será aquí en este mundo una Iglesia militante.³⁹

Por eso la verdad, entendida cristianamente, no es lo mismo que saber la verdad: es *ser* la verdad.⁴⁰ La exigencia del cristianismo consiste en ser la verdad; saber la verdad es algo que se sigue completamente de suyo con sólo ser la verdad, pero no al contrario; es falsa la separación entre saber la verdad y ser la verdad, o la equivalencia entre el saber la verdad con el ser la verdad, ya que la relación es la contraria: *«ser la verdad equivale a saber la verdad, y Cristo jamás habría sabido la verdad si no lo hubiese sido; y ningún hombre sabe más de la verdad que lo que él sea de la verdad. Ya que saber la verdad es propiamente imposible; pues si se sabe la verdad ha de saberse que la verdad es serlo, y sabiendo la verdad de esta manera se sabe que saber puramente la verdad es una falsedad.»*⁴¹ Conozco de la verdad la verdad si ella se hace una vida en mí. De ahí que Cristo compare la verdad con el alimento, y el apropiársela con el comer. Así como corporalmente, el alimento al ser asimilado mantiene la vida, así también espiritualmente, la verdad da la vida y mantiene la vida, es la vida.⁴² *«Cristo era la verdad, era el camino, o era el camino en el sentido de que la verdad es el camino. El que El haya dejado atrás el camino no altera en absoluto la situación del seguidor, quien, si es de la verdad, y desea ser de la verdad, solamente conseguirá esto recorriendo el camino.»*⁴³ Es en este sentido en el que hay que confesar a Cristo: siendo contemporáneos con El, recorriendo el camino.⁴⁴ No enseñando la verdad, sino siendo la

³⁹ Cfr. Ejercitación del cristianismo. III, V. SV² XII, 246.

⁴⁰ Cfr. Polo, L., Hegel y el posthegelianismo. p. 176. Nicol, E. Historicismo y existencialismo, p. 194.

⁴¹ Ejercitación del cristianismo. III, V. SV² XII, 227.

⁴² Cfr. *Idem*, III, V. SV² XII, 229.

⁴³ *Idem*, SV² XII, 231. Cfr. Schmaus, M. Teología dogmática, Vol. III, p 270.

⁴⁴ Cfr. Las obras del amor. Segunda parte. III. SV² IX, 282.

verdad. El testigo no ha conseguido fácilmente lo que ganó; tampoco lo vende a vil precio. No acepta la admiración de los hombres para ofrecerles en cambio su secreto menosprecio; sabe que la verdadera grandeza es accesible a todos por igual.⁴⁵ *«Se ve qué grande extravío, a punto de ser el mayor de todos, es 'enseñar' cristianismo; y cómo se ha transmutado el cristianismo con tan continuado enseñamiento, se ve en seguida que se atiende a que actualmente todas las expresiones se conforman en la dimensión de que la verdad es conocimiento, saber (solamente se habla ya de comprender, especular, considerar, etc.), del modo más opuesto al del cristianismo primitivo en que todas las expresiones se conforman en el sentido de que la verdad es un serlo.»*⁴⁶

⁴⁵ Cfr. **Temor y temblor. Problema II. SV² III, 144.**

⁴⁶ **Ejercitación del cristianismo. III, V. SV² XII, 229.**

EPILOGO

El diálogo kierkegaardiano

Introducirse a las obras y al pensamiento de Sören Kierkegaard es penetrar a un diálogo filosófico y teológico, en el que los interlocutores pertenecen a las más variadas épocas y sistemas de pensamiento. La existencia humana y las relaciones entre sus diversos estadios —especialmente razón y fe— son los temas fundamentales a partir de los cuales entran en escena los tópicos tradicionales de la filosofía. Puede compararse este diálogo con las *rondas* de la acción comunicativa presentadas por Jürgen Habermas, en las que son expuestas y valoradas las posturas intelectuales.

En 1843, al inicio de su producción filosófica, Kierkegaard escribió que lo realmente importante para la existencia tenía que ser accesible a las personas más sencillas, en contraposición al difícil manejo de las categorías logico-filosóficas. Sin embargo, el acceso a las verdades sobre el hombre —que presenta Kierkegaard en sus obras pseudónimas— recorre los razonamientos dialécticos más complejos. Esta paradoja tiene una explicación al interpretar la obra de Kierkegaard como un diálogo.

En efecto, como lo muestran muchos de sus discursos edificantes, lo importante de la existencia es accesible a los

hombres sencillos, pero Kierkegaard no solamente se dirige a ellos en sus escritos. Como Sócrates se enfrentó a los sofistas en su propio terreno refutándolos de manera irónica, Kierkegaard se introduce en las categorías logico-filosóficas para mostrar el callejón sin salida al cual conducen; esto hecho, por demás, de manera igualmente irónica.

A manera de epílogo presentaré cinco aspectos que, a mi modo de ver, pueden servir como clave interpretativa para recorrer y analizar el diálogo kierkegaardiano. En primer lugar presento su diálogo crítico en —el terreno intelectual— con el idealismo inmanentista, especialmente representado por Hegel; al mismo tiempo que rechaza el realismo pagano de la filosofía precristiana y el pensamiento cristiano que se ha dejado enviciar por el idealismo o por el paganismo moderno, los cuales están estrechamente vinculados. En segundo lugar su diálogo crítico — en el terreno existencial— con los diversos modos de vivir la *existencia*, por medio de sus pseudónimos; mostrando, en última instancia, que en ninguno de ellos la razón puede servir como fundamento definitivo. En tercer lugar su diálogo con la tradición cristiana y su propia interpretación de la Revelación. En cuarto lugar el diálogo interpretativo del que ha sido objeto después de su muerte, especialmente en este siglo. Por último, a modo de resumen analítico, la postura del propio Kierkegaard como una superación de la razón a favor de la fe, mostrando la insuficiencia de la razón.

A. El contexto intelectual en que vivió Kierkegaard es el del apogeo de los grandes sistemas idealistas de Fichte, Schelling y Hegel, en los cuales la inmanencia sujeto-objeto pretende quedar resuelta sin necesidad de trascender el propio sujeto, por medio de la autoconciencia en su saber absoluto. El diálogo emprendido por Kierkegaard con las tesis fundamentales de estos filósofos tiene el mismo punto de partida inmanente: el sujeto como autoconciencia. Su tarea, opuesta a los sistemas idealistas, es buscar trascender al propio sujeto; en concreto

llegar a un Dios trascendente.

Esta tarea está guiada por tres consideraciones a las que Kierkegaard continuamente acude:

1o La filosofía clásica precristiana, lo que suele llamarse simplemente realismo, es desacreditada precisamente por su desconocimiento del sujeto como inmanencia; esta filosofía fue conocida por Kierkegaard, y le da el calificativo de inocente — por este desconocimiento de la conciencia como espíritu— o es simplemente llamada filosofía pagana. Kierkegaard no está en contra de esta filosofía, reconoce muchos de sus valores, pero le parece obvio que deba ser superada.

2o El hecho de la Revelación, en la cual Dios (un Tercero trascendente al propio sujeto) muestra en sí mismo la *verdad* e invita al interior de cada individuo a su propio reconocimiento y exige la fe para *existir conforme a la verdad*.

3o La filosofía moderna —a partir de Descartes—, de la cual tiene un amplio conocimiento, en ella descubre Kierkegaard el principio de la inmanencia pero también percibe que por medio de la razón se pierde en ella toda esperanza de trascendencia.

Con este estado de cosas la trascendencia buscada por Kierkegaard partiendo de la propia conciencia implica el rechazo de la razón —como medio para explicar el sujeto— y la elección *existencial* —como un acto de la voluntad— por medio de la fe en la Revelación.

B. El diálogo crítico de Kierkegaard en el terreno existencial se lleva a cabo por medio del genial uso de los pseudónimos en sus escritos. Su antropología no se reduce a mostrar el estadio en el que se realiza la *verdad existencial*, dedica una parte importante de su producción a describir cómo son de hecho las más variadas actitudes existenciales; dejando a los mismos pseudónimos la explicación de su propia existencia y

su valoración de los otros modos de existir.

Este diálogo es compatible con las dos interpretaciones habituales que se hacen sobre los pseudónimos de Kierkegaard: el de que tienen desde el principio una clara orientación pedagógica-cristiana, o el de que manifiestan simplemente la *alternativa* de los modos de existencia; pues en ambos casos queda de manifiesto cómo son los hombres independientemente de la idealidad que queramos marcarles.

Considerando los pseudónimos no desde una perspectiva exclusivamente religiosa sino unida al diálogo filosófico que Kierkegaard mantiene, adquiere mayor fuerza la afirmación de que lo realmente importante para la existencia debe ser accesible a las personas más sencillas, puesto que son los pseudónimos los que se encargan de la irónica tarea de dialogar con los sofistas de la existencia, haciéndoles ver la contradicción que hay en sus categorías filosóficas o en su existencia. Mientras que la firma de Kierkegaard aparece en los discursos edificantes que, sin perder su profundidad teológica, son aptos para un diálogo con la gente sencilla.

C. Las obras de Kierkegaard son una manifestación del continuo diálogo que mantuvo con las Escrituras y con la teología. Kierkegaard conoce bien los escritos de la Revelación; por su situación singular —objeto de la teología protestante y su exiguo conocimiento de la teología católica— su hermenéutica de las Escrituras reviste una novedad que ha sido positivamente valorada en las últimas décadas por muchos teólogos protestantes y católicos.

Su crítica a la Iglesia oficial luterana no consiste en la postura de "estar contra lo establecido" ni mucho menos de rechazo a la institución misma de la Iglesia. Consiste más bien en un conocimiento de los errores teológicos en los que estaba cayendo la teología, al pretender reducir el cristianismo a lo racional, en su intento de amalgama con el idealismo. Al mismo tiempo se daba cuenta de que "la cristiandad" —ministros y fieles

en general— habían diluído las exigencias cristianas para acomodarse a los deseos de la temporalidad, mundanizando la religión. Este es el verdadero sentido de las polémicas que consumieron los últimos años de su vida.

D. En el coloquio organizado por la UNESCO en la Primavera de 1964 con motivo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento de Kierkegaard, Jean-Paul Sartre tuvo una intervención en la que, con una ingeniosa argumentación usando el título del coloquio *Kierkegaard vivo*, intentó mostrar que el concepto de *contemporaneidad* utilizado por Kierkegaard encerraba paradojas, pues al ser aplicado —según Sartre— a cada uno de los hombres "con el mismo derecho que a Jesús" la posterioridad y la contemporaneidad se contradicen.

En el discurso de clausura de ese coloquio Jean Wahl respondió a esa sentencia de Sartre de una manera breve pero muy precisa, que en el pensamiento de Kierkegaard el concepto de *contemporaneidad* sólo puede ser aplicado en su justo sentido a la persona de Cristo, "se le puede reprochar que, al decir esto, haya laicizado a Cristo."

El argumento de Sartre es un ejemplo típico del peligro de distorsión del pensamiento de Kierkegaard, al olvidar o desconocer el inseparable carácter teológico de su pensamiento. Suele decirse que Kierkegaard sin Dios es Nietzsche, pero *laicizarlo* es quedarse con un fantasma y no con Sören Kierkegaard. Es dialogar exclusivamente con la ironía fantasmagórica de Victor Eremita o Johannes de Silentio o Vigilius Haufniensis o Johannes Climacus o Anti-Climacus, mientras que Kierkegaard se mantiene al margen escribiendo *exclusivamente* discursos para la edificación cristiana.

Por estas razones, al hablar de alguno de los múltiples aspectos filosóficos o psicológicos presentes en sus obras, pero desconectándolos del trasfondo religioso, habría que seguir la petición de Kierkegaard de no citarlo a él sino simplemente a su pseudónimo, en el cual el filósofo danés no se reconocería.

E. Kierkegaard, ante todo, dialogó consigo mismo buscando la verdad, de ello da prueba su extenso **Diario**. En una carta fechada el primero de junio de 1839, después de manifestar su respeto por las ciencias naturales, refiriéndose a sus inquietudes afirma: «*Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal para mí, de encontrar la idea por la cual deseo vivir y morir*».

Su empeño por entablar un diálogo en el que pudieran mostrarse las diversas argumentaciones sobre el modo de vivir o de pensar, no excluyó este diálogo interior, en el que fue enriqueciéndose su propia postura intelectual y existencial, por medio de la cual se enfrentó a sus interlocutores.

Con un breve razonamiento —a modo de resumen— se puede sintetizar la postura de Kierkegaard sobre la relación entre fe y razón por medio de la cual desarrolla todo su pensamiento:

(1) Hacer filosofía sobre el hombre es buscar conocer la verdad sobre el hombre.

(2) Conocer la verdad sobre el hombre implica conocer su relación con Dios en la que interviene el pecado.

(3) Conocer la verdad sobre el hombre implica conocer como verdad el hecho de la Revelación.

(4) Conocer la relación del hombre con Dios en la que interviene el pecado y/o conocer la verdad del hecho de la Revelación implican superar la autonomía de la razón.

Ergo: *Si no se conoce la relación del hombre con Dios en la que interviene el pecado y/o no se conoce la verdad del hecho de la Revelación y/o no se supera la autonomía de la razón, entonces no se hace filosofía sobre el hombre.*

Kierkegaard sustenta estas premisas del siguiente modo:

1o Muestra fenomenológicamente y con las categorías ordinarias de la filosofía que el hombre se encuentra en un

estado de enfermedad dialéctica autoconstitutiva.

2o Demuestra que la razón es insuficiente para explicar y resolver esta enfermedad.

3o Hace ver dogmáticamente que la *causa* de la enfermedad es el pecado y que la *salvación* se opera mediante la fe.

4o Muestra cómo el conocimiento del pecado y el hecho de tener fe implican superar a la razón.

5o Hace ver la inutilidad y el perjuicio que comporta el hacer una *filosofía del hombre* sin tener en cuenta los aspectos anteriores.

6o Presenta un cristianismo coherente con esta forma limitativa de la razón.

BIBLIOGRAFIA¹

I. Obras de Sören Kierkegaard traducidas al español

Diapsálmata.

Trad. de Javier Armada.

Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961.

Esta edición corresponde al apartado *Diapsálmata* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 1-31.

Estudios Estéticos I. *Diapsálmata. El erotismo musical.*

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.

Esta edición corresponde a los apartados *Diapsálmata* y *Los estadios inmediatos de lo erótico o lo erótico musical* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 1-132.

Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical.

Ed. Aguilar, Argentina.

Esta edición corresponde al apartado *Los estadios inmediatos de lo erótico o lo erótico musical* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 35-132.

Estudios Estéticos II. *De la tragedia y otros ensayos.*

Trad. de Demetrio G. Rivero.

¹ Las ediciones usadas para las fuentes de Kierkegaard se encuentran en las "Notas sobre el aparato crítico" (Vid. p. 9).

Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.

Esta edición corresponde a los apartados *La repercusión de la tragedia antigua en la tragedia moderna*, *Siluetas*, *El más desdichado*, *El primer amor* y *La rotación de cultivos* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 135-314.

Antígona.

Versión castellana de Edmundo Fontana.

Ed. Losange. Buenos Aires, 1964.

Esta edición corresponde al apartado *La repercusión de la tragedia antigua en la tragedia moderna* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 135-163.

Antígona.

Ed. El clavo ardiendo, México, 1942.

Esta edición corresponde al apartado *La repercusión de la tragedia antigua en la tragedia moderna* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 135-163.

Estética del matrimonio.

Trad. del francés de Osiris Troiani.

Ed. Dédalo, Buenos Aires, 1960.

Esta edición corresponde al apartado *El valor estético del matrimonio* de "La alternativa" (Segunda Parte, 1843) SV² II 7-168.

Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1961.

Esta edición corresponde al apartado *El valor estético del matrimonio* de "La alternativa" (Segunda Parte, 1843) SV² II 7-168 y al apartado *Palabras sobre el matrimonio, en respuesta a las objeciones* de "Etapas en el camino de la vida" (1845) SV² VI 101-196.

Estética y ética en la formación de la personalidad.

Trad. de Armand Marot.

Ed. Nova, Buenos Aires, 1959.

Esta edición corresponde al apartado *El equilibrio de la estética y de la ética en la formación de la personalidad* de "La alternativa" (Segunda Parte, 1843) SV² II 171-365.

Diario de un seductor.

Trad. de Ramón Alvarado Cruz.

Juan Pablo Editor, México, 1984.

Esta edición corresponde al apartado *El diario de un seductor* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 317-480.

Diario de un seductor.

Espasa Calpe, Colección Austral. Buenos Aires, 1951.

Esta edición corresponde al apartado *El diario de un seductor* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 317-480.

Diario de un seductor.

Trad. de Aristides Gregori.

Santiago Rueda Ed., Buenos Aires, 1951.

Esta edición corresponde al apartado *El diario de un seductor* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 317-480.

Estudios Estéticos III. *Diario de un seductor. In vino veritas.*

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid.

Esta edición corresponde al apartado *El diario de un seductor* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 317-480 y al apartado *In vino veritas* de "Etapas en el camino de la vida" (1845) SV² VI 21-97.

Temor y temblor.

Trad. del danés e inglés de Vicente Simón Merchan.

Ed. Tecnos, Madrid, 1987.

Esta edición corresponde a la obra "Temor y temblor" (1843) SV² III 65-187.

Temor y temblor.

Trad. de Jaime Grinberg.

Ed. Losada, Buenos Aires, 1947 y Ed. Hyspamérica, Buenos Aires, 1985.

Esta edición corresponde a la obra "Temor y temblor" (1843) SV² III 65-187.

Temor y temblor. Diario de un seductor.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1975.

Esta edición corresponde a la obra "Temor y temblor" (1843) SV² III 65-187 y al apartado *Diario de un seductor* de "La alternativa" (Primera Parte, 1843) SV² I 317-480.

La espera de la fe. Con ocasión del año nuevo.

Trad. del inglés y francés de SIEK, con la colaboración de Catalina García M.

Ed. Mixcoac, México, 1992.

Esta edición corresponde a la primera parte de la obra "Dos discursos edificantes" (1843) SV² III 19-42.

El concepto de la angustia.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1965.

Esta edición corresponde a la obra "El concepto de la angustia" (1844) SV² IV 309-473.

El concepto de la angustia.

Trad. del alemán de José Gaos.

Revista de Occidente, Madrid, 1930. A partir de 1940 Espasa Calpe la ha reeditado.

Esta edición corresponde a la obra "El concepto de la angustia" (1844) SV² IV 309-473.

Etapas en el camino de la vida.

Trad. de Juana Castro.

Santiago Rueda Editor. Buenos Aires, 1952.

Esta edición corresponde a la obra "Etapas en el camino de la vida" (1845) SV² VI 1-418; sin embargo no está incluida la última parte de *¿Culpable? ¿No culpable?* Carta de Frater Taciturnus a un lector.

In vino veritas. La repetición.

Trad. de Demetrio G. Rivera.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1975.

Esta edición corresponde al apartado *In vino veritas* de "Etapas en el camino de la vida" (1845) SV² VI 21-97 y a la obra "La repetición" (1843) SV² III 191-293.

El amor y la religión.

Trad. de Juana Castro.

Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1960.

Esta edición corresponde al apartado *Carta Frater Taciturnus a un lector* de "Etapas en el camino de la vida" (1845) SV² VI 419-517.

Las obras del amor. Primera parte.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1965.

Esta edición corresponde a la primera parte de la obra "Las obras del amor" (1847) SV² IX 11-232.

Las obras del amor. Segunda parte.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1965.

Esta edición corresponde a la segunda parte de la obra "Las obras del amor" (1847) SV² IX 233-435.

Mi punto de vista.

Trad. de José Miguel Velloso.

Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1959.

Esta edición corresponde a la obra "Punto de vista explicativo de mi obra de escritor" (1848, publicada por su hermano en 1859) SV² XIII 547-655.

Mi punto de vista.

Trad. de J. A. Míguez.

Buenos Aires, 1966.

Esta edición corresponde a la obra "Punto de vista explicativo de mi obra de escritor" (1848, publicada por su hermano en 1859) SV² XIII 547-655.

Los lirios del campo y las aves del cielo.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1963.

Esta edición corresponde a la segunda parte de los "Discursos edificantes de diversos puntos de vista" (1847) SV² VIII 285-348; a la primera parte de los "Discursos cristianos" (1848) SV² X 7-109; y a la obra "Los lirios del campo y las aves del cielo" (1849) SV² XI 7-57.

La enfermedad mortal.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.

Esta edición corresponde a la obra "La enfermedad mortal" (1849) SV² XI 131-272.

La enfermedad mortal.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Sarpe, Madrid, 1984.

Esta edición corresponde a la obra "La enfermedad mortal" (1849) SV² XI 131-272.

La enfermedad mortal.

Trad. de Liacho.

Santiago Rueda Ed., Buenos Aires, 1941.

Esta edición corresponde a la obra "La enfermedad mortal" (1849) SV² XI 131-272.

Ejercitación del cristianismo.

Trad. de Demetrio G. Rivero.

Ed. Guadarrama, Madrid, 1961.

Esta edición corresponde a la obra "La escuela del cristianismo" (1850) SV² XII 1-286.

Diario íntimo.

(Sólo fragmentos de todo el diario)

Trad. del italiano de María Angélica Bosco.

Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1955.

Cartas del noviazgo.

Trad. del francés de Carlos Correas.

Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979.

II. Principales traducciones de las obras de Kierkegaard a otros idiomas.

En lengua alemana existe *Gesammelte Werke*, editado por E. Hirsch y colaboradores, en 36 volúmenes; Düsseldorf-Colonia

1950ss.

En lengua francesa existe **Oeuvres Complètes de Sören Kierkegaard**, Edicions de L'Orante, Paris 1966, traducida del danés por Paul-Henri Tisseau y por Else-Marie Jacquet-Tisseau, impresa en 20 volúmenes.

En lengua inglesa existe **Kierkegaard's Writings**, editados y traducidos por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, 1979ss.

En italiano existe la traducción del **Diario** a cargo de Cornelio Fabro, Editrice Morcelliana, Brescia 1981-1983, impresa en 12 volúmenes.

III. Bibliografía sobre Sören Kierkegaard²

ABBAGNANO. **Introducción al existencialismo**. F.C.E., México, 1962.

ADORNO, T.W. **Kierkegaard (Construcción de la estética)**. Monte Avila, Caracas, 1969.

AMILBURU, M.G. **La existencia en Kierkegaard**. EUNSA, Pamplona, 1992.

ARREGUI, J. V. **Acción y sentido en Wittgenstein**. EUNSA, Pamplona, 1984.

² Para una bibliografía más amplia es recomendable acudir al **International Kierkegaard Bibliographic Database** elaborado por Stéphane Hogue de la McGill University, Montreal.

ASHBAUGH, A. "The singular individual. Stand-point of a renounced authorship." En **Man World**, 1986 (19).

BILLESKOV, J. "Vida y obra de Sören Kierkegaard." En **Sören Kierkegaard Oeuvres completes**, L'Orante, Paris, 1966.

BLACKAHAM, H.J. **Seis pensadores existencialistas**. Eds. de Occidente, Barcelona, 1965.

BOUSQUET, F. "La verité est de devenir sujet. La verité comme question éthique chez Kierkegaard." En **La Verité**, Beauchesne, Paris, 1983.

BRUAIRE, C. "Hegel et Kierkegaard." En **Obliques**, 1981 (26).

CARIGNAN, M. "L'éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard." En **Philosophiques**, 1981 (8).

CLAIR, A. "Le mythe de Faust et le concept Kierkegaardien de démoniaque." En **Revue Philosophique de Louvain**, 1979 (77).

—**Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard**. J. Vrin, Paris, 1976.

COLLINS, J. **El pensamiento de Kierkegaard**. F.C.E., México, 1976.

—**The existentialists**. Gateway, 6a ed., Chicago, 1968.

COLOMER, E. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. 3 vol., Herder, Barcelona, 1986.

CONNELL, G.B. y EVANS, C.S., editors. **Foundations of Kierkegaard's vision of community**. Humanities Press, New Jersey, 1992.

CORTESE, A. "Kierkegaard oggi." En *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1983 (1).

CREEGAN, Ch. L. **Wittgenstein and Kierkegaard**. Routledge, Londres, 1989.

DIEM, H. **Kierkegaard's dialectic of existence**. Greenwood Press, Westport, 1978.

DUNNING, S. "The dialectic of contradiction in Kierkegaard's aesthetic stage." En *Journal of the American Academy of Religion*, 1981 (49).

— **Kierkegaard's dialectic of inwardness. A structural analysis of the theory of stages**. Princeton University Press, Princeton, 1985.

DUPRE, L. "The constitution of the self in Kierkegaard's philosophy." En *International Philosophical Quarterly*, 1963 (3).

DURAN, J. "Kierkegaard's christian reflectivity. Its precursors in the aesthetic of Either/or." En *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1985 (17).

EDWARDS, R.B. "Is an existential system possible?" En *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1985 (17).

ELROD, J.W. **Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works**. Princeton University Press, New Jersey, 1975.

FABRO, Cornelio "Estudio introductorio" a Sören Kierkegaard: **Opere**. Sansoni, Firenze, 1988.

—"Estudio introductorio" Sören Kierkegaard **Diario**. Vol. I. Morcelliana, Brescia, 1980

—"La critica di Kierkegaard alla dialettica hegeliana del Libro su Adler." En **Giornale Critico della Filosofia italiana**, 1978 (57).

—**Percepción y pensamiento**. EUNSA, Pamplona, 1978.

—**Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza**. Logos, Roma, 1978. Vid. VV.AA.

GABRIEL, L. **Filosofía de la existencia**. B.A.C., Madrid, 1974.

GARDINER, P.L. **Kierkegaard**. University Press, Oxford, 1988.

GOODMAN, R. "How a thing is said and heard: Wittgenstein and Kierkegaard." En **History of Philosophy Quarterly**, 1986 (3).

GORDON, D. M. "S. Kierkegaard: The objective thinker is a suicide." En **Philosophy today**, 1985 (29).

GOTTLIEB, R. "A critique of Kierkegaard's doctrine of subjectivity." En **The Philosophical Forum**, 1977-78 (9).

GRIMAULT, M. **Kierkegaard**. Seuil, Paris, 1978.

GROOTEN, J. "Le soi chez Kierkegaard et Sartre." En **Revue Philosophique de Lovain**, 1952 (50).

GUERRERO, L. "Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard." En **Scripta theologica**, vol XXIII, 3, Navarra 1991.

— "Kierkegaard y la postmodernidad". En **SIEK boletín informativo**, 1992 (1).

HALL, H. "Love and death: Kierkegaard and Heidegger on authentic and inauthentic human existence." En *Inquiry*, 1984 (27).

HARTSHORNE, M.H. **Kierkegaard: el divino burlador.** Cátedra, Madrid, 1990.

HERSCH. "El instante." En **Kierkegaard vivo.** Vid. VV.AA.

HOHLENBERG, J. **L'Oeuvre de Sören Kierkegaard. Le chemin du solitaire,** Albin Michel, Paris, 1960.

JANSEN, P. "Essere estetico ed esistenza etica." En *Lecture*, 1978, n. 8-9.

JASPERS, K. "Kierkegaard hoy." En **Kierkegaard Vivo** Vid. VV.AA.

JOHNSON, R. "Kierkegaard on philosophy." En *Dialogue*, 1978 (17).

JOLIVET, R. **Introducción a Kierkegaard.** Gredos, Madrid, 1950.

—**Las doctrinas existencialistas.** Gredos, Madrid, 1970.

KAINZ, H. "Kierkegaard's three stages and the levels of spiritual maturity." En *The Modern Schoolman*, 1974-75 (52).

KAMPMANN, T. **Kierkegaard como educador religioso.** Instituto de Pedagogía San José de Calasanz, Madrid, 1953.

KHAN, A. "Melancholy, irony and Kierkegaard." En *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1985 (17).

KLEIN, A. **Antirazionalismo di Kierkegaard**. Mursia, Milano, 1979.

KLEMKE, E.D. **Studies in the philosophy of Kierkegaard**. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

KOCH, C. **Sören Kierkegaard**. Ed. Yo sirvo, Madrid, 1934.

KRAEGE, J-D. "La dialectique Kierkegaardienne." En **Revue de Théologie et de Philosophie**, 1986 (118).

LOWRIE, W. **Kierkegaard**. Harper & Brothers, New York, 1962.

MACCARTHY, V. **The pheonomenology of moods in Kierkegaard**. Martinus Nijhoff, The Hague, 1978.

MACEIRAS, M. **Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión**. Cincel, Madrid, 1985.

MACKEY, L. **Kierkegaard: a kind of poet**. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.

—"Some versions of the aesthete: Kierkegaard's Either/or." En **Rice University Studies**, 1964 (50).

MARINI, S. "La presenza di Kierkegaard nel pensiero di Wittgenstein." En **Rivista di filosofia neo-scolastica**, 1986 (1).

MCKINNON, A. "Kierkegaard's interpretation of his 'authorship': some statistical evidence." En **Inquiry**, 1984 (27).

—"Kierkegaard: paradox and irrationalism." En **Journal of Existentialism**, 1967 (7).

MCLANE, E. "Kierkegaard and subjectivity." En *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1977 (8).

MILLER, L. *In search of the self. The individual in the thought of Kierkegaard*. Muhlenberg Press, Philadelphia, 1962.

MULLEN, J.D. *Kierkegaard's philosophy: self-deception and cowardice in the present age*. American Library, New York, 1981.

—"Between the aesthetic and the ethical. Kierkegaard's Either/or." En *Philosophy Today*, 1979 (23).

NORDENTOFT, K. *Kierkegaard's psychology*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1978.

OLSON, C. "Re-searching unique experience for our experience. Kierkegaard's question and method." En *Phenomenology + Pedagogy*, 1984 (2).

OPPENHEIM, M.D. "Taking time seriously. An inquiry into the methods of communication of Sören Kierkegaard and Franz Rosenweig." En *Studies in Religion*, 1978 (7).

PADILLA, E. "Libertad estética de Don Juan el Seductor en Kierkegaard." En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1978 (16).

PERKINS, R.L. "Kierkegaard's critique of the bourgeois state." En *Inquiry*, 1984 (27).

PETROCCIONE, A. *La vida estética en el pensamiento de Kierkegaard*. Universidad del Litoral, Rosario, 1955.

PIZZUTI, G.M. "Perché Kierkegaard lasciò Regina." En *Filosofia*, 1982 (4).

PÖRN, I. "Kierkegaard and the study of the self." En *Inquiry*, 1984 (27).

—"On the dialectic of the soul." En *Acta Philosophica Fennica*, 1981 (32).

PRENTER, R. "L'homme, synthèse di temps et de l'éternité d'après Sören Kierkegaard." En *Studia Theologica*, 1984 (2).

PRICE, G. *The narrow pass. A study of Kierkegaard's concept of man.* Hutchinson and Co., London, 1963.

PRINI, P. *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy.* Herder, Barcelona, 1992.

ROBERTS, R. "Kierkegaard on becoming an individual." En *Scottish Journal of Theology*, 1978 (31).

SEFLER, G. "Kierkegaard's religious truth: the three dimensions of subjectivity." En *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1971 (2).

SHEIN, L.J. "El concepto Kierkegaardiano de temor en relación con el yo." En *Folia Humanistica*, 1977 (15).

SONTAG, F. "Kierkegaard and the search for a self." En *Journal of Existentialism*, 1966-67 (7).

STACK, G. "Ética de la subjetividad en Kierkegaard." En *Folia Humanistica*, 1971 (9)

—"The self and the ethical existence." *Ethics*, 1972-73 (83).

—"Kierkegaard y la conciencia estética." En *Folia Humanistica*, 1975 (13).

—"La persona subjetiva y el mundo en Kierkegaard." En *Folia Humanistica*, 1975 (13).

—"The inward journey. Kierkegaard's Journals and Papers." En *Philosophy Today*, 1979 (23).

—"The self as ethical possibility." En *The South Western Journal of Philosophy*, 1972 (3).

STRAWSER, M. "Welcome to the Jungle: The Problem of Language in Kierkegaard and Wittgenstein." En *Tópicos*, 1992 (3).

TAYLOR, M.C. *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*. University of California Press, Berkeley, 1980.

—**Kierkegaard's pseudonymous authorship. A study of time and the self.** Princeton University Press, Princeton, 1975.

—"Journeys to Moriah. Hegel vs. Kierkegaard." En *The Harvard Theological Review*, 1977 (70).

THULSTRUP, N. *Kierkegaard Verhältnis zu Hegel*. Stuttgart, 1972.

URDANIBIA, J. (Coord.) **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. Anthropos. Barcelona, 1990.

VV.AA. "Kierkegaard." *Les Etudes Philosophiques*, 1979, n. 2.

—**Kierkegaard and speculative idealism.** Edited by Niels THULSTRUP, C.A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1979.

—**Kierkegaard vivo.** Alianza, Madrid, 1970.

—**The sources and depths of faith in Kierkegaard.** Edited by Marie MIKULOVA Thulstrup, C.A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1978.

VIALLANEIX, N. **Kierkegaard. El único ante Dios.** Herder, Barcelona, 1977.

WAHL, J. **Etudes Kierkegaardienes.** J. Vrin, Paris, 1949.

—"Sur quelques categories Kierkegaardienes: l'existence, l'individu isolé, la pensée subjective." En **Recherches Philosophiques**, 1933-34 (3).

—"Discurso de clausura" en **Kierkegaard vivo.** Vid. VV.AA.

WALKER, J. **Kierkegaard. The descent into God.** McGill-Queen's University Press, Montreal, 1985.

ZANOVELLO, N. "El subjetivismo ético-religioso de S. Kierkegaard." En **Religión y cultura**, 1979 (25).

—"La soggettività della verità in Kierkegaard." En **Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura**, 1979 (73).

ZEIGLER, L. "Personal existence: a study of Buber and Kierkegaard." En **The Journal of Religion**, 1960 (40).

ZIMMERMAN, R.L. "Kierkegaard's immanent critique of Hegel." En **The Philosophical Forum**, 1977-78 (9).

IV. Bibliografía complementaria usada en esta obra

ALVIRA, Rafael. **Reivindicación de la voluntad**. EUNSA, Pamplona, 1988.

ARISTÓTELES. **Ética nicomáquea**. UNAM, México, 1983.

—**Magna moral**. Espasa Calpe, México 1979.

—**Metafísica**. Gredos, Madrid, 1982.

BASAVE F., A. **Pensamiento y trayectoria de Pascal**. Jus, México, 1973.

BOCHENSKI, I.M. **La filosofía actual**. F.C.E., México, 1951.

CERFAUX, L. **El cristiano en San Pablo**. Desclée de Brouwer, Madrid 1965.

CHOZA, J. **Manual de antropología filosófica**. RIALP, Madrid, 1988.

COPELSTON, F. **Historia de la filosofía**. 9 vol., Ariel México, 1978.

DENZINGER, E. **El Magisterio de la Iglesia (DZ)**, Herder, Barcelona, 1963.

DESCARTES. **Principios de filosofía**. En *Oeuvres Completes*. Vol. VII, editadas por ADAM & TANNERY, París. 1897-1913.

EGGERS, C. **Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón**. UNAM, México, 1984.

ELTON BULNES, M. **Amor y Reflexión**. EUNSA, Pamplona 1989.

ESQUILO. Obras completas. Tradición, México, 1975.

FICHTE. System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Werke, Bonn, 1835.

—**Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.** Werke, Berlín, 1845.

FRAILE, G. Historia de la filosofía. V. I, B.A.C. Madrid, 1971.

GADAMER, H.G. La dialéctica de Hegel. Cátedra, 2a ed., Madrid, 1981.

GAOS, J. Obras Completas. 17 Vol., UNAM, México, 1980-1982

GARCÍA VILLOSLADA. Martín Lutero. 2 vol. B.A.C., Madrid 1973.

GHERARDINI. "El pecado en el pesimismo de la Reforma." En *El pecado en la filosofía moderna.* Vid. VV.AA.

GOETHE, J.W. Fausto. W. Jackson, New York, 1963.

—**Werther.** Salvat, Estella, 1982.

GOGOL. "El diario de un loco." En *Cuentos petersburgueses.* Bruguera, Barcelona, 1981.

GREGORIO XVI. Mirari vos arbitramu, 1832. En DZ.

GRIMBERG, C. Historia Universal. 12 vol. Daimond, México, 1983.

HEGEL, G.W.F. De lo bello y sus formas. Espasa Calpe,

México, 1984.

—**Enciclopedia de las ciencias filosóficas.** Porrúa, México 1971.

—**Fenomenología del espíritu.** F.C.E., México, 1966.

—**Filosofía del derecho.** UNAM, México, 1975.

—**Filosofía Real.** F.C.E., México 1984.

—**La ciencia de la lógica.** F.C.E., México, 1971.

HERNÁNDEZ-PACHECO. Subjetividad y reflexión. Tres estudios de antropología fundamental. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983.

HYPOLITE, J. Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Península, Barcelona, 1991.

JENOFONTE. Opera omnia. 5 vol. Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1900-1920.

JOURNET, Ch. El mal. Rialp, Madrid, 1965.

KANT, E. Fundamentación a una metafísica de las costumbres. Espasa Calpe, Madrid, 1980.

—**Crítica de la razón práctica.** Espasa Calpe, Madrid, 1975.

—**Crítica de la razón pura.** En *Kants gesammelte Schriften.* (AK) v. III, Academia alemana de ciencias, Berlín 1904.

LANG, A. Teología fundamental. 2 vol., Rialp, Madrid, 1966.

LEÓN X. V Concilio de Letrán. 1512-1517. En *DZ.*

LLANO, C. Las formas actuales de la libertad. Trillas, México, 1983.

LUTERO, M. **Doktor Martin Luthers Werke (WA)**. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883-1948.

—**Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche**. Ed. Grossdeutschen Evangelischen Kirchnausschuss, 5 ed. Gotinga, 1963.

MACINTYRE, A. **Tras la virtud**. Crítica, Barcelona, 1987.

—**Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, 1988.

MARHEINEKE, P. **Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft**. Berlín, 1827.

MILLÁN P., A. **La estructura de la subjetividad**. Rialp, Madrid, 1967.

NICOL, E. **Historicismo y existencialismo**. F.C.E., México, 1989

—**Psicología de las situaciones vitales**. F.C.E. México, 1963.

NICOLETTI, M. **La dialettica dell'incarnazione**. Istituto di Scienze Religiose in Trento, Bologna, 1983.

PABLO VI. **Gaudium et spes**. Concilio Vaticano II, 1965. Vid. VV.AA.

PASCAL, B. **Opúsculos**. Aguilar, Buenos Aires, 1977.

PHILONENKO, A. **Schopenhauer: una filosofía de la tragedia**. Anthropos, Barcelona 1989.

PIEPER, J. **Las virtudes fundamentales**. Rialp, Madrid, 1980.

PIO IX. **Qui pluribus.** 1846. En DZ.

—**Constitución dogmática sobre la fe católica.**
Concilio Vaticano I, 1870. En DZ.

—**Gravissimas inter.** 1862. En DZ.

PIO X. **Sacrorum antistitum.** 1910. En DZ.

PLATÓN. **Obras** (Henrici Stephani), París, 1578. y **Obras completas**, Aguilar, Madrid, 1974.

POLO, L. **Hegel y el posthegelianismo.** Ediciones Universidad de Piura, Piura, 1985.

REALE, Giovanni. **Introducción a Aristóteles.** Herder, Barcelona, 1985. Vid. VV.AA.

SAINT-EXUPÉRY, A. **El principito.** Porrúa, México 1977.

SHELLING. **Philosophische Untersuchungen Über des Wesen der Menschlichen Freiheit.** Werke, Stuttgart, 1858.

—**Vom Ich als Princip der Philosophie.** Werke, Stuttgart.

SCHMAUS, M. **Teología dogmática.** 7 vol., 2a ed., RIALP, Madrid 1963-1965.

SCHUFREIDER, G. "The logic of the absurd." En **Philosophy and phenomenological research**, 1983-1984 (44).

SCIACCA, M.F. **La filosofía hoy.** 2 Vol. Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1961.

SEGURA. **Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica de**

Hegel. *Tat*, Granada, 1988.

SENECA. **Oeuvres.** Société D'Édition "Les belles lettres", Paris, 1967.

SPINOZA. **Ética.** UNAM. México, 1977.

TOMÁS de Aquino. "Summa Theologica" en **Opera Omnia**, vol. II, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad, 1980.

VV.AA. **Biblia Sacra.** Vulgatam Clementinam, 9a ed. COLUNGA-TURRADO, B.A.C., 1959.

—**Documentos del Concilio Vaticano II.** Clavería, México, 1980.

—FRAILE, G. y URDANOZ, T. **Historia de la filosofía.** 8 vol., B.A.C., Madrid 1982-1985.

—MASI, R., GHERARDINI, B., MATTEUCCI, B., FABRO, C., FELICI, P., CISAR, I. **El pecado en la filosofía moderna.** Rialp, Madrid, 1963.

—REALE, G. y ANTISERI, D. **Historia del pensamiento filosófico y científico.** 3 vol., Herder, Barcelona 1988

VILLANUEVA, E. **Ensayos de historia de la filosofía.** UNAM, México, 1988.

VON BALTHASAR, H. **Gloria.** 7 Vol. Encuentro, Madrid, 1985.

WITTGENSTEIN, L. **Observaciones.** Siglo veintiuno, México, 1981.

—**Tractatus logico-philosophicus.** Alianza Universidad,

Madrid, 1984.

XIRAU, R. **Cuatro filósofos y lo sagrado.** Cuadernos Joaquín Mortiz, México, 1986.

— **Introducción a la historia de la filosofía.** UNAM, México, 1987.

— **Tiempo vivido.** Siglo veintiuno, México 1985.

ZUBIRI, Xavier. **Sobre el hombre.** Alianza, Madrid, 1986.

INDICE DE VOCES

- Absurdo 124, 127, 242, 243, 245,
264, 265
- Alegría 48, 52, 54, 245
- Alma 80, 85, 86, 104, 117, 142,
184, 196, 219, 244
- Alternativa 14, 74, 86, 88, 107,
128, 138, 139, 219, 240
- Amor 47, 52, 92, 98, 178, 199,
200, 214, 251, 261
- Angustia 19, 48, 66, 80, 88, 107,
119, 142, 144, 149, 154,
187, 219, 220
- Animalidad 89, 91, 117, 146,
147
- Antirracionalismo 12, 13, 127,
141, 179, 211, 241, 246,
249, 251, 260
- Autonomía 190, 191, 193, 205
- Comunicación 14, 35, 44, 48, 52,
53, 75, 224, 225, 227
- Conciencia 14, 54, 68, 77, 87,
130, 139, 145, 148, 156,
163, 164, 169, 219, 225,
244, 247
- Conocimiento 11, 12, 85, 91, 96,
97, 98, 106, 121, 129, 134,
136, 148, 162, 187, 191,
192, 200, 213, 219, 268
- Contemporaneidad 207, 257,
259, 267, 273
- Cristianismo 12, 20, 36, 51, 54,
58, 65, 69, 77, 91, 115, 124,
157, 160, 206, 226, 239,
258, 265, 270, 274
- Cuerpo 80, 85, 104, 117, 142,
161, 219
- Deber 121, 190, 191, 193, 194,
199, 211, 219, 222, 254,
255, 259, 260
- Desesperación 19, 66, 82, 88, 94,
99, 108, 120, 139, 156, 183,
226, 237, 250, 259
- Determinismo 108
- Escándalo 54, 89, 123, 124, 136,
139, 165, 168, 208, 226,
240, 248
- Esperanza 48, 104, 105, 108,
109, 157, 217, 239, 242,
243, 248, 257, 259, 260
- Estética 14, 35, 46, 73, 77, 88,
135, 169, 173, 174, 179,
180, 194, 197, 199, 206,
213, 218, 219, 261
- Eternidad 80, 110, 111, 158, 160,
162, 178, 212, 222, 234,
243, 253, 256, 257, 261
- Ética 13, 46, 48, 52, 88, 114,
121, 122, 135, 141, 146,
169, 190, 191, 192, 214,
219, 222
- Evasión 99
- Fantasia 96, 97, 99, 109, 124,
178, 210, 221, 223, 259

- Fenomenología 12, 14, 275
 Finitud 80, 86, 88, 96, 97, 98,
 104, 137, 151, 178, 221,
 262
- Historia 91, 97, 103, 117, 152,
 153, 179, 188, 209
- Ignorancia 87, 91, 122, 129, 130,
 145
- Individuo 86, 92, 102, 106, 119,
 120, 122, 123, 133, 135,
 138, 140, 141, 147, 152,
 162, 166, 178, 181, 191,
 192, 207, 220, 221, 223,
 245, 246, 248, 257, 258
- Inmediatez 100, 173, 179, 183,
 187, 191, 201, 218, 231
- Inocencia 87, 89, 90, 145, 146,
 148, 150
- Instante 110, 111, 112, 115, 116,
 117, 157, 179, 180, 187,
 257
- Interioridad 22, 51, 139, 165,
 183, 196, 212, 229, 256,
 258, 262, 266
- Ironía 45, 75, 225, 270, 274
- Lenguaje 92, 148, 149, 254
- Libertad 12, 80, 83, 89, 99, 104,
 110, 117, 120, 141, 149,
 147, 151, 170, 177, 179,
 191, 193, 201, 220, 225
- Literatura 14, 35, 46, 53, 65,
 174, 176
- Matrimonio 26, 49, 50, 73, 94,
 194, 199, 200, 261
- Melancolía 18, 19, 20, 36, 50,
 63, 74, 187, 223
- Metafísica 12, 113, 114, 135, 214
- Muerte 157, 158, 159, 221, 261
- Mundanía 100, 101, 138, 152,
 177, 186, 211, 212, 220,
 230
- Nada 87, 112, 115, 116, 145, 146
- Necesidad 80, 86, 88, 104, 105,
 141, 142
- Paganismo 52, 116, 124, 128,
 131, 133, 137, 207, 214,
 218, 226, 231, 270
- Posibilidad 80, 87, 102, 104,
 142, 248
- Pseudónimos 15, 35, 43, 67, 69,
 72, 88, 96, 174, 177, 271
- Psicología 67, 68, 107, 119, 140,
 141
- Racionalismo 31, 45, 48, 54, 90,
 92, 125, 170, 190
- Reflexión 63, 64, 87, 92, 96, 141,
 175, 180

Religión fantástica 99, 108, 206,
207

Religión mundanizada 71, 170

Responsabilidad 192, 194, 199,
200, 258

Romanticismo 45, 66, 67, 79

Seducción 31, 32, 180, 184

Sensibilidad 86, 87, 89, 90, 94,
97, 110, 113, 120, 137, 151,
152, 176, 178, 179, 191,
192, 214, 219

Sufrimiento 66, 67, 89, 157, 184,
227, 234

Temporalidad 13, 80, 89, 101,
107, 110, 111, 154, 196,
222, 225, 229, 231, 234,
256, 257

Trabajo 194, 265

Verdad subjetiva 17, 51, 76, 131,
209, 258, 267, 271, 274

Voluntad 93, 96, 98, 99, 103,
130, 131, 133, 134, 161,
162, 226, 236

INDICE DE NOMBRES PROPIOS

- Abbagnano 165
Abraham 242, 262
Adán 80, 88, 119, 147, 148, 149,
151, 152, 169, 199
Adler, A.P. 51
Alvira, R. 16
Andersen, H.C. 44
Antiseri, D. 216
Anti-Climacus 54, 156, 274
Aristóteles 114, 129, 261
- B, pseudónimo 179
Bakunin, M 30
Basave 171
Bloch, V. 58
Bochenski 79
Bösen, Emil 30
- Cabanis 70
Cerfaux 239
Colomer, E. 12, 30, 137, 144,
169
Collins, J. 19, 176, 183, 191,
222
Comte, A. 71
Constantin Constantius 47, 48
Copleston, F. 70, 242
Creegan, C.L. 11
Cristo 45, 54, 123, 166, 165,
207, 247, 256
Choza, J. 110
- Darwin, Ch. 67
Descartes 46, 85, 271
- Diderot 70
Drachmann, A.B. 9
- Elrod, J. 81
Engels, F. 30
Esposo, pseudónimo 200
Esquilo 232, 235, 236
Eva 80, 148
- Fabro, C. 129, 147
Federico Guillermo IV 30
Feuerbach, L. 59, 71
Fichte, J.G. 67, 96, 193, 270
Fraile, G. 129
Frater Taciturnus 50, 73
- Gaos, J. 145
Gherardini 166
Goethe 99, 159
Gogol 99
Gordon, D.M. 98
Grimberg 186
Guerrero, L. 240
- Habermas, J. 269
Hall, H. 266
Hegel, G.W.F. 13, 30, 44, 46, 48,
67, 68, 69, 70, 74, 79, 93,
97, 110, 111, 112, 144, 145,
153, 154, 170, 270
Heiberg, J.L. 9, 45, 46, 48, 53
Heidegger 69
Hersch, J. 114

- Hilarius Encuadernador 50, 72
 Hohlenberg, J. 141, 161, 174,
 209
 Humboldt, G. 30
 Hyppolite, J. 68

 Isaac 244

 Jacob 242
 Johannes Climacus 19, 45, 48,
 51, 209, 274
 Johannes de Silentio 47, 262, 274
 Jolivet, R. 89, 179, 219, 225
 Journet, Ch. 150

 Kampmann, T. 173, 224
 Kant 12, 13, 67, 69, 70, 193, 194
 Kierkegaard, M.P. 18
 Kierkegaard, P. 34
 Klemke, E.D. 136, 241
 Kuhr, V. 9

 Lamarck 67
 Lange, H.O. 9
 Lang, A. 241
 Lehmann, Orla 44
 Lessing 51
 Llano, C. 101, 224, 246

 Maceiras, M. 88
 MacIntyre 179, 194, 244
 Mackey, L. 81, 123, 209
 Marheinecke, Ph. 138
 Martensen 56, 58, 60, 61
 Marx, C. 71

 McKinnon, A. 76
 Millán Puelles, A. 144
 Möller, P.L. 50
 Möller, P. M. 39
 Mozart 50, 65, 159, 176
 Mynster 31, 56, 61

 Nerón 183
 Nicol 267
 Nicolaus Notabene 49
 Nicoletti, M. 110, 153, 179, 266
 Nicol, E. 14, 79, 125
 Nietzsche 71, 176, 274

 Olsen, T. 24
 Ostermann, J.A. 43

 Paludan-Müller 56
 Pascal, B. 35, 210, 225
 Perkins 211
 Philonenko, A. 69
 Phister, J.L. 53
 Pieper, J. 229
 Pinel, P. 67
 Platón 112, 114, 115, 129, 137,
 161
 Polo, L. 35, 79, 141, 154, 161,
 170, 179, 242, 267
 Popea Sabina 186
 Pörn, I 86
 Procul 53

 Reale, G. 113, 216,
 Regina Olsen 23, 41, 65, 74
 Renan 70
 Rördam 23

- Rosenkranz, K. 142
Rosenmeier, H. 9
Rudelbach, A.G. 55
- Saint-Exupéry 123
San Agustín 272
San Pablo 22, 118, 152
Sartre, J.P. 273
Sciacca 174, 211
Schelling 30, 31, 67, 86, 270
Schlegel, F. 24, 32
Schmaus, M. 149, 267
Schopenhauer 69, 71
Schufreider, G. 130
Segura, A. 93, 144
Séneca 231
Sócrates 45, 76, 98, 128, 221,
225, 270
Strauss, D.F. 30, 59, 70
Strawser, M. 11
- Thulstrup 153
Tomás de Aquino 239
Torsting, E. 9
- Urdanoz, T. 21
- Viallaneix, N. 71, 121, 257
Victor Eremita 46, 48, 274
Vigilius Haufniensis 48, 88, 144,
274
Villanueva, E. 85
Voltaire 70
Von Balthasar 170, 225, 242,
265
- Wagner 176
Wahl, J. 14, 273
Watkin, J. 16
Wilhelm, Asesor 200
William Afham 50, 73
Wittgenstein, L. 11, 13, 14
- Xirau, R. 85
- Zubiri, X. 194

Luis Guerrero Martínez

Kierkegaard:
Los límites de la razón en
la existencia humana

Introducirse a las obras y al pensamiento de Sören Kierkegaard es penetrar en un diálogo filosófico, literario y religioso, en el que los interlocutores pertenecen a las más variadas épocas y sistemas de pensamiento. La existencia humana en su más amplia complejidad es el tema fundamental a partir del cual entran en escena los tópicos tradicionales de la filosofía.

El padre del existencialismo y precursor de la postmodernidad, siguiendo el método socrático para refutar irónicamente a los sofistas, se introdujo en las categorías filosóficas para mostrar el callejón sin salida al cual pueden conducir cuando intentan resolver los problemas de la existencia exclusivamente por la razón.

Este libro presenta los principales elementos del pensamiento de Kierkegaard, que ayudan a entender su novedoso y profundo concepto de hombre y libertad, de gran influencia en el presente siglo. Constituye uno de los mayores esfuerzos en nuestra lengua para introducir sistemáticamente al lector en la obra del filósofo danés. El autor ha sabido seleccionar los textos que muestran la unidad de toda la obra kierkegaardiana así como la fuerza poética y literaria que recorre todas sus páginas.

El Dr. Luis Guerrero Martínez, miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, es profesor de filosofía contemporánea en la Universidad Panamericana y especialista en el pensamiento del filósofo danés.

Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos
Universidad Panamericana
Publicaciones Cruz O., S.A.

