

La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe

Un estudio sobre Sören Kierkegaard

El momento actual de la filosofía puede calificarse sin remilgos y sin miedo a los tópicos de momento *crítico*. Este calificativo quiere indicar varias cosas: 1) El interés puro por la filosofía ha disminuido sensiblemente. Sin necesidad de acudir a estadísticas, resulta evidente que la causa filosófica ha perdido, tanto entre los profesionales de la investigación como entre los profanos, muchas simpatías y fervores. 2) La filosofía misma ha entrado en un período de remozamiento, remozamiento provocado sin duda por el nacimiento de nuevos pensamientos, por la llegada de la técnica, por las revoluciones ideológicas y sociales —que aún no han podido ser asimiladas adecuadamente— y por la evolución de estilo en el modo de filosofar —más plural, más cercano a la praxis, más crítico, más histórico, etc.—. 3) Los antiguos y más nobles objetivos de la filosofía, como son el saber, la verdad, la conquista interior del hombre, se han desvalorizado y han cambiado radicalmente de signo, hasta tal punto que ahora pueden encontrarse ciertos tipos de «filosofías», cuyos *primeros principios* constituyen una declaración en pro de la muerte del hombre.

A la fe le sucede otro tanto de lo mismo. La fe está hoy profundamente cuestionada: 1) Desde la increencia se impugnan los esquemas heterónomos, que en alguna medida son inherentes a toda fe, y se rechaza con vigor la visión que ella proyecta sobre todo lo humano. 2) Las ciencias, y en especial las ciencias del hombre, que tan buen servicio prestaban antaño a la religión, no sólo se han hecho independientes de toda religiosidad, sino que sus resultados parecen descartar sin remisión la persistencia futura de cualquier

religión. 3) Desde la misma fe las cosas se han oscurecido lo suficiente, como para que ahora pocos creyentes se atrevan a expresarse en términos de seguridad absoluta.

Podemos decir, por consiguiente, que tanto la filosofía como la fe se encuentran en una época de clara, aunque discutible —¿será temporal esta crisis?— decadencia. Refiriéndonos más en concreto a las relaciones entre filosofía y fe, pensamos que el acuerdo «perenne» entre filosofía y fe se ha roto estrepitosamente. Nadie que tenga los ojos abiertos puede negar tan palmaria realidad, aunque tampoco nadie pueda augurar con certeza el desenlace definitivo de tal ruptura.

¿A dónde queremos llegar con este discurso? Muy sencillo. Debeamos encuadrar, con estas esquemáticas referencias a la situación actual, unos pocos interrogantes, que han sido y siguen siendo cruciales en este género de problemática: ¿Hasta qué punto debe existir un acuerdo entre la filosofía y la fe? ¿En qué medida los «estatutos» clásicos de la filosofía y de la fe son en sí mismos los mejores? ¿Podemos hallar para la filosofía y la fe un núcleo más firme, que les sirva de punto de apoyo para su regeneración? ¿Qué tipo de relación vincularía entonces a estas dos esferas del espíritu?

Todas estas preguntas se las planteó hace más de un siglo un genial hombre y pensador¹, llamado Sören Kierkegaard. Y para

1. En Kierkegaard, más que en ningún otro escritor, resulta imposible separar su personalidad de sus obras. No diremos, como algunos lo han hecho, que el ideario kierkegaardiano es producto típico de sus «constantes obsesivas», pero sí es cierto que muchas de sus meditaciones no habrían existido sin el impacto de un determinado acontecimiento vital. Cuatro «sucesos» son capitales en este sentido: 1) *La herencia del padre*. Como fruto de la irresistible admiración por su padre, un anciano de severas y pietistas costumbres, Kierkegaard heredaría de él muchos de sus rasgos físicos y espirituales. Por idéntica razón Sören se hizo a sí mismo depositario de un secreto, que acompañó a su padre durante toda su vida y que originó en ambos una terrible inquietud, mezcla de sentimiento de culpabilidad y de confianza en Dios. 2) *El amor a Regina*: Casi todos sus papeles contienen alguna alusión a este acontecimiento íntimo. Kierkegaard, que sin lugar a dudas estuvo profundamente enamorado de una muchacha de la alta sociedad danesa, llamada Regina Olsen, rompió con ella después de un año de esponsales. Unos han atribuido esta decisión a la incompatibilidad de caracteres, otros a una motivación religiosa, otros incluso a una tara sexual. A nuestro modo de ver, basta como causa suficiente el temperamento atormentado de Sören y el posible temor a arruinar su vocación de solitario. 3) *El aguijón en la carne*. Otro «misterio» de la vida de Kierkegaard, que le asemeja de algún modo a San Pablo. También a este aguijón, relacionado con su alejamiento del matrimonio y con su indecisión ante la posibilidad de ordenarse pastor, se le dieron rasgos sexuales. Lo más cercano a la realidad puede que sea alguna propensión deficitaria de tipo psíquico-pasional. 4) *Polémica con la sociedad*. Dos violentas polémicas marcaron la corta existencia de Kierkegaard: Una con el periódico «El Corsario» y otra con el obispo Martensen de Copenhague. Ambas indujeron a Kierkegaard a posturas cada vez más antiso-

ellas formuló una respuesta contundente y bastante fructífera². La clave de esa respuesta era la existencia. Este es precisamente el tema adonde queríamos llegar y que intentamos desarrollar en estas páginas, es decir, cómo reinterpreta Kierkegaard tanto la filosofía como la fe a partir de una vuelta decidida a la *existencia real*, y cómo hace renacer de ella un nuevo modelo de relación entre la filosofía y la fe, una relación de carácter eminentemente dialéctico.

Tres advertencias son indispensables, antes de meternos de lleno en materia:

ciales y más reconcentradas, al mismo tiempo que contribuían a modelar su espíritu crítico.

También sería interesante señalar, en esta misma línea, los *antitipos* (Hegel, en especial) y los *prototipos* (Abraham, Job, Sócrates, y, de manera excelente, Jesucristo), en los que descubrimos las inclinaciones más entrañables e íntimas del alma de Kierkegaard.

2. El pensamiento de Kierkegaard ha influenciado a muchos autores posteriores, desde los teólogos dialécticos hasta nuestro Miguel de Unamuno. El movimiento que, sin embargo, se define como sucesor propio y legítimo de Kierkegaard es la *filosofía existencial*. Los historiadores de la filosofía han llamado a Kierkegaard el «padre del existencialismo». ¿Hasta qué punto es cierta esta atribución?

No cabe duda que las concepciones genuinas del existencialismo aparecen por primera vez, en sentido propio, en las páginas del autor danés: Subjetividad, experiencia existencial, sentido de la vida, angustia, individualidad, desesperación, etc. En ellas encontró una rica fuente de inspiración esa corriente contemporánea del pensamiento, aglutinada un poco convencionalmente bajo la denominación de «filosofía de la existencia». Dos razones nos mueven, sin embargo, a poner en entredicho la paternidad de Kierkegaard sobre el existencialismo contemporáneo: 1.º) La influencia *real* de Kierkegaard sobre estos pensadores actuales no ha sido determinante ni reconocida por ellos, cuando no ha sido simplemente negada. 2.º) Casi todos los grandes existencialistas han evolucionado hacia posturas radicalmente contrarias —al menos, en algún aspecto— a Kierkegaard. Términos de contenido y significado cristiano han pasado a expresar experiencias de puro ateísmo. Lo que en Kierkegaard tenía carácter religioso, en un Sartre o en un Camus sirve para proclamar un imperativo antiteísta. *Es muy distinto hablar de «ser para la muerte» o de «ser para Dios», de muerte como «la nada del ser», como un puro acabar, o de muerte como un principio y paso al verdadero ser y al verdadero fin; hablar de angustia frente a la nada que espera el ser en el tiempo, en el cual se agota luego todo el ser, y angustia frente al abismo que el pecado origina en el hombre, suscitando «temor y temblor» ante Dios; hablar de culpa como «deuda abstracta hacia la temporalidad» o como deuda de «responsabilidad personal hacia Dios y hacia el Salvador Jesucristo»; «concluir» el ser del hombre en la historicidad o ponerlo bajo providencia y volverlo hacia la eternidad... (C. FABRO, Introducción a *Diario* (Brescia 1962) 40-41).*

No acusamos a nadie de deslealtad ni de inobleza. No hay lugar a ello. Buscamos únicamente una línea clara de discernimiento. Seamos existencialistas, idealistas, hermeneutas o historiadores, todos estamos ahora en condiciones de saber concretamente que los conceptos kierkegaardianos están situados en un contexto *esencialmente religioso y cristiano*, y que, por consiguiente, la labor de interpretación del solitario danés no puede consistir en despojarles de su contexto original; ello equivaldría a desvirtuarlos. Por honradez intelectual, por fidelidad a Kierkegaard, por un deseo lógico de encontrar la «nueva» y original comprensión de esos conceptos, urge devolverlos al contexto propio —kierkegaardiano— de los mismos y no asimilarlos en una ambientación increyente que el actual existencialismo nos ha hecho ver como natural. No le falta razón a Chestov, cuando conforme con este

1.^a) Con nuestro estudio pretendemos principalmente introducir y presentar el pensamiento kierkegaardiano, que tan poca atención directa ha recibido en los estudiosos de habla hispana³. Nos atenemos fielmente a su pensamiento y hasta a su modo de decir, aunque con frecuencia no concordemos del todo con Kierkegaard (v. gr. en sus diatribas antihegelianas, en la visión negativista de lo natural, etc.).

criterio reserva una definición peculiar y exclusiva para la *filosofía existencial kierkegaardiana*: *La filosofía existencial* (en sentido kierkegaardiano) *es la lucha suprema del hombre contra este monstruo misterioso que ha logrado sugerirle que su felicidad, tanto en este mundo como en el otro, depende exclusivamente de su consentimiento para inclinarse delante de las verdades tiberadas de Dios* (L. CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (Paris 1936) 300). No cuestionamos con ello —ni tampoco entramos en esa discusión— la legitimidad del desarrollo existencialista poskierkegaardiano. La influencia de Kierkegaard ha sido real, pero dada la textura de las filosofías existencialistas, irreductibles en cuanto tales a un sistema, no nos parece exagerado afirmar que, a partir de la primitiva inspiración kierkegaardiana, cada corriente existencialista ha creado su propio «mundo», muy lejano a veces del original. No neguemos al padre por defender a sus descendientes ni despreciemos a éstos por ensalzar al progenitor. A cada cual lo suyo.

3. Son realmente muy escasas entre nosotros las obras originales y serias acerca de Kierkegaard. Para nuestro estudio hemos empleado las traducciones, tanto en español como en otras lenguas, que hemos juzgado más fidedignas. Citamos las obras de Kierkegaard y las que vayan apareciendo de otros autores conforme a los cánones normales. Cuando una misma obra aparece más de una vez, damos sólo el autor y el encabezamiento de la misma, poniendo a continuación la página citada. Para el *Diario* hemos empleado, por su calidad literaria y por la fidelidad de sus referencias, la edición italiana de C. Fabro. Lo citaremos siempre con las siglas de la edición danesa, a la que todos los críticos se remiten. Como *bibliografía* muy elemental sobre Kierkegaard, indicamos las obras que siguen: ADORNO, T. W., *Kierkegaard* (Caracas, Monte Avila Ed. 1969); BOHLIN, T., *S. Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre* (Bazoges-en-Pareds, Tisseau 1941); BRANDT, F., *S. Kierkegaard 1813-1855. Sa vie. Ses oeuvres* (Copenhague 1963); COLETTE, J., *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien* (Paris, Cerf 1972); COLETTE, J., *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard* (Paris, Cerf 1972); COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard* (México, F.C.E. 1970 reimp.); CHESTOV, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (Paris, Vrin 1936); DIEM, H., *Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard* (München, Chr. Kaiser 1929); DUPRÉ, L., *La dialectique de l'acte de foi chez Kierkegaard*, en «Revue philosophique de Louvain» (1956) 418-455; FABRO, C., *S. Kierkegaard: Diario* (Introduzione pp. 5-167, vol. I) (Brescia, Morcelliana 1962) 2 vols.; FABRO, C., *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, en «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 32 (1948) 167-206; HAECKER, T., *S. Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* (Brenner 1913); HAECKER, T., *Le concept de vérité chez Kierkegaard* (Paris, Desclée de B. 1934); HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard* (Madrid, Rialp² 1956); HOHLNBERG, J., *Sören Kierkegaard* (Paris, Albin Michel 1956); HOHLNBERG, J., *L'Oeuvre de Kierkegaard. Le Chemin du Solitaire* (Paris, Albin Michel 1960); HIRSCH, E., *Kierkegaard Studien* (Gütersloh, C. Bertelsmann 1933) 2 vols.; JOLIVET, R., *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard* (Paris, Arthème Fayard 1958); LOMBARDI, J., *Kierkegaard* (Firenze, La Nuova Italia 1936); LÖWITZ, K., *Kierkegaard und Nietzsche* (Frankfurt a. M., Klostermann 1933); LUKÁCS, G., *El asalto a la razón* (Barcelona, Grijalbo 1968); MALAQUAIS, J., *Sören Kierkegaard: Foi et Paradoxe* (Paris, Union grle. d'Ed. 1971); MELCHIORRE, V., *Kierkegaard e il fideismo*, en «Rivista di Filosofia neoscolastica» 45 (1953) 143-147; MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard* (Paris, Beauchesne 1948); MESNARD, P., *Kierkegaard, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa*

2.ª) A través de los sucesivos capítulos vamos haciendo pequeñas anotaciones críticas a su pensamiento, anotaciones que culminan en el breve balance final. Esas críticas no constituyen ni quieren constituir, por supuesto, un juicio definitivo y suficiente de Kierkegaard. Para ello serían necesarios mucho más espacio y detenimiento, tal como más adelante haremos en una publicación posterior.

3.ª) Dos son las motivaciones, que nos impulsaron al estudio de Kierkegaard y que creemos importante señalar: La convicción de lo significativa que puede ser para la filosofía y teología actuales⁴ la «resurrección» del pensamiento kierkegaardiano y, en segundo lugar, la seguridad de que volviendo a Kierkegaard nos sumergimos plenamente en una de las *fuentes* a que debe retornar el hombre contemporáneo para resolver el interrogante sobre sí mismo y sobre su fe.

Hemos distribuido nuestra exposición en dos partes principales:

En la *primera* se analizan los conceptos filosóficos, centrándolos en la dialéctica *razón-existencia*, que tanto preocupó a nuestro autor.

La *segunda* está dedicada a resaltar la *conflictividad* radical de la fe con las otras categorías existenciales.

Pese a esta división metodológica y conscientes de la religiosidad esencial⁵ de todo su pensamiento, no tendremos inconveniente en aludir también en la parte primera al significado y contenido religioso de muchos conceptos filosóficos. Sólo así creemos ser fieles al pensador cristiano de Copenhague.

philosophie (Paris, P.U.F. 1954); NGUYEN VAN TUYEN, *Foi et existence selon Kierkegaard* (Paris, Aubier-Montaigne 1971); ROMEYER, B., *La raison et la foi au service de la pensée: Kierkegaard devant Saint Augustin*, en «Archivio di Filosofia» (1952) 741; SCHUEFF, G., *Das Paradox des Glaubens* (München, Kösel Verl. 1964); SLOEK, J., *Die Anthropologie Kierkegaards* (Kopenhagen 1954); SUR, F., *Le devenir chrétien* (Paris, Centurion 1967); VIALANEIX, N., *Kierkegaard: L'unique devant Dieu* (Paris, Cerf 1972); WAHL, J., *Études kierkegaardienes* (Paris, Vrin³ 1967). Por las conocidas firmas que en ellas colaboran merecen ser reseñadas las siguientes revistas y colaboraciones: «Foi et Vie» 64 (1934); «La Table Ronde» 95 (1955); «Orbis Litterarum» 10 (1955); «Studi Kierkegaardiani» (Brescia, Morcelliana 1957); «A Kierkegaard Critique» (New York, Harper 1962); «RÉvue de Théologie et Philosophie» 13 (1963); «Kierkegaard Vivant» (Paris, Gallimard 1966).

4. Dos firmas, suficientemente representativas del pensamiento moderno, avalan nuestro juicio: «Considero que Kierkegaard es un maestro por cuya escuela debe pasar, por lo menos una vez, cualquier teología que se precie de tal nombre. ¡Ay de aquellos que faltan a esta escuela!» (K. Barth). «Kierkegaard es el punto extremo del cristiano» (N. Bataille).

5. Insistimos en esta idea. El impacto de la religiosidad en la existencia de Kierkegaard ha sellado el destino de su obra. Es impensable acercarse a la comprensión del pensador danés desconociendo su ardiente pasión por el cristianismo,

I. RAZON Y EXISTENCIA

Kierkegaard aparece en un momento crucial de la historia de la filosofía, momento dominado por la decadencia del romanticismo, por la expansión floreciente del hegelianismo y por los primeros brotes de antihegelianismo. No volveremos sobre esta historia, pero sí investigaremos brevemente las coordenadas de la «situación» filosófica del danés.

Kierkegaard conoce bastante bien —no siempre directamente, como veremos—, las corrientes filosóficas de su tiempo y las tradiciones históricas que éstas heredan. Su postura filosófica puede circunscribirse a una bipolar actitud —de propósito y por principio— ante la realidad: 1) Abandono de la «conversión subjetivista» —en sentido racional— iniciada con la filosofía moderna y redescubrimiento de la prioridad de la existencia. 2) Paso de la filosofía triunfalista, que se declara capaz de conciliar las contradicciones de la realidad, a una filosofía negativa, que acepta la hu-

Previendo la confusión y desconcierto que pudieran causar sus publicaciones pseudónimas, Kierkegaard se esforzó en aclarar repetidas veces el carácter esencialmente religioso de toda su producción literaria. Oigámosle: «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 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. Pido a todos aquellos que tengan en el corazón la causa de la cristiandad —y se lo pido con tanta más urgencia cuanto más seriamente se empeñan en ella— que conozcan este pequeño libro, no curiosamente, sino con devoción, como se lee una obra religiosa. Naturalmente no me importa el placer que ha encontrado o pueda encontrar el llamado público estético al leer, atentamente o de pasada, las obras de carácter estético, las cuales son un disfraz y un engaño al servicio de la cristiandad; porque yo soy un escritor religioso. Suponiendo que un lector de tal clase entiende a la perfección y aprecia críticamente las producciones estéticas individuales, siempre me entenderá totalmente mal, en cuanto no comprenda la religiosa totalidad de toda mi labor como escritor. Supongamos, pues, que otro entiende mis obras en la totalidad de su referencia religiosa, pero no entiende ni uno solo de los productos estéticos contenidos en ellas, en este caso yo no diría que su falta de entendimiento fuera esencial» (KIERKEGAARD, *Mi punto de vista* (Buenos Aires³ 1966) 32 s.

Con insistente frecuencia se ha formulado un interrogante: ¿Fue Kierkegaard un místico? Evitando todo prejuicio, la respuesta creemos que es doble: Kierkegaard poseía rasgos místicos, una naturaleza pietista, una inclinación palpable hacia la experiencia interna; sus discursos y meditaciones religiosos están dotados de una finura y exquisitez espiritual sorprendente. Pero, valorando el conjunto de su obra, debemos decir que Kierkegaard se quedó —como él mismo deseaba— en la categoría de *escritor religioso*, resistiéndose expresamente a ser tenido por un predicador, por un modelo o por un santo.

mana impotencia y que no sacrifica artificialmente los *datos* de la existencia. Esta doble toma de posición supone un juicio implícito o explícito de las precedentes filosofías. El encausado mayor es Hegel y a él reservamos el primer punto del presente apartado. Pero también otros grandes pensadores caen bajo la crítica de Kierkegaard.

La duda cartesiana es impugnada en cuanto método universal. La filosofía no debe comenzar por una duda, sino por una certeza. Ante las argumentaciones kierkegaardianas, el principio más conocido de Descartes se tambalea: «El principio de Descartes: 'Yo pienso, luego existo', es a la luz de la lógica un juego de palabras; puesto que ese 'Yo soy' no significa lógicamente nada más que 'yo soy pensante', es decir 'yo pienso'»⁶.

La ontología kantiana, subjetiva e inmanente, no convence en absoluto a causa sobre todo de su carácter abstracto. Si Kant insiste tanto en afirmar una «conciencia en general» como garante de la ontología, Kierkegaard en cambio renuncia a la validez científica de los «resultados» y contrapone a la contingencia de la experiencia externa la conciencia particular y concreta de los hombres individuales. La autonomía moral kantiana, que incluye la dependencia exclusiva del imperativo categórico surgido de la razón práctica —en separación radical de la razón pura—, da origen a un dualismo peligroso y ahoga en el fondo la energía y la severidad de la Ética⁷.

El romanticismo, del que Kierkegaard heredó muchos elementos, está privado de la seriedad propia de la ironía socrática, de la profundidad auténtica de la vida estética. El estecismo romántico se queda en la superficie y es incapaz de asumir la desesperación que conduce a la vida ética⁸.

Otros filósofos —como Spinoza, Fichte, su maestro Schelling, Schopenhauer, etc.—, teólogos —Daub, Schleiermacher⁹, Adler, etc.— y pensadores de distinta talla son pasados por la criba kier-

6. *Diario*, V, A 30. Más adelante veremos cómo la crítica de San Anselmo es objeto de una crítica similar.

7. *Diario...*, X² A 394, 397; cfr. ADORNO, *Kierkegaard* (Caracas 1966) 125-126.

8. J. Wahl ha hecho un resumen muy claro de la oposición kierkegaardiana al romanticismo. Cfr. WAHL, *Études kierkegaardienes* (Paris 1967) 58-85.

9. Schleiermacher recibe bastantes alabanzas: «Schleiermacher era todo un pensador en el bello sentido griego de la palabra, un pensador que sólo hablaba de lo que sabía, mientras que Hegel, a pesar de sus extraordinarias dotes y colosal erudición, no logra con toda su aportación hacernos olvidar nunca que él era, en el sentido alemán de la expresión, un profesor de filosofía en gran escala, empeñado en explicarlo todo a cualquier precio» (KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia* (Madrid 1965) 56),

kegaardiana. Dada su más o menos violenta resistencia a todos ellos, nos podemos preguntar si en realidad Kierkegaard no rechaza en ellos no sólo una filosofía sino la posibilidad misma de la filosofía, todo tipo de pensamiento racional. ¿Tendrán razón quienes han acusado y siguen acusando al pensador danés de irracionalismo? En las páginas que siguen, dedicadas a la lucha de Kierkegaard contra el racionalismo hegeliano, intentaremos responder a ese interrogante.

A. CONTRA EL IDEALISMO HEGELIANO.

1. *La lucha antihegeliana.*

Los primeros atractivos de la filosofía hegeliana debieron apagar pronto en Kierkegaard. Su tesis doctoral revela ya una mezcla no siempre clara de conceptos hegelianos y de elementos «socráticos». Idéntica impresión nos retratan las páginas iniciales del Diario. El *Enten-Eller* señala una evolución nítida hacia el antihegelianismo. La mediación busca ser reemplazada por la alternativa; contra la continuidad ascendente del sistema surge la dialéctica de la vida. *Temor y Temblor*, donde se exalta la ruptura con «lo general», cierra esta etapa de «simpatía antipática»¹⁰ hacia el profesor alemán.

Los grandes hitos de la crítica antihegeliana están constituidos por las «*Migajas filosóficas*», el «*Concepto de angustia*» y el «*Postscriptum*». El punto central de la polémica es éste: La existencia individual no tiene cabida en el Sistema racional de Hegel. Este será el caballo de batalla de toda la obra filosófica de Kierkegaard.

Naturalmente la perspectiva total de ambos pensadores es mucho más vasta: 1) Existe, en primer lugar, un contraste nato de personalidades. El alma de Hegel parecía refractaria casi por naturaleza a los problemas de vida interior que agitaron el alma de Kierkegaard. Este contraste posee en el mismo Kierkegaard una importancia casi desmesurada. Para él «toda nuestra concepción de la vida no es en el fondo más que una confesión involuntaria de nuestra interioridad»¹¹. Estas palabras explican por qué Kierkegaard tenía un interés tan enorme en cotejar a Hegel con los prototipos de Sócrates y Abraham¹². Kierkegaard, velada o abier-

10. WAHL, *Études...*, 93.

11. *Diario...*, X² A 355.

12. «Comprender a Hegel debe ser muy difícil; pero ¡qué bagatela comprender

tamente, acusaba a Hegel de incapacidad para captar la vida. 2) Partiendo de la crítica al romanticismo —que Kierkegaard identificaba en parte con Hegel—, él queda situado a igual distancia de la mediación hegeliana y la inmediatez romántica. Sin embargo, Kierkegaard nunca pudo desprenderse de la «idea romántica de la *Lebensanschauung*, un concepto de la vida que cada individuo debe lograr por sí mismo como su tarea ineludible, y no ingerirla pasivamente a partir de libros de texto»¹³. Mientras Hegel buscó la visión global, Kierkegaard se volvió a lo particular y concreto. 3) Intentando un cuadro general de divergencias conceptuales, podemos calificar de hegelianos el ser abstracto, la dialéctica y la mediación, mientras Kierkegaard giraría en torno al hombre concreto, la existencia individual y la decisión. Dicho con palabras de Beaumler: «Hegel afirma el sistema cerrado y eterno, Kierkegaard el devenir. Hegel se vuelve del sujeto y de la creencia a mirar las obras, el arte, el estado, la historia; Kierkegaard vuelve la espalda a todo lo que es obra y cultura para encontrar en el sujeto y en la creencia el centro de la existencia espiritual. Hegel es metafísico, lógico, filósofo de la naturaleza, estético, filósofo del derecho; pero su sistema no tiene una ética. Los escritos de Kierkegaard no son otra cosa que un grande trabajo ético iluminado por la idea religiosa. Incluso como metafísico, él es todavía moralista. Hegel pierde de vista al individuo, Kierkegaard pierde de vista el contenido de la creencia»¹⁴.

Para ser fieles a la verdad, es preciso señalar que Kierkegaard no estudió ni conoció a Hegel en sí mismo sino en sus discípulos, y que sus ataques iban dirigidos más contra estos últimos que contra el propio Hegel. La virulencia de algunas críticas sólo es explicable a partir del ambiente en que se movía el pensador danés. Esto explica las inexactitudes de la interpretación kierkegaardiana de Hegel: La *objetividad* equivale a desinterés y jamás puede abocar a una certeza. La *historia* presenta sólo hechos probables; pasar la religión por el tamiz histórico-objetivo es sinónimo de despojarle de su certeza absoluta. La *idea* significa lo idéntico

a Abraham! Superar a Hegel es un prodigio; pero ¡qué cosa fácil es superar a Abraham! Por mi parte yo gasté demasiado tiempo en profundizar el sistema hegeliano y de ningún modo creo haber alcanzado a comprenderlo; hasta tengo la ingenuidad de suponer que si, a pesar de mis esfuerzos, no llego a asir su pensamiento en ciertos pasajes, se debe a que de hecho no está claro él consigo mismo. Sigo todo este estudio sin dificultad, naturalmente, y mi cabeza no se resiente. Pero cuando me pongo a reflexionar sobre Abraham, me siento como aniquilado» (KIERKEGAARD, *Temor y temblor* (Buenos Aires³ 1968) 35).

13. COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard* (México 1968) 38.

14. Cit. por WAHL, *Etudes...*, 133 n.

e inmutable; el Sistema desea lo idéntico, por eso no tiene en él cabida el movimiento real. El Sistema carece de principio y de fin¹⁵.

Importa también reconocer las influencias que ejercieron sobre Kierkegaard sus «predecesores» y que condicionaron sobremedida su intelección de Hegel¹⁶. La filosofía de Schelling, en especial, está presente por doquier: La vuelta al realismo, la decisión, la relación directa con Dios, la carencia de movimiento en el sistema, el rechazo de un sistema sin presupuesto, son ideas tomadas todas ellas de Schelling y que Kierkegaard se encargaría de profundizar.

¿Hasta qué punto logró Kierkegaard desembarazarse de Hegel? La respuesta tiene varios aspectos: 1) Kierkegaard hereda de Hegel un buen grupo de ideas básicas, como por ejemplo la superación del estadio estético en el ético, la repetición como sustituta de la mediación, la dialéctica de la existencia y de la fe, la subjetividad, y la paradoja en cuanto traducción de la teoría hegeliana de las contradicciones. Algunos de estos conceptos fueron tan asimilados y transformados por Kierkegaard que resulta difícil reconocer en ellos la paternidad de Hegel. Pero todos ellos llevan de hecho impreso el cuño del genio germano. 2) Quiéralo o no, Kierkegaard permanece ligado para siempre a Hegel, al menos en cuanto éste encarna de modo casi mítico la especulación. Hegel es «la filosofía»¹⁷ y todos los ensayos de hacer triunfar a «la existencia» habrían de ser precedidos necesariamente por un prólogo antihegeliano. 3) Kierkegaard supera a Hegel en la medida que crea su propio «sistema», es decir en la medida en que nos brinda su peculiar comprensión de la existencia, que él juzga por supuesto más acorde con la realidad.

Tampoco el existencialismo de Kierkegaard se libraría de la crítica de sus sucesores, a causa incluso de errores calificados como de hegelianos¹⁸ y de otros ya previstos por el mismo Hegel. Sin duda alguna el Sistema lo preveía todo —como pensaba Kierkegaard—, pero la diferencia estriba en que la filosofía de Kierkegaard viene *después* de Hegel, o sea, después de haber podido comprobar los progresos, «asunciones» y fallos del hegelianismo. De ello hablaremos más tarde.

15. WAHL, *Etudes...*, 160-161.

16. Además de Schelling, encontramos a Schleiermacher, I. H. Fichte, Trendelenburg, Mynster, Martens, Sibbern y —su verdadero precursor— P. M. Möller.

17. Cfr. LOMBARDI, F., *Kierkegaard* (Firenze 1936) 185.

18. Cfr. la interesante crítica de K. Nadler en WAHL, *Etudes...*, 155-156 n. 2,

2. La crítica de la filosofía de Hegel.

Una vez conocida la trayectoria del movimiento antihegeliano en Kierkegaard, analicemos el contenido conceptual del mismo.

El prólogo al «*Concepto de angustia*»¹⁹ nos ofrece una síntesis casi completa de las ideas hegelianas que Kierkegaard se propuso criticar: La realidad, la fe en lo inmediato, la reconciliación del pensamiento con el ser, la mediación, la ética, el principio negativo de la lógica, el mal. El «*Postscriptum*» y otras obras ampliarán de modo asistemático esta crítica.

Por razones de claridad, y reconociendo sus limitaciones hemos dividido nuestra exposición en cuatro partes:

a) El comienzo de la filosofía.

Hegel pretendió fundamentar su filosofía en un principio absoluto. Este principio «*sine macula*» es el ser puro, el ser indeterminado que se «confunde» con la nada y se transforma en devenir.

Kierkegaard niega con virulencia la posibilidad misma de un Sistema carente de presupuestos. El devenir, relación dialéctica entre la nada y el ser, no puede ser principio absoluto. Varias razones: 1.^a) Si se toma la nada como dato se corre el riesgo de caer en una tautología que se revuelve contra uno mismo, ya que «comenzar con la nada» y «no hay comienzo» son proposiciones por completo idénticas, sin contar con que ese comienzo de la nada expresa ocultamente la dialéctica misma del comienzo a demostrar²⁰. 2.^a) Ese comienzo absoluto tan cacareado por Hegel no es tal. El principio puro de la Lógica es definido como «lo que subsiste de más abstracto en una abstracción exhaustiva». Esta definición nos está indicando indirectamente que no hay tal comienzo, pues para llegar a ella se necesita un *acto* de reflexión, un presupuesto *vital*²¹. El puro ser, comienzo de la filosofía, es una quimera. 3.^a) La especulación, reconózcalo o no, tiene su punto de partida real no en sí misma, sino en el existente. Si se admite que el Sistema comienza con lo *inmediato*, se está admitiendo que comienza *después* de la existencia, ya que lo inmediato debe ser captado mediante una reflexión²². Se está recayendo de otro modo en la lógica del «cogito ergo sum» de Descartes, mien-

19. KIERKEGAARD, *Concepto...*, 34-48.

20. KIERKEGAARD, S., *Postscriptum aux miettes philosophiques* (Paris 1949) 75.

21. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 76; *Concepto...*, 157-158.

22. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 74.

tras que la realidad procede justamente en sentido inverso: «Cogito *quia sum*» o, lo que es lo mismo, «*sum ergo cogito*».

Contra este deseo purista de una filosofía carente de presupuestos, Kierkegaard propone el reconocimiento neto y noble de unos principios previos a todo sano filosofar. «El hecho de que la filosofía deba comenzar por un presupuesto no ha de ser considerado como un defecto sino como una *bendición*²³. Es altamente significativo que Aristóteles considerase la admiración y no la duda como el comienzo de la filosofía. «En general el mundo debe aprender todavía que no ayuda nada comenzar por lo negativo, y la razón por lo que hasta ahora ha tenido éxito es porque no nos hemos dado del todo a lo negativo, y así no se ha hecho nunca seriamente lo que se ha dicho que se hacía»²⁴. Kierkegaard mismo piensa que el impulso inicial de la filosofía procede no del asombro, sino de la desesperación, una desesperación que está en estrecho parentesco con la experiencia contradictoria de la nada y de la libertad.

La carencia de una ética formal en el Sistema hegeliano será juzgada como la comprobación de estos principios. Una filosofía privada de un comienzo *real* no conduce nunca a un interés *serio* por la existencia y trae como colofón el desinterés por la felicidad concreta del hombre. El fin del Sistema —que debería ser la ética— no existe, como tampoco existe —fuera de la imaginación— el *comienzo puro* del Sistema.

El principio de todos los males de la filosofía hegeliana se halla, sin embargo, en otra esfera. En ella vamos a introducirnos.

b) *Existencia contra razón.*

De la actitud del pensador ante el mundo puede depender el entero acierto de una filosofía; esa actitud puede desvelar la base real de sus construcciones racionales. Esto acontece de modo eminente en Hegel.

Hegel sale en busca de la «objetividad» y pone en marcha un sistema de *pensamiento* que, conforme a sus propósitos, debe ser el instrumento imprescindible para captar la realidad. Hegel olvida así varios presupuestos elementales: 1) La concepción del mundo debe adquirirse en el curso de una experiencia personal y no ser el resultado frío de un saber. 2) La insistencia en la objetividad suele acarrear un menosprecio o un olvido total de la subje-

23. *Diario...*, III A 48.

24. *Diario...*, III A 107.

tividad. El pensador objetivo es indiferente hacia el sujeto pensante y hacia su existencia, mientras el subjetivo en cuanto existente posee un interés esencial en el pensamiento en que existe, está volcado hacia la propia interioridad. El pensador objetivo atiende al resultado, el subjetivo al devenir²⁵. 3) El deseo de obtener a toda costa un cuadro perfectamente racional de la existencia conduce de manera inexorable a la eliminación de los núcleos *paradójicos* de la existencia. Destruyendo la paradoja, convertimos al pensador en algo así como un amante sin pasión²⁶. 4) Hegel ha perdido el sentido humano de la filosofía. Filosofar no es hacer discursos fantásticos, sino hablar a existentes. Hegel difumina la inmediatez, pero no nos dice una palabra que explique cómo un ser humano debe comportarse a fin de existir así. «Ser idealista en imaginación no es del todo difícil, pero deber *existir* como idealista es un quehacer para toda la vida y un quehacer extremadamente fatigoso, porque la existencia es justamente el obstáculo que está en contra. Expresar como existente lo que se ha comprendido de sí mismo no es del todo cómico; pero comprender todo excepto a sí mismo, es muy cómico»²⁷.

Estas críticas, que pueden parecer marginales al tema, poseen una importancia extraordinaria. Si Kierkegaard niega a Hegel —como veremos— toda aptitud para comprender el cristianismo, es porque previamente le ha negado la capacidad de acceder a la existencia. En la mente de Kierkegaard²⁸, la preparación necesaria para abrirse al cristianismo no es la lectura de libros o las elucubraciones histórico-sistemáticas, sino la profundización en la existencia. La revuelta contra Hegel se centrará, por ello, en una afirmación categórica: *La irreductibilidad de la existencia al pensamiento*.

La clave del hegelianismo está en la unidad de sujeto y objeto, en la identidad de pensamiento y ser. Esto significa que de hecho la existencia queda *resuelta* en la esencia. Pero la realidad es muy distinta, en la realidad hay siempre algo más que el puro concepto, hay existencia y concepto. La existencia es *separación* de pensamiento y ser, porque entre ambos hay siempre un *salto*²⁹. La

25. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 47-48.

26. KIERKEGAARD, S., *Les miettes philosophiques* (Paris 1967) 79.

27. JOLIVET, R., *Aux sources de l'existencialisme chrétien*. Kierkegaard (Paris 1958) 20. Cfr. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 80.

28. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 378.

29. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 82. Marx acusa también a Hegel de invertir las categorías: No es la conciencia la que determina la vida, sino al revés. Pero él no reprocha tanto a Hegel el punto de partida cuanto la reducción del ser al saber.

identidad de pensamiento y ser es fruto de la abstracción. De la separación de esa identidad abstracta de pensamiento y ser, que acontece en la existencia, no se sigue ni mucho menos que ésta esté desprovista de pensamiento. Pensamiento y ser van juntos en la existencia, pero ésta aleja al uno del otro, aleja al sujeto del objeto. Ese tercer elemento del que tanto se habla, «el pensamiento puro», es algo novísimamente inventado y sin consistencia real. Es curioso que en Grecia fuera tan difícil llegar a la abstracción y ahora, en cambio, sea tan difícil llegar a la existencia³⁰.

La filosofía especulativa deja fuera el núcleo de la existencia; éste es el precio pagado a la abstracción. Las relaciones con el existente no le interesan o, mejor, no entran en el prisma del pensamiento puro. Mientras el hombre posee un por qué, que sostiene su existencia, que la llena de sentido y por el cual la existencia cobra para él un interés máximo, podemos decir que en el hombre existe una autenticidad existencial. Ahora bien, a la abstracción todo esto le trae sin cuidado; quiere únicamente integrar, asumir (*aufheben*) la existencia en su edificio idealista, volviendo con ello al error inicial. Ir del pensamiento a la existencia es efectivamente el error capital, es una contradicción. El pensamiento es siempre posterior, es él quien toma la existencia de la realidad y quien tiene su origen en ella, es él quien al pensar la existencia la suprime como existencia *real* y la transforma en mera posibilidad³¹.

La existencia no cabe en el sistema. Tampoco es posible bajo ningún capítulo un sistema de existencia. Sistema y existencia se oponen, están *simpliciter* en contra. Hegel habla con frecuencia de la existencia, pero la existencia no es para él sino un momento de paso. Si Hegel hubiese llamado a su Lógica un simple experimento de pensamiento, habría sido sin duda el pensador más grande de todos los tiempos³². Pero Hegel pretendió introducir en su sistema la existencia real y destruyó así toda su empresa, porque lo único que introdujo fue el *concepto* de existencia. La existencia abstracta nunca dará lugar a la alternativa o a las otras categorías de la auténtica existencialidad —el momento, la decisión, el pecado, la fe, la paradoja, etc.—; ninguna de ellas tendrá jamás cabida en el Sistema. Llevadas las cosas al extremo, podríamos in-

30. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 210, 211.

31. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 209, 212. No concordamos con Chestov, que parece atribuir el conocimiento a la caída y que convierte la inocencia en ignorancia. La filosofía especulativa sería entonces el fruto de la angustia infinita ante la nada. Cfr. CHESTOV, *Kierkegaard...*, 324-325, 350.

32. *Diario...*, V A 73.

cluso preguntarnos si la misma *Fenomenología* —¡de Hegel!— posee alguna significación dentro del Sistema, pues de tanto presentarla como introducción corre el riesgo de quedar también fuera de él³³. Seamos consecuentes: Un sistema *lógico* es posible, puesto que en él no entra la existencia ni sus características. Pero un sistema *existencial* carece de verosimilitud. La existencia nunca será un sistema para un existente, a no ser que ese existente se llame Dios³⁴.

La concepción de un sistema histórico, que a través de la supresión práctica del principio de contradicción por obra de la mediación³⁵, se constituiría en juez último de todas las realidades se funda en esta misma confusión y preterición de la existencia real. La historia no puede convertirse en el tribunal del mundo y menos una historia que se fundamente en un método dialéctico arbitrario. La historia no es fuente de certeza, sino de probabilidades. Una certeza no puede apoyarse exclusivamente en los datos históricos. La especulación hegeliana da pruebas de sabiduría *après coup*, después de los acontecimientos³⁶. Quien mira mucho a la historia, no alcanza nunca la *decisión*, pues la radical inmanencia de esa historia impide todo despertar y toda manifestación de lo ético-existencial. El sistema histórico de Hegel crea el equívoco entre el desarrollo histórico y el juicio último, entre la interioridad y la exterioridad, entre la existencia paradójica y la mediación. Un Sistema histórico *real* sólo desde Dios es comprensible. Dios es el único espectador del teatro de la historia. El individuo debe sumirse en la temporalización, que descubre la dimensión transhistórica de la historia³⁷.

En definitiva, Kierkegaard concluye oponiendo a la especulación y a las concepciones abstractas las categorías concretas. Una de estas categorías, íntimamente vinculada a la existencia y que adquirirá gran importancia en su filosofía, es la categoría de la Individualidad. Veámoslo.

c) Individuo contra Sistema.

La existencia posee un peso y una consistencia propia, es irreductible a una construcción conceptual. La confirmación más pal-

33. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 77-78, 179, 204.

34. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 72, 78-79.

35. *Diario...*, II A 454.

36. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 21. Interesante la nota sobre lo que Kierkegaard denomina *escepticismo* hegeliano proveniente de aquí. *Ibidem*.

37. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 98-99, 103.

maria la tenemos en la individualidad, que en cuanto está impregnada de interioridad existencial se levanta ante el Sistema como su específica antítesis.

El antisistematismo de Kierkegaard encuentra su raíz más profunda en esta proclamación abierta de la individualidad. Hegel acabó divinizando lo establecido, porque antes había olvidado el primado de lo individual, porque antes había convertido la conciencia y la relación de conciencia en el individuo en una «forma de lo mucho». «Cuántas veces no habré escrito que Hegel hace en el fondo de los hombres, como el paganismo, un género animal dotado de razón. Porque en un género animal vale siempre el principio: El individuo es inferior al género. El género humano es característico, precisamente porque cada Individuo es creado a imagen de Dios (Gen. 1, 27), porque cada Individuo es más alto que el género»³⁸. Contra Hegel se hace preciso declarar que el individuo es superior al género, que el verdadero señorío humano procede de su singularidad.

Al hegeliano la categoría de individualidad lo deja indiferente. El hegeliano no sabe si es hombre, jamás se ha preocupado por ello. En cambio, sabe muy bien que ha comprendido el Sistema. Quien se precie de su categoría humana, hará exactamente lo contrario: Quizás no ha comprendido el sistema, pero sabe que es hombre. La individualidad no tiene posibilidad alguna de entrar en el Sistema. Un Sistema y un todo cerrado son aproximadamente la misma cosa; por tanto, hay ciertas categorías que necesariamente quedan fuera. Si, como quisieran algunos, el Sistema no fuera algo cerrado, algo perfectamente acabado, si no fuera un todo completo, entonces resultaría ser una *hipótesis* o un no-sentido³⁹.

Al dejar fuera la individualidad, la filosofía especulativa pierde diversas categorías existenciales:

1.^a) La *interioridad* desaparece. La filosofía hegeliana culmina en la proposición: lo exterior es lo interior y lo interior lo exterior. Se olvida lo que hasta un mínimo sentido de observación comprueba con penosa frecuencia: Que el aspecto exterior de los hombres está en contradicción con su interior. Hegel, pese a sus protestas, no ha pasado del esteticismo. De aquí nace uno de los mayores males del Sistema: la carencia de ética. La ética crea una relación antitética entre exterior e interior, en la cual lo ex-

38. *Diario...*, X² A 426.

39. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 71, 208.

terior apenas cobra importancia, mientras todo el interés se centra en lo interior. La religiosidad, siendo el coronamiento de la diferencia entre interioridad y exterioridad —como veremos—, exalta al infinito la interioridad⁴⁰. También en este campo quedará manca la filosofía de Hegel.

2.^a) La *dialéctica cualitativa* queda eliminada. «...En la Lógica se intenta hacernos creer que mediante un continuo determinar cuantitativo se logra hacer surgir una nueva cualidad; y por otra parte representa una reticencia imperdonable que después de no ocultar ciertamente que tal cosa no sucede así en absoluto, se encubran con todo las consecuencias que de ello se siguen para toda la inmanencia lógica, ya que no por eso se lo deja de incorporar, afirmándolo, dentro del movimiento lógico»⁴¹. La nueva cualidad no surge por la mediación o por el salto *lógico* instaurado por Hegel, sino por el salto en paradoja, por el salto que oculta en sí lo enigmático. La diferencia cualitativa de las esferas de la existencia busca sustituir la mediación hegeliana. El «salto» *vital* es la protesta más decisiva contra la dirección invertida del Método, o sea, contra la Mediación⁴². La dialéctica ha de estar en conexión directa con el individuo libre, para que así la existencia pueda avanzar progresivamente en el desarrollo cualitativo hacia su propia plenitud y realización.

3.^a) La insistencia en la mediación incluye también la pérdida de la *relación absoluta* del hombre con Dios. Hegel ha hecho tanto hincapié en la explicación lógica de todas las categorías que ha olvidado que el individuo se constituye como tal ante Dios, que entre el hombre y Dios no existe ni continuidad ni homogeneidad, sino una heterogeneidad total. Sólo cuando el hombre acepta la distancia infinita entre él y Dios, sólo cuando se sitúa en su singularidad ante El, sólo entonces adquiere pleno valor su propia subjetividad. Es esta última falla de Hegel la que más preocupa a Kierkegaard y la que acaso ha originado, consciente o inconscientemente, toda su protesta.

En resumen, Kierkegaard ha puesto al rojo vivo la oposición de la individualidad al Sistema, enfrentando al mismo tiempo la pasión infinita de la interioridad con la identidad objetivante entre exterioridad e interioridad, la dialéctica cualitativa con la dialéctica progresiva y sin saltos, la apertura radical ante Dios con la

40. *Ib.*, 198 n. 2.

41. KIERKEGAARD, *El concepto...*, 73.

42. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 70.

mediación lógica. En adelante la *individualidad subjetiva* será piedra angular de la filosofía kierkegaardiana y de todo pensamiento que se precie de ser su continuador.

d) *La imposible conciliación entre religión y filosofía.*

El eslabón último de los errores hegelianos consistió en forzar la reconciliación de la religión con la filosofía, en intentar una racionalización absoluta de la fe. Kierkegaard se levanta contra esta dependencia demasiado estrecha entre filosofía y religión, tal como aparecía en la filosofía hegeliana. Todo intento de racionalizar la fe acaba arruinando por su base al cristianismo.

Desde el momento en que Hegel buscó «objetivar» la fe, convertirla en un elemento —todo lo sustancial que se quiera— de su Sistema, despojó a lo cristiano de lo suyo propio, convirtió —pese a todo Aufheben— lo trascendente en inmanente, colocó la filosofía por encima de la fe. En Hegel lo humano «se hace» divino, hay una *continuidad* —dialéctica, sí, pero a la postre continuidad sin ruptura— entre lo humano y lo divino. Kierkegaard se rebela contra este rebajamiento de lo cristiano e insiste en la insequibilidad racional de todo lo que pertenece al ámbito divino, al dominio de la fe.

A partir de esta actitud primaria, ya no asombran las múltiples veces y maneras en que se denuncia a Hegel de desvirtuar la religión cristiana ⁴³:

— Hegel convierte la Trinidad en una comedia, cuando pretende probar que Dios es personal precisamente porque es Trino ⁴⁴. Hegel no ha hecho sino reencarnar en el cristianismo una vieja doctrina, incomparablemente inferior a todo el ámbito de la fe.

— Hegel concibe la fe y el culto como aquello que supone una diversidad permanente entre ambos. Pero, oh misterio, la filosofía nacida después de la fe habla de identidad entre ambos ⁴⁵.

— Hegel va tras una prueba *objetiva histórica* de la verdad y de la certeza del cristianismo, perdiendo de vista que si llegásemos a probar objetivamente la verdad del cristianismo, nos encon-

43. Kierkegaard piensa sin duda en los hegelianos cuando hace esta comparación: «Los filósofos tratan los dogmas, los dichos sacros de la Biblia, toda la conciencia religiosa, como Appio Pulcro trataba los pollos sagrados. Recurren a ellos y si dan malos augurios, los despachan como aquel capitán: "Si los pollos no quieren comer, tendrán que beber", y los tiran al mar». II A 529.

44. *Diario...*, X² A 431.

45. J. COLLINS, *Fede e riflessione in Kierkegaard*, en *Studi Kierkegaardiani* (Brescia 1957) 115.

trariamos al final de la prueba con que el cristianismo había desaparecido, que ya no existía, que era algo histórico, algo perteneciente al pasado ⁴⁶.

— Hegel se impermeabiliza ante una perspectiva fundamental de la fe: Que el cristianismo no es una doctrina, sino un mensaje existencial. Si nos confrontamos con una doctrina, lo más importante es comprenderla; hacerse discípulo sin la comprensión puede ser sospechoso. Situados ante un mensaje existencial, lo más alto es llegar a ser discípulo, lo más sospechoso es comprenderlo ⁴⁷.

— Hegel pretende construir la felicidad eterna sobre la especulación, sobre el lado objetivo, sobre una *doctrina*. La felicidad se edifica, sin embargo, sobre la fe, sobre la aceptación personal de ese mensaje de existencia. El cristianismo, con todos los respetos debidos a la especulación, está en el lado opuesto de la objetividad ⁴⁸: la subjetividad.

El principio de toda esta incomprensión tan abismal del cristianismo quizás se encuentre, después de todo, en la propia persona de Hegel. En la opinión de Kierkegaard, Hegel no pasó nunca de ser un profesor, jamás pudo entrar en la categoría de escritor religioso. La conciliación del cristianismo con la filosofía está llena de ambigüedades y de incongruencias por dos razones: O porque Hegel no captó la singularidad de la fe cristiana o porque su fe en la filosofía sobrepasó todo límite posible.

De hecho esta reconciliación es un sueño utópico, ya que la enemiga de la razón y de la fe nunca podrá apagarse. Quien desee profundizar en la fe habrá de ir más allá de la filosofía. Para el hegelionismo la religión es la cima de la razón humana. Para Kierkegaard la religión es un escándalo para la razón. Volveremos sobre el tema.

La crítica de la filosofía de Hegel concluye donde concluirá todo el pensamiento de Kierkegaard: en la exaltación de la fe cristiana como lugar privilegiado de la experiencia existencial del hombre.

3. *El irracionalismo kierkegaardiano.*

Antes de dar por terminado este largo apartado sobre el anti-hegelianismo de Kierkegaard, intentaremos responder de momen-

46. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 20.

47. *Ib.*, 250, n. 1 y 255.

48. *Ib.*, 35-36.

to a la pregunta planteada acerca del irracionalismo de nuestro autor.

Kierkegaard puede ser acusado de irracionalista por muchos capítulos: 1) Desconfía de la razón como portadora de certeza. Puede decirse incluso que, en algún sentido, niega la razón para sustituirla por una «existencia» tan abstracta como la razón hegeliana. Se equipararía en ese caso a E. Kant, por cuanto que ambos son escépticos respecto a los resultados de la razón pura. Incluso podría afirmarse —como lo han hecho algunos— que Kierkegaard va mucho más lejos que Kant, pues enfrenta al hombre con la nada. 2) La realidad no se adecua a la razón humana; al menos, no se adecua en totalidad. Es decir, la realidad no posee una inteligibilidad perfecta; siempre existen resquicios o zonas amplias de la existencia que escapan al poder de la razón humana. 3) Los primeros principios no son demostrables. El punto de partida de la filosofía escapa, *como dato*, a la racionalidad previa, a la inteligibilidad de su propio ser y causa. 4) De modo paralelo, los contenidos de la fe y todo lo que pertenece a la esfera divina no está ni puede estar sometido indiscriminadamente a la demostrabilidad ⁴⁹.

La indemostrabilidad de los primeros principios no constituye una base suficiente para acusar a Kierkegaard de irracionalidad. Han sido muchos los filósofos, que han mantenido idéntica postura. Estas mismas filosofías —realistas— se han opuesto siempre a reducir la realidad a la pura racionalidad o, para ser más precisos, han sostenido con rigor que la realidad no se agota en la racionalidad, que existe un amplio campo de existencia dominado por ingredientes de carácter pura o predominantemente irracionales.

Metidos ya en la esfera religiosa, pocos no compartirán la resistencia de Kierkegaard a convertir la fe en algo meramente racional. La oposición de Kierkegaard a la concepción idealista de la religión no incluye la negación de la razón, sino la negativa a aceptar que la fe pueda ser considerada como el resultado necesario de un proceso demostrativo.

Respecto a la primera acusación, el problema es más delicado. Ciertamente «la razón» negada por Kierkegaard consiste ante todo

49. Todo lo que se refiere a la apologética y a la demostración de las verdades de fe es continuamente criticado en su *Obras* y en el *Diario*. La demostración de San Anselmo, por ejemplo, es refutada varias veces: Prueba mucho mejor la existencia de Dios la oración de San Anselmo que todos sus falaces argumentos. Cfr. X⁴ A 210; *Postscriptum...*, 224.

en la Razón de Hegel. El peligro de sustituir esta Razón por una existencia individual abstracta estaba previsto por el mismo Kierkegaard y, ante esa posibilidad hipotética, su rebeldía aparecía tan violenta contra ésta como contra la primera: «La subjetividad abstracta es exactamente tan difusa e incierta como la objetividad abstracta, y a ambas les falta la interioridad en el mismo grado»⁵⁰. Kierkegaard desconfía de la Razón por los estragos que ha provocado en la existencia, es decir, por lo marginada que ha quedado en su confrontación con la razón la existencia y sus valores. Pero resulta exagerado afirmar que Kierkegaard niega la *entidad* peculiar de la razón. Hemos visto cómo, en el mismo momento en que defendía el primado de la existencia sobre la razón, nos hablaba del «pensar y ser unidos entre sí y en oposición al pensar abstracto». Incluso nos da una bella definición del comienzo y la función del pensamiento: «El pensar es la respuesta humana a la irrupción de la existencia en nuestra subjetividad. Nuestras mentes hacen efectivamente un principio absoluto, pero no de la nada ni de nuestra propia maquinaria dialéctica, sino de la entrada necesaria de la existencia al chocar con una respuesta apasionada y decisiva de nuestra parte»⁵¹.

Podemos concluir diciendo que el «irracionalismo» kierkegaardiano contiene un elemento fuertemente intelectualista⁵², que Kierkegaard es irracionalista en la medida en que se debate vigorosamente contra los excesos del racionalismo y que, en definitiva, su irracionalismo salvaguarda los derechos legítimos de la existencia.

50. KIERKEGAARD, *El concepto...*, 254.

51. Cit. por COLLINS, *El pensamiento...*, 142. Es interesante la valoración argumentada que nos ofrece este autor: «La distancia que separa a Kierkegaard del irracionalismo estricto puede medirse por estas tres consideraciones: a) admitía los derechos de la razón en los campos no existenciales de las ciencias empíricas y de la lógica; b) concedía al hombre cierta comprensión moral y religiosa del orden de la existencia y de la subjetividad, región inteligible por su propia naturaleza; c) defendía la omnisciencia de Dios y la correlativa inteligibilidad de todos los aspectos del ser (que son conocidos comprensiva o «sistemáticamente» por Dios y que nosotros conoceremos en forma sistemática cuando pasemos del tiempo a la eternidad). Pero protestó en contra el intento del idealismo absoluto de amalgamar los puntos *a* y *c*, basado en el supuesto de que el entendimiento humano puede llegar a descubrir su identidad con el entendimiento absoluto y, así, comprender la realidad con un hálito visionario divino. La debilidad propia de Kierkegaard se centra en el punto *b*. Por su absorbente preocupación por la formulación idealista del problema del conocimiento, pasó por alto la posibilidad de comprender el orden de la existencia, en forma completamente finita y real, por medio del juicio *especulativo* de la existencia. En esta medida Kierkegaard dio ocasión al surgimiento de las corrientes de pensamientos irracionalistas posteriores». *Ib.*, 303.

52. WAHL, *Etudes...*, 149. Cfr. *Diario...*, X² A 439.

B. LA EXISTENCIA COMO NUCLEO.

Dejada atrás, como indispensable preámbulo, la polémica anti-hegeliana, debemos adentrarnos en las categorías que configuran la concepción «filosófica» de Kierkegaard.

Nos enfrentamos inmediatamente con la primera de estas categorías y que aparecerá en todo momento como el corazón, la raíz, el núcleo de donde parten las mejores intuiciones kierkegaardianas: La existencia. La existencia sirve de base y de cañamazo interno a las restantes categorías descubiertas por él.

Los que se consideran sus continuadores y reconocen haberse inspirado en su obra, han destacado siempre esa *existencialidad* con que Kierkegaard había arropado todas sus concepciones. El impacto mayor de sus escritos estriba en haber despertado en el hombre moderno la pregunta por el *sentido de la existencia*. Pero seamos cautos cuando hablamos de «sentido de la existencia» en Kierkegaard. Como muy bien han señalado Heidegger y Adorno⁵³, hablar de «sentido» y de «existencia» resulta equívoco desde el principio. A Kierkegaard no le interesa ningún tipo de «ontología» que pueda llevarnos al descubrimiento de la «existencia» entendida como un modo de ser. Los interrogantes de Kierkegaard sobre la existencia están en fiel paralelismo con los de Job. La pregunta por el sentido de la existencia es una pregunta por aquello que puede dar a la existencia humana, privada en sí misma de sentido, una significación honda. Así aparece al menos en dos conocidos pasajes: «Nadie regresa de entre los muertos. Nadie viene al mundo sin derramar lágrimas. Nadie le pregunta a uno cuándo quiere nacer ni cuándo quiere morir»⁵⁴. «Ponemos el dedo en la tierra para saber, por el olfato, en qué tierra nos hallamos. Hundo mis dedos en la existencia, pero no huele a nada. ¿Dónde me encuentro? ¿Qué quiere decir «mundo»? ¿Qué significa esa palabra? ¿Quién me ha introducido en ese todo y me abandona en él? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo? ¿Por qué no se me preguntó previamente, por qué no se me hizo conocer cuáles eran los usos y costumbres, sino que se me colocó en las filas como si hubiese sido comprado por un vendedor de almas? ¿Cómo me convertí en

53. ADORNO, *Kierkegaard...*, 118-119.

54. KIERKEGAARD, S., *Estudios Estéticos I (Diapsalmata y el erotismo musical)* (Madrid 1969) 72; Cfr. *Ib.*, 81; *Estudios Estéticos II (De la tragedia y otros ensayos)* (Madrid 1969) 155.

interesado en la gran empresa que llamamos realidad? ¿Por qué debo ser interesado? ¿No se trata de asunto libre? Y si estoy obligado a ser lo que soy, ¿dónde está el director al que pueda formular alguna observación? ¿Acaso no hay director alguno? ¿Adónde, entonces, deberé dirigirme con mis quejas?»⁵⁵. Puede decirse casi con plena seguridad que Kierkegaard no buscó una respuesta contundente, decisiva, a estos interrogantes. Sólo pretendió la afirmación casi brutal de la existencia misma, con toda su potencialidad, sus ensueños, incertidumbres y tenebrosidades. Y cierto que lo consiguió: «Es imposible poner el acento sobre la existencia con más fuerza que lo que yo lo he hecho»⁵⁶, nos decía él mismo. No le faltaba razón. Son continuas sus protestas contra el menosprecio de la existencia. «Se ha olvidado totalmente lo que significa existir»⁵⁷. Al hombre concreto se le distrae de las preocupaciones fundamentales de la existencia para orientarlo hacia ridículas divagaciones que nada tienen que ver consigo mismo. El hombre pierde así de vista el fin absoluto de su existencia y la exigencia de este fin. La existencia ha de ser en todo momento *telos* absoluto.

Para convencernos de la necesidad de «convertirse a la existencia», Kierkegaard nos narra la conmovedora historia del anciano y el niño⁵⁸, que él presenta como autobiográfica y que tanto conturbó su ánimo. Acaso procede de entonces la aversión de Kierkegaard a esas «filosofías especulativas», que en medio de su enor-

55. KIERKEGAARD, *La Ripresa* (Milano 1954) 89-90.

56. *Kierkegaard vivant*, 13.

57. KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid 1961) 194.

58. Kierkegaard cuenta con palabras inimitables la escena de la que fue testigo invisible en un cementerio y que hizo vibrar las fibras más íntimas de su espíritu. Un anciano de cabellos blancos y un niño de diez años lloran juntos ante una tumba, donde acaban de enterrar al último de sus familiares. El anciano se lamenta de la soledad y abandono en que va a quedar sumido el niño a partir de este momento. Sólo Dios, padre bondadoso, y su Hijo Jesucristo podrán guiar y cuidar la vida de este niño. «¡Y que este consuelo inmortal —continúa lamentándose el anciano— lo haya perdido mi hijo muerto, que ahora aquí ante su tumba deba temer yo por la suerte de su alma! ¡Para qué sirvieron todos mis esfuerzos y fatigas durante la vida!». El anciano habla al niño, que está a su lado, de la fe, del consuelo que ésta nos trae. De pronto se detiene, pone al niño ante la tumba y dice con acento grave y solemne: «Pobre muchacho, tú no eres aún más que un niño y, sin embargo, pronto estarás solo en el mundo. ¿Me prometes ahora, me prometes por la memoria de tu padre, quien si pudiera ahora te hablaría como lo hago yo, sí, que habla por mi voz: prometes, en presencia de mi ancianidad y de mis cabellos grises, en la solemnidad de este santo lugar, en el nombre de Jesús en quien sólo se encuentra la salvación, que conservarás fielmente esta fe en la vida y en la muerte, que no te dejarás engañar por ningún prestigio, sean cuales fuesen los cambios que puedan acaecer en la forma del mundo? ¿me lo prometes?». Vencido por la emoción, el niño se echó de rodillas, pero el anciano lo levantó y lo abrazó contra su corazón. Cfr. *Postscriptum...*, 155-160.

me saber han perdido el sentido del existir. La existencia está fuera del concepto, pertenece de modo propio sólo al individuo. «La sola realidad de la que un existente posee algo más que un saber es su propia realidad, el hecho de ser, de existir, y esta realidad tiene para él un interés absoluto»⁵⁹. La existencia no puede admitir bajo ningún concepto que el pensamiento, un proceso dialéctico o la misma definición de «ser hombre», sea lo más alto, sea superior al individuo existente. La existencia y el existir son lo contrario de la especulación. Como ya se discutió sobradamente en la polémica antihegeliana, entre el concepto de existencia y la existencia real hay una clara separación⁶⁰, superable únicamente por un salto, por un movimiento real, por una dialéctica cualitativa. Aun con los mejores argumentos, probar que algo existe es tremendamente difícil. La conclusión de esas pruebas no desemboca nunca en la existencia, porque la existencia aparece *después* de las pruebas, por un salto. Nunca podremos demostrar que una piedra existe, a lo más lograremos probar que esta cosa que existe es una piedra. Sería extraño que alguien quisiese probar la existencia de Napoleón por sus hechos. Su existencia explica sin duda alguna sus hechos, pero sus hechos no prueban su existencia, a menos que yo entienda la palabra *ser* de una manera tan determinante, que en ella ya sobreentienda su existencia real. Lo primero es existir, las pruebas vienen después⁶¹. El hombre puede elaborar un argumento partiendo de la existencia ya dada, pero no puede llegar a ella basándose únicamente en la esencia como concepto. La existencia es un concepto más alto que todas las pruebas que de ella se den⁶². El núcleo irreductible se halla en la existencia, ella posee la primariedad.

Esta peculiaridad «irracional» de la existencia plantea una notable dificultad a la hora de transmitir la existencia. La dificultad consiste concretamente en que la existencia no puede comunicarse como un saber, no puede comunicarse a través de la especulación. Si intentamos la comunicación doctrinal, *directa*, desvirtuamos la existencia. Kierkegaard se esforzó en cumplir a la letra en su propia vida de escritor esta exigencia de comunicación indirecta, y una de las mayores causas de los pseudónimos kierkegaardianos la en-

59. *Kierkegaard vivant* (Colaboración) (Paris 1966) 13.

60. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 231-233. *Miettes...*, 137; *Diario...*, X² A 328.

61. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 82-83, 86; *Diario...*, X² A 406.

62. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 25. Casi todas estas afirmaciones, aquí y en *Miettes*, se aplican a la demostrabilidad de la existencia de Dios. No se le escapa a Kierkegaard el parentesco de estas afirmaciones suyas con el pensamiento de Pascal. Cfr. *Diario* X³ A 609.

contramos sin duda en esta decisión firme de comunicar indirectamente la existencia⁶³. La existencia puede ser transmitida y conocida sólo en esta forma de comunicación *indirecta*. Más aún, tan importante es el impacto vital de la existencia en la individualidad que todo conocimiento auténtico, «existencial», queda cualificado por ella: *Todo conocimiento esencial concierne a la existencia y sólo el conocimiento que se refiere esencialmente a la existencia es un conocimiento esencial*⁶⁴. Pero, ¡atención!, advierte Kierkegaard, que «el conocimiento esencial se relacione esencialmente a la existencia» no significa la identidad abstracta de ser y pensamiento ni que «objetivamente» el conocimiento se relacione a algo real como a su objeto, sino que el conocimiento se relaciona al sujeto cognoscente, el cual es esencialmente un ser existente, y que, en consecuencia, todo conocimiento esencial se relaciona esencialmente a la existencia y al hecho de existir. Se ha confundido tan frecuentemente el problema mismo de la existencia con su reflejo en la conciencia de los eruditos, que se ha olvidado lo fundamental, es decir: que en todo problema existencial, lo esencial es siempre lo que significa *para mí*⁶⁵. La comunicación indirecta, como medio imprescindible para el conocimiento verdadero, salvaguarda mejor que nadie las prerrogativas inalienables de la existencia.

En este contexto resulta utópico lanzarse a la caza de una *definición*, que agote el contenido de la existencia. Es más seguro, nos dice el mismo Kierkegaard, no dar definición alguna. Tenemos, sin embargo, una serie de «categorías» que configuran de algún modo el *contenido* de la existencia.

La existencia es devenir, no se manifiesta nunca como algo estático, incapaz de movimiento y de progreso. La existencia humana, mi propio yo, no es algo que *ya es*, sino un quehacer, algo que *será*. La temporalidad permite este avance de la existencia hacia la realización plena. La existencia temporal es el modo concreto del ser del hombre. La Encarnación consagrará este sentido plenificante y realizador del tiempo.

Este carácter «futurista» de la existencia descubre otro componente básico de la misma: El *riesgo*⁶⁶. Mientras que la filosofía

63. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 160, 165. A esta cuestión dedica Kierkegaard muchas páginas de sus obras, tanto que pensó reservar una obra a este tema que, para él, tenía una trascendencia enorme frente al interrogante religioso. De esa posible obra se conserva un esbozo.

64. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 130-131.

65. *Diario...*, VII A 33.

66. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 288.

especulativa regala certezas y nos aturde con sus seguridades, el existente vive en una actitud permanente de incertidumbre y de riesgo. Lejos de constituir una rémora, esta incertidumbre estimula su esperanza y su esfuerzo para abrirse a espacios nuevos.

El factor determinante de la existencia lo encontramos en la *pasión*. Existir es apasionarse por algo, la existencia consiste en un perpetuo elegir impregnado de pasión, en un continuo optar por algo con decisión. La pasión existencial nos eleva por encima de nosotros mismos, la pasión transporta al existente a tal profundidad de existencia que llega a la unión de lo finito con lo infinito. Es entonces cuando posee pleno sentido la existencia, es entonces cuando el existir puede considerarse con toda razón la anticipación de lo eterno en la existencia, cuando la existencia alcanza su mayor autenticidad. A diferencia de la filosofía existencial contemporánea, Kierkegaard no pretende apartar lejos de la interpretación del ser del hombre todo sentido trascendente; al contrario, desea mantener la conciencia inmanente como escenario del sentido trascendente que se automanifiesta⁶⁷. Muchas categorías a primera vista enigmáticas encuentran aquí su explicación. El *instante* puede emplearse para designar el tiempo, significando la eliminación abstracta del pasado y del futuro y quedando reducido en último término al presente. No es éste el sentido existencial del instante. El instante existencialmente acontece cuando el tiempo y la eternidad se ponen en contacto. Así entendido el instante es un átomo de eternidad, es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo⁶⁸. La *repetición* —otro concepto difícil— consiste en la seriedad de la existencia. Solamente la seriedad es capaz de repetir las cosas de manera regular y con originalidad. La seriedad ha de retornar con idéntica seriedad a la seriedad misma. La seriedad significa en este sentido la personalidad misma. Sólo una personalidad seria es una personalidad real⁶⁹. Dios mismo ha de ser visto bajo este prisma de existencialidad inmanente, transpasada de transcendencia. Del hombre puede decirse que *piensa* y *existe*, puesto que la existencia separa ambos términos. Dios, en cambio, hablando con propiedad, no piensa, crea; no existe, es eterno⁷⁰.

Desde esta perspectiva quizás se comprenderán mejor las palabras de Kierkegaard acerca del cristianismo y su existencialidad.

67. Para Hegel, en cambio, el ser trascendente debe ser inmanente. Cfr. ADORNO, *Kierkegaard...*, 119.

68. KIERKEGAARD, *Concepto...*, 162-176.

69. KIERKEGAARD, *Concepto...*, 267.

70. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 222.

No nos extrañará oír, más tarde, que la fe no tiene nada que ver con la ciencia, sino con el ser, que el cristianismo no es una doctrina, sino una comunicación existencial, que para conseguir la fe hace falta una existencia, una determinación existencial. «Nunca lograré inculcar bastante que para tener la fe es necesaria una situación; y esta situación debe producirse con un paso existencial del individuo»⁷¹.

Pero antes de pasar al mensaje cristiano nos restan todavía muchos pasos que dar. Una categoría existencial de máxima importancia, y que comprende en sí otros aspectos primordiales de la existencia, va a retener ahora nuestra atención.

C. CONSTITUCION DE LA SUBJETIVIDAD.

La subjetividad, la afirmación del valor inconmensurable del hombre individual, es la coordenada mayor del pensamiento kierkegaardiano.

Sus más vigorosas y conocidas reflexiones sobre el sentido —y el sin-sentido— de la existencia están referidas a este hombre, que en su individualidad busca «un lugar» consistente donde reposar de sus miedos y angustias. Kierkegaard mismo confiesa el atractivo que provocaba en su espíritu la idea del suicidio. Después de desechar para sí mismo la grave tentación, no dejó nunca de admirar el coraje y la pasión que mueve a los suicidas⁷². Si el cristianismo surge ante él como único refugio es porque éste consuela su atribulada alma con la idea del fin, pese a que aún esté lejos de haber entendido el enigma de la muerte⁷³. La muerte y la inmortalidad son cuestiones *vitales* para su existencia propia. La cuestión de la inmortalidad no es una cuestión sabia, sino una cuestión de interioridad que debe ponerse el sujeto haciéndose subjetivo. Resulta insensato —repite Kierkegaard— querer tranquilizar a la gente sobre la cuestión de su felicidad eterna; lo menos que puede hacer un hombre por otro al respecto es inquietarle. El problema difícil, la cuestión verdaderamente crucial, consiste en cómo expresar la inmortalidad en la existencia individual⁷⁴, no en cómo hacer pruebas para demostrar el más allá, sino en cómo alcanzar la subjetividad que lo sitúa en línea con lo eterno.

71. *Diario...*, X⁴ A 114; *Miettes...*, 142.

72. «No elogiamos el suicidio, sino la pasión en lo que se hace». KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 206; cfr. *Diario...*, I A 156, I A 161, I A 330, X¹ A 279.

73. *Diario...*, X³ A 250; *Postscriptum...*, 112.

74. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 114, 116, 133, 260.

Continuando la crítica de Hegel realizada por I. H. Fichte⁷⁵, Kierkegaard defenderá a ultranza al individuo personal y sus prerrogativas. El pensador no puede hacer prevalecer la especie o el género sobre el individuo. El individuo posee un valor irreductible, su categoría sobrepasa siempre al género. Es un error máximo creer que diez mil o cien mil hombres son superiores a uno. Eso se llama reducir los hombres a la condición de animales. Nunca jamás una especie animal producirá un individuo, nunca jamás estará en condiciones de engendrar la subjetividad. La labor del pensador —el pensador auténtico, el subjetivo— consiste en comprenderse a sí mismo en la existencia⁷⁶. Así hará justicia a la categoría del hombre, porque cada individuo, en especial si lo miramos desde el punto de vista ético⁷⁷, posee un valor infinito. En este presupuesto se basa la igualdad esencial de la mujer y del hombre y de todos los hombres entre sí. La igualdad del hombre con los otros hombres no se consigue por medio de la política ni de los movimientos revolucionarios o sociales. La lucha contra la filosofía, que quiere «generalizar» la subjetividad, es al mismo tiempo una lucha contra las doctrinas modernas (Marx), que promueven la «socialización» de lo humano, poniendo en peligro el valor del individuo. Lo humano es la igualdad, lo inhumano la desigualdad, de acuerdo; pero, además de esto, es un egoísmo tremendo no confesar que se es hombre como los demás⁷⁸. Ahora bien, cuando apoyamos esta igualdad en la desvalorización de la subjetividad, perdemos lo más preciado del hombre. La sociabili-

75. No confundir con el otro Fichte, más conocido en la historia de la filosofía. I. H. Fichte preparó en varios aspectos el antihegelianismo de Kierkegaard.

76. KIERKEGAARD, *Concepto...*, 79; *Postscriptum...*, 236; *Diario...*, IX A 91, X² A 489, XI² A 90.

77. Según Kierkegaard el individuo no es la subjetividad *pensante*, sino la «subjetividad que existe *éticamente*». La única realidad que le importa es su propia existencia ética. Cfr. *Postscriptum...*, 96.

78. *Diario...*, VII A 212; *Concepto...*, 127. «La cuestión de la igualdad, ahora que ha entrado en la discusión europea, ha de considerarse como perdida. Toda vieja forma de tiranía (emperador, rey, nobleza, clero, hasta la tiranía financiera) será de ahora en adelante impotente. Pero a la igualdad corresponde otra forma de tiranía, la del temor de los hombres —sobre el que yo he llamado la atención en el último discurso del *Evangelio de los sufrimientos*—: la más peligrosa tiranía de todas es ésta, porque es la más engañosa. El comunismo impulsa al máximo la tiranía del temor de los hombres (observa cómo lo sufre Francia en este momento): Ahí mismo comienza el Cristianismo. Pero el principio sobre el que tanto ruido mete el Comunismo, que todos los hombres son iguales, es decir, delante de Dios (por tanto esencialmente iguales), el Cristianismo lo supone como una cosa normalísima. Pero el cristianismo se espanta del programa comunista, sustituir a Dios por el temor de la masa, de la mayoría, del pueblo, del público»: VIII A 598. Sorprende que tan tempranamente Kierkegaard previera los peligros del «miedo comunitario», que por desgracia fueron de sobra confirmados por los acontecimientos.

dad debe considerarse como un alivio, como una concesión benévola a la debilidad humana. El valor está, sin embargo, en lo singular. La guerra sin cuartel de Kierkegaard contra la «multitud» y «lo establecido» se justifica sólo en este contexto, en este interés desmesurado por hacer valer los derechos íntimos y el contenido inestimable del hombre individual. No es que Kierkegaard se cierre a los otros. Al revés, «todo individuo está esencialmente interesado en la historia de los demás individuos, sí, tan esencialmente como en la suya propia. Por eso la perfección consiste intrínsecamente en la plena participación de la totalidad»⁷⁹. Pero abrirse a los demás, amarles, no ha de significar nunca sustituirlos por una idea imaginaria formada según nuestra opinión de lo que debiera ser el otro o difuminar nuestra personalidad en los otros. Por ello Kierkegaard distingue cuidadosamente entre *comunidad*, en la cual el principio de cohesión está en que cada uno sea él mismo, y *público* o categorías similares, en las que el individuo desaparece⁸⁰. La igualdad auténtica proviene de la posibilidad que tiene cada uno de hacerse subjetivo.

La «cualidad» del hombre, su *cualidad* suprema, su *única* cualidad es su individualidad. Cuando el hombre, en la soledad y delante de Dios, elige libremente su propia interioridad, reconquista la totalidad de sí mismo y se manifiesta como Unico.

1. *El Unico*⁸¹.

El «único» es la culminación de la Subjetividad. El Unico no está designando un personaje extraordinario de la historia. El único es *cualquiera* pero como *único*. El único soy yo cuando centro la atención en mí mismo y me pongo en la situación en que se encontraba tal individualidad histórica en su mejor momento. «De ser un Unico nadie, absolutamente nadie está excluido, a no ser aquél que se excluye por sí mismo, haciéndose «muchos»⁸². Cada uno posee el poder de ser lo que es: Unico.

Como Sócrates, «que concentraba todo su interés en el hombre», Kierkegaard exalta esta condición única del hombre en gra-

79. KIERKEGAARD, *El concepto...*, 71; *Diario...*, IX A 315. Estas ideas serán continuadas por la dialéctica del yotú en M. Buber.

80. *Diario...*, X² A 390.

81. Este término, *Enkelte* en el original danés, expresa la idea de individuo en sí, hombre individual. En francés suele traducirse por *L'Unique* y por *homme isolé*. En italiano suele emplearse el término no muy exacto de *hombre individual*. Aquí empleamos indistintamente único, hombre singular ,etc.

82. *Diario...*, VII A 176; *Postscriptum...*, 96.

do supremo. El Único es la categoría a través de la cual deben pasar el tiempo, la historia y la humanidad⁸³.

Para convertirse en *único* es necesario pasar por tres categorías negativas: la melancolía, la angustia y la desesperación. Cada una de ellas ejerce su respectiva función. La *primera* sitúa al hombre en su existir desnudo. La *segunda* lo pone de frente a la nada. La *tercera* lo enfrenta a la *decisión*, decisión que exige elegir irremediabilmente entre la desesperación o el «salto»⁸⁴. La decisión define, en efecto, la transformación de un hombre común en Único. La decisión no es optar por *algo*, sino aceptar la realidad pura de la autoelección. «Cuando todo está en calma en su contorno, solemne como una noche estrellada, cuando el alma está sola en el mundo entero, entonces se le aparece no un ser superior, sino la potencia eterna en sí misma, el cielo como que se abre, y el yo se elige a sí mismo o, más bien, se recibe a sí mismo. Entonces el alma ha contemplado el bien supremo, lo que no puede ver ningún mortal ojo y que jamás puede ser olvidado. Entonces la personalidad recibe el espaldarazo que la ennoblece para toda la eternidad. Se convierte en lo que ya había sido, se hace a sí misma. Como un heredero, aunque lo fuera de los tesoros de todo el mundo, no posee su herencia hasta que alcanza la mayoría de edad, así tampoco la personalidad, incluso la más rica, no es nada antes de haberse elegido a sí misma, y la más pobre que pueda imaginarse lo es todo en cuanto se elige a sí misma. Porque la grandeza no consiste en esto o aquello, sino que radica en el hecho de ser uno mismo, y ello está en el poder de cualquier hombre serlo, si él lo quiere»⁸⁵.

Es la condición de Único la que ampara y fundamenta la grandeza del hombre. ¡Qué gloriosamente vestido está el hombre!, exclama admirado Kierkegaard. El hombre en sí mismo, en cuanto se elige a sí mismo como subjetividad pura, puede con razón equipararse a Dios, puesto que Dios es el Sujeto absoluto, y el hombre es imagen de Dios. En ningún caso y bajo ninguna hipótesis Dios o un hombre pueden ser *objeto* para el hombre. El hombre está dotado en cuanto sujeto de una dignidad inigualable. La parábola del lirio nos trae en este contexto una lección incomparable: Hemos de aprender a ser hombres y hemos de contentarnos con ser hombres. Cuántas veces el hombre preocupado por las diferencias con los otros hombres olvida su condición de hombre.

83. *Diario...*, VIII A 482; *Miettes...*, 41.

84. JOLIVET, R., *La libertad e onnipotenza secondo Kierkegaard*, en *Studi...*, 189.

85. Cit. por D. GUTIERREZ en la Introducción a KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, 19-20.

Y cuántas veces el hombre, que si se hiciese Único delante de Dios encerraría en sí la mayor gloria, se separa de Dios y se pierde infinitamente. El hombre debe recordar siempre que la dependencia de Dios es la única independencia verdadera, que tener necesidad de Dios es la perfección del hombre, que sólo está liberado quien, *contentándose con ser hombre*, dirige su mirada al Padre⁸⁶. El hombre es síntesis de alma y cuerpo, pero también y ante todo es *síntesis de lo temporal y lo eterno*. Cualquier tergiversación de lo eterno en el hombre se revuelve contra el mismo hombre hasta aniquilarlo⁸⁷.

Los «pensadores más profundos» (Hegel y otros) están de acuerdo unánimemente en que la individualidad aislada es el mal, que la individualidad solitaria equivale casi a la pura negatividad. No les falta razón. Pero yerran por completo, cuando como gran medio de salvación ofrecen la *objetividad*. No. La subjetividad *aislada* sólo puede ser salvada por la subjetividad, es decir, por Dios que es la Subjetividad que constriñe infinitamente⁸⁸. Con esta postura Kierkegaard se distancia radicalmente tanto de sus predecesores como de sus continuadores. «Como en todos los otros campos también en éste (de la vida) se ha abolido la relación con Dios. ¿Dónde se encuentra hoy una existencia que exprese la convicción en la existencia de Dios, en una Providencia que dé un fin a las más pequeñas cosas? (...). Después de toda la autocomplacencia humana de estilo hegeliano-goethiano, a fuerza de contentar a los contemporáneos, o sea, de abolir a Dios y de divinizar a la humanidad (...), después de todo esto *vengo yo*»⁸⁹. La «humanidad pura» de Goethe y Hegel es rechazada con firmeza por Kierkegaard, no sólo porque olvida a Dios, sino porque desvirtúa la naturaleza misma del hombre. Tomando las cosas en este sentido, Kierkegaard coincide de lleno con las críticas de Marx a estas ideologías: la concepción del hombre en estas ideologías es una deformación, un débil residuo del cristianismo⁹⁰. La interpretación atea de las categorías kierkegaardianas incurre en parecida contradicción. Nunca hubiera sido posible en la mente de Kierkegaard llegar con los principios sartrianos a la profunda e íntima constitución de la subjetividad individual; falta el poder esencial del Sujeto Absoluto.

86. KIERKEGAARD, *Los lirios del campo y las aves del cielo* (Madrid 1963) 43, 46, 60, 65, 74, 79, 182, 224. *Diario...*, VII A 201.

87. KIERKEGAARD, *El concepto...*, 162, 270-275.

88. *Diario...*, X² A 401.

89. *Diario...*, IX A 257.

90. COLLINS, J., *El pensamiento...*, 215-218.

2. La interioridad.

El pensador *subjetivo*, a diferencia del objetivo, está preocupado por su propia existencia, está volcado por completo hacia la interioridad. La interioridad no se obtiene por certezas objetivas. Cuanta más certeza objetiva, menos interioridad; y, al contrario, cuanto menos certeza objetiva, más interioridad posible. La interioridad es para Kierkegaard otro de los quicios de su mensaje existencial. La interioridad acompaña inexorablemente al descubrimiento y progreso de la existencia. «Mi idea capital era que en nuestro tiempo el múltiple desarrollo del saber ha hecho olvidar la *existencia* y lo que significa la *interioridad*, de donde parte el malentendimiento entre la especulación y el cristianismo. Entonces decidí volver hacia atrás tan lejos como fuera posible para no llegar demasiado pronto a la existencia religiosa y, con mayor razón, a la existencia religiosa cristiana, y de esa manera dejar las irregularidades a la espalda. Si se había olvidado lo que significa la existencia religiosa, no menos se había olvidado lo que quiere decir la existencia humana, y era necesario, ante todo, reencontrarla»⁹¹.

La interioridad aparece como condición indispensable para la adquisición de la subjetividad. El alejamiento del *único*, la resistencia a mezclarse en la *masa*, la huida a la soledad, la elección de la interioridad generan en el hombre esa capacidad de poseerse a sí mismo y de abrirse a la comunicación auténtica. La soledad constituye el camino privilegiado hacia el Absoluto. El impulso hacia la soledad será siempre un signo de que en el hombre hay alguna espiritualidad⁹². La adquisición del ser interior demostrará a través de los siglos que el hombre es irreductible a un *objeto*, que en el individuo subsiste una aspiración eterna a hacerse subjetivo, a transformarse plenamente en sujeto.

La interioridad no se alcanza como un título escolar o un puesto honorífico. La interioridad es fruto de la lucha permanente en la existencia. La significación fundamental de las diferentes esferas de la vida se encuentra en la interioridad diversa, en el grado de profundidad que a cada una corresponde⁹³. Tampoco deben mi-

91. Cit. por D. G. RIVERO, en Introducción a KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo* (Madrid 1961) 14. Cfr. *Postscriptum...*, 47, 138.

92. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (Madrid 1969) 132. Las ambivalencias de la soledad no son desconocidas para Kierkegaard. Cfr. *Diario...*, XI A 463.

93. La *interioridad* de las diferentes etapas aparece sucesivamente bajo la forma de pasión, ironía, pathos, humor y dialéctica. *Postscriptum...*, 200.

nimizarse los peligros que acechan a la interioridad. El peligro mayor, y más fácilmente discernible, es el fariseísmo. El fariseísmo desconfía de todo lo que desea mantenerse oculto en la más profunda intimidad, se rebela contra todo aquello que no es conmensurable por lo externo. El fariseísmo consigue pronto trastocar los valores internos en externos y propone en seguida la divinización de lo establecido⁹⁴. La tentación más común proviene de «no querer ser uno él mismo», de la resistencia a la interioridad, de la debilidad ante la seducción de lo externo. El monaquismo peca contra la interioridad por su ansia infantil de expresar la interioridad absoluta en exterioridad. Aun reconociendo los méritos del monaquismo, su actitud es como cuando un niño se esconde con el ingenuo propósito de que vengan y lo encuentren. Ser monje se ha convertido así en algo tan exterior como ser consejero de Estado⁹⁵. Siempre que cedemos con facilidad a los atractivos de la exterioridad, traicionamos la interioridad. Cuando impacientes pretendemos poder comunicar *directamente* la interioridad, en realidad no hacemos más que desvirtuarla y convertirla en exterioridad. Una cosa es introducir una *doctrina* en el mundo y otra muy distinta *interiorizarla*. En el primer caso se necesitan discípulos o fundar un partido. En el segundo caso, en cambio, se trata de trabajar como Único, vivir como Único, ser sacrificado como *único*. Cristo es un maestro de interioridad, un maestro que transmuta toda la exterioridad en interioridad, precisamente porque su vida entera es un sufrimiento de interioridad. No extrañe, por eso, que la primera condición para hacerse cristiano sea la de hacerse absolutamente interiorizado⁹⁶.

La interioridad, así comprendida y vivida, se transforma en hontanar inagotable de verdad, equivale a la verdad misma. Existir en interioridad es lo decisivo para la vida humana, pone el sello de autenticidad sobre todo el hombre. La certeza *real*, no fantástica, proviene de la interioridad. La certeza y la interioridad así conjuntadas componen la seriedad de la existencia, constituyen al

94. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 136.

95. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 273, 276; *Las obras del amor I* (Madrid 1965) 252.

96. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 132, 200, 304. «Piensa en Lutero, ¡en este magnífico héroe! Y, sin embargo, qué confusión no se ha producido por su culpa, por no haber renunciado a fundar partidos. Lutero era un hombre único, extraordinario; su finalidad era la interiorización, ya que no quería traer al mundo una nueva doctrina; existía ya el cristianismo, pero lo que hacía falta era la interiorización... Y helo aquí, en lugar de hacerse mártir, se pone a fundar un partido y en poco tiempo el Luteranismo se ha hecho exterioridad, patraña, como nunca lo fuera el Catolicismo»: *Diario...*, X⁵ A 121.

hombre en subjetividad. A la individualidad que quiera objetivarse, hacer abstracción de sí misma, le faltará cabalmente lo esencial: la interioridad. Pero, cuidado, tampoco cualquier interioridad es equiparable a la *verdad* humana, sino sólo aquella interioridad que se defina como la *relación del individuo consigo mismo ante Dios*⁹⁷. De ahí que la interioridad haya de ser tomada como la estructura más profunda de la *subjetividad*. De ahí que la apertura de esta interioridad a Dios, lejos de destruir al hombre, le sirva de acicate y de estímulo esencial a ser él mismo. A mi yo únicamente puede atraerle hacia sí otro yo mediante una elección. Esto se cumple de forma prevalente en Dios. Dios quiere y exige del hombre que en libertad y gracia encuentre su interioridad más radical, que *sea él mismo* ante El⁹⁸.

3. Angustia y libertad.

El hombre debe correr su propia aventura interior en libertad. La libertad es la condición fundamental del devenir. La transformación del devenir crea la realidad y la transformación de la realidad el devenir. El paso de uno a otro se efectúa por la libertad. Ningún devenir es necesario antes que «devenga», pues en ese caso no podría «devenir», ni «después de que devenga», pues entonces no se explica cómo ha llegado a devenir. Todo devenir se opera en libertad y no por necesidad. Si el devenir aconteciese por necesidad, entonces tanto la libertad como el devenir serían una ilusión⁹⁹. Si el individuo concreto ha de conquistar su propia subjetividad debe poseer como don primordial la libertad.

La libertad tiene a su vez una condición indispensable: *la angustia*. *La angustia es el preámbulo de la libertad*. En este breve enunciado está encerrada una de las más grandes paradojas del pensamiento kierkegaardiano y una de sus más originales aportaciones. Como ha dicho J. Colette, «la captación de sí mismo, en cuanto posibilidad que engendra la angustia como vértigo de la libertad, forma el verdadero punto de partida de la aventura existencial»¹⁰⁰.

El objeto propio de la angustia es la nada. La angustia y la nada se corresponden entre sí. El hombre ama y aborrece a un mismo tiempo la angustia. La angustia es para él una simpatía antipática y una antipatía simpática. En toda situación el hombre debe apren-

97. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 188, 295; *El concepto...*, 255, 261.

98. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 224.

99. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 124-129.

100. COLETTE, J., *Kierkegaard, La difficulté d'être chrétien* (Paris 1964) 37.

der a angustiarse desde sí mismo, porque sólo mediante la angustia podrá acceder a la libertad. La angustia constituye, en efecto, la realidad de la libertad en cuanto posibilidad, es «la aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad»¹⁰¹. ¿Por qué poner la angustia como condición de la libertad? Porque en el estado de inocencia la libertad no existía como *realidad*, sino como una posibilidad ilimitada, como una mera potencia. «En este estado (de inocencia) hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda que no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay. Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno suyo a la inocencia»¹⁰². Este tipo de angustia sigue estando presente, por ejemplo, en el pudor y en todo goce erótico. No porque este goce sea pecaminoso. Incluso cuando lo erótico se exprese de la manera más bella y pura y moral que sea posible, sin el menor rastro de reflexión voluptuosa que empañe su alegría..., incluso entonces estará presente la angustia, aunque no perturbando la alegría del goce, sino como formando parte integrante de todo ello¹⁰³.

Existen diversos modos o tipos de angustia. Kierkegaard no los clasifica según un riguroso esquema, pero todos aparecen relacionados con la ausencia o presencia del mal¹⁰⁴. La angustia junto con la fe se convertirá —de aquí su importancia, como luego veremos— en un medio de salvación.

La angustia queda eliminada tan pronto como aparece de veras la libertad real. Esta libertad surge del interior del hombre y se comunica por sí misma a los demás. Es un contrasentido esperar la libertad del Estado, como ahora se hace; sólo la conciencia da libertad. El hombre moderno se desgañita exigiendo la libertad de palabra y no usa su verdadera libertad —como la libertad *de pensamiento*— que nadie puede coartar. Desde este prisma la privación de libertades concretas no es tan importante. Al revés, estimulan la libertad interior¹⁰⁵.

101. KIERKEGAARD, *El concepto...*, 91, 280.

102. *Ib.*, 91, 182.

103. *Ib.*, 139.

104. Wahl diferencia tres tipos de angustia en orden ascendente: Angustia del paganismo, del judaísmo y del cristianismo. Cfr. WAHL, *Etudes...*, 233 s. No podemos detenernos más en este tema de la angustia en Kierkegaard, pese a su notable interés.

105. *Diario...*, II A 746; X³ A 618.

La libertad transforma la interioridad, mientras que la falsa libertad cambia sólo la exterioridad y deja inmutada 'la interioridad subjetiva. La no-libertad es incapaz de la auténtica comunicación, se encierra egoístamente dentro de sí misma, mientras que la libertad verdadera es siempre comunitativa. Esta comunicación que transmite libertad, que libera al otro, deberá ser *indirecta* para que, según lo explicado antes, la interioridad no sea destruida.

La libertad proveniente de otro está, empero, limitada radicalmente, es decir, ningún hombre puede hacer libre a otro, sólo la omnipotencia de Dios hace posible tal portento. Esta omnipotencia de Dios no se manifiesta nunca como amenaza para la humana libertad o en paralelismo con ella. La Omnipotencia crea la libertad *ex nihilo sui*, mientras que la potencia finita se esfuerza en constituir la libertad desde la no-libertad. La independencia de la libertad en cuanto libertad es absoluta, pero en cuanto *humana* es nula. El hombre necesita la infinitud de Dios, porque su propia libertad es en su esencia una especie de infinito. Sin la infinitud de Dios el hombre se convierte en esclavo; sólo quien no se aparta de Dios conserva la libertad. He aquí la paradoja profunda oculta en la libertad humana: El único modo de conservar, salvar y engrandecer la libertad es devolverla a Dios. La libertad, volviéndose a Dios, se trastocará en obediencia y adquirirá así su más hermoso fulgor¹⁰⁶.

4. Pecado y desesperación.

Al concebir la libertad como la elección decisiva entre el bien y el mal, Kierkegaard está oponiéndose una vez más a las tergiversaciones especulativas de Hegel. El bien y el mal no pueden ser una mera y «temporal» designación de aspectos contrarios de la Idea absoluta; el bien y el mal se diferencian *absolutamente*, y la elección libre revela el carácter incondicional de la opción moral. La filosofía hegeliana no da cabida —como hemos indicado— a la noción de pecado y, por ello, ha de negar el concepto opuesto al pecado: la libertad. El pecado se establece en el individuo mediante el salto cualitativo esencial a él y con este salto —sólo posible en libertad— queda establecida al mismo tiempo la diferencia *in concreto* entre el bien y el mal; se comprende entonces por qué esta

106. *Diario...*, X² A 428. Brillante, y muy sugerente para comprender en su verdadera profundidad las relaciones entre la libertad humana y la omnipotencia divina, el texto de *Diario...*, VII A 181. También el tema de predestinación y libertad preocupaba a Kierkegaard, Cfr. *Diario...*, I A 6, I A 7, I A 10, I A 288.

diferencia entre el bien y el mal sólo existe para la libertad y en la libertad¹⁰⁷.

El *pecado* carece de domicilio propio dentro de la ciencia. El pecado se adecua sólo a la predicación. El pecado no debe definirse como paso del bien al mal, sino como paso del dominio donde no hay bien ni mal —la inocencia— al dominio de la moral, donde se efectúa la alternativa entre el bien y el mal. Aquí mismo tiene su origen la angustia, tanto la angustia que corresponde al «estado» de pecado como la que es consecuencia de la entrada del pecado en la vida. Cada repetición del pecado equivale a un nuevo resurgimiento del mismo; cada pecado ha de entenderse no como una consecuencia de otro, sino como un salto propio, original, idéntico al del primer pecado¹⁰⁸. La libertad del individuo está siempre presente en cada opción por o contra el mal. La relación de la libertad con la culpa es esa especial angustia, que aparece infaliblemente en la situación antecedente al pecado.

La *desesperación* muestra mejor las consecuencias negativas que para la constitución de la subjetividad posee el pecado. La desesperación viene a ser algo así como una prolongación, un ahondamiento, una reduplicación del pecado. Si el pecado expresa la ruptura con el bien, la desesperación manifiesta la ruptura con el arrepentimiento¹⁰⁹. La desesperación se define en sentido estricto como una *enfermedad del yo*.

Existen dos clases de desesperación: la de quien no quiere ser él mismo y la de quien quiere ser a toda costa él mismo. Los rasgos de la primera son más femeninos, más de cobardes. La otra aparenta más virilidad, más soberbia. Ambas pueden resolverse en una sola, radical, absolutamente negativa: La desesperación de querer desligar al yo del Poder que lo fundamenta¹¹⁰.

Cuando la desesperación todavía no ha alcanzado este terrible extremo, por el que se convierte en sinónimo de la perdición misma, puede llegar a ser una ventaja enorme para el hombre. «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. La posibilidad

107. La libertad se realiza plenamente sólo en la fe. En este caso la libertad no consiste en elegir entre el bien y el mal, sino en echar el mal del mundo. El bien es la libertad. Dios no conoce el mal. El castigo absoluto del mal consiste en que Dios no sepa nada de él, ni quiera ni pueda saberlo. *El concepto...*, 207-209.

108. KIERKEGAARD, *El concepto...*, 48, 201, 209, 214.

109. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 39, 207.

110. *Ib.*, 48, 60, 121, 138.

de esta enfermedad es la ventaja del hombre sobre el bruto; 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»¹¹¹. Probablemente no hay ningún hombre que no sea un poco desesperado, sobre todo en la cristiandad. Quienes aprovechan mejor esta ventaja son aquéllos que afirman estar desesperados, porque están más cercanos a la curación de esta enfermedad. Pero la curación definitiva, tanto de la angustia que es consecuencia del pecado como de la desesperación que es enfermedad del yo, se encuentra únicamente en la fe. La fe ofrece una fórmula infalible contra la desesperación: Que relacionándose consigo mismo y queriendo ser sí mismo, el yo se apoye en el sólido Poder que lo fundamenta¹¹².

5. *El yo constituido.*

El peor mal que ha invadido a nuestro tiempo es la enfermedad del yo. Todo el mundo ha perdido el coraje de decir yo. Nadie habla al otro de *tú* ni se autodenomina a sí mismo *yo*. Parece que ha llegado a nosotros un temor incontrolable por el yo, se mira al yo como a una especie de tirano; acaso por ello, se ha proyectado al yo detrás de la «objetividad» o se le ha escondido en la mediocridad del número y la masa. Sólo se permite hablar de yo cuando éste no es considerado rigurosamente un yo personal, sino una especie de yo dramático, yo universal y yo de funcionario¹¹³. El hombre ha malperdido su prerrogativa más seria, la capacidad de manifestar toda su existencia como referida esencialmente a una subjetividad, a un yo. El hombre está privado en la sociedad moderna de su peculiar dignidad, esa dignidad que se descubre en los más pequeños detalles¹¹⁴.

Contra esta corriente despersonalizante, desyoizante, Kierkegaard va a proponernos la recuperación vigorosa del yo. Creará a partir de ella una de las concepciones más profundas de la filosofía contemporánea. En esta genial visión kierkegaardiana del yo se inspiran las conocidas y brillantes definiciones existencialistas de Heidegger y Jaspers: La existencia es «Ser-consigo-mismo», «Comportamiento-para-consigo-mismo».

111. *Ib.*, 50, 63, 70.

112. *Ib.*, 107, 161, 245; *El concepto...*, 216.

113. *Diario...*, X¹ A 531, X¹ A 566, X² A 145.

114. «La dignidad humana se reconoce incluso en la misma naturaleza. Por eso, cuando se quiere mantener a los pájaros alejados de los árboles, se coloca en la copa algo que tenga parecido con un hombre. Es más, también infunde bastante respeto esa cosa tan poco parecida al hombre como lo es el espantapájaros». *Estudios estéticos I*, 76.

En relación al yo la conciencia, la autoconciencia, es lo decisivo. Cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo. Un hombre que no tiene voluntad no es un yo; pero cuanto mayor sea su voluntad, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo. El yo *es* él mismo, pero está conformado para el *autohacerse*. Para posibilitar este autohacerse el yo está igualmente lleno de infinitud y finitud, de posibilidad y necesidad. En tanto que es sí mismo, el yo está impregnado de necesidad; en cuanto ha de auto-hacerse le domina la posibilidad¹¹⁵. Esta visión por entero dialéctica del yo explica por qué Kierkegaard concibe al hombre como síntesis de lo temporal y lo eterno, o como síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu¹¹⁶. Se entiende también mejor por qué Kierkegaard afirma sin titubeos, y sin miedo a ser tachado de egocentrista..., que el amor de sí mismo está a la base de todo amor, mas sabiendo que la pasión *paradójica* del amor ansía en su paroxismo la propia pérdida¹¹⁷. Para consolidar de modo definitivo sus intuiciones más geniales, Kierkegaard se sirve a fondo de la dialéctica heredada a Hegel. Esa será su mejor arma contra el mismo Hegel y contra todos los que impiden la reconquista del yo.

El yo constituido a base de estos presupuestos esenciales queda definido así: «*El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o, dicho de otra manera, el yo es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma*»¹¹⁸. Entendámonos. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es síntesis de infinitud y finitud, de temporal y eterno, de libertad y necesidad. Pero esta síntesis no es todavía un yo. Esa síntesis, relación entre dos términos, es el presupuesto para la constitución del yo, pero aún le falta algo para estar constituido como yo. Una relación entre dos términos —como, por ejemplo, cuerpo y alma— es una relación simple; la relación aquí es lo tercero como unidad *negativa*, y los dos términos de la relación se relacionan con la relación y en relación con la misma. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esa relación es lo tercero *positivo*, y esto es cabalmente un yo¹¹⁹.

Ahora bien, una tal relación que se relaciona consigo misma —i. e. un yo— tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido

115. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 74, 83-84.

116. KIERKEGAARD, *El concepto...*, 93, 157.

117. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 92.

118. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 47.

119. *Ib.*, 47-48.

puesta por otro. Si la relación que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, este tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera. Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre: Una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma está relacionándose a otro. La situación plena del yo, excluida toda enfermedad y toda desvirtuación, consistirá siempre en que el yo, al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado y lo fundamenta. Llegamos así a la definición completa del yo constituido: «*El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí mismo, cosa que sólo puede verificarse relacionándose con Dios*»¹²⁰.

Volvemos a descubrir con Kierkegaard que la presencia de Dios, lejos de eliminar el ser del hombre, le sirve de apoyo. La trascendencia, el ser-ante-Dios determina el ser mismo del hombre. Kierkegaard no tendrá inconveniente en proclamar, según este principio, la necesidad absoluta para los hombres de *vivir delante de Dios*. El que no tiene Dios, no tiene tampoco ningún yo. El yo ante Dios es, en cambio, un yo teológico; lo que quiere decir: La potencia del yo se eleva en proporción de su medida, o sea, cuando la medida es Dios, el yo se eleva infinitamente. Cuando mayor sea la idea de Dios, tanto mayor será el yo que se posea y, viceversa, cuando mayor sea el yo que se posea, mayor será la idea que se tenga de Dios. Nuestro yo individual y concreto solamente llega a ser un yo infinito mediante la conciencia de que existe delante de Dios¹²¹.

Lo mismo acontece con el Cristianismo, contra todas las acusaciones que se le han hecho. El Cristianismo en cuanto tal me obliga a dar importancia al yo. ¿Qué es el cristiano cuando delante de Dios es sí mismo? Es hombre, hombre en toda su realidad. Frente a Cristo se cumple también que cuanto mayor idea tengamos de él mayor será nuestro yo. Y, desde luego, en Cristo se hace plenamente verdad este axioma: *Dios es el fin y la medida del hombre*¹²².

La constitución de la Subjetividad está concluida. Kierkegaard ha ofrecido y sigue ofreciendo una respuesta perpetuamente dialéc-

120. *Ib.*, 75.

121. *Ib.*, 91, 155, 157; *Diario...*, VIII A 573.

122. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 216; *Lirios...*, 152; *Postscriptum...*, 9.

tica al interrogante existencial, que persigue al hombre durante toda su vida intrahistórica. La respuesta, síntesis de dos fuerzas aparentemente antagónicas, es ésta: El individuo humano debe transformarse en Único delante de Dios.

D. LA VERDAD ES SUBJETIVIDAD.

La invención kierkegaardiana de *la* verdad arranca, como en otros capítulos, de la crítica del concepto hegeliano de verdad.

«Defínase la verdad de manera más empírica, como acuerdo del pensamiento con el ser, o de manera más idealista, como acuerdo del ser con el pensamiento, en los dos casos se debe poner mucha atención a lo que se entiende por ser y, al mismo tiempo, a la cuestión de saber si acaso el espíritu humano cognoscente no se difuminará en lo indeterminado y no llegará a ser fantásticamente alguna cosa que ningún hombre *existente* fue ni podrá ser jamás: Un fantasma del cual se ocupa cada hombre de vez en cuando sin aclarar dialécticamente cómo ha llegado a este mundo fantástico, qué significación tiene para él el estar ahí y si todo el esfuerzo que se despliega no se resuelve tautológicamente por una especie de apuesta fantásticamente desvergonzada»¹²³. Si por ser —continúa argumentando Kierkegaard— entendemos en estas dos definiciones dadas acerca de la verdad un ser empírico, entonces la verdad se transforma en un *desideratum*, en un quid ahora inalcanzable, en algo reservado al devenir, en un pura aproximación, ya que el objeto empírico no está nunca del todo acabado y el espíritu existente-cognoscente está él mismo en devenir. Si por ser se sobreentiende un ser abstracto, entonces la definición de verdad es abstracta y equivale a una tautología: La verdad *es* (la verdad). Para el espíritu existente en cuanto existente subsiste la cuestión de la verdad, pero la respuesta a esta cuestión —vital para él— no se orienta en las direcciones más arriba indicadas, sino en la dirección de aquello que para él no resiste a ninguna contraevidencia: Su propia existencia. Para la reflexión objetiva la preocupación por la verdad se circunscribe a lo «objetivo», para ella se trata de abstraer a toda costa del sujeto, a fin de que no estorbe el descubrimiento objetivo del pensador; para la reflexión subjetiva, en cambio, la verdad es la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y la cuestión primordial estriba en profundizar la verdad existiendo

123. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 125.

en la subjetividad¹²⁴. Estamos, por tanto, ante dos actitudes y dos concepciones radicalmente opuestas: «Cuando se busca la verdad de manera objetiva, se reflexiona objetivamente sobre la verdad como sobre un objeto al cual el sujeto cognoscente se relaciona. No se reflexiona sobre la relación, sino sobre aquello que es la verdad, eso verdadero con lo que se relaciona. Cuando aquello con lo que se relaciona es la verdad, lo verdadero, entonces el sujeto es la verdad. Cuando, en cambio, se busca la verdad de manera subjetiva se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo; si el cómo de esa relación está en la verdad, entonces el individuo está en la verdad, aun cuando de este modo él tenga relación con lo no-verdadero»¹²⁵. En una palabra, objetivamente se acentúa *lo que se dice*, subjetivamente *cómo se dice*. La verdad «esencial» —la que preocupa al existente— está muy lejos de la ciencia, posee un sentido inverso de la *certeza*, que tan afanosamente busca el especulativo. Para el existente el problema serio no se reduce a *saber* la verdad, sino a *estar en la verdad*. Sólo la subjetividad está en sintonía perfecta con la verdad¹²⁶.

Estas distinciones previas nos proporcionan la luz necesaria para entender cómo, en qué medida y por qué Kierkegaard pone la verdad en relación con la pasión y la interioridad. Al existente no le preocupa tanto esto o aquello transmitido, sino la relación existencial con lo transmitido. El *cómo* de la verdad es esta relación existencial, que se conoce también con el nombre de pasión infinita, y esta pasión de la infinito *es* la verdad misma. A través de la pasión la persona existente participa en la verdad sin ontologizarse y sin que la verdad objetivándose se le escape¹²⁷. De igual modo, respecto a la interioridad la verdad dice una relación esencial; si la verdad es espíritu, es interiorización. Al pensador objetivo le interesan ante todo las determinaciones del pensamiento, al subjetivo la interioridad, o sea, qué grado de interioridad corresponde a *esta* verdad. Recordando que la subjetividad está hecha en su meollo de interioridad y que la pasión de lo infinito es la subjetividad misma, ya no nos queda más remedio que concluir en este principio fundamental: La verdad es subjetividad, y dan-

124. *Ib.*, 126-127.

125. *Ib.*, 131-132. Este párrafo, todo el subrayado en el original, lleva una nota al pie de página: «El lector debe prestar atención a que aquí se trata de la verdad esencial, es decir, de la verdad que se relaciona esencialmente a la existencia, y a que la antítesis está indicada para poner la verdad justamente como la interioridad o como la subjetividad».

126. KIERKEGAARD, S., *Dialettica della comunicazione*, en *Studi kierkegaardiani...*, 407; *Postscriptum...*, 134.

127. Cfr. ADORNO, *Kierkegaard...*, 121.

do la definición completa, diremos: La verdad es *la incertidumbre objetiva apropiada firmemente por la interioridad más apasionada*. Esta es la verdad más alta que pueda haber para un sujeto *existente*¹²⁸. La verdad sólo existe cuando el individuo subjetivo la crea en libertad. El contenido de la libertad es la verdad y la verdad es la que hace al hombre libre. Precisamente por eso la verdad es obra de libertad, de suerte que ésta nunca deja de producir verdad. En pocas palabras: La verdad es sólo verdad si es verdad para mí y en la medida en que yo mismo la produzco. Cuando la multitud intenta producir la verdad, fracasa, o, como decía Schelling, «cuando se llegue a tal punto que sea la multitud quien establezca qué es la verdad, no se estará muy lejos de querer decidirla con los puños»¹²⁹.

Esta definición de la verdad como subjetividad no implica en Kierkegaard una negación de la objetividad tal como surge de la esencia de las cosas ni tampoco una caída en el subjetivismo. Su oposición al idealismo es una indicación suficiente para comprender que por «subjetividad» no entiende la prioridad del pensamiento sobre el ser. Tampoco pretende Kierkegaard negar la veracidad aportada por las ideas y el pensamiento humano: «Lo que me importa es entender el propio sentido y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mí, lo que debo hacer. Es preciso encontrar una verdad y la verdad es para mí hallar la idea por la que estoy dispuesto a vivir y morir... ¿De qué me serviría que la verdad estuviera frente a mí fría y desnuda, indiferente a si la reconocía o no, provocando más bien un angustioso estremecimiento que una entrega confiada? Con esto no pretendo ciertamente afirmar que yo no admita ya un *imperativo del conocimiento*, o que a través del mismo haya que operar en los hombres, pero en este caso *ha de encarnarse en mí de una manera viva* y esto es a lo que ahora atiendo como a la cosa principal»¹³⁰. Que la verdad sea la subjetividad significa lo mismo que la tradición agustiniana deseaba decir con aquel *in interiori homine habitat veritas*, la verdad habita en lo profundo del hombre¹³¹. Ahí hay que descubrirla y de ahí procede el sumo interés que para el hombre *concreto* posee.

128. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 134; Cfr. *Ib.*, 24, 230.

129. *Diario...*, VII A 63; *El concepto...*, 249-250.

130. *Diario...*, I A 75.

131. COLLINS, *El pensamiento...*, 165-156. Fabro en un texto brillante compara la actitud kierkegaardiana con la concepción escolástica de la verdad. Nos agrada su interpretación, aunque la consideramos demasiado «bonachona» para con el pensador danés. Cfr. FABRO, *Introduzione a Diario...*, 106-107.

La subjetividad explica también el carácter esencialmente *paradójico* de la verdad. Al estar fundamentada en la relación con un sujeto existente, la verdad aparece ante la objetividad tan paradójicamente como la existencia misma. «Cuando la subjetividad, la interioridad, es la verdad, ésta definida objetivamente es la paradoja, y el hecho de que la verdad objetivamente sea la paradoja muestra precisamente que la subjetividad es la verdad, pues la objetividad escandaliza y este escándalo o su expresión es la tensión y el dinamómetro de la interioridad. La paradoja es la incertidumbre objetiva que expresa la pasión de la interioridad, en la que consiste exactamente la verdad. He aquí lo socrático. La verdad eterna, esencial, es decir, la que se relaciona esencialmente a un ser existente, la que concierne esencialmente a la existencia (cualquier otro saber es, desde el punto de vista socrático, contingente y su grado y extensión son indiferentes) es la paradoja. Y sin embargo, la verdad eterna, esencial no es ella misma la paradoja, ni mucho menos, sino sólo en tanto en cuanto se relaciona o dice relación a un ser existente»¹³². El paralelismo con la fe —más adelante lo destacaremos— es evidente. Una sola cosa las diferencia: La interioridad de la fe es infinitamente más profunda.

La verdad se conquista, o se conserva si ya está de algún modo conquistada, sólo por la fuerza paradójica del sufrimiento. La verdad debe sufrir en este mundo¹³³. Una verdad no acrisolada por el sufrimiento carece de energía para imponer su convencimiento al hombre individual.

La verdad, por último, está en relación directa con Dios. El *estar en verdad*, único modo de «concebir» rectamente la verdad, acontece de modo pleno de Dios. Sólo Dios *está en* la verdad, el hombre *tiene* la verdad. Si eso no fuese así, si Dios no estuviera por esencia en la verdad, sería como un hombre, dejaría de ser Dios. El hombre que se separa de Dios es hombre en pecado, está fuera de la verdad. De todo esto se siguen varias consecuencias: 1.ª) Las verdades históricas contingentes no pueden constituir una prueba auténtica para la bienaventuranza eterna. Si se lleva a cabo esa deducción, se efectúa un *salto*, un salto indebido, pues la veracidad de la historia es ilusión. Sólo la verdad procedente de la Subjetividad absoluta sirve de apoyo a la felicidad eterna¹³⁴. 2.ª) La comunicación de la verdad cristiana viene por autoridad, no por especulación. Ni siquiera Cristo puede comunicar *directamente* la

132. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 135.

133. *Diario...*, IX A 326.

134. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 62, 211.

verdad al hombre. Se entrecruzan aquí dos concepciones de la verdad: Una *optimista* (socrática): el discípulo llega a la verdad por un milagro de la gracia¹³⁵. Esta, la segunda, está llamada a desbancar a la primera. 3.ª) El descubrimiento del dolor como condición de verdad, es decir, «que la verdad ha de sufrir en este mundo» no puede hacerlo ningún cristiano. Sólo pudo hacerlo el Dios-hombre que era la verdad. El cristiano carece de poder personal para ello, necesita un modelo ante sus ojos para expresar en toda su profundidad que el amor será odiado y la verdad perseguida¹³⁶.

La verdad, como todas las categorías básicas de Kierkegaard, únicamente se realiza en totalidad en la apertura a Dios. El hombre abierto a Dios está en condiciones óptimas para alcanzar desde su interioridad más radical, fundamentada esencialmente en otro Poder, la verdad que le encamine a la felicidad.

(continuará)

RAFAEL LARRAÑETA, O.P.

135. FABRO, C., *La comunicazione della Verità nel pensiero de Kierkegaard*, en *Studi...*, 129-130.

136. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 270-271.