



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Rodríguez Casas, Gerardo A.

La episteme estético-trascendentalista de Søren Kierkegaard
Contribuciones desde Coatepec, núm. 1, julio-diciembre, 2001, pp. 21-34
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100103>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La episteme estético-trascendentalista de Søren Kierkegaard

GERARDO A. RODRÍGUEZ CASAS *

Søren Kierkegaard (1813-1855) nació en Copenhague y estudió teología en la Universidad de esa misma ciudad; el hecho de que su padre hubiese alguna vez blasfemado influyó profundamente en el joven Søren. En 1837 conoció y se enamoró de Regina Olsen, con quien rompió definitivamente en 1841. En 1838 tuvo una experiencia religiosa que se intensificó a través de su vida y que lo llevó a ser y a



decir: “Soy un escritor religioso”. La radicalidad de su temperamento le hace formular la disyuntiva “o lo uno o lo otro”, o Dios o el placer, elige el primero y renuncia al matrimonio. Además, su entrega apasionada a lo religioso lo conduce a atacar violentamente a la Iglesia luterana danesa oficial como un “cristianismo diluido”.

Søren Kierkegaard, para analizar la existencia, se ubica en el punto cero y visualiza su propio yo, como lo que aún no es nada y se proyecta al futuro como un simple “quizás”, este “yo” —no decidido— no tiene sentido, orientación ni centro en torno al cual girar. Desde ahí contempla las posibilidades fundamentales de la realización humana; posibilidades que la dialéctica (hegeliana) ha pretendido unificar, pero de modo falso y aparente; pues la razón hace

* Maestro de tiempo completo de la Facultad de Humanidades, UAEM.

girar al hombre en torno suyo con abstracción de la existencia y su vida se pierde inútilmente. El hombre es tal, cuando se individualiza en la realización personal de una de sus posibilidades, antes pertenece sólo al género “animal”. La verdad se da en la apropiación existencial, de ella misma, por esto las alternativas son irreconciliables. Existencia es, para Kierkegaard, el “existente” que ha optado en relación a su trascendencia.

La existencia es, para el iniciador del existencialismo, la fuente de la angustia que produce el “hacerse”, la libertad de correr el riesgo de elegir, de cernirse sobre el abismo de la nada, de consumir la vida en la incertidumbre de lo absurdo. En la introducción a *Mi punto de vista*, el filósofo de Copenhague declara haber llegado a la tercera esfera en una relación interior con Dios; al mismo tiempo que manifiesta la inautenticidad del cristianismo, de “la monstruosa ilusión de la cristiandad”, da a conocer que su labor como autor fue el resultado de un irresistible impulso proveniente de Dios y que su obra está al servicio de la verdad. La experiencia de una existencia solitaria y atormentada es la fuente primera del filosofar kierkegaardiano.

Sus obras, a semejanza de Agustín de Hipona, son las confesiones de su vida. La serie de seudónimos son la sucesión de encubrimientos de su ser sangrante. Uno de los rasgos del existencialismo que nace con el filósofo de Copenhague es el desgarramiento del ser humano. El paso de un estadio a otro es la escisión del propio ser, que culmina en la ruptura del yo consigo mismo para negarse a sí en la impersonalización de su ser. El salto de una esfera a otra implica la libre decisión individual de romper con una parte de sí en un heroico sacrificio de la vida, a la manera como Abraham sacrificó (en su decisión y en su disposición) a la prolongación de sí: su hijo. El héroe kierkegaardiano despedaza cuerpo y alma para alcanzar la trascendencia.

Nuestro punto de vista se opone al de Kierkegaard, no precisamente en su sentido inverso, sino en actitud inversa; Kierkegaard sigue el consejo evangélico: Si tu mano, tu pie, tu ojo, etc., te es motivo de escándalo, córtatelo, que más te vale entrar manco, cojo, tuerto, etc., al reino de los cielos que no ser arrojado con ellos a la Gehenna (lugar cercano a Jerusalén donde se quemaba la basura); nuestra posición es no seguir este consejo en sentido material, porque todo nuestro ser se ha contaminado en el paso por este mundo, todo él ha sido motivo de escándalo, aquel consejo nos aniquilaría totalmente, carece de sentido desgarrar la parte enferma, porque no hay parte sana; por ello dejamos a Cristo ser el ejemplo y el prototipo, de él sale sangre que sana, de él mana agua que salta hasta la vida eterna, a él hay que integrar nuestro ser, la salvación se encuentra en su “Cuerpo místico” y no en la soledad de nuestra individualidad; aunque, a decir verdad, aquel don no debe ser inútil sino que exige producir fruto, a nosotros nos toca en suerte sólo dejarle ser; que nuestra inmanencia se supere por su integración al “Ser trascendente”. Nuestra naturaleza no puede saltar sobre un abismo infinito, es “Él” quien ha dado el salto; a la libertad finita sólo le toca

permitir que el infinito cuente con nosotros: “somos injerto y no árbol de la vida”; por tanto, si deseas vivir: “intégrate”.

Es elocuente que nuestro autor, aunque utilice la dialéctica, la distinga de los tres estadios hegelianos con las características: “disfrute-perdición, acción-triunfo, sufrimiento”; he aquí en síntesis los tres estadios de la existencia humana. La ley que rige entre estos tres estadios es: “o lo uno o lo otro”, alternativa existencial en la que carecen de toda vigencia las soluciones racionales; la “existencia” no es una esencia ideal sino vida real, por eso no se deja definir por la razón; contra Hegel sostiene que no hay equivalencia entre lo real y lo pensado, entre ser y razón, porque la verdad es la existencia real del sujeto humano, la objetivación del pensamiento es sólo una “distracción” que impide la existencia. La paradoja de la vida se afronta con la decisión existencial de lo uno o lo otro.

La filosofía kierkegaardiana hunde sus raíces en lo más profundo de su propia existencia: dar sentido a su ser, definiendo decidida y empeñosamente su propio yo. La búsqueda de un centro luminoso en torno al cual giren todos sus rayos vitales es el objetivo de la existencia. El yo, en identidad con su realización, es originaria y fundamentalmente personal. Hegel ha reducido el yo a un momento del proceso dialéctico por el que la síntesis de los contrarios alcanzará una unidad superior; lo cual, no es otra cosa, para Kierkegaard, que “un atentado de la metafísica contra la ética”, en el que se liquida nada menos que la propia existencia; pues se le hace caer en la masificación de lo universal. El ser verdaderamente existente es el individuo. El universal es un producto racional, en tanto que la realidad vive bajo la ley del singular.

Para Kierkegaard el hombre alcanza trascendencia única y exclusivamente en su relación con Dios, los hombres son un peligro que hay que sortear y evadir con mucho cuidado, por ello, el hombre deberá reducirse a la “singularidad” y entrar en relación esencial sólo con Dios. La relación con otros hombres impide la única relación esencial. En esa perspectiva carece de sentido esta vida en convivencia con los demás hombres y aparece como contraria a la intencionalidad misma del autor de ella. He aquí una observación que cabe hacer a Kierkegaard.

La existencia es, para Kierkegaard, autorrealización libre y comprometida; con ello, se trasciende la universalidad genérica de animal y se alcanza la humanidad en la individualización; esto en contra de la perspectiva hegeliana que pretende lograr la trascendencia en el acto por el que el individuo se funde en la universalidad de la razón total. Aquí, la razón hace desaparecer la existencia concreta en la generalidad de los conceptos, que tienen la primordialidad; allá, por el contrario, la abstracción general encuentra su realización en la existencia individual, que posee la primacía, propia de la conciencia volitivo-existencial. En Hegel el “Absoluto” se esfuma en la evolución humana, en tanto que, en Kierkegaard, el hombre se absolutiza en la divinidad. En éste su propia vida individual es el motivo de su filosofía; en aquél la razón lógica pretende ser la historia universal.

La trascendencia opera, en Kierkegaard, por opción voluntaria. El compromiso de la libre elección permite dar el salto de una esfera a la otra. La existencia total se fundamenta en la decisión de la voluntad. He aquí la facultad que posee en Kierkegaard la primordialidad en las distintas esferas. Nuestro punto de vista es diverso: cada esfera tiene una primordialidad diferente y, aún, en la esfera religiosa, donde la aceptación voluntaria opta por la fe, (si bien la primordialidad humana se ubica en la voluntad), el salto trascendente corresponde al don divino. La “gracia” es eficaz donde es bien recibida; sólo el rechazo pone óbice a su acción. Esto evita caer en paradojas y contradicciones inexplicables, como le aconteció a Kierkegaard.

El hombre de la esfera estética vive en el huidizo instante de la imaginación poética, embriagando la inteligencia con su fantástico mundo. Su inquietud sensual le lleva, cual mariposa que revolotea de flor en flor, a probar el néctar de múltiples placeres, siempre con idéntico resultado: la insatisfacción existencial que, llevada al límite, puede hundirle en la desesperación y conducirlo a dar el salto a otra esfera. La vanidad de la variedad placentera deja al hombre hueco e insatisfecho de ser, por lo que busca un asidero más firme. La apertura humana ha quedado ligada a la sensibilidad sin poder encontrarse a sí misma. La dispersión estética termina en el aburrimiento. El desenfreno seductor de don Juan fracasa en el descontento. El dominio de la sensualidad le esclaviza y le hunde. Al tomar conciencia de su situación: o bien desfallece y muere ahí, o bien salta a otra esfera; no es posible la conjunción de ambas esferas, “o bien una o bien la otra”. En este campo inútilmente se mueve la dialéctica racional.

En la esfera estética el egoísmo y la sensualidad buscan el placer, “toda su vida está organizada para el goce; pero tal placer es momentáneo y conduce al hastío abrumador. Para superar este estado, Kierkegaard dice: “Te exhorto a la desesperación pues mi convicción, mi victoria sobre el mundo, es que todo hombre que no ha gustado la amargura de la desesperación se ha engañado siempre acerca del sentimiento de la vida, aún en el caso de que haya conocido en la suya la alegría y la belleza”, así se expresa nuestro autor en la segunda parte de la *Alternativa*. Los caminos por los que el hombre es conducido a la divinidad son innumerables y la vía seguida por Kierkegaard no sólo es estrecha sino escarpada; por lo que consideramos que, sin duda, serán pocos los que puedan imitarle; incluso, es posible que alguien siga un camino inverso, siempre y cuando la primordialidad sea trascendente y, por tanto, los niveles inferiores giren en su integración en torno a aquella. Kierkegaard renunció a Regina Olsen y con ella al matrimonio, pero el consejo evangélico no se extiende, para relacionarse con la divinidad, a todos los humanos.

El hombre de la esfera ética busca la estabilidad de la razón universal, de la que acepta sus principios como “el deber”. El ser humano se expresa en el cumplimiento de la ley; Sócrates ofrenda su vida en aras de ella. Las instituciones apropiadas por el

código de normas de una sociedad son la expresión de la ley universal; así, el matrimonio manifiesta de modo típico la eticidad, el casado es el héroe trágico de la ley. Las diversas profesiones y oficios son otro ejemplo de dichas instituciones. El trabajo es su deber y el cumplimiento de él le da carácter universal, pues actúa de acuerdo con la “razón”, con ella, se une a toda la humanidad. Pero, al penetrar en su interioridad, el hombre capta la caducidad y la nada de lo temporal; ahí surge la angustia y la desesperación donde los conceptos universales nada tienen que hacer y, en este naufragio de la razón y de la humanidad misma, el hombre se encuentra solo ante Dios.

La norma ética se universaliza, ciertamente, al surgir de la recta razón y en esto no se equivoca Kant, la limitación se presenta cuando aquélla en su predominancia deja fuera la trascendencia de la finitud esencial del hombre; punto en el que no se equivoca Kierkegaard, porque es indispensable la decisión personal para acceder al nivel trascendental; pero este nivel no se lleva a cabo en la soledad de la individualidad; el único mandamiento, el del amor, rechaza aquella pretensión; Kierkegaard mismo se confiesa para autocomunicarse en su experiencia existencial.

Para Hegel, el hombre tiene relación con el “absoluto” en cuanto sacrifica su individualidad por mediación de la ley general; en cambio, en Kierkegaard la relación con el “Absoluto” se logra de forma inmediata con el salto que le ubica en la tercera esfera. El “héroe trágico” (ético-racional) sacrifica su particularidad para alcanzar lo general; el “caballero de la fe”, a la manera de Abraham, sacrifica lo general para alcanzar lo “Absoluto”.

Kierkegaard, nos dice José Blanco Regueira, “somete las verdades de la filosofía y de la ciencia al escarnio de su confrontación con la existencia”; sigue la sombra que “...está en nosotros como la amorfa nada de nuestra no-verdad”. “La alusión a la verdad, por el discurso, continúa Blanco Regueira, es elusión, su evocación es revocación, su designación es supresión... La verdad sólo puede ser obrada por un movimiento que comienza allí donde el impulso del pensamiento se agota, allí donde la pasión del habla se estrella y nos arrastra en su reflujo hacia nosotros mismos, hacia la oscuridad y el silencio de nuestra propia catacumba”. Y se pregunta este autor: “¿Habrá pretensión humana más infundada que la que se muestra en la tentativa de fijar conceptualmente el sentido de la existencia, y por lo tanto su verdad? Tal vez sólo esa otra, que la rebasa en osadía y vanidad, de inferir la inexistencia del sentido a partir de la inutilidad de nuestras tentativas filosóficas por determinarlo. Entre ambos desmanes de la razón, y en el rechazo de ambos, trata de desenvolverse la empresa de Kierkegaard: hay sentido porque hay verdad, pero si ello nos consta, no es gracias al poder de nuestra razón, sino a la pasión de fe”.¹

1 Blanco Regueira, José. *Existencia y Verdad (Alrededor de Kierkegaard)*, UAEM, Toluca, México, 1983, p. 10, 11, 13.

El hombre de la esfera religiosa vive una relación privada con Dios, Ser absoluto, personal y trascendente, cuyas exigencias son absolutas, inmensurables para la razón humana. El hombre que percibe en su conciencia su propia miseria y alienación, siente la necesidad de Dios y es ahí donde se encuentra con él, en una revelación luminosa: Cristo es esta luz. La aceptación de esta verdad no es objeto de la razón (porque Dios, el Absoluto trascendente, no se deja demostrar), sino de un acto de la voluntad. Cuando el hombre desea ser él mismo no tiene otra opción que fundarse en el único poder capaz de constituirlo: Dios. El hombre en su finitud es pecado, pero en su tendencia hacia Dios es infinito y sólo en esta relación del infinito con el Infinito, en una relación absoluta con el Absoluto, el hombre encuentra su realización. La fe es un riesgo, un compromiso en la incertidumbre.

El movimiento de la fe es ilustrado por Kierkegaard con el ejemplo de Abraham; quien, al entrar en relación infinita con el Infinito, en una relación absoluta con el Absoluto, se establece en la esfera religiosa, donde el delito de matar a su propio hijo se transforma en acto santo y agradable a Dios por ser sacrificado por mandamiento suyo. Esta paradoja no es comprensible a la razón, porque donde ésta termina comienza la fe, sostiene Kierkegaard en *Temor y temblor*. Abraham, con el sacrificio de su hijo Isaac, traspasó las fronteras de la ética, para fundarse sólo en la fe. La filosofía no puede conceder la fe al hombre, porque no puede realizar el movimiento de la fe. Abraham se precipita por la fe en algo de lo que no puede dar cuenta la razón: lo absurdo. León Chestov interpreta este pasaje en el sentido de que: “Por su parte, Abraham, aún en el momento en que el cuchillo brilló en su mano, no renunció al Isaac finito”, lo que le “convirtió para innumerables generaciones en el padre de la fe”.² En apoyo de su aserto cita la frase del *Diario de Kierkegaard*: “Si hubiese poseído la fe, Regina habría sido mía”; pero tal interpretación invierte la perspectiva, porque la fe no anula la ética sino que la traspasa para integrarla, visualizándola desde la fe; ahí el absurdo desaparece y la prueba de Abraham desde la perspectiva divina es sólo eso: una prueba de fe; que Chestov asume ingeniosamente desde la perspectiva humana.

El escritor religioso de Copenhague sostiene en *Mi punto de vista* que “la cristiandad es una prodigiosa ilusión”, “vive en categorías completamente ajenas al Cristianismo”. No sólo no cumplen sus obligaciones para con Dios sino que ni siquiera piensan en él; ahí hay una “tremenda confusión”, donde precisa “introducir el cristianismo en la cristiandad” sin vociferar, ni menos con emoción fingida, porque la cristiandad “vive en categorías estéticas o, como máximo en categorías estético-éticas”, vive en una ilusión que es preciso destruir, no con “un ataque directo que sólo contribuye a fortalecer la ilusión y a amargar las personas”, sino de modo indirecto: “aman-

2 Chestov, León. *Kierkegaard y la Filosofía Existencial*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1965, p. 87.

do y sirviendo a la verdad” y luego “retirándose tímidamente, porque el amor siempre es tímido”; esto “tiene valor intrínseco”, y aún en el supuesto de que una persona haya “empleado en ella toda su vida y no haya logrado nada: a pesar de todo, no ha vivido en vano, porque su vida ha sido auténtica abnegación”.³

El auténtico éxito del escritor religioso consiste en “encontrar al hombre donde está y empezar ahí”; si se encuentra en la esfera estética o en la ético-racional, que tome conciencia de su situación y que juzgue de ella; pero “normalmente se invierte la relación”, pues “obligar a la gente a darse cuenta y a juzgar es la característica del auténtico martirio. Un mártir genuino nunca usa su fuerza, sino que lucha con la ayuda de la impotencia. Obliga a la gente a darse cuenta. Dios lo sabe, ellos se dan cuenta; ellos lo matan. Pero con esto se contenta. No cuenta con que su muerte pone punto final a su labor; cree que su muerte forma parte de ella; es más, que su labor adquiere ímpetu gracias a su muerte”.⁴ La autenticidad del sello cristiano se descubre en la dinámica de la pasión de Cristo en el testimonio.

El meollo de la iniquidad de la comunicación actual es que no se preocupe de “comunicar” en lo que los comunicantes se dan, sino, por el contrario, de explotar y alienar en la propagación no sólo de noticias sino del crimen y de la desmoralización general. Kierkegaard tomó conciencia de ello y con su vida acreditó que “la profesión de escritor es, y debe ser, una vocación seria que implica un modo adecuado de existencia personal”. La obra estética es, para el escritor de Copenhague, un “engaño inverso” en el que él aparece como el “predicador del evangelio de la mundanidad” y en secreto espera que el éxito de la obra estética se reinvierta en éxito de reflexión y conversión religiosa. Al hacer Kierkegaard la transición hacia el planteamiento de problemas religiosos, dirigió dos palabras al órgano de la ironía con “una dosis bastante fuerte de ética para hacerse objeto del gran abuso del aborrecible órgano de la aborrecible ironía”. El “salto” había sido dado, el escritor de Copenhague se encontró en medio de la polémica y de la guerra irónica y con ello se sintió seguro de ser “autor esencialmente religioso”, porque “fue perseguido y burlado” y todo “maestro religioso ha sido, mientras ha vivido, burlado, perseguido, mofado y escupido”. Ahora el escritor está contento, porque su muerte forma parte de su labor.⁵

El escritor de Copenhague afirma que la divina providencia le guió en su profesión de autor: “Cuanto he escrito hasta ahora no ha sido, en un sentido, agradable de escribir. Hay algo doloroso al estar obligado a hablar tanto de uno mismo. Pluguiera a Dios que hubiera podido conservar mi paz aún más de lo que lo he hecho; sí, hasta morir incluso en silencio sobre este tema que, al igual que mi labor y mi trabajo

3 Kierkegaard, Sören. *Mi punto de vista*. Aguilar, Buenos Aires, 1980, pp. 45-50.

4 *Íb.*, pp. 57-58.

5 *Íb.*, pp. 67, 74, 78-82.

literario, me ha ocupado durante día y noche. Pero, ahora, gracias a Dios, ahora respiro libremente, ahora siento de verdad necesidad de hablar, ahora he llegado a un tema que hallo inmensamente agradable de pensar y de hablar. Mi relación con Dios es el amor feliz de una vida que en muchos aspectos ha sido difícil e infeliz”.⁶

Para explicar el modo como Dios ha intervenido en su acción profesional Kierkegaard dice: “Si tuviera que expresar con la más categórica expresión la parte que el Divino Gobierno ha tenido en toda mi actividad como escritor, no conozco expresión más decisiva y sugestiva que ésta: El Divino Gobierno me ha educado, y la educación se refleja en el proceso de la productividad”.⁷

“Individuo existente” es aquél que da sentido a su vida, orientando así su existencia. Tanto el hombre anónimo que se deja masificar, como el espectador que contempla la vida sin comprometerse con ella, en sentido estricto, afirma Kierkegaard, no existen; porque la existencia es el compromiso de sí mismo con la vida.

El hombre es angustia, porque está constituido por la pura posibilidad, futuro que no es, nada que es posible o, incluso, posibilidad de nada. Esta nada hace que la existencia humana sea angustia; así la prohibición divina despierta en Adán la angustia de poder, su libertad, es decir, su nada. La posibilidad de libertad genera la libertad de posibilidad, que atrae por misteriosa y, a la vez, repele, porque amenaza la propia seguridad. La angustia nos resulta simpática-antipática. La nada como total insuficiencia engendra la angustia de sí. El bien absoluto le atrae, porque satisface su tendencia; pero también siente repulsión, porque se oculta en una incertidumbre objetiva: “Angustia”, que es superada por el descanso en la providencia. La posición Kierkegaardiana insiste en la total incapacidad humana —“la nada”— y en el papel preponderante de la fe. Nuestra posición pone el acento en la integración: la naturaleza humana participa en la naturaleza divina a través de la angustiosa pasión. Pasión que no es otra cosa que el autocompromiso en el cumplimiento de nuestra misión en la tierra, vivida en relación con el Creador, que nos ha dotado de una naturaleza abierta a la divinidad, aunque pueda terminar en la nada; pero su origen como capacidad no es nada, sino espíritu capaz de hacer fructificar la gracia y a través de ella, alcanzar la trascendencia divinizante. Lo cual no implica llegar a ser Dios mismo, sino partícipe de la vida divina y, en este sentido, estar integrado a Cristo, el que, al final de los tiempos será “todo en todos”.

El “Yo” es, para Kierkegaard, la relación reflexiva sobre sí. Pero la insuficiencia de sí para sí provoca la desesperación, que pretende romper la relación y promover la muerte del yo. Intento imposible, al igual que la aspiración de ser autosuficiente; porque, por un lado, el yo es incapacidad radical y, por otro, la desesperación es el

⁶ *Ídem*.

⁷ *Íb.*, pp. 85.

pecado opuesto a la fe, esperanza plena en Dios, único ser al que todo le es posible. Aquí aparece nuevamente la paradoja, pero es que, para Kierkegaard, todas las categorías cristianas son paradójicas, impensables para la razón e incomprensibles a la inteligencia humana. La inestabilidad humana sólo encuentra apoyo en la estabilidad divina, con la que el hombre se encuentra de modo individual y aislado. Entendemos que el compromiso sea personalizado, pero no en el aislamiento en la relación con Dios; puesto que ésta se lleva a cabo en el núcleo de una comunidad donde el amor al hermano es el medio indispensable para alcanzar el amor divino. Para nosotros la integración comunitaria forma la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, sin el que el mandamiento del amor carece, en sentido estricto, de sentido. Por otra parte, Kierkegaard concibe el “yo” como relación reflexiva sobre sí, es decir como razón; pero ésta ha mostrado ya su incapacidad; luego, queda exclusivamente el que la voluntad decida poner su confianza en lo único seguro. La desintegración tanto individual como colectiva es característica en Kierkegaard; Dios mismo se encuentra desintegrado de la historia humana.

El punto que consideramos de mayor relevancia en Kierkegaard es el de la ubicación religiosa. En efecto, supera el nivel estético y ético-racional, para buscar la relación con el Ser supremo en la opción voluntaria y de fe. Pero, nos parece, que exageró su posición, al reaccionar en contra de Hegel y al mismo tiempo contra Marx, que hunden al individuo como persona libre en la masificación de la colectividad. Por ello, Kierkegaard relega las relaciones con los demás al estadio ético y desecha la comunidad como un camino de relación con el absoluto. Fundamentalmente pensamos que la posición kierkegaardiana es correcta, aunque la impostamos de modo diverso: Kierkegaard es radical y reduce la posición volitivo-existencial al solipsismo del “individuo”, a la ley del “Singular”, al ámbito epistemológico cerrado en sí, ya que el salto impide la relación con el otro ámbito. Nuestra posición es la integral. La conciencia es apertura al otro y, a través de él, al Absoluto. La familia comunitaria es el medio apto para la relación de los hijos con su “Padre”. La “ley del amor” permite la perfección personal en el grupo y, a la vez, la integración del ser humano a su trascendencia absoluta. He aquí la relación que une el origen constituyente del hombre con su realización.

La existencia, el mundo y la divinidad misma son, para Kierkegaard, paradójicos y no un producto lógico y armonioso de la razón. La vida avanza por saltos, precedida por la angustia y fundada en la libertad, cuyo origen es la nada y cuyo horizonte se pierde en el inconsistente infinito. La fe es paradójica, precisamente porque no sólo es ilógica, sino porque es absolutamente inaceptable e ininteligible para la razón. Pretender conocer a Dios es, por eso, un “embrollo inextricable”. La religión misma de Cristo es, en sí, paradójica, pues exige sacrificio, dolor y muerte; ella es, para la razón, un escándalo. Es evidente en el pensamiento kierkegaardiano la

influencia del radicalismo teológico protestante, cuyo ejemplo típico es la doctrina sobre el pecado original. La naturaleza humana es inconciliable con su trascendencia divinizante, el don divino le transporta en un salto a otra esfera totalmente diversa; la renuncia total de sí es indispensable para llegar a ser totalmente otro. Para esclarecer el problema distinguimos entre la recepción de la gracia (por la que la fe integra al hombre a una vida de amor divino propio de la esfera religiosa) del transporte a la visión beatífica (por la que se hace partícipe al hombre de la vida divina en su Ser eterno). En la primera el don divino fortalece la naturaleza humana en un actuar que supera sus fuerzas; en la segunda la naturaleza humana es transformada de modo radical. Pero estamos de acuerdo con Kierkegaard en que en esta esfera el centro en torno al cual gira la existencia humana es Dios mismo y que el ingreso a ella es fruto de un don divino.

La fe no es un principio racional sino una relación existencial. Entre estas dos actitudes, según Kierkegaard, no sólo hay un abismo que saltar, sino una oposición radical que superar porque no es posible la síntesis. La fe anula totalmente la acción del principio ético e implica una ruptura con la norma y con la humanidad misma. Así Abraham estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac por fe, en contraposición con la ley humana. De igual manera Kierkegaard renuncia al matrimonio para cumplir una misión personal de Dios, descubierta a través de la fuerza angustiosa del elegido. Sin lugar a duda, estamos de acuerdo con Kierkegaard en que la racionalización de los dogmas carente de vivencia es un espejismo inútil en el plano realizativo y que crea una ilusión sustitutiva, así que se puede prescindir del cumplimiento de una ley no obligatoria para todos con la finalidad de trascender el objetivo de aquella ley, tal es el caso de Kierkegaard; pero el cambio ni quebranta la ley, puesto que no es obligatoria, ni rompe relaciones con la humanidad; sino por el contrario, las estrecha. Así, la misión especial de Kierkegaard le ha relacionado más con los seres humanos que si se hubiera restringido al círculo cerrado del matrimonio. Por otra parte, consideramos que el caso de Abraham hace referencia a una prueba del amor que este tenía a Dios y no de una invitación del creador a quebrantar las leyes de su propia creación. Confirma nuestra posición el hecho de que Dios mismo haya evitado, a través de su ángel, el sacrificio de Isaac. “Nadie pondrá en duda la intensísima religiosidad que se respira en Kierkegaard, afirma Hirschberger. Queda, sin embargo, abierta la pregunta de si no habrá forzado sus conceptos hasta lo irreal, si no hasta lo inhumano. Se experimenta muchas veces, al leer a Kierkegaard, la sensación de ser empujado hacia un desgarramiento de la conciencia”.⁸

“La paradoja de la fe consiste, asevera el escritor de Copenhague, en que el individuo es superior a lo general”. En desacuerdo con Kierkegaard observamos en

8 Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1965, tomo II, p. 289.

primer lugar que lo que la fe ubica como superior es el “Ser absoluto” al que debe someterse la razón humana y en segundo lugar que la fe se integra en la comunidad de los hijos de Dios y no en la individualidad cerrada. El “Mandamiento del amor” contradice la concepción kierkegaardiana.

La predestinación puede y, de hecho, lleva a la conclusión de que: “cree y haz lo que quieras”, ya que si tu destino es salvarte, hagas lo que hagas te salvarás; pero si tu destino es la condenación, todo esfuerzo es inútil, te condenarás. Kierkegaard supera tal prejuicio contraponiendo fe y razón, donde muestra que ésta no tiene el apoyo suficiente para legitimarse a sí misma, mucho menos la propia existencia; por lo que invita a dar el salto en el vacío y apoyar la existencia en la fe, en una relación que haga vida lo creído y en un compromiso que transforme la existencia, donde persona humana se vincule a persona divina. Ahí la posibilidad existencial del espíritu humano encuentra trascendencia en su integración en el espíritu divino. La fe ya no es simple creencia en la predestinación sino existencia comprometida y trascendencia integradora.

“Kierkegaard, escribe Régis Jolivet, es en suma el hombre que defiende una posición insostenible y desesperada. La contradicción lo aprisiona por todas partes, ya que su vida ha sido al mismo tiempo aquella de la individualidad religiosa y del poeta, del racionalista y del cristiano, del creyente y del no creyente, del dialéctico y del que somete a ironía la cristianidad, sin encontrar jamás un medio superior de conciliación y de aquietamiento. Su astilla fue aquella de buscar febrilmente una unidad que las circunstancias de la vida, el temperamento y sus propias concepciones le volvían imposible. De esta imposibilidad él ha hecho un principio absoluto, mártir ciertamente, pero no del cristianismo, como él ha afirmado, sino de sí mismo. En este conocimiento debe buscarse la primera causa de su desesperación”.⁹

“La grandeza de Kierkegaard, afirma Régis Jolivet, se encuentra sobre todo en el testimonio humano y concreto que anima su pensamiento. El analiza con admirable agudeza la terrible aventura del hombre al que Dios aísla y crucifica por amor, de lo que puede hablarse sin provocar escándalo y herir a los demás. Aceptar el ser despojado de sí mismo, apagarse en la noche de la angustia y esperar contra toda esperanza y contra toda apariencia, sobrepasando la barrera de la inquietud; todo esto es ciertamente para el individuo la mayor paradoja: un movimiento del absurdo. Y en el orden práctico el equivalente del ‘contra spem in spe’ de S. Pablo y de la noche de los místicos. Pero, advierte Jolivet, evitemos canonizar, como hace Kierkegaard, el escándalo y la antinomia de la conciencia infeliz. El conflicto que lo trabó de una manera tan profunda lleva los signos de un acontecimiento que es a un tiempo ocasional y personal, pues si es verdad que la vida cristiana implica necesariamente conflic-

9 Jolivet, Régis. *Kierkegaard*, Paoline, Roma, 1960, p. 289.

to y lucha, no por ello toda conciencia angustiada es necesariamente cristiana”.¹⁰ A continuación Jolivet, con gran perspicacia, hace ver que Kierkegaard por su naturaleza poética se sentía atraído a cultivar el género romántico de la “conciencia infeliz”, pero que tal género puede permanecer en un plano totalmente carnal y que no debe confundirse el romanticismo con el cristianismo. Ciertamente, Kierkegaard dio forma romántica a su mensaje y contenido trascendental, lo que se presta a confusión de niveles y de hecho en el pensamiento de Kierkegaard sucede esto. De ahí el título de este artículo.

Los criterios de valoración no quedan claros en Kierkegaard, ni en filosofía ni menos en teología; pues no basta con poner delante el “Absoluto” para que todo sea justificado; así, consideramos que Dios no se contradice en sus obras y que lo creado manifiesta en su esencia sus leyes y, a través de ellas, sus aspiraciones y los alcances de su realización; ley natural y ley divina se encuentran en concordancia como provenientes de un mismo autor, sabio, omnipotente y bueno. La esencia humana en su desarrollo vital debe ser coherente con los fines supremos de la existencia. Buscar el choque y el conflicto entre los elementos para desintegrarlos en un desgarramiento en el interior y al exterior del propio hombre es malentender la creación, las relaciones entre la persona y la comunidad, así como el ser mismo del hombre y su misión entre los demás hombres en esta vida sujeta a estas condiciones históricas; lo que, desde nuestra perspectiva, ha dado lugar en el filósofo de Copenhague a un angustioso desequilibrio, fuente de múltiples malentendidos, en los que todo resulta “absurdo”: la existencia y el ser humano, la razón y el pensamiento, el placer y el dolor, la redención de Cristo y la obra divina de la creación universal. La experiencia existencial de Kierkegaard queda, por tanto, como el testimonio de una existencia singularmente difícil en la búsqueda de lo trascendental: “Kierkegaard hizo el camino con su experiencia y su experiencia misma valoró el camino. No podríamos decir, con todo, que se trataba de un camino conscientemente buscado, pero sí de que en él aflora una pretensión volitiva, un afán de polémica con el que desgarró su vida en un análisis que no está exento de dureza hacia su propio ser”.¹¹

La teología luterana, con su doctrina de la “sola fide”, influye de modo determinante en la concepción existencial de Kierkegaard; la proposición “para Dios todo es posible” se transforma en “arbitrariedad divina”, que no sólo determina la verdad independientemente de las leyes del pensamiento, sino que, incluso, establece la bondad al margen de la racionalidad y de la ética humana. Tales aseveraciones hacen impracticable toda filosofía y significan, para Kierkegaard, el fin de toda filosofía;

¹⁰ *Íb.*, p. 290.

¹¹ Miguez, José Antonio. “Introducción” en Sören Kierkegaard. *Mi punto de vista*. Aguilar, Buenos Aires, 1980, p. 13.

razón y conducta dependen de la fe, independientemente de su actividad y funciones. Las palabras bíblicas de que “el justo vive de la fe” rechazan, para el escritor danés, la propuesta del pensador nacido en Tagaste: “cree para que entiendas”, porque el entender es nefasto, debe bastar la “sola fe”.

El racionalismo absoluto de Hegel en el que la fe es sacrificada en aras de la razón, lleva a Kierkegaard a crucificar a la razón en el madero de la fe; a un racionalismo absoluto se opone un trascendentalismo absoluto; si a esto se añade el individualismo religioso, lo que se logra es desintegrar al hombre y desubicarlo de su realidad. Acertadamente observa James Collins: “El problema de la fe no se puede resolver únicamente desde el punto de vista del creyente individual y una compañía invisible de fieles”.¹²

La desintegración de la personalidad humana no se lleva a cabo sin graves y drásticas consecuencias, así se trate de dar la preponderancia exclusiva al ámbito trascendental. Sostiene Chestov que Kierkegaard “se veía continuamente obligado a corregir la *Biblia* con el fin de adaptarla, por poco que fuera, a sus interpretaciones. Hemos visto también que a medida que corregía la *Biblia* iba en aumento su dureza, y que la doctrina cristiana, generalmente calificada de tierna y dulce, se transformó en sus manos en una doctrina abominablemente feroz”;¹³ llegando a escribir “en el año de su muerte en una pequeña revista, “El momento”, de la que era a la vez editor y colaborador único: “¡Es tan horrible (humanamente hablando) Dios en su amor; y es tan horrible (humanamente hablando) ser amado por Dios y amar a Dios!, pues la tesis complementaria de “Dios es amor” es esa otra tesis: Él es tu enemigo mortal”.¹⁴ Estas frases se multiplican a través de su fecunda obra, sobre todo en el *Diario*; así dice: “Dios odia toda existencia”, “El cristianismo existe porque hay odio entre Dios y los hombres”, “Ser cristiano significa que será torturado de todos los modos”, “Dios se apropia del cristiano cuando le ayuda a llegar al sufrimiento”, “Es una mentira abominable decir que el matrimonio es agradable a Dios; pues desde el punto de vista cristiano es un delito y aquello que en él se encuentra de odioso es el hecho de que el inocente se encuentra, precisamente por este delito, introducido en el cerco de los criminales que es la vida humana”, etc. El análisis de este pensamiento, que implica una “crueldad de Dios” para con la existencia humana, ha llevado a C. Koch a calificarlo de “ascetismo antivital”,¹⁵ y a R. Jolivet a hablar de una cierta “hostilidad contra la vida”, herencia de su taciturno y melancólico padre, así como de la teología luterana sobre la naturaleza humana y la gracia divina.¹⁶ La experiencia kierkegaardiana

¹² Collins, James. *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1976, p. 284.

¹³ *Op. cit.*, p. 211.

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ Koch, C. *Sören Kierkegaard*, pp. 201, 217.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 214.

hace ver al fuego vivo que toda reducción, incluso en el ámbito trascendental, implica una extrapolación reactiva contra el propio ámbito.

Kierkegaard ha influido grandemente en el pensamiento teológico protestante; así tenemos el ejemplo de Karl Barth (1886-1968), con quien estamos de acuerdo con que no es el ámbito epistemológico en el que se da el primado a la razón: el ámbito apropiado para relacionar nuestra existencia con Dios, así como que el intento titánico de la razón por asir a Dios en su absoluta trascendencia es vana (concebida como desintegrada de la acción); pero no podemos avalar sus exageraciones en las que acentúa la “paradoja kierkegaardiana”, por las que no sólo la razón carece de sentido sino la religión misma llega a ser irracional. Abre un abismo entre el Creador y la criatura en el que no cabe ni siquiera la religión mística; ahí no queda sino la libertad del Ser absoluto, para la que es inútil todo intento humano. La incapacidad del hombre llega a su extremo. Nos referimos al pensamiento de Barth que más influencia ha tenido, aunque él haya evolucionado posteriormente. Lo citamos a propósito de hacer ver que en cualquier nivel: mientras más se radicalice la reducción más profunda es la desintegración.

La posición que sostenemos propugna por la integración total y absoluta del ser humano, aunque pareciera que K. Barth tiene razón si leemos al evangelista Marcos: “Llamando Jesús a la gente a la vez que a sus discípulos, dijo: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará”. (Mc., 8, 34-35). El llamado se hace a todos (a la gente y a los discípulos), y se les exige la negación a la propia vida llevando la cruz para encontrar la salvación. ¿A qué vida se refiere? La explicación viene enseguida: “pues, ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida? La expresión evangélica hace referencia a la vida que gira en torno al mundo para ganar riquezas, placer, poder... y ¿qué es la cruz? Nos parece que ahí se da también la respuesta: la renuncia dolorosa a tal tipo de vida y el seguimiento en el que se adecua el hombre al espíritu de Jesús. Ahí descubrimos nosotros la integración: el hombre unido a Cristo (no al mundo) se integra a la salvación. Es aquí donde la encarnación del Hijo cobra sentido: integrar a la humanidad en su divinidad, y el “Misterio pascual” indica el camino de tal integración.