

EDITORIAL TROTTA



# EL FILÓSOFO IMPERTINENTE

KIERKEGAARD  
CONTRA  
EL ORDEN ESTABLECIDO

CARLOS GOÑI

El filósofo impertinente

El filósofo impertinente  
Kierkegaard contra el orden establecido

Carlos Goñi

E D I T O R I A L      T R O T T A

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Filosofía**

© Editorial Trotta, S.A., 2013  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Carlos Goñi Zubieta, 2013

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita utilizar algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-437-3

*A Pilar*

## ÍNDICE

<i>Presentación</i> .....	11
El filósofo impertinente .....	15
«El Tenedor» de Copenhague .....	18
<i>Graviter vituperandum est</i> .....	22
Un gozo indescriptible .....	23
El «retrato» de Sócrates .....	24
La ignorancia y la ironía .....	27
Lo mítico en Platón .....	29
El <i>demonio</i> de Sócrates.....	31
Punto de inflexión .....	33
Un fragmento de vida .....	39
Tú, Regina, que reinas en mi corazón .....	40
El autor y los autores .....	44
Contra Hegel .....	47
La rotación de los cultivos .....	51
Psicología experimental .....	54
De todo hay que dudar .....	58
Lírica dialéctica .....	62
La interioridad y el silencio .....	68
Un poco de filosofía .....	73
Una simple investigación psicológica .....	74
El «genio religioso» .....	78
Migajas .....	81
El rey enamorado .....	83
Etapas en el camino de la vida .....	86
P. S. ....	91
El problema de Lessing .....	95
La verdad subjetiva .....	99

Anti-Climacus .....	105
<i>El Corsario</i> y la época presente .....	106
Meditaciones sobre el amor .....	110
Tratado de la desesperación .....	116
Ontología de la subjetividad .....	119
Formas de la desesperación .....	123
La desesperación elevada a su máxima potencia .....	127
Desarrollos cristianos .....	131
Ruptura con el orden establecido.....	133
La gran tormenta .....	137
Lo que la época necesita .....	138
La comunicación indirecta .....	141
¿Un declamador dominical o un testigo de la verdad?.....	146
¡Toma un vomitivo! .....	150
La pocilga de la Iglesia estatal .....	153
Como que me llamo Søren Kierkegaard .....	156
<i>Risum teneatis!</i> .....	160
Por lo que he vivido y respirado .....	164
<i>Cuadro cronológico</i> .....	169
<i>Bibliografía</i> .....	173

## PRESENTACIÓN

Comprendí que mi tarea era esta: hacerlo todo más difícil.

*Postscriptum*, II, II, 1\*

En su obra crucial, el *Postscriptum*, Kierkegaard se pregunta qué podría hacer para ser útil a sus contemporáneos. Evidentemente, no se ve capaz de obrar un milagro o algo infinitamente importante; le daría mucho gusto satisfacer «las exigencias de la época», pero para él «la verdad es mucho más querida» y tiene una entidad no menor que los milagros.

Cuenta que fue en el parque de Frederiksberg, un domingo por la tarde, «hace ahora cuatro años» (escribe en 1846), cuando se le ocurrió la idea de hacerse escritor. Aunque con ello no haría aumentar la literatura de suscripción, sí le daría la oportunidad de subirse a la palestra y desde un lugar público declamar la verdad. Para ello, dedicó una década a estudiar y a prepararse a fondo. Aunque los estudios universitarios le llevaron más de lo debido, no fue por falta de trabajo, sino porque sus intereses intelectuales no le permitían centrarse en lo puramente académico: «Leía mucho —confiesa—, pasaba el resto del día deambulando y pensando, o pensando y deambulando, pero así resultó también que el germen productivo en mí llegaba con el uso diario y se consumía en su primer verdor» (*Postscriptum*, 187).

Recuerda perfectamente que se hallaba sentado en un banco fumando su cigarro y que se sumió en estos pensamientos: «Dondequiera que mires encuentras multitud de benefactores de la época, que conocen y que son útiles a la humanidad haciendo la vida cada vez más llevade-

\* Se cita título abreviado (o, en su caso, autor), seguido por regla general del número de página. Para las referencias completas véase la Bibliografía del final del libro. Por lo que hace a la citación del *Diario* y de los *Papírer*, el número romano indica el volumen; el número volado, el tomo, y el número árabe, la entrada. Las mayúsculas significan: A, *Diario* propiamente dicho, y B, esbozos, ensayos o correcciones no publicadas.



ra, unos con el ferrocarril, otros con el ómnibus y el barco de vapor, otros con el telégrafo, otros con resúmenes fáciles de entender [...], y finalmente, los verdaderos benefactores de la época, aquellos que gracias al pensamiento sistemático hacen que la existencia del espíritu sea cada vez más fácil y, sin embargo, cada vez más significativa: «¿y tú qué haces?». Aquí terminó su introspección a la vez que se había acabado su cigarro; entonces, encendió otro y continuó escuchando a su conciencia: «Tienes que hacer algo, pero como, dada la limitación de tus capacidades, te será imposible hacer que algo sea más fácil de lo que ha llegado a ser, entonces, con el mismo entusiasmado amor a la humanidad que los otros, te encargarás de hacer que algo sea más difícil» (*Postscriptum*, 188).

Obedeciendo, como Sócrates, al dios que le hablaba desde su interior, Kierkegaard se dispuso a descender a la caverna para hacerles las cosas más difíciles a sus contemporáneos. «Si todos se asocian para hacer en todos los sentidos que todo sea más fácil —piensa—, llegará un momento en que la facilidad será tan grande que falte toda dificultad. Crear la dificultad, no permitir el acomodo, mantener despiertos los espíritus, agujijonear las conciencias, despabilar las mentes, angustiar los corazones, desmontar el «orden establecido», dinamitar seguridades, resquebrajar el sistema, será la severa tarea que Søren Kierkegaard se impone a sí mismo como si de un mandato divino se tratase. Este encargo solo lo puede llevar a cabo en solitario y de una única manera: mediante su actividad de escritor. Sabe que como tal puede acabar aclamado o crucificado, pero está dispuesto a ser el «filósofo impertinente» encargado de que las cosas sean más difíciles.

De carácter débil y enfermizo, inclinado a la melancolía, pero con una pluma genial, se hizo pronto famoso en Copenhague, su ciudad natal, por su impertinencia. A plumazo limpio, no dejó títere con cabeza porque no podía entender que las cabezas fueran títeres de los prohombres de moda: Hegel y sus secuaces daneses, Mynster y Martensen. Hizo caso omiso al sanhopancesco «con la iglesia hemos dado» y se enfrascó en una lucha personal contra la «cristiandad establecida», que vino a saldarse, como era de esperar, con una vida solitaria, un compromiso roto con Regina Olsen y una existencia desgraciada que se apagó demasiado pronto.

Para mejor ejercer de filósofo impertinente, desdobló su personalidad creando un pelotón de pseudónimos que firmaron sus obras. Ninguno de ellos es Kierkegaard y todos lo son. Estas «obras pseudónimas» conformaron una estrategia literaria que le sirvió para comunicar de manera indirecta lo que él consideraba que era la verdad del cristia-

nismo (que, por otra parte, al tratarse de una «verdad subjetiva» no se puede comunicar de otra forma). Aparte de estas, firmó con su propio nombre un sinnúmero de *Discursos edificantes* y un *Diario íntimo*, que nos descubren la interioridad de un hombre que vino a remover las conciencias de sus contemporáneos.

En el año 2013 se cumplen doscientos del nacimiento de Kierkegaard. Sin duda, fue una de esas impertinencias con las que de cuando en cuando nos abofetea la historia para que no nos durmamos en los laureles, para que no nos dejemos arrastrar por la corriente, para que no olvidemos que todo orden establecido se encuentra bajo sospecha en el momento en que queda establecido. Aunque la lucha que llevó a cabo el pensador danés tuvo un campo de batalla bien definido y unos enemigos concretos, a pesar de que sus controversias se lidiaron en zonas de la filosofía y de la teología prácticamente inhóspitas para el lector del siglo XXI, su mensaje, su obra y su vida son tan necesarios para nosotros como la ventilación para una casa que ha permanecido mucho tiempo cerrada.

¡Qué bien nos vendría someternos a una «cura kierkegaardiana» para curarnos de ese ir dejando que las cosas sigan como están! ¡Qué bien nos sentaría esa fina ironía que gastaba el de Copenhague para aplicárnosla a nosotros mismos y a nuestras absurdas seguridades! ¡Qué bien nos vendría un poquito de esa valentía que tenía Kierkegaard para llamar «al pan, pan, y al vino, vino», aunque se nos endureciese el pan de nuestros intereses y se nos avinagrara el vino de nuestras alegrías! ¡Qué bien nos vendría un poco más de pasión y un poco menos de razón, más compromiso y menos datos, más excepciones y menos reglas!

Espero que en este su segundo centenario se le dispense el reconocimiento que no tuvo en vida. Por mi parte, el homenaje que le puedo brindar es darle el sobrenombre de «filósofo impertinente», que, no obstante haber explícitamente rechazado para sí el título de «filósofo», a buen seguro que le habría agradado. Estoy convencido de que él habría entendido el apelativo y espero que, tras el paseo que a continuación propongo por su vida y su obra, el lector también.

## EL FILÓSOFO IMPERTINENTE

Cuando el temporal comienza a formarse sobre una generación, aparecen individualidades como la mía.

*Diario*, VI A 119

Søren Aabye Kierkegaard nació el 5 de mayo de 1813 en Copenhague. Fue el pequeño de los siete hijos de Michael Pedersen y Ane Sørensdatter. Vino al mundo en plena crisis económica: a principios de aquel año el Banco Estatal de Dinamarca se había declarado en bancarrota. Menos mal que Michael tenía buen olfato para las finanzas y justo antes de la crisis había comprado bonos convertibles en oro, por lo que la familia Kierkegaard no pasaría estrecheces, sino todo lo contrario; el padre podría dejar de trabajar y ocuparse de desarrollar sus inquietudes intelectuales y religiosas a la vez que despertaba las de su hijo Søren.

Bien se puede decir que Kierkegaard no encajó en este mundo. Su carácter débil y enfermizo y cierta deformidad física causada por una caída en el patio del colegio, que le dejó una ligera cojera y una espalda algo desviada, le recluyeron en sí mismo. Quizá por eso, y por la influencia del padre, quien se hacía acompañar de su hijo pequeño en los debates que organizaba en su casa con teólogos y pensadores de Copenhague, siempre prefirió los juegos dialécticos a los que frecuentaban los niños de su edad. «Hallo poca satisfacción en el vivir —escribe en su *Diario*— porque todo pensamiento brota de mi mente con tanta energía y dotado de proporciones tan sobrehumanas, que me agobia». Este exceso de idealidad le apartaba de la vida y le dejaba «agitado y con los nervios demasiado sacudidos para encontrar reposo» (II A 512).

Se consideraba a sí mismo «una naturaleza excepcional» que había tenido que sufrir una infancia y una juventud desdichadas para poder inflar su espíritu. Esa será su única recompensa: convertirse en un ser espiritual con todo el sufrimiento que ser una excepción conlleva. Así lo manifiesta en una entrada del *Diario* del 11 de mayo de 1848, en un momento vital especialmente duro: «Las naturalezas excepcionales tienen

una infancia y una juventud muy desdichadas, pues del hecho de que sean esencialmente reflexivas en aquella edad (que naturalmente vive dentro de lo inmediato) nace la más profunda de las melancolías. Pero se verán recompensadas, pues la mayoría de los hombres no llegan a ser espíritus. Todos esos años felices de su intermediación representan para el espíritu un andar a paso de tortuga; por esta razón no llegan al espíritu. Pero la infancia y la juventud desdichadas de las naturalezas excepcionales se transforman en espíritu» (VIII<sup>1</sup> A 649).

Tampoco encajó bien en su familia. Llegó a estar convencido de que sobre ella se cernía una maldición. En poco tiempo murió su madre y cinco de sus hermanos. Quedó solo con su padre y su hermano Peter. A los veinticuatro años discutió con el padre y se fue de casa para vivir en un apartamento con otro estudiante. Michael le pasaba una renta anual con la que podía pagar su vida disoluta. Al año siguiente habla del «gran terremoto», de la sospecha de que su padre estaba condenado a sobrevivir a toda la familia, como si creciera a su alrededor «el silencio de la muerte». Estaba convencido de que «sobre la familia entera debía de pesar una culpa, un castigo que Dios suspendía sobre nuestras cabezas», por lo que «tenía que desaparecer, aniquilada por la divina omnipotencia, ser borrada como un intento fracasado» (II A 805). En el año 1846 confesará, como también lo hará su hermano Peter, que la maldición familiar tenía su origen en un pecado antiguo del padre: «Aquel hombre, cuando aún era un niño y cuidaba los rebaños en las landas de Jutlandia, desazonado por el sufrimiento y por el hambre que padecía, trepó un día a una colina y maldijo a Dios: ¡Y ese hombre no podía olvidarlo a los ochenta y dos años!» (VII<sup>1</sup> A 5).

Estaba reñido también con la vida académica. Tras ser rechazado para el servicio militar, se matriculó en la universidad, pero no siguió los cursos regularmente. Era buen estudiante, pero no manifestaba mucho interés por el currículo oficial. «Siempre he preferido los estudios libres —confiesa—, tal vez por esta condición un poco vagos, al codearse en las mesas de posada donde uno conoce de antemano a los comensales y las minutas semanales» (I A 72). El padre no pudo ver cumplido su sueño de que Søren acabara los estudios, porque murió en 1838, dos años antes de que su hijo, alentado por las circunstancias, retomara su preparación y aprobara el examen de Teología con la mención *laudabilis* (encomiable). Para ello, como él mismo dice, tuvo que «desaparecer bajo tierra como el Guadalquivir [evidentemente, lo confunde con el Guadiana] durante un año» (II A 497).

Kierkegaard no cumplió con las expectativas que la sociedad danesa del momento albergaba sobre él. No optó por ninguna de las dos alter-

nativas que se le ofrecían, pues rechazó tanto ser pastor de la Iglesia como casarse con su prometida Regina Olsen, a la que dejó trece meses después de haberse comprometido. Él mismo reconoce que no estaba hecho para la vida práctica, para lo que el común de los mortales considera vital: la familia, el matrimonio, los amigos. Sobre estos últimos, reconoce que, salvo raras excepciones, no han ejercido gran influencia sobre él. En fin, que «una vida que no logra comprenderse a sí misma [la suya propia], a la fuerza tiene que mostrar una superficie rugosa» (I A 75). Esa aspereza la mostró especialmente con Regina y, como una capa espinosa, le sirvió para proteger su intimidad incomprendida.

En efecto, no fue comprendido por sus contemporáneos, con los que mantuvo una colisión intelectual y vital. En muchos momentos de su vida se vio despreciado por la opinión pública, por lo que él llama «la turba», que le hará recluirse en su intimidad y en su actividad de escritor. «Así vivo en Copenhague: el único individuo que no es formal, que no gana dinero, que no realiza nada, ¡un pobre diablo medio loco! Así me juzga la turba: y aun los pocos que ven con algo más de profundidad no se lamentan de que este sea el juicio que de mí se forman» (IX A 72).

Topó con la Iglesia oficial en demasiadas ocasiones, llegando a entender su vida como una lucha a vida o muerte contra la cristiandad establecida. Esta contundencia le dejó al margen de todo y le convirtió en un pensador solitario «como un pájaro en la rama» (VI A 66). El 1 de junio de 1835, a los veintidós años, escribe una larga nota en la que intenta, según sus propias palabras, «demostrar dónde me encuentro». Allí dice: «He sido educado en un medio ortodoxo, bien puedo decirlo, pero desde que empecé a reflexionar por mi cuenta, el inmenso coloso comenzó a tambalearse». A tan temprana edad ya Kierkegaard se considera enfrentado con el cristianismo racionalista de la época, con lo que él llama «inmenso coloso» intencionalmente, porque en verdad «su conjunto rebosa lógica y porque con el correr de los siglos sus elementos se han refundido en forma tal que es difícil desentrañarlos» (I A 72).

Pero, sobre todo, Kierkegaard no encajó en la filosofía racionalista y hegeliana de su tiempo. Veía demasiada razón por todas partes, un Sistema perfecto que anulaba al individuo, que ahogaba tanto la creatividad como la angustia propias de un ser que ha venido al mundo para vivir, no para entender. Porque «la filosofía es el ama seca de la vida: vigila nuestros pasos, pero no nos amamanta» (II A 59). A cada paso salía el insignificante pensador danés y minaba las seguridades de una filosofía monolítica. Para sus contemporáneos, y para la historia del pensamiento, Kierkegaard fue, sin duda, un filósofo impertinente.

### «El Tenedor» de Copenhague

En cierta ocasión, cuando Kierkegaard era un niño, su hermana le preguntó qué le gustaría ser. Para su sorpresa, dijo: «Un tenedor». La niña, extrañada, le volvió a preguntar por qué quería ser un tenedor, a lo que él respondió que así podría pinchar lo que le viniera en gana de la mesa. Siguiendo el juego, la hermana le planteó qué haría si todos los de la familia se lo impidieran. Entonces, el pequeño Søren dijo: «Os pincharía a todos» (Kirmmse, *Encounters*, 3).

Si Sócrates fue el tábano de Atenas, Kierkegaard será «el Tenedor» de Copenhague. Ambos pensadores, mucho más cercanos de lo que la distancia espacio-temporal nos lo hace ver, aguijonearon las conciencias de sus contemporáneos usando la ironía y una dialéctica desconcertante. La afinidad que Kierkegaard sentía por el filósofo griego fue tal que Cornelio Fabro, el traductor del *Diario* al italiano, le llegó a llamar «el Sócrates del Norte». No en vano, el danés dedicó su tesis doctoral a la ironía en continua referencia a Sócrates. Lo veremos más adelante.

El joven Søren, ya en su época universitaria, muestra síntomas de su innato virtuosismo dialéctico y de una gran agudeza intelectual. Por ejemplo, cuando el 28 de noviembre de 1835 pronuncia su primer discurso ante la Unión de Estudiantes, titulado «Nuestra literatura periodística: un estudio sobre la naturaleza a la luz del mediodía». Allí mantenía que los políticos no pueden hacer frente a la realidad porque no la miran con la luz del mediodía, sino, como los pintores, que prefieren la del amanecer porque da tonalidades más estéticas, ellos miran lo que les rodea como les conviene. «El Tenedor» comienza a pinchar.

Y fue afilado principalmente por la estricta educación religiosa que le dio su padre. «He sido educado —escribe hacia 1848— muy severamente en el cristianismo por un anciano; por eso mi vida se vio profundamente perturbada y he debido soportar conflictos que nadie imagina y de los que menos aún se habla» (VIII<sup>1</sup> A 663). Quizá sintiéndose culpable por aquel pecado antiguo cometido en las landas de Jutlandia y por haber cohabitado con Ane antes de casarse con ella, Michael encontró sosiego en una férrea vida religiosa. Se sentía unido a la Congregación de los Hermanos Moravos, los *Herrnhuter*, a quienes había facilitado un local de reunión. La doctrina morava era cristiana pero chocaba con el luteranismo racionalista y liberal de la época, daba más importancia a los sentimientos que al intelecto, predicaba la pobreza y tenía cierto carácter anticlerical.

En 1812, un joven predicador entró en escena, se llamaba Jakob Peter Mynster, que con el tiempo se convertiría en primado de la Iglesia danesa. Mynster, al igual que los moravos, apelaba al sentimiento y al

compromiso personal, pero no era anticlerical, porque creía que una Iglesia sin pastores acabaría desvaneciéndose. Pronto Michael intimó con él y lo convirtió en el centro de sus reuniones. Todos los domingos, la familia Kierkegaard iba, por la mañana, a escuchar los sermones del pastor Mynster y, por la tarde, a las reuniones de la congregación.

Søren creció entre disquisiciones filosóficas y discusiones teológicas. En un escrito inacabado del pseudónimo Johannes Climacus, titulado *De omnibus dubitandum est (Papirer, IV B 1)* con un sabor bastante autobiográfico, habla de esa «dialéctica irresistible» que gustaba su padre y que esgrimía en los muchos debates que organizaba en su casa. De la dialéctica paterna eran espectadores habituales tanto su hermano como él: «Cuando por un motivo u otro este se embarcaba en una disputa con alguien, Johannes se hacía todo oídos y, entonces más que nunca, todo transcurría casi de forma festiva. El padre siempre dejaba que el contrincante acabase de hablar y, a continuación, le preguntaba si tenía algo más que decir antes de comenzar él su réplica. [...] A la pausa venía la réplica del padre, y, ¡zas!, en un abrir y cerrar de ojos todo había cambiado. Para Johannes seguía siendo un enigma cómo sucedía aquello, pero su alma se regocijaba con aquel espectáculo. El contrincante hablaba de nuevo y Johannes estaba todavía más atento para retenerlo todo fijamente. El contrincante recapitulaba y Johannes aguardaba el desenlace con tal impaciencia que casi podía escuchar el latir de su corazón. Y sucedía: en un instante todo estaba vuelto del revés, lo explicable hecho inexplicable; lo cierto, dudoso; la contradicción, evidente» (*De todo hay que dudar, 37-38*). El niño Kierkegaard podía olvidar el contenido de todas esas discusiones en las que participaba su padre y de las que él era testigo silencioso, podía no recordar todo lo que su padre y sus contrincantes habían dicho en esas disputas dialécticas, pero lo que no podía borrar de la memoria de ninguna manera era aquel «estremecimiento del alma».

Kierkegaard sigue hablando de sí mismo (de Johannes): «Lo que los demás niños encontraban en la magia de la poesía o en la sorpresa de los cuentos de hadas, él lo encontraba en el reposo de la intuición y en los cambios de la dialéctica. Lo que le divirtió de niño fue después su juego de adolescente e hizo las delicias del joven. Su vida tenía de este modo una extraña continuidad que no conocía las diversas transiciones que en otros casos suelen caracterizar las diferentes etapas. Al hacerse mayor no tenía ningún juguete que dejar de lado, pues ya había aprendido a jugar con lo que sería la ocupación más seria de su vida» (*De todo hay que dudar, 39*).

La religión era en su familia el pan nuestro de cada día, objeto de profunda devoción, pero también de un análisis racional que la disec-

cionaba como un asado. Así se acostumbró el pequeño Søren a usar su tenedor, a clavarlo con fuerza para que el cuchillo pudiera cortar con facilidad. Pero esas críticas eran sazonadas con una fe tan fuerte que todo acababa sabiendo a religión.

La Iglesia danesa comenzaba a impregnarse de racionalismo. Uno de los primeros críticos fue Nicolai Grundtvig quien hablaba de una «planta envenenada» que el racionalismo había introducido bajo la «cruz marchita». Søren era un niño cuando saltó la polémica entre Grundtvig y Henrik Nicolai Clausen, el principal representante de la tradición racionalista. Según el primero, la fe cristiana no puede descifrarse sin más de los textos bíblicos, no es exclusiva de exégetas especialistas, sino que es vida que se propaga mediante el bautismo. En estos principios se fundamentaba la vinculación que establecía Grundtvig con la tradición danesa. Esta visión tradicionalista, seguida entre otros por Peter, el hermano de Søren, acabó siendo condenada y los escritos de Grundtvig censurados en 1826 (aunque fueron indultados trece años después) y no era aceptada por Kierkegaard, ya que, a su juicio, acercaba el cristianismo al judaísmo y le hacía perder su carácter universal (cf. I A 60).

En esta época, Kierkegaard sentía gran atracción por «el Rey de los ladrones», una fantasía de la infancia. Probablemente, la referencia en su memoria fuera un héroe de un cuento popular alemán, Till Eulenspiegel, aldeano errante que era más un bribón que un criminal. Al joven Kierkegaard le entusiasmaba la figura del inadaptado social, por cuanto, al estar marginado, cuenta con una comprensión más elevada de la sociedad y sus defectos. Pero con lo que más se identificaba era con el espíritu del delincuente decidido, quizá porque no le queda otro remedio, a luchar contra el sistema, aun cuando sabe a ciencia cierta que no será capaz de cambiar las cosas (cf. I A 12-18).

En 1835, acudió a todas las representaciones del *Don Giovanni* de Mozart. Quedó prendado de la personalidad de Don Juan a la que añadirá en aquel momento vital a Fausto y al Judío Errante. Estos tres personajes representan las tres posibilidades de situarse fuera de la religión, quizá donde él se situaba en aquel momento personal. Así, confiesa en su *Diario*: «Tanto en los mares sin fondo del placer como en los abismos del conocimiento, traté de arrojar el ancla. También yo he experimentado la casi irresistible fuerza con que a veces un placer nos arrastra hacia otro, la especie de entusiasmo ficticio que provoca, el tedio y el hastío que se siguen. También yo he gustado los frutos del árbol de la ciencia y ¡cuántas veces me he regocijado con su sabor!» (I A 75).

Kierkegaard se hallaba en una situación similar a la del Judío Errante. El origen de esta figura hay que buscarlo en dos judíos legendarios.



El primero es Ahasverus, el zapatero ante cuya casa se detuvo Jesús de Nazaret para descansar del peso de la cruz, pero él lo apartó gritándole: «¡Vete de aquí!». Según parece, Jesús le respondió: «Me iré, en verdad, y lo haré enseguida, pero tú andarás errante hasta que yo vuelva». El segundo se llama Catáfito, guardia de la puerta del pretorio, el cual empujó a Jesús cuando le llevaban ante Pilato urgiéndole a que se diera prisa. Entonces, el reo le miró y le dijo: «Yo me voy, pero tú te quedarás hasta que yo vuelva». De alguna manera, Kierkegaard se sentía un judío errante, que ha vuelto la cara al cristianismo establecido, sentimiento que le acompañará durante toda su vida y que será la razón de toda su actividad de escritor.

A este respecto, el joven Kierkegaard escribirá: «Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal ‘para mí’, de encontrar ‘la idea por la cual deseo vivir y morir’» (I A 75). Esa búsqueda colmará toda su existencia.

Este andar errante, sin saber qué va a ser de su vida, si será pastor, si se casará, si acabará sus estudios... le hizo deambular entre lo fáustico y lo donjuanesco, entre la duda filosófica y el placer, entre lo intelectual y lo estético. Kierkegaard comenzó a ser habitual en las tabernas de Copenhague y sus deudas aumentaron mientras sus estudios de Teología no avanzaban. El 1 de septiembre de 1837 se mudó con su extensa biblioteca a lo que ahora llamaríamos un piso de estudiante. El padre pagó sus deudas y le pasó una pensión que le hizo económicamente independiente. «El Tenedor» pinchaba pequeños bocados en discusiones estudiantiles y en tertulias de café.

Mientras tanto, el profesor Hans Lassen Martensen, quien a la muerte de Mynster le sucedería en el primado de la Iglesia, se encontraba en Berlín, donde permaneció dos años y vino convertido al hegelianismo. A su regreso, adquirió gran prestigio y popularidad en Dinamarca.

Durante el año académico 1837-1838, Kierkegaard dio clases de latín en su antiguo colegio con el fin de aligerar sus deudas. El curso siguiente asistió a las lecciones que impartió Martensen sobre dogmática especulativa, donde trató el problema de la compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana. Lo sabemos por los apuntes que el propio Kierkegaard tomó durante aquellas lecciones y que se conservan en los *Papirer*. Aunque anota al margen algunos comentarios personales, se percibe, si no admiración, gran respeto por lo que Martensen dicta, algo que se deteriorará con el transcurso de los años, llegando, pasada una década, a tornarse enemistad.

## Graviter vituperandum est

«Debo objetar seriamente» eran las palabras que, en las defensas de las tesis doctorales, los miembros del tribunal utilizaban para proponer alguna cuestión al doctorando. Si él respondía adecuadamente, el objetor respondía también en latín: *concedo*.

Kierkegaard tenía mucho que objetar a su época, tanto que no sabía por dónde empezar. A cada paso encontraba motivos para impugnar, para presentar una enmienda a la totalidad en una sociedad impregnada de racionalismo donde todo se desvirtuaba. Tenía que seleccionar los frentes por donde atacar, pero eran tantos y de tan diverso signo que le dejaban completamente exhausto. Como una presa acechada por una jauría rabiosa, Kierkegaard se defiende con uñas y dientes, y salta a un lado y a otro para repeler la embestida del enemigo. En esta época, su hermano Peter estaba seriamente preocupado por él, porque ve a Søren agobiado, irritable, descontento y descorazonado.

*Graviter vituperandum est*, debo objetar seriamente, piensa, contra el pantéismo del profesor Johan Ludvig Heiberg, que suponía una degradación de la religión convertida en metáfora. No se trataba, a ojos de Kierkegaard, de otra cosa que de una copia simplista de Hegel, a quien acudía la elite cultural danesa para parecer lo que no podía ser. Como era de esperar, acabó calando la falta de profundidad, la estética lo invadió todo y la religión quedó rebajada al nivel más humano posible.

También objetó contra los literatos. Arremetió incluso contra Hans Christian Andersen. El propio escritor cuenta que esperaba la reseña de su novela *Apenas un músico* que Kierkegaard le había prometido un día que se habían encontrado en la calle y él le había dicho que estaba preparando una crítica que le iba a agradar más que las publicadas hasta el momento. Andersen esperó con impaciencia la reseña, que tardó bastante. Al final, pudo leerla y no quedó muy satisfecho, pues en *De los papeles de alguien que todavía vive* (*Af en endnu Levendes Papirer*), que así tituló su crítica, se decía que en la obra reseñada no había ninguna concepción de la vida, es decir, que carecía de centro de gravedad (cf. *De los papeles*, 38). Para nuestro autor, la literatura debía proponer una concepción de la vida, un modelo que seguir o que evitar, y eso es lo que echaba de menos en la obra de Andersen. Quien no es capaz de proyectar una concepción de la vida está culturalmente muerto porque su producción literaria no tiene utilidad alguna.

Kierkegaard se daba perfecta cuenta de su propia impertinencia. En ninguna situación, por alejada que estuviera de las disquisiciones filosóficas, teológicas o literarias, era capaz de envainar su tenedor y dejar de

pinchar continuamente con su fina ironía y su dialéctica infinita. Él era consciente de su inconsciente e incontrolable facundia, de que no podía dejar de decir agudezas continuamente tanto en las reuniones sociales en que participaba como en cualquier conversación privada. Así, en una entrada del *Diario* del 8 de mayo de 1837, escribe que fue a hablar con la señorita Bolette a casa de los Røerdam «tratando, eso sí, de que no me acompañara el demonio de mi gracejo, ese ángel provisto de una espada llameante que se entromete por culpa mía entre todo inocente corazón de doncella y yo mismo» (II A 67). No sabemos si en aquella reunión pudo controlar su ímpetu polemista y su donaire dialéctico, lo que sí sabemos, aunque él no lo dice, es que en casa de los Røerdam vio por primera vez a Regina Olsen, que entonces tenía quince años. Quedó profundamente impresionado.

### *Un gozo indescriptible*

La época es romántica y, en Dinamarca, mística. Heiberg confesó que durante su estancia en Berlín, en 1824, había tenido una iluminación que le llevó a entender el sistema hegeliano. Años después, un pastor imbuido en el hegelianismo, llamado Adolf Peter Adler (a quien Kierkegaard dedicará un libro que no llegará a publicar) experimentó una visión contraria a la de Heiberg, en la que Cristo le ordenaba renunciar a su hegelianismo y destruir todo lo que había escrito bajo la sombra de Hegel, incluso su tesis doctoral. También el prelado Mynster había sufrido una profunda crisis en la que se le manifestó su vocación. Todos estos sucesos recordaban el célebre caso de Hamann, quien años atrás, en un viaje de negocios a Londres, vio la luz del verdadero cristianismo.

El 19 de mayo de 1838, a las diez y media de la mañana, Kierkegaard tuvo también una experiencia similar. Tenía veinticinco años. Habla de un «goce indescriptible», que «nos inflama totalmente», e «irrumpe de pronto como el grito del Apóstol: 'Alegraos siempre en el Señor'», un «grito desbordante del alma», un «estribillo celestial que de improviso interrumpe todo otro canto», una «alegría que, cual suave brisa, apacigua y refresca» (II A 228).

Aquel momento supuso un punto de inflexión en su turbulenta existencia personal. El 9 de julio se reconcilió con su padre y decidió acabar sus estudios. Pero el padre murió apenas un mes más tarde, el 8 de agosto, «a las dos de la madrugada», según sabemos por su propio hijo. Kierkegaard está convencido de que «ha muerto por mí, a fin de que pueda hacer algo con mi vida, si eso es posible» (II A 243).

Muerto el padre, el hijo se obsesionó por no poder presentarse ante él con los estudios completados, así que se puso manos a la obra, los acabó y preparó el examen de Teología. Se encerró durante seis meses («el paréntesis más largo de mi vida») y el 3 de julio de 1840 aprobó el examen con la calificación de *laudabilis*. Tras un corto viaje a Jutlandia, el 8 de septiembre de ese mismo año se comprometió con Regina Olsen, ella tenía dieciocho años y él veintisiete.

Tras los últimos acontecimientos, parece que Kierkegaard había dejado de objetar y se había convertido en un joven al uso, prometido en matrimonio y con un futuro, no muy lejano, como pastor o profesor de universidad. De hecho, el 12 de enero de 1841 pronunció su primer sermón en la iglesia de Holmen, algo que parecía marcar en cierta medida el enderezamiento de su tortuosa vida.

Mientras tanto, Kierkegaard se dedicó a preparar su tesis doctoral, una disertación sobre la ironía (*Om Begrebet Ironi*), que pretendía reivindicar la ironía socrática como un elemento esencial de la historia de la filosofía más allá del simple recurso retórico, tal y como lo veía Hegel. El 3 de junio de 1841, hizo entrega personalmente de la disertación a Sibbern, decano de la Facultad de Filosofía. La defensa tuvo lugar el 29 de septiembre. La sesión duró siete horas y media, y el doctorando obtuvo el título de *magister artium*.

### *El «retrato» de Sócrates*

El título completo de la tesis era *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Con anterioridad (mes de junio) tuvo que escribir una instancia al rey para solicitar que la disertación fuese aceptada pese a estar escrita en danés y no en latín, como prescribían los cánones académicos. El texto definitivo se presentó en lengua danesa a excepción de las quince tesis o conclusiones redactadas en latín.

El interés de este escrito académico no viene motivado por una mera curiosidad bibliográfica ni exigido por un excesivo celo de erudición, sino porque, a mi parecer, representa el semillero de donde surgirán los grandes planteamientos del pensador danés, la plataforma de donde despegará toda su labor literaria y el boceto que contiene a grandes trazos su posicionamiento personal ante sus contemporáneos. No sin razón, el crítico danés Georg Brandes señala que en *Sobre el concepto de ironía* se encuentran «los primeros gérmenes» del pensamiento de Kierkegaard.

Uno de los momentos clave en la biografía intelectual de un pensador es su tesis doctoral. En muchos casos, estigmatiza todo el pensamiento

posterior, en otros, supone el punto de arranque; generalmente, no se abandonan nunca los temas planteados o los problemas tratados. Una tesis doctoral suele ser la partida de nacimiento donde se encuentran los datos básicos que irán evolucionando a lo largo de la vida intelectual de la persona que la defendió. No en vano, para alcanzar el grado de *doctor* o *magister*, la tesis debe ser *defendida*, lo que indica que es algo propio, que pertenece al acerbo intelectual más íntimo del doctorando. En el caso de Kierkegaard, el planteamiento general, así como muchas de las ideas presentadas en su tesis doctoral, serán claves en su ulterior labor de escritor y, en definitiva, en su significación histórica.

El interés de Kierkegaard por la figura de Sócrates es una constante en todos sus escritos, desde las obras pseudónimas hasta los *Discursos edificantes* y el propio *Diario*. Lo que le interesa especialmente en este primer acercamiento a Sócrates (por otra parte, el más profundo y sistemático) es su relación con la ironía. Para Kierkegaard, «el concepto de ironía hace su irrupción en el mundo precisamente con Sócrates» (*Sobre el concepto de ironía*, 81).

Kierkegaard comienza reconociendo la dificultad que plantea la figura de quien llamará años después el «sencillo sabio de la Antigüedad» (*Para un examen de sí mismo*, 27), ya que «no dejó nada a partir de lo cual una época posterior pudiera juzgarlo». Pero esa no representa ni la única ni la mayor dificultad, pues aunque uno fuera contemporáneo suyo, aun así, seguiría siéndole difícil concebirlo. Uno no puede relacionarse con Sócrates de manera externa, porque apunta siempre a una interioridad irreductible a la exterioridad. La persona del filósofo de Atenas, su vida y su doctrina, rompen con el lema hegeliano de que lo exterior es lo interior, porque lo externo en él no estaba en unidad armónica con lo interno, sino que era más bien su opuesto. Por esta razón, el doctorando cree que solo se pudo concebir a Sócrates mediante un «cálculo combinado».

La primera parte de la disertación va dirigida a hacer posible (cap. I), a hacer real (cap. II) y a hacer necesaria (cap. III) una «concepción» de Sócrates «mediante un cálculo combinado» especialmente de Platón, Jenofonte y Aristófanes, por una parte, y las resonancias hegelianas, por otra. En fin, se pretende llevar a cabo un retrato de Sócrates, tarea que se presenta de antemano de una extraordinaria complejidad, pues «fijar un retrato suyo es tan difícil que hasta parece algo imposible, o al menos algo tan fastidioso como retratar a un duende dotado de la capucha que lo vuelve invisible» (*Sobre el concepto de ironía*, 84).

Para el joven licenciado, de esos tres contemporáneos de Sócrates, Jenofonte no lo interpretó correctamente, pues se dejó llevar por la ex-

terioridad, por la inmediatez del personaje histórico; en cambio, tanto Platón como Aristófanes, aunque desde un punto de vista muy diferente, llegaron a captar lo que hay detrás de la historicidad de Sócrates, la «infinitud», la «idealidad» que encierra su existencia. Jenofonte se conformó con la inmediatez de Sócrates, razón por la que lo malinterpretó en ciertos aspectos. Platón y Aristófanes, en cambio, supieron ver, más allá de la áspera exterioridad, una concepción de la infinitud irreductible a los acontecimientos vitales. Pero la exposición ideal del socratismo de uno y otro adoptaron sentidos inversos, de modo que Platón presenta la idealidad *trágica* y Aristófanes, la *cómica*.

El Sócrates de Jenofonte le resulta a Kierkegaard demasiado mundano, demasiado histórico, demasiado «real». Jenofonte ha querido sacar provecho de un personaje extraordinario y, para ello, lo ha adecuado a sus propios intereses. Por eso, la concepción jenofónica solo nos brinda la *sombra paródica* correspondiente a la idea en su múltiple manifestación. De esta forma, «tenemos lo provechoso en lugar del bien, lo útil en lugar de lo bello, lo establecido en lugar de lo verdadero, lo lucrativo en lugar de lo simpatético, prosaísmo en lugar de unidad armónica» (*Sobre el concepto de ironía*, 95). Esta idea de Sócrates tan prosaica se traduce en una concepción de la ironía tan pobre como indigna del irónico (o ironista, por seguir el término utilizado en la traducción) por excelencia. Para Jenofonte, la ironía únicamente es «un medio de adiestramiento» que sirve para estimular o amonestar.

Si Jenofonte queda tan malparado en el estudio de Kierkegaard, es quizá porque Platón se lleva todos los elogios. El joven pensador se muestra amante de Platón, habla de su «juvenil enamoramiento» del filósofo griego y del consuelo que halló al leer sus *Diálogos*. La relación que Platón tuvo con Sócrates la compara a la que Juan, el discípulo adolescente, tuvo con Cristo; del mismo modo, los *Diálogos* platónicos son a la vida y al pensamiento de Sócrates lo que el Evangelio de Juan a la vida y a la doctrina de Cristo. Parece que el mayor mérito de Platón, a ojos de Kierkegaard, fue haber sido capaz de crearlo poéticamente, ello significa que el discípulo comprendió que la existencia del maestro era solamente negativa, es decir, que apuntaba hacia una idealidad más allá de su propia realidad.

Según Kierkegaard, Platón comprendió la función de la ironía socrática, así como el lugar central de la ignorancia y, en consecuencia, de la actividad interrogativa, y vio en Sócrates un depositario inmediato de lo divino.

## *La ignorancia y la ironía*

Respecto a la actividad interrogativa socrática, Kierkegaard advierte que la intención con la que uno pregunta puede ser de dos tipos: se puede preguntar con la intención de obtener una respuesta que contenga la plenitud deseada o se puede preguntar para succionar a través de la pregunta el contenido aparente, dejando en su lugar un vacío. «El primero de los métodos —concluye— presupone, naturalmente, que hay una plenitud; el segundo, que hay un vacío. El primer método es el especulativo; el segundo, el irónico. En este último método se ejerció particularmente Sócrates. [...] Cuando una filosofía comienza con una presuposición, como es natural, concluye con la misma presuposición, y puesto que la filosofía de Sócrates comenzaba con la presuposición de que él mismo no sabía nada, su conclusión era también que los hombres no sabían nada en absoluto» (*Sobre el concepto de ironía*, 103-104).

Para entender, por tanto, la profundidad, el sentido y la función de la ironía socrática, hay que relacionarla intrínsecamente con la ignorancia, como punto de partida de todo el planteamiento intelectual de Sócrates, y, según Kierkegaard, también como punto de llegada. La misma *Apología de Sócrates* es, en su conjunto, una «construcción irónica», ya que el genio de Atenas reduce a la nada todas las acusaciones, a una nada que es pura ironía, como lo fue su propia vida, su propuesta de ser acogido en el Pritaneo o la del pago de una multa. A juicio del pensador danés, en realidad, la *Apología* no contiene defensa alguna, sino pura ironía.

Lo característico de la ironía socrática es que destruye todo sin construir nada. En este sentido habla Kierkegaard de negatividad y de vacío. Lo irónico consiste en obtener como resultado una nada, un vacío, una ignorancia. Es una negatividad que, ella misma, no construye nada (o construye la nada), pero que deja *eo ipso* en manos de otros, como un encargo, la tarea de construcción.

Si la intención de Sócrates hubiera sido la de construir, su postura no hubiera sido plenamente irónica y no hubiera logrado arrancar de raíz los prejuicios helénicos, en general, y sofísticos, en particular. He aquí la diferencia con Platón o con cualquiera de sus discípulos. El discípulo no debe ni puede mantener la misma tensión irónica que el maestro, porque la ironía total de este ha reducido a cenizas lo anterior, por eso, debe comenzar a construir. Kierkegaard distingue así lo auténticamente socrático de lo genuinamente platónico: «Vemos aquí, pues, la *ironía* en toda su divina *infinitud*, la cual no deja absolutamente nada en pie. Como Sansón, Sócrates abraza las columnas que sostienen el saber y hace que todo se derrumbe en la nada de la ignorancia. Cualquiera

reconocerá que esto es *auténticamente socrático*; en cambio, no llega *nunca* a ser platónico» (*Sobre el concepto de ironía*, 106).

Pero estos dos elementos o momentos, llamémoslos el *destructivo* y el *constructivo*, se encuentran en los *Diálogos* platónicos. El primero se relaciona con la ironía pura y con el preguntar en el sentido de avergonzar al interlocutor para que admita la ignorancia. El segundo tiene que ver con el preguntar para obtener una plenitud. Al primero, en los escritos de Platón, lo llama Kierkegaard *lo abstracto* y al segundo, *lo mítico*. El análisis de *Banquete*, *Protágoras*, *Fedón* y *Apología* le permite demostrar que «lo abstracto se remata en ironía y lo mítico lleva a presagiar una especulación más rica», según sus propias palabras.

Kierkegaard advierte que estos dos momentos coinciden con la división de Schleiermacher entre «diálogos dialógicos» y «diálogos constructivos». En los primeros, la interlocución es el momento esencial y hay auténtica ironía; en los segundos, la forma interrogativa es un momento superado, el que responde aparece como un testigo presencial «alguien que representa a la feligresía con un sí y con un amén», ya no se conversa y la ironía ha desaparecido parcialmente. Esta es la razón de que muchos de los primeros diálogos acaben sin resultado o, mejor, con un resultado negativo. Por eso, el doctorando se suma a los que piensan que lo netamente socrático se halla en los primeros diálogos.

En el *Banquete* se encuentran los dos momentos: el abstracto, dialéctico o irónico, y el mítico. El primero es traído por Sócrates tras las intervenciones precedentes con la finalidad de purificar al amor, objeto de estudio, de las concreciones accidentales de las que había sido objeto, hasta llegar a su «determinación más abstracta». Entonces, el amor aparece como deseo, como necesidad, como falta, es decir, en su negatividad.

En el *Protágoras* encuentra Kierkegaard lo dialéctico en estado puro, mientras que el *Fedón* es un diálogo en el que lo mítico se hace más patente. Si el *Protágoras* le sirve para hablar del conocimiento, el *Fedón* le da la oportunidad de analizar la concepción socrática de la muerte.

El planteamiento de Sócrates respecto a la relación del cuerpo y el alma coincide casi plenamente con la visión oriental en la que el alma debe liberarse del cuerpo para alcanzar la perfección. Pero el doctorando observa una diferencia: el oriental desea liberarse del cuerpo por tenerlo como algo opresivo, pero en realidad no lo hace para volverse más libre, como en el caso de Sócrates, sino para atarse más, «como si en lugar de la locomoción desease alcanzar la quietud vegetativa de la planta».

Esta liberación del cuerpo no solo tiene una función ética, sino sobre todo cognoscitiva. Para conocer, el alma debe convertirse en nada a fin de adecuarse a su objeto. Debe llegar a un estado originario de ig-



norancia, o de inocencia, angustia o ansiedad, como desarrollará años más tarde en su obra *El concepto de la angustia*: el alma debe llegar a un estado de vaciedad tal que sienta un vértigo, una angustia o ansiedad por el conocimiento.

Si bien «el alma está siempre escapando del cuerpo a hurtadillas», como si ansiara morir, lo hace intelectualmente no moralmente, como lo concebirá el cristianismo. Este entiende que aquello a lo cual hay que morir es el pecado; en cambio, desde el punto de vista intelectual o platónico, aquello a lo que hay que morir es el conocimiento sensible para diluirse, al morir, en el reino de la inmortalidad, donde perviven lo bello en sí, lo bueno en sí, lo verdadero en sí, etc. Para Kierkegaard, la perspectiva acerca de la muerte propia del socratismo y, por tanto, de la ironía, se expresa a la perfección en el epitafio de la tumba del poeta noruego-danés Johan Hermann Wessel: «Al final no tenía ni ganas de vivir».

La concepción irónica de la muerte se pone de manifiesto también en *Apología*. Según el análisis de Kierkegaard, Sócrates cree aventajar a los otros hombres en el hecho de no temer a la muerte justamente por no saber absolutamente nada acerca de ella. En ese sentido, cuando es condenado, en el fondo, no es condenado, porque la muerte es nada. Esto, advierte el danés, no solo es un sofisma, es también una ironía, una ironía en su totalidad. De este modo, «Sócrates no refuta a los acusadores, sino que les arrebató la acusación misma, de modo que todo aparece como una falsa alarma, y los pesados cañones que habían de destrozarse por completo al acusado son disparados en vano, puesto que no hay absolutamente nada que pueda ser destruido». Más adelante concluye: «La ironía requiere una dura oposición, y se perdería por completo en una compañía tan aburrida como la de la argumentación» (*Sobre el concepto de ironía*, 147).

### *Lo mítico en Platón*

Para contrarrestar este «exceso» de ironía y de abstracción, Platón introduce lo mítico en los primeros *Diálogos* como iniciación a una especulación más rica. El discurso o lenguaje mítico es más «blando e infantil» («como cuando alguien mayor le habla a un niño», *Protágoras* 320c) en contraposición al irónico que resulta más «duro y anguloso». Lo mítico en Platón tiene una historia escalonada en tres fases: en los primeros diálogos a veces no se presenta en lo más mínimo, después desaparece por completo y vuelve a emerger al final profundamente vinculado a lo dialéctico en los últimos escritos.

Dada la importancia que lo mítico adquiere en Platón, hay que tratarlo «no tanto como una exposición de segundo orden, destinada a los niños o a los oyentes menos dotados, sino como el presentimiento de algo superior» (*Sobre el concepto de ironía*, 154). Unas páginas más adelante, Kierkegaard aclara que no se llama exposición mítica por el hecho de que en ella se haga referencia a algún mito ni porque se sirva de un mito, pues el hecho de servirse de un mito muestra ya que uno se encuentra fuera de él; sino que la exposición es mítica cuando ella misma oscila entre la producción y la reproducción imaginativa, y consigue que el individuo se pierda en la imaginación.

Por tanto, el momento dialéctico tiene la función de despejar el terreno de todo lo irrelevante e intenta trepar hasta la idea. Cuando esto fracasa, la imaginación reacciona y, cansada del trabajo dialéctico, se pone a soñar, y de ahí —concluye Kierkegaard— resulta lo mítico. «Lo mítico es, pues, el entusiasmo de la imaginación al servicio de la especulación» (*Sobre el concepto de ironía*, 156). La exposición mítica pertenece propiamente a Platón, no a Sócrates, de manera que lo poético en Platón aparece «en contraste con la famélica dialéctica socrática».

Como ya ha demostrado, la ironía tiene un carácter totalmente negativo. Kierkegaard la llama «la eterna inquietud del pensamiento», pues presenta una realidad que el pensamiento no puede captar, pero que lo incita de tal manera que se posa frente a la imaginación abriéndose a la intuición. En esto justamente reside lo mítico, lo cual ejerce un poder sobre la imaginación como un sortilegio que evoca visiones y que se presenta a la mente como un «dulce riesgo», pues «vale la pena arriesgarse y creer que es realmente así», por utilizar las palabras de Sócrates en el *Fedón* (114d) cuando narra el mito del destino de los muertos.

El estudio de Kierkegaard se puede resumir con esta conclusión: «La existencia de Sócrates es ironía». Esto significa que así como la comprensión de la figura de Sócrates nos proporciona una idea sobre la ironía, del mismo modo, la figura de la ironía nos da pistas para entender los planteamientos netamente socráticos. Hay un elemento del ironista que llama la atención de Kierkegaard (y que repetirá dos años más tarde en *Temor y temblor*), se trata de la forma que tiene de afrontar la realidad, ya que pasa sobre ella de una forma flotante y etérea, «no hace nunca otra cosa que rozar el suelo», escribe el doctorando. Como la riqueza plena de la idealidad le es todavía extraña, el ironista se encuentra como el «caballero de la fe» de *Temor y temblor*, «presto a partir de un momento a otro».

Sócrates no es un filósofo, porque no puede representar el Yo ideal, pero tampoco es un sofista que se conforme con mantener encumbrado

su Yo empírico; es un ironista por el hecho de que su Yo empírico tiene validez universal.

Mediante la ironía, Sócrates se enfrentó al orden establecido, al antiguo helenismo. Lo que su ironía le hace blandir en el enfrentamiento con el orden griego es una nada que todo lo consume y que está continuamente suprimiéndose a sí misma. Esta forma de lucha es, en su raíz más profunda, un poco cómica. Por este motivo, aplaude Kierkegaard la interpretación aristofánica. «La misteriosa nada que constituye el verdadero núcleo de la vida de Sócrates, Platón intentó colmarla dándole la idea, y Jenofonte con los escrúpulos de lo provechoso. Aristófanes, por su parte, no concibió esa nada según la irónica libertad con la que Sócrates gozó de ella, sino de manera tal que no hace más que señalar una y otra vez el vacío que la constituye» (*Sobre el concepto de ironía*, 198).

### *El demonio de Sócrates*

La interpretación kierkegaardiana del *demonio socrático* comienza constatando que este tema ha sido siempre una *crux philologorum*. Para el doctorando, el rechazo de la religión estatal que representa la postura socrática mediante la figura de su *demonio* es consecuente con toda su posición teórica, que él mismo designaba como ignorancia. Este posicionamiento muestra una incapacidad por parte de Sócrates de contraer algún tipo de relación real con el orden social constituido, incapacidad que compartirá el propio Kierkegaard y que tomará la forma de lucha contra la *Iglesia establecida*. Lo iremos viendo.

Sócrates se enfrentó al helenismo en absoluta soledad, ayudado únicamente de su ironía y de la convicción subjetiva de que todo era un encargo divino. El caso del *demonio* de Sócrates es similar al caso de Kierkegaard. Ambos se enfrentan al orden establecido y transmiten la verdad «sin autoridad». El pensador danés afirmará que quiere indicar el camino, «llamar la atención»; que no pretende otra cosa que ser «un correctivo», pero «sin autoridad», pues no se considera a sí mismo como un cristiano que pueda descansar con sosiego en la verdad del cristianismo. «Nunca he peleado —afirma en un escrito titulado *Mi posición como escritor religioso dentro de la cristiandad*— de forma que dijera: yo soy el cristiano verdadero, los otros no son cristianos. No, mi modo de proceder ha sido este: yo sé lo que es el cristianismo, reconozco plenamente mi imperfección como cristiano, pero sé lo que es el cristianismo». Y en su apunte *Sobre mi labor como escritor* confiesa el significado de toda su labor literaria: «Llamar la atención sin autoridad sobre la religión, sobre

el cristianismo, es la categoría de toda mi actividad como autor considerada íntegramente» (*Mi punto de vista*, 163 y 162).

Esta «falta de autoridad» de la que hablará Kierkegaard años después, y que recuerda a Sócrates, puede servir también para explicar el uso de pseudónimos, esas «máscaras» que transmiten formas ideales de existencia y, como tales, carecen de autoridad. «No tengo —afirma en *Mi punto de vista*— nada nuevo que proclamar; no poseo autoridad, ya que me hallo bajo un disfraz; no trabajo de manera directa, sino indirecta; no soy un canto; en fin, soy un espía que, al espiar, al aprender a conocer todo sobre la conducta, las ilusiones y los caracteres recelosos, va haciendo una inspección de sí mismo bajo la más estrecha inspección» (*Mi punto de vista*, 106).

Kierkegaard se encuentra solo, como Sócrates. Se sabe un filósofo impertinente cuya fuerza radica en sus convicciones, en ese genio o demonio interior que le dicta lo que debe hacer. No puede demostrar objetivamente que tiene la verdad porque la verdad no se tiene, sino que se vive. Se halla, como Sócrates, en una docta ignorancia y carece, como él, de autoridad, de esa autoridad que reclaman los hombres. Esta falta de autoridad solamente le permite realizar un movimiento irónico: «¡Atrás!», que es el movimiento de oposición, de negación, de supresión. Hay que «echar el alto» a la cristiandad establecida, hay que rescatarla de lo «poético» y de la «especulación», para que pueda volver a ser cristiana.

Tanto el filósofo de Atenas como el de Copenhague se encuentran ante la misma dificultad: no pueden demostrar que su posición es objetivamente superior a la del orden establecido. Se encuentran con una verdad subjetiva, mantenida por «la más apasionada interioridad» (como dirá en el *Postscriptum*, 368), que deben comunicar. Pero por su carácter no objetivo no la pueden comunicar directamente, sino de forma indirecta, irónica, mayéutica. Ambos pensadores subjetivos no pueden encontrar ninguna seguridad en la objetividad. Deben, por tanto, suplir la falta de justificación externo-objetiva por una maximización de la subjetividad, mediante un *demonio* personal, en el caso de Sócrates, o llevándola al límite de la pasión, como hará Kierkegaard.

Ya en su tesis doctoral vemos planteadas estas cuestiones tan decisivas en su labor de escritor y en su significado como autor, así como una identificación muy personal con Sócrates: «Si la posición así asumida por Sócrates era, en realidad, superior a la asumida por el Estado, si en verdad contaba con autoridad divina, es algo que la historia universal debe juzgar; para que el juicio sea equitativo, sin embargo, esta debe también admitir que el Estado contaba con autoridad para juzgar a Sócrates. En cierto sentido Sócrates fue un revolucionario, no tanto por

haber hecho algo sino por haber dejado de hacerlo, pero no fue un faccioso ni el cabecilla de un complot; la ironía lo eximió de eso, pues así como lo privó de una verdadera simpatía civil por el Estado, del *pathos* verdaderamente civil, así también lo liberó de la morbidez y del fanatismo que caracterizan al faccioso. Su postura era, en definitiva, demasiado aisladamente personal» (*Sobre el concepto de ironía*, 221). Más adelante compara la posición de Sócrates respecto al Estado como la de una tangente respecto a la circunferencia, ya que son «magnitudes heterogéneas».

Por estos motivos, Sócrates (como también hará el propio Kierkegaard) solo puede ejercer de seductor. «Se le podría llamar un seductor —dice el joven licenciado—; fascinaba a la juventud, despertaba anhelos en ellos, pero no los saciaba, los dejaba arder en el magnífico contacto con el goce, pero no les daba alimentos suculentos y nutritivos. [...] Así que su relación con los discípulos fue efectivamente la de hacerlos despertar, pero de ninguna manera fue una relación personal en sentido positivo. Y lo que se lo impedía era, una vez más, su ironía» (*Sobre el concepto de ironía*, 226-228).

Al enfrentarse al Estado con «una ironía sostenida hasta el extremo», el poder objetivo de este se rompe al chocar contra «la rocosa negatividad de la ironía». El Estado puede juzgar a Sócrates, puede condenarlo a muerte, pero, en definitiva, sus golpes no hacen mella en el espíritu socrático, como cuando se intenta golpear a un fantasma. La ironía es más que un escudo protector, es una estrategia que lo sitúa fuera del alcance de las arremetidas del enemigo. Cuanto más y con mayor ímpetu acomete el orden establecido contra la espectral imagen de la subjetividad, más cansado termina de tanto dar golpes de ciego contra la nada. El Estado cree haber castigado a Sócrates; sin embargo, no lo ha logrado, pues el castigo que le inflige no es castigo alguno. «Si la cuestión es, por tanto, la más general, a saber, qué castigo se merecía, su respuesta es: aquel que no es castigo alguno, ya sea la muerte, puesto que nadie sabe si esta es un bien o un mal, o una multa, en caso de que se acepte una multa de una magnitud que él pueda afrontar, ya que el dinero, justamente, no tiene valor alguno para él» (*Sobre el concepto de ironía*, 232).

### *Punto de inflexión*

Kierkegaard está convencido de que Sócrates representa un punto de inflexión en la historia del pensamiento. Su ironía provoca una tal crisis en el helenismo que bien se puede considerar la etapa socrática como el final de una era y el comienzo de otra. «La vida de Sócrates es, para quien

repara en ella, como una grandiosa pausa en el curso de la historia [...] el caso de Sócrates es comparable al del Guadalquivir, pues es como si la narración histórica se metiese bajo la tierra en uno de sus tramos para luego volver a brotar con renovada fuerza» (*Sobre el concepto de ironía*, 235). Como en muchas otras ocasiones (II A 497, X<sup>1</sup> A 422, 510 y 546), Kierkegaard utiliza la imagen del Guadalquivir que confunde, como ya hemos visto, con el Guadalquivir.

El joven licenciado compara la ironía a la hoja de doble filo, que, cual ángel de la muerte, Sócrates blandía sobre Grecia. Con ella, se enfrentó a los sofistas en particular, y al orden helénico en general. El arma, otra vez, es el silencio irónico. Porque «la verdad reclama silencio antes de levantar su voz, y ese silencio debía aportarlo Sócrates. [...] Si los sofistas tenían respuesta para todo, él tenía las preguntas; si los sofistas sabían de todo, él no sabía nada en absoluto; si los sofistas podían hablar sin parar, él podía callar, conversar» (*Sobre el concepto de ironía*, 244). El séquito de los sofistas era exagerado y pomposo, en cambio, Sócrates se mostraba calmado y sereno; los sofistas se comportaban con lujuria y desenfreno, él lo hacía con sencillez y moderación; ellos buscaban sentarse a la cabecera de la mesa, mientras que el maestro aceptaba sentarse a un lado.

Pero la ironía socrática no era una invectiva dirigida solo contra los sofistas, sino que tenía en su punto de mira el orden establecido. El resultado no pudo ser más que una condena del helenismo. Ya hemos dicho que la posición socrática no da para más, porque en ella falta el elemento positivo, constructivo. Por eso, la ironía no está al servicio de una idea, sino que se convierte exclusivamente en una posición; de otra forma, «su función destructiva no habría sido tan abarcadora». Pero justamente esta negatividad infinita hizo posible una positividad en los discípulos, empezando por Platón y siguiendo por las escuelas socráticas menores. Fue a los discípulos, no al maestro, a quienes tocó construir; además, en soledad absoluta, ya que los discípulos están fuera del maestro, no guardan una relación escolar con él porque Sócrates no fundó ninguna escuela. La soledad de Sócrates no puede ser compartida, por eso no formó un sistema, ni una escuela, simplemente «una infinita incitación y estímulo para la positividad» (*Sobre el concepto de ironía*, 249).

En resumen, para Sócrates toda la vida sustancial del helenismo había perdido validez, es decir, que la realidad establecida era para él irreal, y no en algún aspecto particular, sino en su entera totalidad. En su relación con esta realidad sin valor, Sócrates simuló dejar en pie lo establecido, y de este modo lo llevó a la ruina. Frente a todo esto, él fue haciéndose más y más ligero, más y más negativamente libre. Esta posición, en tanto que negatividad infinita y absoluta, fue para Sócrates ironía. Pero

lo que negó el tábano de Atenas no fue la realidad en general, sino la realidad dada en un cierto tiempo, la Grecia de los sofistas, y lo que su ironía exigió fue la realidad de la subjetividad, la de la idealidad.

Sócrates fue una víctima del orden establecido, este es su destino trágico; sin embargo, su muerte no fue propiamente trágica: el Estado griego no logró hallar consuelo con la ejecución, pues la muerte, como ya hemos dicho, no tiene realidad alguna para Sócrates. Dada su ignorancia, el maestro había impedido toda comunicación significativa con la idea de la muerte y, en tal sentido, es una ironía para con el Estado el hecho de que este lo condene a muerte y crea de ese modo haberle infligido un castigo.

Sócrates había inspirado a lo largo de la primera parte del estudio el concepto de ironía. En la segunda parte, se tratará de estudiar la ironía en sí misma. No me detendré mucho aquí; solo revisaré algunos textos significativos respecto al uso que el propio Kierkegaard hará de la ironía en sus escritos posteriores.

Parece como si pretendiera emular a Sócrates y llevar a cabo una crítica similar a la que el maestro de Atenas sostuvo en su tiempo, solo que ahora se las tendrá con la «cristiandad establecida». Lógicamente, el danés no puede ejercitarse *a lo Sócrates* sin compartir la misma arma: la ironía. Para quien esté familiarizado con los escritos de Kierkegaard, especialmente con la obra pseudónima, le será fácil admitir un fondo irónico tanto en la forma como en el contenido. Él mismo confiesa: «Toda mi existencia es verdaderamente la más profunda ironía» (XI<sup>2</sup> A 189).

En primer lugar, Kierkegaard pone de manifiesto que si bien el tiempo histórico que le tocó vivir a Sócrates y el que le tocó a él tienen mucho en común, también existen diferencias, de grado más que esenciales. «Nuestro tiempo, en efecto, exige más; a falta de altura, exige un *pathos altisonante*, exige resultados a falta de especulación, convicción a falta de verdad, garantías de nobleza a falta de nobleza, minuciosidad en los sentimientos a falta de sentimientos». Ante estas circunstancias, el discurso irónico consiste en decir lo contrario de lo que se piensa, en no tomarse la seriedad en serio, en decir seriamente algo que, sin embargo, no es pensado como algo serio, en «una cierta superioridad derivada del hecho de que, si bien quiere que se la entienda, no quiere que se la entienda literalmente». Por eso, afirma irónicamente: «Hay tan poco de camaradería en una congregación de ironistas como de verdadera lealtad en una república de ladrones» (*Sobre el concepto de ironía*, 275, 276, 277).

Kierkegaard es un maestro de la ironía y nos da sabios consejos para utilizarla. Por ejemplo, frente a un saber «tontamente engrdeído» que está al tanto de todo, lo irónicamente correcto es sumársele, mostrarse fas-

cinado ante tanta sabiduría, alentarlo con un rotundo aplauso, hacer que se eleve más y más en una locura más y más elevada, pero, eso sí, siendo consciente de que en el fondo todo eso no es más que vacuidad e inconsistencia. Otro ejemplo: ante una insípida e inepta exaltación, lo irónicamente correcto es desbordarla con júbilo y alabanzas lo más rimbombantes posible, pero, eso sí, el ironista sabe que esa exaltación es la cosa más tonta del mundo. Por tanto, el ironista ha de aparentar que ha caído en la misma trampa en la que el otro está preso, ha de mostrar candidez, torpeza y nobles aspiraciones, pero sabe que todo eso no hace sino ocultar la esencia de la subjetividad.

En fin, en una época en la que la razón ahoga al individuo, la ironía oxigena, da alas, libera a la subjetividad. Por eso, en definitiva, es amada por el joven Kierkegaard y lo será más si cabe en el futuro. En la ironía, puesto que todo se hace vano, la subjetividad se libera. Cuanto más vano se vuelve todo, tanto más leve, tanto más despojada, tanto más audaz se vuelve la subjetividad. Esta ironía para ser realmente liberadora (ironía *sensu eminentiori*) se debe dirigir a toda la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias (en su caso, la Dinamarca de la primera mitad del siglo XIX) y debe producir una conversión en la persona que la ejerce hasta considerar su existencia *sub specie ironiae*.

Hay más. El ironista tiene algo de profeta, pues está siempre apuntando a algo futuro, aunque no sabe qué es. Kierkegaard define la ironía con tres rasgos: negativa, infinita y absoluta. Es negativa, porque solo niega; es infinita, porque no niega este o aquel fenómeno, sino una totalidad; y es absoluta, ya que aquello en virtud de lo que niega es algo superior que, sin embargo, no es. La ironía no establece nada, pues aquello que debe ser establecido está detrás de ella. Es una «locura divina» que brama como un Tamerlán y que no deja piedra sobre piedra.

Pero lo que es más importante: la ironía es una determinación de la subjetividad mediante la cual el sujeto es negativamente libre, pues la falta de realidad no le permite proveerse de contenido. Kierkegaard habla también en términos de poetizarse y poetizar. Mediante la ironía, la subjetividad se poetiza y poetiza su entorno. «Puesto que [el ironista] no está dispuesto a formarse a sí mismo para poder adaptarse al entorno, es el entorno el que debe formarse de acuerdo con él, es decir, no solo se poetiza a sí mismo, sino que poetiza también al mundo que lo rodea» (*Sobre el concepto de ironía*, 304).

De esta forma, la realidad dada pierde su validez para el ironista, pero no porque una realidad caduca deba ser reemplazada por otra más verdadera, sino porque el ironista representa el Yo eterno frente al cual ninguna realidad es la adecuada. En este sentido, la subjetividad irónica



se coloca más allá de la moral y de la eticidad, es decir, vive de manera demasiado abstracta, demasiado metafísica y estética como para llegar a la concreción de lo moral y de lo ético como el resto de las personas.

La ironía no solo es la condición de toda producción artística, tal y como había mantenido Karl W. F. Solger en sus lecciones de estética, y que Kierkegaard había leído, sino que tiene una función más importante. Es cuestión de lograr lo que consiguió el genio de Sócrates: dominar la ironía, porque «solo cuando se la domina, la ironía emprende el movimiento opuesto a aquel en el que se manifiesta la vida de la ironía no dominada. La ironía limita, finitiza, restringe, y de esa manera proporciona verdad, realidad, contenido; la ironía disciplina y amonesta, y de esa manera proporciona solidez y consistencia. La ironía es un celador temido solo por aquel que no lo conoce, pero amado por aquel que lo conoce» (*Sobre el concepto de ironía*, 339).

Hemos visto cómo ya en su tesis doctoral Kierkegaard muestra una gran afinidad con Sócrates y podemos comprender que haya sido llamado «el Sócrates del Norte». Cuando repase su labor de escritor no dudará en adherirse al pensador griego. Tal es su afinidad que está seguro de que, si hubiera vivido en su época, Sócrates hubiera sido cristiano y hubiera luchado contra la «cristiandad establecida», como él mismo lo hizo: «Es cierto —escribirá más adelante— que no era cristiano, lo sé, y, sin embargo, estoy totalmente convencido de que lo hubiera sido. Pero era un dialéctico, todo lo concebía en términos de reflexión. Y la cuestión que aquí nos ocupa es puramente dialéctica, es la cuestión de usar la reflexión en la cristiandad. Estamos tratando aquí de dos magnitudes cualitativamente diferentes; pero en un sentido formal puedo llamar perfectamente a Sócrates mi maestro, mientras que solo he creído, y solo creo en Uno: Nuestro Señor Jesucristo» (*Mi punto de vista*, 63).

Cuando inicie su labor de escritor, justo después de la defensa de su tesis doctoral, adoptará un punto de partida similar al socrático: Kierkegaard traducirá la *ignorancia socrática* en un «no ser cristiano». En ese sentido, afirmará que para destruir la ilusión de la cristiandad se ha de comenzar indirectamente: «No por uno que se proclame a sí mismo, a grandes gritos, extraordinariamente cristiano, sino por uno que, mejor orientado, esté dispuesto a declarar que no es cristiano en absoluto» (*Mi punto de vista*, 47). Lo demás consistirá, como para Sócrates, en un ayudar a descubrir la verdad: la verdad del cristianismo.

## UN FRAGMENTO DE VIDA

Escribo como me place y como se me antoja: ¡aquí mando yo!

*Diario, IV A 88*

Tras haber defendido su tesis doctoral, el filósofo impertinente se siente autorizado académicamente para desarrollar su labor de escritor y polemista. Esta condición formal era una autoimposición que, por innecesaria, estimaba Kierkegaard importante, irónicamente importante. Aunque eso no signifique nada, el uso de la ironía está ahora justificado y aprobado por un tribunal académico. Ya no será un simple juego dialéctico en las reuniones sociales o en las reseñas literarias, no servirá únicamente para trinchar lo que le sirven en el plato, sino tan penetrante como un aguijón que queda metido en la carne, como un arpón clavado en los lomos de una ballena. «Mis contemporáneos —escribirá en 1850— han recibido el arpón en pleno cuerpo; pueden correr si quieren, pero arrastrarán consigo la cuerda» (X<sup>2</sup> A 538).

Kierkegaard ha tomado conciencia de su vocación. A lo largo de su vida la expondrá de muy diversas maneras: como una lucha contra el orden establecido, como un intento de introducir el cristianismo en la cristiandad, como un correctivo llevado a cabo sin autoridad, como un despertador del individuo singular que se opone al sistema, como una voz que clama en el desierto, etcétera.

La labor que se ha impuesto a sí mismo la tiene que llevar a cabo en solitario. No puede compartirla con nadie y no puede exponer a nadie a las duras pruebas a las que se va a exponer él. En esta tarea, nadie, absolutamente nadie, puede acompañarle, ni siquiera Regina, el amor de su vida.

*Tú, Regina, que reinas en mi corazón*

El 11 de octubre de 1841 Kierkegaard rompió definitivamente su compromiso con Regina Olsen. Dos meses antes le había devuelto el anillo junto a una carta de despedida. De esta manera se desincardinó de lo mundano para vivir en la pura idealidad. Por el modo como habla de Regina en su *Diario* y en las obras inmediatamente posteriores a la ruptura, que según muchos críticos, no son sino formas de comunicarse con ella, podemos hablar de este episodio de su vida como de un auténtico sacrificio, un sacrificio tan personal que él ni siquiera puede llamado así, pues si lo hiciera, dejaría de serlo.

El 2 de febrero de 1839 escribe en su *Diario*: «Tú, Regina, que reinas en mi corazón, oculta en lo profundo y más secreto de mi pecho, raíz y plenitud de mis pensamientos que estás en mitad del camino entre el cielo y el infierno —¡oh, divinidad aún desconocida!—, ojalá pudiera pensar como los poetas, quienes al ver por vez primera al objeto amado creen conocerlo desde tiempo atrás [...] Y tú, ¡oh, dios vendado del amor!, tú que ves nuestros más recónditos repliegues, ¿me ‘la’ revelarás luego? ¿Hallaré allí aquello que busco? ¿Viviré la conclusión de todas las premisas excéntricas de mi vida? ¿Podré estrecharte entre mis brazos?» (II A 347).

Esta nota está escrita casi dos años después del primer encuentro en la casa de los Rørdam, cuando quedó impresionado por una chiquilla de quince años. Es evidente que Kierkegaard está enamorado, profundamente enamorado. Como joven tocado por Cupido —«dios vendado del amor»— juega con el nombre de su amada, que significa «reina», para expresar que domina todo su ser. Pero también percibe, y no solo por ser una característica del amor romántico, que la amada es capaz de dar toda la felicidad (el cielo) como también de traer toda la desgracia (el infierno). Al enamorado le gustaría pensar como los poetas, idealizar su amor, colocarlo en un pedestal y adorarlo desde la lejanía, pero sabe que es demasiado real para hacerlo. Quizá, por eso, puede ser la medicina para acabar con las premisas excéntricas de su vida, pero Kierkegaard no solo desea, sino que también duda: «¿Podré estrecharte entre mis brazos?».

El 10 de septiembre de 1840 se comprometió con Regina Olsen, hija del consejero de justicia Terkel Olsen y Regina Federica Malling. Parece que Kierkegaard había hecho las paces con el mundo: había completado los estudios de Teología y comenzó a redactar la tesis doctoral, había abandonado definitivamente la vida disoluta de los años universitarios, y como signo de reconciliación pronunciará su primer sermón en una iglesia de Copenhague. Parece que su vida estaba ya encaminada hacia lo

que se esperaba de un joven de su clase y de su cultura: se había comprometido en matrimonio con una joven de buena familia. La visitaba cada día y cada día parecía ser más sólida la relación. El amor hacia Regina era tan fuerte que podía incluso dominar las impertinencias de Søren.

Pero, para sorpresa de todos, Kierkegaard rompió el compromiso. El 11 de agosto le devuelve el anillo y dos meses después, el 11 de octubre, la ruptura se hace oficial. La amaba, por supuesto, la amaba de verdad y con un amor apasionado, y la amó siempre, hasta el último día de su vida; pero él tenía una vocación que era mucho más fuerte, un secreto que conformaba el sentido de su vida y que no podía compartir con nadie, tenía que luchar solo, aunque ello le causara un dolor de muerte.

A lo largo de su *Diario*, tanto en los días próximos a la ruptura como años después, Kierkegaard nos irá dando pistas sobre las «razones» que le llevaron a tomar esa decisión. También en sus obras se puede encontrar una comunicación secreta con Regina, donde también intenta justificarse. Pero él sabe que lo que hizo no es ni razonable ni justificable para el mundo y que solo lo entiende Dios. Ni siquiera él mismo lo entiende, aunque lo intenta entender. Kierkegaard tuvo que hacer un sacrificio, como Abrahán, un sacrificio de lo que más quería solo justificable por «el absurdo», por una tarea que le había sido encargada por Dios mismo y que a nadie puede explicar.

Podemos aventurar muchas razones personales —quizá algún complejo físico, la propia timidez—, profesionales —un escritor como él no puede dedicarse a formar una familia— o sobrenaturales —el celibato como camino hacia Dios—; incluso, podemos suponer un pecado personal que el propio Kierkegaard deja entrever en algunos textos. En un boceto de 1843 parece luchar contra la idea de que pueda haber engendrado un hijo con una mujer pública. «La idea de que sea padre —escribe en tercera persona—, de que exista en algún lugar del mundo una criatura que le deba la vida lo tortura de día y de noche». La ignorancia y la posibilidad de que pueda ser verdad le causa una agitación atormentadora, y la duda le acaece sobre todo en el momento en que se enamora de veras (IV A 65). Más adelante dice: «Un hombre que ha vivido largo tiempo ocultando un secreto, enloquece». Pero, «a pesar de su locura, su alma guarda celosamente la simulación» (IV A 68). Todavía imagina a un maniático que observa atentamente a los niños «porque suponía haber dejado encinta a una muchacha cuya suerte ignoraba» (IV A 147).

Sin disimulos, Kierkegaard confiesa por activa y por pasiva que ama a Regina. Aunque haya roto con ella, no la deja de amar, sino que justamente ha tomado esa decisión porque la quiere con toda su alma. «¡Yo sí que sé —exclama— cuántas lágrimas me ha costado su belleza!» (III A 150).

Y se pregunta: «¿Qué he perdido?». La respuesta es contundente: «Mi único amor». Y sigue preguntándose: «¿Qué he perdido a los ojos de los hombres? Mi palabra de honor. ¿Qué he perdido? Precisamente aquello que representa y representará siempre para mí, sin que el golpe me aterre, mi honor, mi alegría y mi orgullo; mi promesa de serle fiel» (III A 147).

A pesar de todo, está convencido de que, aun habiendo roto con Regina, le sigue siendo fiel. Aunque no lo sea para los hombres, en su fuero interno la sigue amando y la amará siempre. Él ha jurado amarla por toda la eternidad, y lo está cumpliendo, porque, ¿qué es la eternidad comparada con una ruptura temporal? «Pues aquel que promete para la eternidad, puede responder en todo caso: ‘¡Dispénsame por ahora!...’» (III A 124). Desde su punto de vista, la fidelidad queda demostrada porque él ya no puede pensar en otra mujer: «Hoy he visto una graciosa damisela..., pero ya no me atraen, no quiero saber nada con ellas. Ningún marido puede ser más fiel a su mujer de lo que yo lo soy con respeto a ella» (III A 175).

En sus escritos estéticos —por ejemplo, en ese simposio titulado *In vino veritas*, dentro de *Etapas en el camino de la vida*— mantendrá que el matrimonio es un invento femenino. Más allá de las connotaciones machistas que esta opinión pueda tener, Kierkegaard pretende explicar una experiencia personal. La ruptura no fue fácil para ninguno de los dos, pero mientras él luchaba en un sentido, ella lo hacía en sentido contrario; mientras él hacía todo lo posible por hacerse odioso, ella combatía con todas sus fuerzas por recuperar la relación. En el *Diario* constata una actuación desesperada de Regina por salvar el noviazgo antes de su ruptura definitiva: «En lugar de considerar el asunto como terminado, ella sube hasta mi cuarto durante mi ausencia y me escribe un mensaje desesperado en el cual, por amor a Jesucristo y por la memoria de mi difunto padre, me suplica que no la abandone. De modo que solo me resta arriesgar una tentativa extrema: la de sostenerla, si fuera preciso, con un engaño; la de hacer todo lo posible por rechazarla, por excitar aún más su orgullo. Así fue como dos meses más tarde rompí por completo nuestras relaciones» (X<sup>1</sup> A 667).

En fin, la ruptura no es tan sencilla como puede parecer, aunque Kierkegaard hace todo lo posible por que lo parezca. «Para facilitar las cosas —se dice a sí mismo—, trataré de darle a entender que he sido un vulgar impostor, un hombre frívolo, a fin de que le sea posible odiarme. Pues supongo que la sospecha de que todo se debe a mi melancolía le resultaría más penosa. ¡Cuánto se asemejan la melancolía y la frivolidad!» (III A 161). La estrategia consiste en hacerse el frívolo, en dar a entender que es un impostor, que no vale la pena permanecer junto a él, que no la

ama. Pero la realidad es bien distinta: no sabe qué hacer para que ella no sufra lo que él está sufriendo. Llega a pensar incluso en suicidarse «para que la separación no le resulte a ella tan difícil» (III A 159).

Y lo peor de todo es que ella le ama de verdad y, aun así, no le ha comprendido. «Ella no amaba la elegante línea de mi nariz, ni la belleza de mis ojos, ni mis pies pequeños, ni siquiera mi inteligencia; no, solo me amaba a mí... ¡Y, sin embargo, no me ha comprendido!» (III A 151). Regina no ha comprendido que la existencia de su novio está comprometida con una tarea más elevada en la que ella cumple un papel protagonista, pero no como compañera, sino como víctima propiciatoria de un sacrificio que hará posible esa existencia y esa tarea. Kierkegaard tiene que beberse el cáliz de la separación de Regina para luchar contra el orden establecido y convertirse así en un auténtico filósofo impertinente.

Desde el punto de vista humano, Regina posee la prioridad en la vida de Kierkegaard, pero en un sentido absoluto es a Dios a quien le corresponde ese puesto. Lo que ella no entendió, quizá porque no podía entender, fue que tras todo ese asunto de la ruptura latía una «colisión religiosa». El término había sido utilizado por Hegel en su *Estética* para referirse a los conflictos de intereses y de motivaciones que constituyen la materia de las tragedias y un requerimiento para que se desencadenen los dramas. El filósofo danés lo usará para expresar su propio drama existencial.

En una entrada del *Diario* del 7 de septiembre de 1849 titulada «Acercas de ella», explica que tanto Regina como su padre le suplicaron que no rompiera el compromiso, porque ella estaba dispuesta a soportarlo todo, absolutamente todo. Pero, aun así, Kierkegaard no puede seguir adelante (no quiere que ella se convierta en «una mendiga en su hogar», sino en su amada, en «la amada única»), porque percibe una «colisión religiosa» que nadie más que él puede ver. Se siente «incorpóreo», viviendo en «un mundo de espíritus», del cual no puede participar Regina. Si lo hiciera, se sentiría defraudada, pues él es «demasiado pesado para ella». Solo queda una salida: esta debe ser «la historia de un amor infeliz» para que ella llegue a convertirse en «la amada a la cual todo lo debe» (X<sup>2</sup> A 3).

El 25 de octubre, catorce días después de la ruptura definitiva, «huye» a Berlín donde permanecerá poco más de cuatro meses. Con este viaje no quiere solo alejarse de Regina, sino, en especial, asistir a las clases de Schelling con la esperanza de descubrir en su «filosofía positiva», opuesta a la «negativa» o conceptual, la forma de superar el sistema hegeliano y tocar la existencia individual. Había concebido esperanzas en las ideas del último Schelling, pero quedó decepcionado. «Soy demasiado mayor para asistir a lecciones y Schelling demasiado mayor para impar-

tirlas», confesó por carta a su hermano Peter, al que también le dijo que el filósofo alemán decía «tonterías insufribles».

Aparte de Schelling, en Berlín pudo escuchar a Philipp Konrad Marheineke, discípulo de Hegel y adversario de Schleiermacher, fundador de la teología especulativa e iniciador de la «derecha» hegeliana, muy seguida en Dinamarca, sobre todo, por Mynster y Martensen. También asistió a las lecciones del científico noruego Heinrich Steffens, que no le resultó nada atrayente, y a las del hegeliano Karl W. Werder, a juicio de Kierkegaard, «un virtuoso, un escolástico en el sentido clásico que encontró en Hegel la *summa summarum*».

En Berlín comenzó a trabajar en su ópera prima *O lo uno o lo otro*, con la que iniciará su andadura literaria. Ya en Copenhague la acabó y la publicó al año siguiente, el 20 de febrero de 1843, un año especialmente prolífico para él. Sin duda, fue su publicación más popular y la que le consagró como un escritor crítico y sutil. Tan es así que cuando el rotativo *El Corsario* comenzó a meterse con él, atizado por el propio Kierkegaard, con caricaturas y chistes sobre su persona, le llamaba «el señor O lo uno o lo otro».

Con esta obra inicia Kierkegaard su plan estratégico de «comunicación indirecta» y, como consecuencia, el uso de pseudónimos. El libro aparece editado por Victor Eremita, pero los escritos que lo componen están firmados por diferentes autores.

### *El autor y los autores*

A partir de ahora, el escritor danés pone en escena a los pseudónimos. No, por supuesto, con la intención de esconder su verdadero nombre, algo por otra parte inútil, ya que todos los lectores conocían al autor que estaba tras los autores, sino como una estrategia literaria planeada desde el principio. Entre elegir un narrador interno o uno externo, el autor, es decir, Kierkegaard, prefiere varios pseudónimos, de modo que a la vez que queda clara su paternidad literaria, no se identifica con ninguno de ellos.

Tras haber confesado la autoría de todas las obras firmada con pseudónimo en el último Apéndice fuera de paginación del *Postscriptum*, obra de 1846, titulado «La primera y última explicación», declara que «en los libros pseudónimos no hay ni una sola palabra mía» (*Postscriptum*, 604). Interpretar esta declaración simplemente como una negación explícita de la autoría de los pseudónimos sería no entender la estrategia poética llevada a cabo por Kierkegaard. El pensador danés explica que el uso de

pseudónimos no responde a una «razón casual», sino a una «razón esencial», es decir, que viene exigida por la naturaleza misma de la obra.

Es verdad que las primeras obras pseudónimas están dirigidas a Regina, no hay que hacer un gran esfuerzo hermenéutico para verlo, pero justamente por ello, esa no puede ser la «razón esencial» del uso de pseudónimos. Quizá nos ayude a comprenderlo esta confesión: «Lo que he escrito —afirma en el mismo Apéndice— es realmente mío, pero solo en cuanto yo pongo en boca de la personalidad poético-real del autor su concepción de la vida». A mi juicio, lo que está haciendo Kierkegaard es poner en escena unos personajes (autores pseudónimos) que representan una «concepción de la vida» que él no puede o no quiere compartir. Por esta razón, nuestro autor se encuentra, respecto a su obra, en «tercera persona», no es sino —según sus propias palabras— «un *souffleur* [un apuntador] que ha creado poéticamente los *autores*» (*Postscriptum*, 603).

El que lee a Kierkegaard, por tanto, no le está propiamente leyendo a él. Para llegar al autor que está tras los pseudónimos hay que ejercer una «doble reflexión», hay que evitar identificar al autor con los autores y dejar que ellos nos lleven hasta él. El autor permanece extraño, o mejor, indiferente. Lo que él sea y cómo sea es absolutamente irrelevante respecto a la producción pseudónima.

El genio de Kierkegaard crea una serie de pensadores que exponen su concepción de la vida, su propio pensamiento, su verdad. Cada autor pseudónimo es un «pensador subjetivo poético-real», un pensador real en su ficción. Interpretan una concepción real, pero su interpretación es una ficción creada por el autor para llevar a cabo una «comunicación indirecta». El autor no es solamente responsable legal de las obras, sino también literariamente responsable, pero ello no significa que comparta la concepción de la vida que ellos mantienen. «En un sentido legal y literario —declara—, la responsabilidad es mía, pero, fácilmente entendido de manera dialéctica, he sido yo quien ha ocasionado la audibilidad de la producción en el mundo de la realidad, lo cual, por supuesto, no puede involucrarse con los autores poético-reales y, por tanto, con total consistencia y con absoluto derecho legal y literario me apunta a mí» (*Postscriptum*, 604-605).

Por todo esto, él mismo nos ruega que si alguien quiere citar un pasaje de sus obras, «tenga la cortesía de citar con el nombre del pseudónimo respectivo», no con el suyo. Él es como el tutor de un menor de edad sobre el que recae la responsabilidad civil. A la realidad «poética» no se le pueden pedir responsabilidades en la vida real. En el plano de la realidad, el responsable de la realidad poética es él.



Solo quien comprenda «la danza ligera con la idealidad doblemente reflexionada del autor poético-real», entenderá a Kierkegaard que, como el Guadiana —me permito volver a utilizar la imagen tan querida por él—, está y no está en los pseudónimos.

M. Holmes Hartshorne, en su obra *Kierkegaard: el divino burlador*, mantiene que el filósofo danés no se identificaba en absoluto con las perspectivas y opiniones representadas en sus obras pseudónimas. Piensa que la gran mayoría de los intérpretes han considerado esa «última explicación» del *Postscriptum* como una «exageración poética» y no como lo que el filósofo pretendía, es decir, como la pura verdad. «Todos los estudiosos de Kierkegaard —afirma— han caído, casi sin excepción, en el error de buscar su pensamiento en los pseudónimos», cuando solo lo podemos encontrar en las obras firmadas con su propio nombre. Las obras pseudónimas serían, por tanto, una auténtica burla creada por el «maestro de la ironía» (*Kierkegaard: el divino burlador*, 22).

Efectivamente, lo que afirma Hartshorne es verdad, pero no es exacto. Esta interpretación, a pesar de estar muy bien documentada, no tiene en cuenta, aunque aparentemente se fundamente en ella, la dialéctica de la doble comunicación. Que Kierkegaard, como hemos dicho, no se identifique con las opiniones de los autores pseudónimos, no significa que haya que tirar por la borda toda una producción literaria. Es verdad que él no se identifica con cada una de las perspectivas que presenta, pero sí con el conjunto, es decir, no con lo que dicen, pero sí con lo que quieren decir.

Si no está en los pseudónimos, ¿dónde se encuentra Kierkegaard? La respuesta solo puede ser: en la significación global de todo ellos. Lejos de un «marcionismo» interpretativo, podemos afirmar que Kierkegaard se encuentra tanto en las primeras obras como en las últimas. Aunque él mismo nos invita a buscarlo entre Climacus y Anti-Climacus (X<sup>1</sup> A 517), afirma que nunca encontraremos en sus escritos la clave de su propia posición: «Después de mi muerte no se encontrará en mis escritos (y esta es mi consolación) una sola explicación de lo que en verdad ha colmado mi vida. No se encontrará en los repliegues de mi alma aquel texto que lo explica todo y que frecuentemente convierte en sucesos de enorme importancia para mí lo que el mundo tiene por bagatela y que yo también considero fútiles apenas quito aquella nota secreta que es la clave» (IV A 85).

La necesidad de investigar la autoría de los pseudónimos, y de tomar una postura ante ellos, ha sido una preocupación de muchos intérpretes. Esta tarea, que se considera ahora imprescindible, no se la propusieron autores como Walter Lowrie o D. F. Swenson, que escribieron en la pri-

mera mitad del siglo XX. (Una excepción en esta época es Reidar Thomte que, en su obra *Kierkegaard's Philosophy of Religion* de 1948, confería cierta identidad propia a las obras pseudónimas). En los últimos treinta años han proliferado interpretaciones que van desde confundir a Kierkegaard con los diversos autores (por ejemplo, Niels Thulstrup atribuye, sin reserva alguna, el contenido de *Migajas filosóficas* a Kierkegaard, o Alasdair MacIntyre confunde al pensador danés con el juez Wilhelm), hasta el escepticismo más radical, sostenido por Johannes Slök, pasando por posturas intermedias, como las de M. Taylor y C. S. Evans, que se limitan a atribuir a Kierkegaard ciertas opiniones de los pseudónimos, aunque reconocen su independencia.

### *Contra Hegel*

*O lo uno o lo otro* es una obra romántica. La fuente principal es la propia experiencia del autor (*Un fragmento de vida*, reza el subtítulo), y se compone, según el propio Kierkegaard, de «una colección de papeles sueltos que encontré tirados en mi escritorio» (IV B 59). Más que un libro es la culminación de un largo proceso de gestación donde el autor deposita papeles sueltos de otros autores cosidos por un título. La pseudonimia se inicia con toda su fuerza poética. Siete días después de su publicación, el 27 de febrero de 1843, aparece en el periódico *Fædrelandet* un artículo firmado por A. F. (pero escrito por Kierkegaard) titulado «Quién es el autor de *O lo uno o lo otro*», en el que se afirma: «La inmensa mayoría, y entre ellos el autor del presente artículo, piensa que es inútil perder el tiempo tratando de saber quién es el autor del libro; son afortunados de que esto se quede en la oscuridad para así tener que tomar por su cuenta la obra sin ser molestados o distraídos por la personalidad del autor». Parece como si los pseudónimos estuvieran para despistar sobre el autor verdadero, con la intención de otorgarle todo el protagonismo a lo que está escrito.

La obra es muy extensa y está dividida en dos volúmenes editados por Victor Eremita. El primero —los papeles de A— contiene ocho ensayos estéticos: *Diapsálmata*, *El erotismo musical*, *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*, *Siluetas*, *El más desdichado*, *El primer amor*, *La rotación de los cultivos* y *Diario del seductor*. El segundo —los papeles de B: cartas para A— está compuesto por dos diálogos: *La validez estética del matrimonio* y *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*, y finaliza con un *Ultimátum*, firmado por el juez Wilhelm.

En cierto sentido, se puede decir que lo más importante de esta obra es el título. *O lo uno o lo otro* (*Enten-Eller*, en danés) expresa la ruptura con el pensamiento hegeliano y la apuesta por la elección. Lo decisivo es elegir, los distintos pseudónimos nos ofrecen formas de vida antagónicas ante las cuales debemos tomar partido. Kierkegaard no quiere firmar lo que ha salido de su puño y letra justamente por esta razón: porque lo fundamental es la elección que se haga y esta es, lógicamente, personal.

Frente a la tríada hegeliana (tesis, antítesis, síntesis), el autor de *O lo uno o lo otro* únicamente expone dos alternativas de existencia, a saber, la concepción estética frente a la concepción ética de la vida; no quiere influir en la elección del lector, por ello las pone en boca de autores poético-reales. El dilema que se plantea, entonces, es «tener que decidir» y, de ese modo, uno se ve inmerso en la esfera ética, porque la decisión no es propia de la vida estética: el esteticismo se mantiene siempre en la indiferencia.

La alternativa planteada es, pues, entre el esteta y el hombre ético. El esteta vive, según se desprende de la lectura del primer volumen, en la inmediatez del instante placentero, incapaz de asumir ningún tipo de compromiso. En la Europa de comienzos del siglo XIX, el esteta estaba representado por el «alma romántica», cuyos tres estados de ánimo más característicos son acordes con la sensibilidad estética: la sensualidad inmediata de Don Juan, la duda de Fausto y la desesperación, personificada en Ahasverus, el judío errante (esta triple división está muy presente en la vida de Kierkegaard desde muy temprano, como ya hemos visto y él recoge en su *Diario*, I A 150). En cambio, el juez Wilhelm, que puede ser el autor de los papeles de B, encarna al hombre ético, comprometido en matrimonio y que actúa según las convenciones sociales. Como los autores del primer volumen, que defendieron la vida estética, el asesor Wilhelm hace una de las apologías más brillantes del matrimonio que jamás se hayan escrito. Después de varios ensayos estéticos preñados de genialidad literaria, el juez nos presenta el matrimonio como una institución que, lejos de quitar al amor su belleza, lo consagra y lo ennoblece. De esta manera, la alternativa queda planteada. Ahora solo hay que tomar la decisión.

Al plantear la alternativa, el editor Victor Eremita, inaugura una dialéctica antagónica a la de Hegel. Aunque velada, la crítica al hegelianismo es radical: «Aunque mi libro —afirmará Kierkegaard—, estuviera privado de sentido, su génesis es el más incisivo epigrama que yo haya escrito sobre estos caducos filósofos» (IV A 45). A decir verdad, Kierkegaard no se enfrentó tanto a Hegel directamente cuanto al ambiente hegeliano de su época. Aunque había leído algunas de sus obras, conocía

a Hegel más a través de ciertos teólogos contemporáneos, tales como P. K. Marheineke y J. E. Erdmann, y de la derecha hegeliana, personificada en Martensen, que por el propio filósofo alemán. Esto explica acaso la severidad de ciertas críticas que dirige a su adversario, a quien, a pesar de su oposición, debe más de lo que él mismo cree.

Como pensador profundamente religioso, no podía admitir el panteísmo racionalista de Hegel y los hegelianos. Así que dispuso toda su fuerza creativa de tal manera que pudiera hacer tambalearse lo que, como ya hemos visto, llama «inmenso coloso». Como era de esperar, el ataque al idealismo vino de la religión. Antecedentes de una reacción similar son Bernardo de Claraval y Pascal contra Pedro Abelardo y Descartes, respectivamente. El ataque a Hegel tuvo que venir de la pluma de un «pensador religioso» porque el hegelianismo coetáneo de Kierkegaard, el que él conocía (especialmente, el de los obispos de Copenhague Mynster y Martensen) pretendía subsumir las categorías netamente religiosas en un sistema absolutamente racionalista. A juicio de André Clair, el propósito de Martensen era utilizar el método y los conceptos hegelianos en teología a fin de ir «más lejos que Hegel» y de construir, a partir de los elementos de la fe, una teología positiva que organizara la fe en un sistema de conceptos (*Pseudonymie et paradoxe*, 55).

Los autores de *O lo uno o lo otro* presentan la alternativa entre dos formas de existencia, de existencia concreta de hombres concretos. Una filosofía que trata la existencia de una manera abstracta, como la de Hegel, no provoca ninguna alternativa, porque, en el fondo, no habla de nada real. La obra de Kierkegaard pone de manifiesto que la razón absoluta del idealismo es incapaz de captar la existencia real concreta. A ese concepto de razón absoluta se le escapa la existencia justamente porque es un concepto irreal, presuntuoso, fantasioso e impersonal. La prueba más fehaciente del error idealista estriba en que esa idea de razón no puede ser vivida: nadie es idealista en la práctica. Esto supone una objeción capital para el pensador danés: la teoría y la vida son inseparables, el que osa discernirlas es incongruente, hipócrita, inauténtico. Por eso, escribe en su *Diario*: «Con la mayoría de los filósofos sistemáticos, lo mismo con sus sistemas, sucede como con aquel que se construyese un castillo y después se fuese a vivir en un pajar: por la cuenta que les trae, ellos no viven en aquella enorme construcción sistemática. Pero en el campo del espíritu esto constituye una objeción capital. Las ideas, las ideas de un hombre deben ser la habitación en la que vive: de otra forma, peor para ellas» (VII<sup>1</sup> A 82).

La razón no puede captar la existencia. El sistema hegeliano es incapaz de «entender» la existencia: ella escapa a su tupida red conceptual;

rebotante de l3gica, est1 vac3o de existencia. El «inmenso coloso» lo es solo en apariencia, porque no puede encerrar en s3 lo m1s decisivo para el individuo. Ello es debido a que la l3gica 3nicamente capta esencias, es decir, la realidad convertida en pensamiento, o lo que Kierkegaard llama «posibilidad». En esta tesis fundamental cimentar1 el dan3s su cr3tica al racionalismo y le har1 volver la vista a Arist3teles como verdadero defensor de la existencia singular, gracias a la influencia de Friedrich Adolf Trendelenburg, cuyas obras el dan3s conocer1 y admirar1.

En una nota del *Diario* explica que la raz3n opera siempre con el concepto de existencia, no con la existencia real y que, por tanto, se mueve en el plano de la idealidad, de la posibilidad y no en el de la realidad. As3 que se puede decir que los racionalistas, como Spinoza, tienen raz3n cuando mantienen que la «esencia envuelve a la existencia» porque est1n hablando de una existencia ideal. De entre los racionalistas, Kant es el 3nico que piensa que la existencia no coincide con el concepto y que no a1ade ninguna nueva determinaci3n al contenido; sin embargo, es Arist3teles —seg3n Kierkegaard— quien afirma que «la existencia corresponde a la realidad singular, al Singular» y «se mantiene aparte y de ninguna manera coincide con el concepto». «Para un ser animal, para una planta, para un hombre, la existencia (ser o no ser) es algo muy decisivo; un hombre solo no tiene, por cierto, una existencia conceptual. Del modo como la filosof3a moderna habla de existencia, demuestra que no cree en la inmortalidad personal; la filosof3a en general no cree, ella comprende tan solo la eternidad de los ‘conceptos’» (X<sup>2</sup> A 328).

El racionalismo no se ha dado cuenta de que la existencia no puede ser pensada, pensar la existencia es «esencializarla», es decir, abolirla como existencia real. La existencia, por esa raz3n, queda fuera del sistema. La existencia pensada es esencia, no existencia real. Mientras que la esencia est1 en el plano del pensamiento, de la posibilidad; la existencia est1 en el nivel de la realidad. *O lo uno o lo otro* pone, adem1s, de manifiesto que el sistema es cerrado, porque su pretensi3n omnia-baricante no deja nada fuera. La s3ntesis, la totalidad, recoge todos los elementos intermedios; no da lugar a la alternativa, a la elecci3n. La existencia, en cambio, es lo «abierto por excelencia».

En el fondo de la obra late la cuesti3n metodol3gica: la dial3ctica de la existencia frente a dial3ctica de los conceptos. En la dial3ctica hegeliana, la «mediaci3n» culmina con la «s3ntesis», la cual «niega, conserva y eleva» los «momentos» precedentes. La aparici3n de un segundo momento, la «ant3tesis» no anula el primero, la «tesis», puesto que en la «s3ntesis» ambos son asumidos. A esta dial3ctica conjuntiva, Kierkegaard opone una dial3ctica disyuntiva. La primera es una dial3ctica del

pensamiento puro, de la reflexión pura; la segunda, empero, es una dialéctica de la elección, una dialéctica verdaderamente existencial.

Lo importante es que Hegel ha sido atacado y *O lo uno o lo otro* representa el momento de la ruptura. Un pensador de provincias, un particular de Copenhague, ha tenido la desfachatez de pensar por su cuenta y se ha convertido en un filósofo impertinente; se ha atrevido, como David contra Goliat, a salir de entre las tropas, a tomar un pequeño guijarro y a hacer frente al gigante. Kierkegaard declarará sus intenciones con estas palabras: «Aunque el sistema tuviera la cortesía de asignarme un cuarto de amigo bajo su techo para no dejarme a la intemperie, preferiré siempre ser un pensador que está como un pájaro en la rama» (VI A 66).

### *La rotación de los cultivos*

A lo largo de esta primera obra, Kierkegaard caracteriza la existencia estética como la vivencia del tiempo en un puro discurrir incesante de instantes sin sentido ni finalidad. Esta concepción de la temporalidad del esteta, aunque presente en toda la obra, se encuentra especialmente tratada en el ensayo de la primera parte titulado *La rotación de los cultivos*, donde se analiza el concepto de «aburrimiento», al que se da una solución netamente estética.

El esteta de *O lo uno o lo otro* mantiene que «todos los hombres son aburridos». La vida estética, antes de caer en la desesperación, debe degustar el sinsabor del tedio. Una vida sin sentido, instalada en el vacío, sucumbe necesariamente al aburrimiento; por eso, los aburridos son los «apóstoles del entusiasmo vacío». Una vida que, además, desconoce el horizonte de la eternidad, cuya mirada se arrastra por el suelo de la finitud, carece de sentido y cae en el tedio, que no es sino un «panteísmo demoníaco». «El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia y su vértigo es como aquel que se desprende de mirar hacia abajo en un infinito abismo, infinitamente» (*O lo uno o lo otro*, I, 298).

Para el esteta, el aburrimiento es, por una parte, una «genialidad inmediatea» y, por otra, una «inmediatez adquirida». La encarnación de esta genialidad, de este primer tipo de aburrimiento, es el «turista inglés», porque él conjuga a la perfección la más alta admiración y la más profunda indiferencia. La admiración y la indiferencia vienen a ser lo mismo en la síntesis del aburrimiento: expresan el vacío de la vida. El aburrimiento del esteta «a lo inglés» viene generado por la falta de interés; para él, todo es banal, lo mismo pesa una cosa importante que una simple ba-

gatela. Representa lo que se puede llamar «el vacío del entusiasmo que grita a tontas y a locas».

El segundo tipo de aburrimiento, el propio de la «inmediatez adquirida», es fruto de una diversión equivocada. El medio que, teóricamente, sirve para diluir el aburrimiento (la diversión) se convierte, por un uso inadecuado, en su causa. Una errada diversión, generalmente excéntrica, genera el aburrimiento inmediato y espontáneo. Además, toda diversión de este tipo viene del propio aburrimiento.

Pero el esteta sabe que el aburrimiento, no la ociosidad, es la raíz de todos los males. Así, si la solución para la ociosidad es el trabajo, no lo puede ser para el aburrimiento, que solo podrá ser salvado por medio de la diversión. De aquí que muchas personas intentan salir del aburrimiento mediante un «activismo infatigable», transformando todas sus actividades en negocio, y, sin embargo, siguen aburriéndose. No saben lo que es el aburrimiento, lo confunden con la ociosidad, y, por esta razón, no aciertan con la solución.

El trabajo, la actividad, solucionan el problema de la ociosidad, pero no el del aburrimiento. El esteta de *O lo uno o lo otro* propone una solución diferente, se trata de la «rotación de cultivos» (*Vexeldrift*).

En todo caso, esa «rotación» puede ser entendida de dos maneras. La primera, en un sentido extensivo, como un «ir alternando el terreno sin cesar», consiste en renovar continuamente las formas (terrenos) de diversión, como cuando «uno está harto de vivir en el campo y viaja a la capital; uno está harto de su país natal y viaja al extranjero; uno está ‘cansado de Europa’ y viaja a América, etc.» (*O lo uno o lo otro*, I, 298). Esta forma de entender la «rotación» supone un método que se destruye a sí mismo y significa «una pésima infinitud», infinitud extensiva que genera más aburrimiento todavía.

El método que propone el esteta no consiste en cambiar el terreno de cultivo sino «en cambiar el método de explotación y las clases de semente». Este método no busca, por tanto, la satisfacción en la extensión, sino en la intensidad: no cambia el terreno, sino el método de cultivo. Esto supone una limitación que no tenía el método anterior, y hay que decir que el hombre que sabe ponerse límites está más lejano del aburrimiento.

Esta «rotación de cultivos» entendida como cambio incesante de métodos, buscando siempre una nueva dimensión intensiva, debe acotar la experiencia vital. El esteta concreta su método en cuatro aspectos:

Primero: el individuo que quiera huir del aburrimiento deberá controlar el *recuerdo* y el *olvido*. Cada cambio está sometido a las leyes de estas «dos corrientes en las que toda nuestra vida se mueve», por lo que

resulta decisivo saber controlarlas. Dominar el recuerdo y el olvido supone dominar, de alguna manera, las experiencias pasadas. El recuerdo será así capaz de guardar lo agradable y el olvido se encargará de hacer desaparecer lo desagradable. El olvido obra como unas tijeras que cortan los trozos inservibles del pasado con la particularidad de que esa tarea la llevan a cabo bajo la estrecha vigilancia del recuerdo.

Segundo: el esteta deberá abstenerse de la amistad, porque un amigo no es eso que la filosofía clásica llamaba «el otro imprescindible», sino que es un «tercero innecesario». El llamado «amigo» es innecesario; por tanto, se puede prescindir de una relación con él, a no ser que su «amistad» sea provechosa en algún sentido. El esteta no tiene amigos, sino cómplices para conseguir más placer, en consecuencia, deberá evitar todo compromiso e ir cambiando continuamente de amistades.

Tercero: si la amistad representa un peligro para los intereses estéticos, el matrimonio lo es en grado sumo. El esteta deberá «evitar a todo trance el matrimonio», pues quita libertad y hace imposible que se lleve a cabo la «rotación de cultivos».

Cuarto: en la línea de no comprometerse con nada ni con nadie, la receta epicúrea del esteta será «no aceptar jamás *cargos públicos*». Si los acepta, será un esclavo más de la máquina estatal y, a cambio de muy poca cosa, perderá su libertad. Esto, sin embargo, no significa que deba permanecer en la inactividad, sino que se ha de dedicar a «toda clase de ocupaciones liberales y gratuitas».

Después de estas recomendaciones el esteta resume su método: «Así también, de acuerdo a la doctrina de prudencia social, uno debe ir variando el terreno en cierto grado. [...] debe uno variar sin cesar, y este es el secreto propiamente dicho» (*O lo uno o lo otro*, I, 304). Este método exige, por consiguiente, un cambio continuado de la forma de mirar la realidad. Imposibilita cualquier fijación que permita comprender la realidad de una manera objetiva. El único paradigma es la pura arbitrariedad, contraria totalmente a cualquier forma de seriedad y, por tanto, generadora de un tipo de diversión fundamentada en lo casual y lo imprevisible. Lo casual se transforma en absoluto y, en cuanto tal, se lo convierte en objeto de una admiración absoluta.

Johannes el Seductor, el pseudónimo del *Diario del seductor* con el que se cierra la primera parte de *O lo uno o lo otro*, es el paradigma que pone por obra el método de la rotación de cultivos. Johannes nunca se compromete, revolotea de flor en flor sin detenerse jamás en ninguna. Busca incesantemente otra flor por la única razón de ser «otra», de ser nueva, diferente. La seducción, para él, no es medio, sino fin en sí misma. Al final del *Diario* afirmará Johannes: «¡Qué ocupado me tiene



Cordelia! Y, sin embargo, pronto se habrá agotado el tiempo, mi alma reclama siempre rejuvenecimiento. Ya me parece oír al gallo cantar a lo lejos. Quizás ella lo oiga también, pero ella cree que es la mañana lo que anuncia» (*O lo uno o lo otro*, I, 425).

El esteta vive el momento, pero cada momento es diferente a los anteriores y a los posteriores, no encuentra ninguna relación entre ninguno de los átomos del continuo fluir temporal, por eso, está lo más lejos posible de ser religioso, pues no es capaz de otorgarle al tiempo el sentido suficiente como para hacerlo valioso de cara a la eternidad.

El único valor del tiempo vivido estéticamente es el pasar incesante sin que quede nada. Para el esteta, cada momento es un átomo del tiempo que, si se pierde, ya no se puede recuperar. Por ello, lo único que tiene es el instante placentero que debe aprovechar antes de que desaparezca. El momento es la única eternidad, por eso lo tiene que gozar al máximo. Pero obrando de esta forma invierte la relación entre tiempo y eternidad, pues convierte el instante en la única eternidad y elimina el valor de eternidad de que, para el individuo religioso, goza el tiempo. Como otros pseudónimos verán más adelante, la auténtica vida ético-religiosa tendrá en el instante la fusión entre lo temporal y lo eterno. El esteta, en cambio, ve en el momento nada más que tiempo que fluye constantemente y que hay que aprovechar. El esteta no cree, por tanto, en el ahorro, vive al día, gasta lo que gana; no así el individuo ético-religioso que sabe que una buena inversión puede multiplicar, al final, su capital.

### *Psicología experimental*

Apenas ocho meses después de la publicación de *O lo uno o lo otro*, el 16 de octubre de 1843, aparece *La repetición (Gjentagelsen)*, firmada por Constantin Constantius, un sujeto mundano un tanto cínico interesado por el estado mental de un joven enamorado al que ha conocido en un café de Copenhague. Constantin va ofreciendo al joven varias alternativas para averiguar si realmente está enamorado de la muchacha y qué es lo que le impide romper con ella. Pero Constantin tiene que viajar a Berlín y a su regreso encuentra algunas cartas que el joven le ha remitido mientras estaba ausente. La segunda parte de la obra contiene esas cartas y las respuestas del pseudónimo.

*La repetición* lleva por subtítulo *Un ensayo de psicología experimental*, debido a que Constantin realiza un experimento psicológico de gran profundidad con su «paciente» respecto a la posibilidad de la repetición de lo vivido en el plano estético. El resultado será negativo para el esteta,

pues descubrirá que en su plano vital no se puede dar la auténtica repetición y se ve incapaz de dar el salto a otro nivel. Entonces, se desespera.

Aunque contiene muchos elementos autobiográficos y referencias muy claras a Regina, el libro no puede saldarse como un mero cúmulo de anécdotas. Al contrario, se trata de una obra crucial en la producción kierkegaardiana. Vigilius Haufniensis, el pseudónimo de *El concepto de la angustia*, afirma que *La repetición* es un libro estrambótico; no obstante, su autor es el único que se ha fijado con energía en ese concepto, a pesar de que lo ha ocultado conscientemente. «Lo que le había inducido a hacer esto es difícil de decir o más bien, de comprender; pues él mismo dice que escribe de esta manera ‘a fin de que los herejes no lo comprendan’. Como ha querido ocuparse de este concepto solamente de un modo estético y psicológico, el libro debía tener una tendencia humorística» (*El concepto de la angustia*, 116).

A pesar de esta «tendencia humorística» no cabe duda de la trascendencia que tiene para el pensador danés la categoría de la repetición; él mismo profetiza que «llegará a jugar un papel muy importante en la nueva filosofía» y que «es la realidad y la seriedad de la existencia» (*La repetición*, 130, 133).

En la primera parte, Constantin se sirve de las confidencias que le hace su joven amigo (que bien podría ser el mismo Kierkegaard), el cual había orientado su amor hacia el amor-recuerdo y esto le hacía desgraciado. Como consecuencia de ello, el joven enamorado experimentó una lógica metamorfosis: se convirtió en poeta. Este cambio tan radical permitió ver con claridad a su confidente la razón profunda de su melancolía: la relación se fundaba exclusivamente en un amor puramente estético y se sostenía por la única razón de que alimentaba las necesidades poéticas del joven. La relación, por tanto, estaba condenada al fracaso, a la soledad y a la melancolía. En realidad, la muchacha no era su amada, sino solo la ocasión que despertó en él la vena de la actividad creadora, y el joven queda sumido en el amor-recuerdo, que es un amor poético y nostálgico. No ha entendido, por tanto, el amor verdadero ni ha sido capaz de realizarlo. Un amor así planteado no puede acabar bien. «La joven había penetrado e impregnado todo su ser, de suerte que el recuerdo de ella permanecía siempre vivo en su memoria, eternamente fresco. Ella lo había sido todo para él, porque lo había transformado en poeta. Pero con esto la joven había firmado también la sentencia de la pena de muerte para el joven muchacho» (*La repetición*, 142).

Es en este momento cuando el confidente ve oportuno poner en práctica su plan: que el joven intente la *repetición*, que sería una forma, cuando menos, de obrar honrada y generosamente para con su amada.

El plan es el siguiente: debía romper su relación y hacerlo de la forma más indelicada posible, simulando, al mismo tiempo, una relación con otra muchacha, de suerte que, pasado un tiempo, podría *recuperar* de una forma totalmente nueva su amor inicial, una *redintegratio in statum pristinum*. Esto no significa simplemente una reiniciación de las relaciones, una vuelta a empezar, sino algo mucho más profundo: supone elevar la relación amorosa a un plano superior, el ético, donde alcanza la cota más elevada del amor humano que es el matrimonio. Constantin apunta a la posibilidad del matrimonio, la única capaz de salvar el amor del joven, pero será incapaz de lograrlo. Ni Constantin ni el propio Kierkegaard podrán afrontar con éxito el matrimonio. El primero porque se queda en el plano puramente estético y Kierkegaard porque quiere volar más alto y, según su criterio, el matrimonio impediría ese vuelo.

Tras la historia del joven enamorado, Constantin realiza un «viaje de descubrimiento» con el fin de «comprobar la posibilidad y el significado verdadero de la repetición». (Se trata del viaje que emprende Kierkegaard a Berlín el 8 de mayo de 1843, donde escribe la obra). Está convencido de que en el segundo viaje (ya había estado en Berlín, como hemos visto, el año anterior) «repetirá» las experiencias estéticas del primero. Como esteta busca la continuidad o repetición de los momentos placenteros vividos con anterioridad. Constantin quiere volver a vivir cada uno de los acontecimientos, lugares y emociones del primer viaje, por ello, intenta calcarlo, repitiendo itinerarios, posada, lugares de visita, el teatro, etc. Pero la experiencia es decepcionante.

Después de haber experimentado la imposibilidad de la *repetición*, decepcionado y aburrido, el esteta decide volver a Copenhague y todavía abraza la esperanza de, vuelto al fin a casa, «encontrar todas las cosas listas para la repetición». Pero, una vez más, se hace manifiesta la imposibilidad de la *repetición*: el retorno es tan inesperado que Constantin encuentra todo trastornado por la diligencia del mayordomo que quiso aprovechar su ausencia para hacer limpieza general. Este es el elemento cómico que sirve para dar paso a la desesperación. El esteta no puede entender ni experimentar la *repetición*, pero la necesita, por ello sucumbe a la desesperación.

La imposibilidad de la *repetición* en el nivel en que se halla Constantin Constantius se explica porque el tiempo se presenta como un flujo constante de momentos distintos los unos de los otros, incapaces, por tanto, de cobrar un sentido más allá del puro pasar. Cada momento difiere de los anteriores y de los posteriores; no se da, por consiguiente, ninguna *repetición*, no genera ningún hábito ético. El esteta se verá impulsado constantemente (*constanter*) a ir probando todos los momentos sin po-

der encontrar la paz, el sosiego, sino manteniendo siempre un continuo ajetreo. Por esta razón, Constantin compara la concepción estética de la vida con «el cuerno de postillón», instrumento de viento con el que nunca se consigue dos veces el mismo sonido: «¡Viva, exclama el esteta, la corneta del postillón! Este es mi instrumento favorito. Por muchas razones, pero especialmente porque con este instrumento no se puede estar nunca seguro de lograr dos veces seguidas el mismo sonido. Sus posibilidades son infinitas y quien lo sopla, por mucho que sea el arte que ponga en ello, no incurrirá jamás en una repetición» (*La repetición*, 206). Constantin se recrea con este mismo motivo y repite dos veces más la idea con una técnica argumentativa muy propia de Kierkegaard, que busca impresionar con una idea que repite con diversas variaciones, análoga a la que se utiliza en composiciones musicales.

En la segunda parte, Constantin verifica que la auténtica *repetición* es expresión del contacto espiritual con lo verdaderamente eterno. Para lograr la *repetición* se ha de superar la inmanencia estética. En esta sección del libro se vuelve a repetir el título con el fin de mostrar que solo en la esfera religiosa es posible la auténtica *repetición* y para que el lector se percate de la diferencia respecto de la primera parte. «Todo lo que de decisivo se expone sobre la repetición en este libro —dirá Kierkegaard en un apunte de los *Papirer*— se halla precisamente en la última parte del mismo, que empieza en la página 79, y para despertar la atención del lector se ha puesto de nuevo, al principio de esta parte, el título de *La repetición*. Lo dicho en la parte anterior es una broma o solo algo relativamente verdadero» (IV B 117).

Al poeta enamorado no le queda otra alternativa que hacer el movimiento religioso. Entonces, el joven se refugia en Job. Ahora se abre la última parte del libro con las cartas del enamorado a su confidente. Constantin recopila las ocho cartas del muchacho que le escribe desde un lugar desconocido, haciendo imposible la respuesta. En ellas, progresivamente, nos cuenta que su descubrimiento de la figura de Job le ha revelado la posibilidad de la *repetición*.

El joven se siente cada vez más identificado con el semblante y la historia de Job. Encuentra que las lamentaciones del santo pueden arribar a oídos de Dios, no como las del arquero Filoctetes, según la tragedia de Sófocles, que se quedan a ras de suelo y ni siquiera mueven la compasión de sus compañeros. En la quinta carta, aparece la categoría de la *prueba*, necesaria para pasar el umbral de lo religioso: «¿Cómo se explica, en definitiva, la persuasión íntima de Job y todas las afirmaciones que la avalan? He aquí la única explicación posible: todo ello es una *prueba*» (*La repetición*, 258). Job consigue recuperarlo todo: su caso

es un claro ejemplo de auténtica *repetición*. Está «solo ante Dios», no tiene otra seguridad que una fe absoluta que vive en absoluta soledad porque nadie puede comprender. Desoye los consejos de sus amigos «racionalistas» y se abandona en manos de la *repetición*.

Después de la séptima carta, Kierkegaard intercala unas palabras del confidente para variar el manuscrito que traía terminado de Berlín (*Papirer*, IV B 97, 3). Este brusco cambio (arrancó seis páginas del original) fue debido a la noticia de que Regina se había comprometido con su antiguo pretendiente, Fritz Schlegel. Este cambio inesperado encierra algunas incógnitas: ¿podría ser la primera intención de Kierkegaard defender la posibilidad de la *repetición* en el estado matrimonial, pero que el posterior compromiso de Regina la desbarató?, ¿había una velada propuesta a Regina para reanudar la relación en otro plano, quizá el espiritual?

Ahora añade Constantin una última carta del joven enamorado en la que afirma que la *repetición* solo es posible en la esfera religiosa. La carta comienza con la expresión: «¡Se ha casado!», y termina con un brindis por «aquella que salvó mi alma, esta pobre alma mía que se encontraba hundida en la soledad de la desesperación». Al casarse su prometida, el joven ha recuperado su propia identidad, vuelve a ser él mismo: se ha producido una «*repetición* espiritual».

El libro termina con una carta del confidente «al ilustrísimo Sr. X. X., verdadero lector de este libro». Aprovecha el autor estas páginas para hablar del individuo y la multitud, y de la categoría de la *excepción*. Explica que el joven enamorado, aunque «en una dirección muy próxima a una orientación decidida de tipo religioso», no es capaz de un compromiso total, por lo que «recupera» su forma de vida anterior, es decir, la existencia como poeta. «Si nuestro joven —concluye— hubiera poseído una base religiosa más profunda, nunca habría llegado a ser un poeta. Entonces todo habría tenido un sentido religioso en su vida. La aventura amorosa en la que se había embarcado también tendría importancia para él, pero el impulso para continuarla le habría venido de esferas superiores» (*La repetición*, 284).

### *De todo hay que dudar*

El tratamiento del concepto de *repetición* no es exclusivo de la obra que tiene el mismo título, sino que Kierkegaard, bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, lo utilizó anteriormente en un escrito inédito compuesto muy tempranamente, en opinión del editor inglés T. H. Croxal, entre

enero y abril de 1842. Se trata de un esbozo inacabado titulado: *Johannes Climacus. De omnibus dubitandum est (Papirer, IV B 1, 103-150)*.

Johannes Climacus se pregunta en este esbozo por el inicio de la filosofía, en concreto, de la filosofía moderna. Estudia el inicio cartesiano y descubre que la duda remite a la conciencia. La conciencia es de naturaleza dialéctica y en ella se lleva a cabo el cruce entre idealidad y realidad, es más, es la tensión entre idealidad y realidad lo que da lugar a la conciencia. Esta confluencia, este choque que se lleva a cabo en la conciencia entre idealidad y realidad es la *repetición*. Por tanto, no hay verdadera *repetición* ni en la sola idealidad ni en la sola realidad.

En la realidad no hay repetición, porque lo más que puede encontrarse en ella es una infinita diversidad (como en el movilismo de Heráclito). Aunque toda esa diversidad tuviera una semejanza absoluta, no por ello habría *repetición*. Además, en el momento en que pudiéramos intuir una identidad sería porque haríamos uso del segundo término, la idealidad, y entonces entraría en juego la conciencia. En la sola idealidad tampoco se da ninguna *repetición*, porque la idea es siempre idéntica consigo misma (como en el inmovilismo eleático) y, por tanto, no puede repetirse, necesita de la realidad para que se pueda producir la comparación.

La *repetición* se produce, por tanto, cuando se entrecruzan idealidad y realidad en la conciencia, cuando «se hace presente la colisión». En el momento de conocer una realidad, acude inmediatamente la idealidad para hacerme ver que se está produciendo una *repetición*. En el conocimiento, por medio de la idealidad, se reproduce (se «repite») la realidad conocida. Afirma Climacus: «En la realidad como tal no hay ninguna repetición. Esta no proviene en absoluto del hecho de que todo es diferente. Aunque todo en el mundo fuese absolutamente idéntico, en la realidad no habría ninguna repetición, porque esta solo se da en el momento. Aunque el mundo, en lugar de ser bello, estuviese compuesto solo por bloques uniformes e idénticos, aun así no habría ninguna repetición. Yo vería por toda la eternidad, en cada momento, un bloque, pero no cabría pregunta alguna acerca de si era el mismo que había visto antes. En la mera idealidad no hay ninguna repetición, pues la idea es y sigue siendo la misma, y no puede como tal repetirse. Ahora, cuando la idealidad y la realidad entran en contacto recíproco, entonces aparece la repetición. Así, por ejemplo, cuando veo algo en el momento, comparece la idealidad para explicar que se trata de una repetición. He ahí la contradicción, pues lo que es, es además de otro modo. Lo externo es lo que veo, pero en el mismo instante lo pongo en relación con algo que también es, algo que es lo mismo, y que además explicará que lo otro es lo mismo» (*De todo hay que dudar, 104-105*).

La *repetición* consiste, pues, en una *reduplicación* de la realidad en la conciencia. Esta *reduplicación* puede tener un doble sentido: *a*) cuando la realidad entra en relación con la idealidad y entonces tenemos el conocimiento (es el sentido al que nos acabamos de referir); y *b*) cuando la idealidad entra en relación con la realidad y entonces tenemos la ética, el obrar, la acción (es el sentido al que llamará «reduplicación»). El conocer y el obrar entrañan la misma relación entre realidad e idealidad pero en sentido inverso.

Tanto en el conocimiento como en la acción entran en colisión la realidad y la idealidad produciéndose una identidad-contradicción entre lo que «es» (en la realidad) y lo que «está ahí» (en la idealidad). El medio de tal colisión no puede ser ni el tiempo (realidad) ni la eternidad (idealidad), sino un tercer elemento: la conciencia. En ella se entrecruzan tiempo y eternidad, aquí está la verdadera *repetición*, y, desde esta intersección, se puede llevar a cabo la identidad-contradicción que exige tanto el conocimiento como la acción. Si ponemos el medio en el tiempo caemos en el moviismo irracionalista de Heráclito; si lo ponemos en la eternidad estamos en el fijismo de los eléatas y de la filosofía racionalista.

El esbozo de Johannes Climacus acaba relacionando la *repetición* con el *recuerdo*. Son conceptos que no deben confundirse, porque el recuerdo no es la realidad, sino la realidad que ha sido. Por esta razón, el recuerdo no es capaz de producir la identidad-contradicción entre realidad e idealidad. En ello estriba el fracaso del pensamiento griego, en concreto, el de Platón.

Desde esta triple relación entre realidad e idealidad que tiene lugar en la conciencia, se pueden distinguir tres grados de determinación de la conciencia: estético, ético y religioso.

La conciencia estética echa el peso sobre la realidad, la temporalidad, y se desvanece en el fluir constante de instantes. En ella no se puede realizar, por tanto, la *repetición*. Por ello, el esteta no está constituido todavía como una individualidad singular, sino que se disuelve en una existencia imaginaria y/o poética.

La conciencia ética, en cambio, inclina la balanza hacia la idealidad, hacia la necesidad y universalidad del deber. Mientras que en la conciencia estética se produce una «despersonificación» por falta de identidad, en la conciencia ética se da una «despersonificación por generalización» (como la ha llamado Pons Juanpere) perdiéndose la intimidad del individuo. Esta conciencia ética no descubre el verdadero absoluto, el verdadero sentido de la eternidad, como lo descubrió Abrahán, por ejemplo. Confunde el verdadero fundamento moral con la obligación

moral y ello provoca una caída en el arrepentimiento que abre paso hacia una nueva forma de conciencia: la religiosa.

La conciencia religiosa lleva a cabo la auténtica *repetición*, que funda la interioridad del individuo desde el Absoluto. Tiempo y eternidad se entrecruzan paradójicamente en la conciencia del hombre religioso. Para ella, el tiempo adquiere una nueva dimensión propiciada por la inmersión en la eternidad; por ello, conoce verdaderamente la realidad, porque descubre, en la *repetición*, su fundamento eterno. El conocimiento no se obtiene desde la reminiscencia (hacia atrás), sino mediante la *repetición* (hacia delante), gracias a la cual la conciencia religiosa participa del punto de vista eterno, desde donde todo recibe sentido y significación, desde donde se puede traducir lo eterno en lo temporal.

Si la clave del pensamiento antiguo es el recuerdo —reminiscencia—, en la Modernidad será la mediación —*Aufhebung*—. En ambos, el conocimiento abstracto ha de tomarse *sub specie aeterni*. No hay conocimiento si no es de lo que está ya acabado, completo, resuelto, invariable. Por eso, el pensamiento abstracto ignora siempre la existencia individual concreta, que está en continuo devenir. El pensamiento abstracto actúa desde instancias atemporales, su eternidad es estática y solamente puede tener como objeto lo pasado —sea reminiscencia o mediación—, no puede hacerse cargo del futuro, de la posibilidad incierta, ni, por tanto, del movimiento. La mediación hegeliana, por medio de eliminaciones y superaciones, no consigue tampoco un movimiento real, sino puramente lógico, porque, como dirá Vigilius Haufniensis, «el concepto mismo del movimiento es una transcendencia que no puede encontrar puesto en la Lógica» (*El concepto de la angustia*, 28).

Pues bien, la *repetición* es lo contrario de la *mediación*: «la repetición es propiamente lo que por error ha dado en llamarse mediación». Además, para Constantín, «la palabra mediación es un término extranjero, repetición es una buena palabra danesa y no puedo por menos que felicitar al idioma danés porque posee tal término filosófico» (*La repetición*, 160-161). De esta manera, la *repetición* representa para Constantín la absoluta oposición al sistema hegeliano. Además, la mediación no representa ninguna novedad, por tanto, no difiere esencialmente del planteamiento platónico.

Para Hegel, la mediación parece ser aquello que lo explica todo, pero que él no ha sido nunca capaz de explicar. Es un concepto confuso que nunca acaba de aclararse satisfactoriamente: si resulta de los momentos anteriores o si hay que presuponerla o es algo absolutamente nuevo que viene a incorporárseles y cómo lo hace. La dialéctica de la repetición, en cambio, es fácil y sencilla, porque lo que se repite, anteriormente ha sido,



pues de lo contrario no podría repetirse; ahora bien, el hecho de que lo que se repita sea algo que fue, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad.

Tanto la reminiscencia como la mediación consiguen a lo sumo un movimiento inmanente. La falta de novedad, por estar sujetas al pasado, hace imposible un movimiento trascendente tanto en la filosofía platónica como en la hegeliana. La repetición, por el contrario, es y siempre será una transcendencia, pues con ella se lleva a cabo un movimiento real en la existencia, una novedad radical. Cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar que la existencia comienza a existir de nuevo. Si no se posee esta categoría trascendente, toda la vida se disuelve en estrépito vano y vacío.

La *repetición* es, como afirma Neil Viallaneix, «la vida de la fe en la temporalidad». La misma autora relaciona la *repetición* con la historia personal del individuo, su libertad y su determinación como espíritu: «Aquí es donde la repetición-recuperación se presenta como la tarea para la libertad: es necesario que yo invente actos nuevos que recuperen una decisión inicial. De este modo, me voy creando a mí mismo por medio de mis actos, voy construyendo mi historia» (Viallaneix, 89-90), historia que, para Kierkegaard, tiene como fin la salvación eterna fuera de la historia.

Por todo lo que se ha dicho hasta ahora, Constantin Constantius se da cuenta de que el esteta no puede realizar ninguna *repetición*, para ello hay que dar un salto, para él demasiado costoso, hay que determinarse definitivamente por la vida religiosa. Constantin se ve incapaz de semejante salto, pero, por lo menos, se da cuenta de que esa es la única manera de otorgarle sentido a la temporalidad. Es un admirador de Job, ya lo hemos dicho, pero incapaz de seguirle hasta el final.

### *Lírica dialéctica*

Como Abrahán, Kierkegaard renunció a Regina por mandato divino. El Patriarca tuvo fe y recuperó a su hijo, ¿tendrá él la suficiente fe en Dios como para recuperar a su amada? Después de un encuentro en la iglesia de Nuestra Señora, cuando Regina le hizo un signo con la cabeza «con mucho entusiasmo» (IV A 97), huye a Berlín, donde comienza a escribir *La repetición y Temor y temblor*, ambas obras motivadas por una relación frustrada y publicadas a la vez. En una carta a su amigo Emil Boesen escrita en Alemania y fechada el 25 de mayo de 1843 (carta 82), declaró: «He terminado una obra que es importante para mí; ya he avanzado mucho en otra nueva, pero no puedo seguir sin mi biblioteca, y necesito

también un impresor. Al principio me sentía enfermo, pero ya estoy casi del todo bien, es decir, mi espíritu se hincha y probablemente acabará por matar a mi cuerpo. Jamás he trabajado tanto... A menos que muera en el intento, creo que me encontrarás ahora más feliz que nunca antes. Se trata de una nueva crisis, que no sé si significa que he empezado a vivir o que me encuentro a punto de morir. Existe una tercera opción: que pierda el juicio. Dios lo sabe. Pero sea cual fuere el resultado, jamás cesaré de emplear la pasión de la ironía en legítima defensa en contra de los inhumanos cuasi filósofos que no comprenden ni lo uno ni lo otro, y cuyo único talento consiste en garabatear compendios en alemán con los cuales corrompen aquello que posee un más digno origen convirtiéndolo en un absurdo».

*Temor y temblor* (*Frygt og Bæven*) encierra un mensaje cifrado para Regina como se pone de manifiesto en el lema con que comienza la obra, que recoge los versos de Hamann: «Lo que Tarquino el Soberbio quiso dar a entender con la tala de las amapolas, lo comprendió su hijo, pero no el mensajero», haciendo alusión a una anécdota ocurrida en la antigua Roma (528 a.C.). Sexto Tarquino, hijo del rey Tarquino el Soberbio, no sabía cómo someter a los habitantes de Gabies, ciudad que le había acogido y que deseaba anexionar a Roma. Envío un emisario a su padre para que le aconsejara; entonces, el rey llevó al mensajero a su jardín y comenzó a cortar con su espada las amapolas que más sobresalían. El heraldo contó a su amo lo que había visto y Sexto entendió lo que debía hacer: acabar con los principales de la ciudad. Del mismo modo, Kierkegaard manda un mensaje a Regina que solo ella puede entender: el lector solo ve cortar amapolas.

El propio Kierkegaard, en un apunte del *Diario* de 1849 (X<sup>2</sup> A 15), habla de su libro, y defiende su profundidad y su seriedad. Dice: «Después de mi muerte se verá que bastará *Temor y temblor* para hacer inmortal un nombre de escritor. Se leerá y también se traducirá a otras lenguas, y se horrorizarán por el tremendo *pathos* que contiene. Pero cuando fue escrito, cuando el que se creía el autor se andaba bajo la incógnita del vagabundo y tenía aires de petulante, de guasón y frívolo: nadie pudo comprender la profunda seriedad que encierra. ¡Oh, necios! ¡Sin embargo, jamás un libro fue tan serio! Propiamente esta era la auténtica expresión del horror. Si el Autor hubiese tenido un aire serio, el horror habría sido menor. La reduplicación es el máximo del horror. Pero cuando haya muerto se formarán de mí una idea fantástica, como la de una figura tétrica: entonces el libro resultará tremendo». Si Kierkegaard fue capaz de escribir esto, no podemos sino tomar muy en serio el mensaje de esta obra.

El libro gira en torno a la figura bíblica de Abrahán y lleva por subtítulo *Una lírica dialéctica*. Está firmado por Johannes de Silentio. A grandes rasgos, Johannes presenta al Patriarca del Antiguo Testamento como el prototipo de la excepción, al que Dios ha llamado a realizar una tarea escandalosa para la razón ética, una prueba que le obliga a optar entre la fe en el absurdo y las obligaciones éticas.

Johannes de Silentio es un esteta con formación ética, pero que reconoce en Abrahán algo que sobrepasa sus propias normas. No es un filósofo, porque no puede comprender. «El autor de este libro no es de ningún modo un filósofo. No ha comprendido el Sistema. Caso de que exista uno, y caso de que esté redondeado: ya tiene bastante su débil cerebro con la tarea de imaginar la prodigiosa cabeza de que debe uno disponer en nuestra época para contener proyecto tan descomunal» (*Temor y temblor*, 56). La humildad de Johannes queda manifiesta en su apellido: Silentio, como el Patriarca, ha de guardar silencio ante su esposa, ante su criado y ante su propio hijo.

Kierkegaard vuelve a cargar contra el racionalismo: contra Hegel, quien ha pretendido superar la fe mediante el principio *lo interior es lo exterior*; y contra el formalismo moral kantiano, para el cual nada está por encima de la moral.

Frente a la primera pretensión, según Johannes, propia del «filósofo», del «pensador sistemático», opone la figura de Abrahán, quien «no era un pensador, no sentía ningún impulso de sobrepasar la fe». En cambio, Hegel pretende subsumir la fe en categorías racionales, lo cual supone nada más y nada menos que sofocarla. La fe escapa totalmente a la razón, es inasequible al pensamiento, la fe es lo interior que no puede expresarse en lo exterior. Abrahán, el padre de la fe, nos enseña que para creer hay que abandonar la razón y lanzarse al absurdo. Cuando obedece a Dios y se encamina al monte Moria, «abandonó su inteligencia terrena y se amarró a su fe».

Por ello, se puede entender a Hegel, pero no a Abrahán. Johannes confiesa que ha dedicado algún tiempo a estudiar la filosofía hegeliana y cree haberla comprendido en grado aceptable, incluso llega a entender textos que ni para Hegel son perfectamente claros. «Mis pensamientos —explica— fluyen con facilidad, y mi cabeza no sufre durante dicho proceso mental. En cambio, cuando doy en pensar en Abrahán me siento anonadado» (*Temor y temblor*, 92).

Esta imposibilidad de racionalizar la fe, porque está más allá de las categorías del pensamiento, sume al hombre en la angustia. La fe no es un movimiento racional —justo porque es un movimiento real—, sino que actúa en virtud del absurdo: comienza precisamente donde acaba la

razón. La fe es una pasión. El individuo singular no llega a ella por el solo proceso de reflexión, sino poniendo toda la carne en el asador, por una entrega total.

La ética autónoma de Kant, el segundo foco del ataque de Johannes de Silentio, representa que la razón, transfigurada en «la moral racional», es el tribunal supremo que juzga los actos humanos. Lo que sobrepasa la esfera de la moral no es racional, no es humano. Esta esfera es la de la universalidad o generalidad, como la llama nuestro autor, es el «obrar como todo el mundo». Por ello, la historia de Abrahán no puede justificarse humanamente. Bajo la perspectiva racionalista, concluye Johannes, el Patriarca está perdido. Pero no solo él, sino cualquier individuo singular que represente una excepción ética.

Johannes hace a Kant dos objeciones fundamentales: en primer lugar, la inmanencia ética supone subordinar a Dios al sistema; en segundo lugar, tal sistema ético se muestra impotente para afrontar las evidencias existenciales del individuo singular, como, por ejemplo, el pecado. «Una ética —afirma— que ignora el pecado resulta una ciencia completamente inútil; pero, si acepta el pecado, se sale entonces *eo ipso* de sí misma» (*Temor y temblor*, 178-179).

La moral racionalista despersonaliza a Dios y pone el énfasis más sobre el deber que sobre el amor. Lo cual lleva a construir un sistema cerrado que desprecia al individuo, un sistema demasiado abstracto para comprender los problemas reales del hombre concreto, sujeto a los efectos del pecado. Sin embargo, «excepciones éticas», como la de Abrahán o la de Job, ponen de manifiesto que hay consideraciones decisivas que la ética racionalista no tiene en cuenta. Si se dan casos que no pueden resolverse con categorías éticas, ello significa que esas categorías son limitadas, cerradas. Esas excepciones éticas son el arma principal que utiliza Johannes de Silentio en su ataque contra la suficiencia ética.

El autor de *Temor y temblor* advierte que la categoría de la «prueba» se halla intrínsecamente unida a la excepción religiosa que representa Abrahán. Esta categoría no es estética y sobrepasa la consideración ética, porque es totalmente trascendente. Los amigos racionalistas de Job —como vimos en *La repetición*— no pudieron comprender que se trataba de una «prueba» porque ellos estaban instalados en un nivel inferior. La «prueba» es una categoría temporal que apunta a lo eterno. Los sucesos que se relacionan con ella son temporales, pero su finalidad y su origen son eternos. Es, como se ha dicho, una categoría que trasciende lo temporal y finito, pero que se desarrolla en ellos. Solo desde el punto de vista de la finitud o de la sola infinitud, de la temporalidad exclusivamente o desde un punto de vista meramente eterno, no se puede entender

esta categoría; se necesita la altura de miras de lo eterno, pero sin olvidar que es una categoría provisional y temporánea.

La «prueba» es la piedra de toque para que, quien cargue con una excepción ética, se sitúe por encima de lo general. Este salto entraña una gran dosis de angustia, tanta que, a veces, puede ocasionar que la excepción ética sea vencida por lo general y el salto fracase. Quien opte por la excepción es un «caballero de la fe», como lo llama Johannes, dispuesto a vivir en una zozobra constante, porque constantemente está sometido a prueba y a cada instante existe la posibilidad de que en su angustia, se eche atrás y reingrese en lo general. Abrahán está dispuesto a sacrificar a Isaac «porque es una *prueba*», él ama a su hijo todo cuanto pueda un padre amar a un hijo, pero está dispuesto a pasar la «prueba». «Nadie —comenta Johannes de Silentio— puede comprender este último punto y, por eso, todos pueden interpretar equivocadamente el primero» (*Temor y temblor*, 198).

Johannes compara el «héroe de la fe» y el «héroe trágico». Este último, encarnado en Agamenón, Jefé y Bruto, no sale de la esfera de la ética. El «héroe trágico» renuncia a sí mismo para expresar lo general, pero el «caballero de la fe» renuncia a lo general para convertirse en el Singular. Agamenón no rebasa la esfera de lo ético, no la abandona nunca, por eso es comprendido y felicitado por el mundo, nunca se encuentra solo porque siempre hallará la admiración de todos o las lágrimas de Ifigenia y de Clitemnestra. Al Patriarca, en cambio, le falta esta instancia intermedia que salva al «héroe trágico», le falta la mediación de lo general; a causa de su acto rebasa la esfera de lo ético, en él se produce una «suspensión teleológica de lo ético», pues lo ético no es el fin supremo, y, en ese momento, se queda «solo ante Dios». Del mundo no puede esperar sino desprecio. Por eso, se puede comprender a Agamenón, pero no se puede comprender a Abrahán. Cualquiera puede llegar a ser, por su propio esfuerzo, un «héroe trágico», como lo fueron también el bíblico Jefé y el romano Bruto, que sacrificaron a su hija y a su padre, respectivamente, por salvar a su pueblo, pues para lograrlo se requiere únicamente el movimiento de la resignación; pero para convertirse en un Singular hay que hacer un salto mortal, hay que realizar el movimiento de la fe.

La historia de Abrahán constituye una «lírica dialéctica» que rompe con las convicciones morales del autor pseudónimo de *Temor y temblor* y que obliga a la ética a traspasar sus propios límites. Johannes encuentra una excepción a lo general, un punto fuera del sistema que lo desestabiliza completamente.

La ética racionalista sostiene que el deber del hombre consiste en subordinarse al imperativo universal, a lo que Johannes llama *general*.

Cuando el Singular siente el impulso de afirmarse a sí mismo en su singularidad, se considera como una tentación. Si persiste en ello, se coloca fuera de lo general y, en este sentido, se dice que ha pecado. Por ello, los moralistas se escandalizan con la historia de Abrahán y ven en él un asesinato de intención. Esta forma de razonar, hace de Dios un infame tentador y del pecado una simple expresión de lo finito y particular. «Y cada vez que el Singular se reivindica en su singularidad frente a lo general, peca, y solo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse como el Singular, cae en una *Anfaegtelse* de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona como Singular en lo general» (*Temor y temblor*, 121).

Para la ética racionalista no cabe la excepción, pues en el momento en que el Singular se afirma como tal, peca, lo cual le hace caer en un estado de *Anfaegtelse* del que solamente puede salir si, a través del arrepentimiento, se abandona otra vez en lo general. La palabra danesa *Anfaegtelse* significa duda, tentación, inquietud, ataque, y se refiere al estado en que el hombre se encuentra en el umbral de lo divino, en una especie de *horror religiosus*, de duda o inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo. El término fue puesto en circulación en la teología de Lutero en el sentido ya dicho de duda, incertidumbre, tentación..., es el «escrúpulo» (es así como lo traduce al italiano Cornelio Fabro), como relajación de la fe y la libertad.

El único que puede discernir si se encuentra en un estado de *Anfaegtelse* o, por el contrario, ha llegado a convertirse en un «caballero de la fe», es el propio Singular. Cuando ha concentrado todo lo ético en un punto, le pueden ocurrir dos cosas: que no logre la suspensión y, entonces, será presa de *Anfaegtelse*; o que pueda quebrantar todo lo ético y se posicione en una esfera más elevada —supraética—; entonces, se habrá convertido en un verdadero «caballero de la fe». Esto último lo realiza Abrahán: «Él ha cancelado con su acción toda la ética, obteniendo su *telos* superior fuera de ella, respecto al cual la ha supeditado», no puede encontrar justificación en lo general, no puede expresarse en lo general, pues si lo hiciera, o tan solo lo intentara, en ese mismo momento ya había entrado en un estado de *Anfaegtelse*. A Abrahán, como excepción, como Singular, le falta una instancia intermedia, le falta la mediación en lo general, porque se ha colocado por encima de lo general; esta es la paradoja que no admite mediación, es decir, la fe. El «caballero de la fe» se coloca en una relación absoluta con lo Absoluto cuya única justificación reside en lo paradójico; no será justificado en virtud de su integración en lo general, sino en razón de su calidad de Singular.

Kierkegaard se dio perfecta cuenta de que la ética kantiana vacía de contenido al Singular, de que lo convierte en un punto abstracto carente de realidad frente a lo universal, frente a la moral. También percibió que la misma suerte corre el Singular en la filosofía del derecho de Hegel, en la que queda subsumido por la voluntad del Espíritu objetivado en el Estado. El Singular clama venganza contra estas dos clases de ética. Razones suficientes para poner en escena *Temor y temblor*.

### *La interioridad y el silencio*

Cumplida la «suspensión teleológica de la ética», esta se relativiza. El imperativo moral ya no es categórico, porque la razón humana está subordinada a la Razón divina; la ley moral, a la Ley de Dios. El deber como «necesidad de una acción por respeto a la ley», según la fórmula kantiana, también es relativo, pues únicamente existe un deber absoluto para con Dios. El pseudónimo de *Temor y temblor* ha visto muy bien que una ley *emancipata a Deo*, por muy «racional» que pretenda ser, es inhumana. Este es el verdadero motivo de la crítica de Johannes a la moral racionalista y, se puede decir, al Sistema en general. Más que atender a la materia propiamente dicha de sus objeciones, percibe con una claridad meridiana las consecuencias de una moralidad autónoma: la supresión de un Dios personal y una religión transcendente; se da perfecta cuenta de que esos pensadores racionalistas estaban proporcionando un sustituto del cristianismo, y eso el filósofo impertinente no lo puede pasar por alto.

Johannes de Silentio apela directamente a la fe de Abrahán como un ejemplo del deber basado en Dios y no en la universalidad de la ley. La obediencia de Abrahán es directa y absoluta hacia Dios mismo. Se peca de que los hombres no respetan la ley moral por ella misma, sino que la respetan en la medida en que participa de la sabiduría y bondad divinas, su auténtico fundamento.

El deber absoluto para con el Absoluto es incompatible con la relatividad ética. La ética no puede mandar una relación absoluta, porque ella misma está relativizada. Esto genera un problema insoluble, a saber, ¿cómo se justifica ese deber absoluto? La crítica, por otro lado plausible, al concepto de deber kantiano le ha llevado a un callejón sin salida. Si el «caballero de la fe» no encuentra justificación en el nivel humano, en la ética, si no puede hallar seguridades humanas, eso significa que se encuentra solo «ante Dios», únicamente Dios puede justificar su obrar. Esto explica el «temor y temblor», la angustia, el espanto y la zozobra que produce la contemplación de un «caballero de la fe».

La tercera pregunta que se formula Johannes de Silentio con temor y temblor es esta: «Desde el punto de vista ético, ¿se puede excusar el silencio de Abrahán ante Sara, Eleazar e Isaac sobre su proyecto?». El tema que se plantea es una consecuencia de todo lo anterior: si existe un deber absoluto para con Dios no justificado éticamente, eso significa que existe también un «interior oculto» que solo Dios puede contemplar. El «héroe de la fe» guarda silencio ante las instancias éticas, no puede hacer otra cosa; no se encuentra amparado por lo general: su verdad es incommunicable, su interior no puede exteriorizarse, su soledad es la más absoluta; por eso, no puede hablar. Si dijera algo significaría que su fe se ha quebrado, que busca consuelo y refugio en lo general; entonces, habría caído en un estado de *Anfaegtelse*, dejaría de ser un «caballero de la fe».

El silencio de Abrahán está justificado, pero no éticamente, pues la ética requiere la manifestación. Tampoco lo está estéticamente, pues el «héroe trágico» guarda silencio para salvar lo general. Abrahán, en cambio, está solo ante Dios, únicamente Él le puede justificar; en esto consiste la paradoja de la fe. No habla, porque no puede manifestar algo incomprensible. Johannes lo expresa así: «Es incapaz de hablar porque no habla una lengua humana. Aun cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aun cuando las comprendiesen también los seres que ama, aun así, no podría hablar. Abrahán habla un lenguaje divino, *habla en lenguas*» (*Temor y temblor*, 199).

Para poder manifestar algo hace falta la palabra que sirve de mediación. Pero la paradoja no admite mediación alguna; de aquí el silencio. Algo que Hegel no podría comprender, pues según él, como ya hemos dicho antes, «lo interior es lo exterior». En el Sistema no cabe nada inexpresable, nada que salga de sus propias redes conceptuales; todo se puede decir, todo se puede comunicar, todo es perfectamente racional. Pero el Sistema choca con la interioridad inexpresable de Abrahán, el «padre de la fe», y con su silencio que clama contra él.

Los escritos estéticos culminan con esta obra y el hilo conductor de la producción kierkegaardiana encuentra su primer punto álgido representado por la fe de Abrahán. El esteta de *Temor y temblor*, a pesar de encontrarse bastante lejano de Constantin Constantius y más aún de Victor Eremita, no puede «comprender» a Abrahán, pero sí admirar la fe del Patriarca que le hace rozar continuamente la eternidad, sin perder, a su vez, la temporalidad. Johannes nos ha manifestado su profunda admiración por este hombre, representante de la fe más profunda, para quien el tiempo tiene un peso específico muy superior al que le corresponde de suyo, gracias a la relación paradójica que mantiene con la eternidad. Abrahán consigue, por medio de su fe inquebrantable, introducir la eter-



nidad en el tiempo y otorgar a lo finito una dimensión que Johannes de Silentio no puede explicar.

El autor de *Temor y temblor* opta por el silencio ante lo que no puede comprender, pero que sabe que es maravilloso. Esto le diferencia radicalmente de Hegel y de todos los racionalistas. Para el Sistema no puede haber nada incomprensible, porque «todo lo real es racional». Por ello, es inaceptable (irracional) una fe como la de Abrahán. En sus *Escritos de juventud*, cuando habla sobre «el espíritu del judaísmo», Hegel explica la figura de Abrahán de forma diametralmente opuesta a la de Johannes de Silentio, podríamos decir, de una manera perfectamente «racional», a saber, el Patriarca no puede obrar de otra manera, ya que ha descubierto el Todo que subyuga lo mundano. «La severa unidad de ese su Todo —afirma Hegel— puede exigir de Abrahán el sacrificio de este hijo [particular]» (*Escritos de juventud*, 227).

Johannes no deja de manifestar continuamente su admiración por el hombre de fe en general y por la figura de Abrahán en particular, a la vez que se preocupa de diferenciarlo de los hombres de la *resignación infinita*. El movimiento de la *fe* y el movimiento de la *resignación infinita*, aunque tienen la misma dirección, no son el mismo movimiento. El primero precede al segundo: la *resignación infinita* es el último estadio que precede a la *fe*; de modo que, quien no haya realizado este movimiento, nunca la alcanzará. La *resignación*, la renuncia, el desapego del mundo, es, pues, la condición de posibilidad de la *fe*. Para realizar este primer movimiento no se requiere *fe*, justamente porque es el paso previo para ella. Por medio de la *resignación* el hombre adquiere su «conciencia eterna», está preparado para saltar al abismo, pero, justo por ello, es un movimiento «puramente filosófico».

El autor de *Temor y temblor* advierte que, por lo común, ambos movimientos suelen confundirse, aunque son categorías diferentes, pues, por más que no haya *fe* sin renuncia, sí puede quedarse un hombre en la sola *resignación*. El «caballero de la *resignación infinita*» puede realizar el movimiento por sí mismo, movimiento por el cual renuncia a todo; en cambio, el «caballero de la *fe*» no hace nada por sí mismo, además, a nada tiene ya que renunciar, sino, en todo caso, «recuperarlo» todo. El movimiento de la *resignación* es, por tanto, relativamente fácil, para cumplirlo se requiere un valor puramente humano (fuerza, energía y libertad de espíritu); además, la *resignación* trae siempre consigo la paz y el reposo. «Pero se requiere un valor humilde y paradójico para hacerse, a continuación, con la temporalidad en virtud del absurdo; ese valor es el de la *fe*. Abrahán no renunció a Isaac por medio de la *fe*, sino que, al contrario, lo recuperó por medio de ella» (*Temor y temblor*, 114). Por

## UN POCO DE FILOSOFÍA

Vencer no debe significar que yo he vencido, sino que la idea ha vencido gracias a mí, aunque yo tenga que ser sacrificado.

*Diario*, VII<sup>1</sup> A 27

Junto a *La repetición* y a *Temor y temblor*, Kierkegaard publicará *Tres discursos edificantes*, sobre la caridad y la fortaleza interior, firmados con su nombre. Dos meses después, aparecerán *Cuatro discursos*, centrados en la figura de Job, en la perfección de Dios y en la salvación por medio de la paciencia, también firmados por Søren Kierkegaard.

Tras algunos textos menores, que se publicarán póstumamente, en marzo de 1844 publicará *Dos discursos edificantes*, ahondando en la virtud de la paciencia, y en junio *Tres discursos edificantes* más, centrados en cómo conseguir la felicidad eterna.

Aquel mismo año, con cuatro días de diferencia, Kierkegaard pondrá en circulación las *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, firmada por Johannes Climacus (13 de junio) y *El concepto de la angustia*, bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis (17 de junio).

En ambas obras, el filósofo impertinente viene a poner patas arriba el sistema hegeliano. Contra los voluminosos tratados filosóficos, da al público unas «migajas» o «fragmentos», porque su autor, Johannes Climacus, cree posible exponer la verdad en pocas palabras y comprender la existencia mediante la exposición de un sistema. Por su parte, Vigilius Haufniensis inaugura una psicología profunda que se sumerge allí donde no llega la ética racionalista y rescata el concepto de la angustia que, unido a la fe, será el medio de salvación del hombre.

Junto a *El concepto de la angustia*, apareció una obrita titulada *Prefacios. Lecturas recreativas para ciertos consejeros acerca del momento y la ocasión* (*Forord. Morskabslaesning for enkelte Staender efter Tid og Leilighed*), firmada por un tal Nicolaus Notabene, quien prometió a su esposa no escribir más libros, pero no se comprometió a no escribir prefacios, por lo que nos presenta ocho prefacios a otros tantos libros

que jamás se escribirán. La obra se inicia con un Prefacio a los *Prefacios*. Los cuatro primeros hacen relación a Heiberg. El quinto prefacio es una crítica irónica a las Asociaciones que prescriben la abstinencia total. El sexto está destinado a un libro de edificación para personas cultivadas. El séptimo es el prefacio a una obra de estilo hegeliano; aquí Notabene parodia la *Lógica* de Hegel. El último prefacio está dirigido a una nueva revista de filosofía y, en él, se vuelve a criticar a Heiberg.

### *Una simple investigación psicológica*

Las obras estéticas han logrado despertar la atención, han preparado el terreno, ahora es momento de dar paso a la especulación filosófica para que ella misma muestre sus propias deficiencias y resulte como un «intermedio» entre lo estético y lo religioso. A pesar de este carácter «filosófico», *El concepto de la angustia (Begrebet Angst)* no es un tratado dogmático al uso, su autor, Vigilius Haufniensis, trata el tema del pecado relacionado con el individuo y con el estado psicológico que le es propio: la angustia.

Vigilius Haufniensis (el vigilante de Copenhague) tiene formación hegeliana, conoce bien el Sistema, utiliza el mismo lenguaje que Hegel, pero pretende refutarlo. Se da cuenta de que si no se enfrenta a él en su propio terreno, pierde validez la crítica. Por eso, quiere luchar contra Hegel usando sus propias armas, sus mismos conceptos. De la contienda no saldrá el filósofo alemán intacto, pero tampoco Vigilius. El léxico hegeliano sufrirá grandes cambios, pero muchos de sus planteamientos cuajarán en la visión que representa el autor pseudónimo.

La obra está dividida en una Introducción y cinco capítulos. En la Introducción trata el autor de delimitar qué ciencia se ocupa del estudio del pecado, ya que, aunque la obra se centre en la angustia, no olvida nunca su relación con el pecado. Hay algunas ciencias que tratan con mayor o menor suerte del pecado; sin embargo, el pecado no es objeto de ninguna en particular. La ciencia que más puede ayudarnos en su estudio es la psicología (apuntando, añade Vigilius, hacia la dogmática), porque su estado afectivo propio es la angustia. Fracasan en el análisis la metafísica, ya que el concepto en sí queda alterado porque, según ella, el pecado debe ser vencido; la estética, que lo entiende como una contradicción cómica o trágica, mientras que lo propio de él es la seriedad; la ética, porque aquí no se trata de la generalidad sino del individuo; y la lógica, pues es impotente para afrontar cualquier realidad existencial.

Vigilius Haufniensis comienza relacionando el pecado original con la angustia. Esta se presenta como el momento psíquico anterior al mo-

mento del pecado y como su condición de posibilidad. Ella es la primera forma de autoconciencia en el ser humano, generada por la posibilidad de la libertad que en su origen no es nada o es una nada. Si acudimos al Génesis, la posibilidad de la nada ante la prohibición de tomar la fruta del árbol del bien y del mal engendra angustia en Adán. Pero esta congoja psicológica también se presenta como consecuencia del pecado, pues este es una posibilidad que angustia al hombre. Si hemos heredado de Adán el pecado original, también hemos heredado la ansiedad que lo acompaña. Vigilius relaciona la angustia con la temporalidad y el espíritu y diferencia entre la angustia del mal y la angustia del bien (lo demoníaco). El libro acaba con el intento de unirla con la fe como medio de salvación. El ser humano, por ser espíritu, cuanto más hondamente se angustia, más espíritu tiene y más profundamente llega a ser humano. «La angustia es la posibilidad de la libertad, solo esta angustia es —en unión de la fe— absolutamente educativa, porque consume todas las cosas finitas y descubre todas las falacias de ellas» (*El concepto de la angustia*, 182).

En esta obra, así como en *La enfermedad mortal* (1849), encontramos, expuesta con la máxima claridad, la definición kierkegaardiana de ser humano: «El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo [de alma y cuerpo]; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Ese tercero es el espíritu» (*El concepto de la angustia*, 61). De entrada, la influencia terminológica de Hegel resulta evidente: oponer dos conceptos antitéticos, cuerpo y alma, que se sintetizan en un tercero, el espíritu, tiene claras reminiscencias hegelianas. Pero Vigilius se desmarca enseguida haciendo entrar en la síntesis dos elementos antagonísticos, como son el tiempo y la eternidad. El espíritu es el tercer elemento que pone la síntesis de cuerpo y alma, pero él mismo está compuesto por otra antítesis: el tiempo y la eternidad. Por ello, y a diferencia del planteamiento hegeliano, en el seno del hombre se encuentra la contradicción, debido a la propia dialéctica del espíritu.

Tenemos, pues, dos notas distintivas del ser humano. En primer lugar, que es una síntesis de lo corpóreo y lo psíquico sustentada por el espíritu. Es decir, lo diferencial del ser humano es el espíritu. No es un simple ser natural, porque es espíritu, pero tampoco es un ser angélico, porque el espíritu pone la síntesis de cuerpo y alma. En segundo lugar, que el espíritu es, a su vez, una segunda síntesis de tiempo y eternidad. Esta peculiar estructura del hombre le hace tender a la eternidad, saberse libre y tener conciencia del abismo de la nada, en definitiva, ser presa de la angustia.

Vigilius Haufniensis relaciona la angustia con el pecado. En el estado de inocencia, que identifica con un estado de ignorancia del bien y del mal, el espíritu humano está indeterminado, está «como soñando».

En el estado de inocencia hay paz y reposo, pero, a la vez, hay *nada*. Este es el profundo misterio de la inocencia: que al mismo tiempo es angustia. Soñando proyecta el espíritu su propia realidad, pero esta realidad es nada. Y esta nada engendra angustia.

La angustia se presenta como el momento psíquico anterior al momento del pecado y como su condición de posibilidad, y así conforma el «constitutivo formal» del hombre cuya existencia es posibilidad, posibilidad aniquiladora de lo posible. La angustia como momento anterior al pecado es una existencia que es libertad, siendo esa libertad inicialmente pura posibilidad, es decir, nada. Todo a lo que la existencia humana se puede referir, en este primer estado, es ambiguo e incategorizable, y arroja como resultado la primera forma de autoconsciencia del existente humano: la angustia. Esta autoconsciencia de la existencia como angustia es la misma autoconsciencia de la existencia como libertad. Esta libertad, en su origen, es nada, porque en su origen no hay nada que se pueda llamar primera, segunda o tercera fase de realización del yo, sino simple constatación de la pura posibilidad vacía.

Adán en el Paraíso era un perfecto ignorante. La ignorancia era la condición de su inocencia. De pronto se le presenta la prohibición: «Tan solo de la fruta del árbol del bien y del mal no puedes comer». Vigilius piensa que es natural que Adán no entendiese estas palabras, porque ello supondría conocer la distinción entre el bien y el mal, y él, en su estado de ignorancia, no la conocía. Esta prohibición angustia a Adán, porque, según nuestro autor, despierta en él la posibilidad de la libertad. Al primer hombre se le presenta la nada como posibilidad angustiosa. Cuando a las palabras de prohibición siguen las de sanción: «Tú morirás», Adán ya no entiende nada, pero intuye que a la primera posibilidad despertada por la prohibición sigue otra nueva. La angustia, pues, gira en torno a la posibilidad, que es el concepto clave sobre el que gira la existencia.

La angustia se distingue del miedo, porque, mientras que el objeto de este es algo concreto, aquella se refiere a algo indeterminado. El que tiene miedo, teme por algo; el que se angustia no sabe por qué, pues se angustia «por nada». El objeto de la angustia es la nada, «la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad». La primera prohibición no despertó un deseo, porque de haberlo hecho, en vez de ignorancia tendríamos un saber y en vez de angustia, una representación terrorífica. Pero después de la prohibición no aparece un saber, sino la posibilidad de la libertad. Esto, justamente esto, produce angustia; el saber, no. Esta posibilidad de poder es, para Vigilius, una forma superior de ignorancia y una expresión superior de angustia.

Por ser una síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu, la caída del hombre tiene como consecuencia la identificación de la sexualidad con la pecaminosidad. De modo que Vigilius justifica la propagación del pecado original de la misma manera y por la misma causa que se explica la propagación de la especie. Como todos somos fruto de un acto netamente pecaminoso, todos nacemos en pecado: sin pecado no hay sexualidad y sin sexualidad no hay historia.

Hasta aquí se ha visto la angustia como posibilidad del pecado, ahora Vigilius nos mostrará que el pecado apareció en medio de ella y trajo también una nueva angustia. La angustia, por tanto, no solo se presenta como posibilidad del pecado, sino también como su consecuencia. La continuidad del pecado es una angustiada posibilidad. Si heredamos de Adán el pecado, heredamos también el estado psicológico que lo sigue. Como contrapartida se le presenta al hombre una salvación, una posibilidad, una promesa de remisión. La salvación tiene sentido de esperanza, de posibilidad, y es por ello que angustia al hombre, que la ama y la teme al mismo tiempo. Después del salto cualitativo por el que irrumpe el pecado en el mundo, entra en juego la cantidad. Lo cuantitativo fue rechazado por su imposibilidad de explicar el pecado, pero ahora se echa mano de él para explicar el más o menos de angustia. Ese más o menos en el hombre posterior a Adán viene dado por la cantidad de pecados; la angustia en sí, por el salto cualitativo. Esta angustia, llamémosla «cuantitativa», no solo viene dada por la cantidad de pecados, sino también por la cantidad de espíritu. Cuanto más espíritu, más angustia.

El animal, por no tener espíritu, no puede angustiarse. Sin embargo, en el animal, como en toda la creación, hay un tipo de angustia que Vigilius denomina «objetiva», que es el reflejo de la pecaminosidad en el mundo entero. Pero, en sentido más estricto, la «angustia subjetiva» es la que surge en el individuo como consecuencia de su pecado. Vigilius la compara con el vértigo, con la sensación que tiene el que mira al fondo de un abismo. Pero, si nos fijamos bien, la causa del vértigo está tanto en la mirada como en el abismo, pues si no se mira, no se produce ninguna turbación. De modo que «la angustia es el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse» (*El concepto de la angustia*, 80).

*El «genio religioso»*

Vigilius viene manteniendo que el hombre es una síntesis de tiempo y eternidad. Se entiende que el hombre auténtico es aquel capaz de realizar existencialmente la síntesis, o lo que es lo mismo, aquel que, en su relación con lo eterno, sea capaz de preñar de eternidad su tiempo. Esto que resulta paradójico, porque es la esencia misma de la paradoja, no es una tarea especulativa, sino práctica. Es una acción concreta que debe hacerse en cada momento de la existencia por cada individuo. Porque, en el momento, el tiempo y la eternidad se tocan. Vigilius utiliza el término danés *Øieblik* (instante, momento, «vistazo») y el alemán *Augenblick* (un abrir y cerrar de ojos) para expresar lo «conmensurable con el contenido de la eternidad». «No es en rigor el momento un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, el primer intento de aquella, por decirlo así, para detener el tiempo. [...] Es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la *temporalidad*, en la que el tiempo traspasa continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo» (*El concepto de la angustia*, 110-111).

Pero ¿qué es lo que hace que la eternidad entre en el tiempo? La respuesta no puede ser otra que la existencia de un ser espiritual capaz de lograr la síntesis entre lo temporal y lo eterno. Algo que no existía en el mundo griego, motivo por el que los antiguos no fueron capaces de hacerse una idea cabal de la eternidad. El pensamiento griego entiende la eternidad «hacia atrás» y la cifra en la «reminiscencia», de modo que se hace imposible, como ya puso de manifiesto Constantin Constantius, la repetición. La razón última hay que buscarla en que el ser humano es más que naturaleza: es una síntesis sustentada por el espíritu.

Vigilius afirma que «la temporalidad es pecaminosidad». Si Adán no hubiese pecado, habría pasado «directamente» a la eternidad. Según la reflexión hecha hasta ahora, el pecado pone la temporalidad; no obstante, indica también una referencia a lo eterno. Antes del pecado, en el estado de inocencia, el espíritu no ha puesto todavía la síntesis, está determinado como un espíritu que sueña. En este estado, el espíritu es solo posibilidad del espíritu, de la libertad. Esta posibilidad de lo futuro engendra angustia. Pero cuando Adán peca, aparece el espíritu y la temporalidad, y, por ende, la posibilidad de la repetición.

Pero la repetición no la puede llevar a cabo el «genio inmediato», porque le «falta espiritualidad». Esa carencia de espíritu es la esencia del paganismo, donde el espíritu está ausente, está al acecho, por ello, reina una

infantil inocencia, una tranquila ignorancia y en él, como recompensa, no hay angustia. «En la falta de espíritu no hay angustia, [...] pues esta se encuentra excluida de ella, como se encuentra el espíritu; pero la angustia está ahí, está a la espera. Es posible que un deudor logre sustraerse felizmente a su acreedor o alejarlo con buenas palabras. Pero hay un acreedor que nunca deja de cobrar: es el espíritu. Desde el punto de vista del espíritu, hállase también la angustia en su lugar en la falta de espíritu, pero escondida y disfrazada» (*El concepto de la angustia*, 118).

En todo caso es la posibilidad de espíritu lo que genera la angustia del pagano. Respira un ambiente angustioso, pero la falta de espíritu le impide la percepción de la angustia. El «genio inmediato», el héroe de la Antigüedad, ha asumido la ley inexorable del destino, ha descubierto que la necesidad y la casualidad rigen el universo. Por ello, en el paganismo, el hombre no es responsable de lo que con implacable necesidad va a ocurrir. El pagano desconoce la responsabilidad moral y, por ende, los conceptos de culpa y pecado.

La religión del héroe del paganismo es inmanente e idólatra de lo mundano. Una religión sin espíritu comporta una contradicción solamente sufrible en la medida en que se carece de espíritu. La mundanidad es la clave del paganismo. El destino lo regula todo y todo lo hace mundano, temporal y finito. La falta de espíritu trae consigo un olvido de la eternidad, porque el espíritu, como ya se ha visto, «pone» la eternidad. El «genio» pagano la busca en un futuro que, de por sí y gracias al destino, está constituido en su esencia ya como pasado. La única posibilidad de eternidad para el pagano pasa por asumir el porvenir como algo pasado. En el fondo, la temporalidad se reduce a haber pasado. Esta asimilación del futuro por el pasado, su eliminación como posibilidad, hace imposible una concepción de la libertad como otra cosa que puro «libertinaje», también propio del paganismo. Introducir en este contexto el concepto de culpa y de pecado produciría una disonancia semejante a la que se obtendría introduciendo la espiritualidad.

En contraposición al «genio inmediato» de la Antigüedad, Vigilius caracteriza el «genio religioso» como profundamente espiritual y libre, que descubre en sí mismo la realidad del pecado y de la angustia, las cuales le llevan a experimentar la presencia de Dios. El «genio religioso» descubre la libertad y no teme al destino. Pero, a la vez que descubre la libertad, descubre también la culpa: ese es el momento culminante del «ideal antropológico» de Vigilius Haufniensis.

El espíritu del que dispone el «genio religioso» es plena subjetividad, pero no en sentido abstracto, sino concreto. Para el individuo singular, poseedor de una subjetividad concreta, la verdad no es algo abstracto,



sino, al revés, algo que debe ser vivido, producido e interiorizado. Una verdad que no pueda ser vivida, interiorizada, en definitiva, producida por el obrar del hombre, no tiene sentido alguno. Por eso, las demostraciones «abstractas» de la inmortalidad del alma o de la existencia de Dios carecen de valor para el individuo singular, porque no le otorgan ningún grado de certeza. Para Vigilius resulta cómico aquel «pensador especulativo» que había encontrado una nueva prueba de la inmortalidad del alma, y, estando en peligro de muerte, no pudo desarrollarla porque no llevaba consigo su cuaderno de notas. Por muchas y complicadas pruebas que un pensador pueda descubrir, si le falta la certeza de la inmortalidad, si no ha interiorizado esa verdad, de nada le sirve. La subjetividad del Singular es «autoconsciencia», pero no la «autoconsciencia» de un «yo transcendental», momento culminante de la dialéctica hegeliana, sino la autoconsciencia *in concreto* del yo individual que se sabe eterno.

Ahora Vigilius se dispone a distinguir cuatro formas de negar lo eterno.

En primer lugar, está la «individualidad demoníaca», que teme que lo eterno volatilice el presente; este temor le genera angustia, una angustia ante el bien. Por eso, elimina la eternidad de diversas maneras: como burla, como la embriaguez prosaica del racionalismo, como actividad exagerada o como entusiasmo de la temporalidad.

En segundo lugar, se niega lo eterno cuando se lo concibe como completamente abstracto, entonces, como un soldado en la frontera, se lo contempla como algo inalcanzable.

En tercer lugar, se introduce la eternidad en el tiempo como un «espectáculo para la fantasía», de modo que se hace aparecer la frivolidad en escena.

Y por último, los «filósofos sistemáticos» han interpretado la eternidad metafísicamente; Vigilius afirma irónicamente: «Se dice tantas veces yo-yo, que al fin se convierte uno mismo en lo más ridículo de todo, en el yo puro, en la eterna conciencia del yo. Se habla tantas veces de la inmortalidad, que al fin no se torna uno inmortal, sino la inmortalidad misma. A pesar de todo esto, descúbrense de súbito que no se ha introducido la inmortalidad en el Sistema y, entonces, se acude a señalarle todavía un lugar en un apéndice» (*El concepto de la angustia*, 178). Esta interpretación de la eternidad no puede admitir lo temporal, puesto que, entonces, se transformaría en cómico. Si se interpreta la eternidad de un modo puramente metafísico y se quiere a la vez salvar lo temporal, la comicidad es inevitable. Todo el trabajo que ha invertido el Sistema en salvar metafísicamente la eternidad simplemente no sirve para nada.

## Migajas

Como hemos dicho, cuatro días antes de publicar *El concepto de la angustia*, Kierkegaard nos regala unas *Migajas filosóficas* (*Philosophiske Smuler*) o *un poco de filosofía*, firmadas por Johannes Climacus. El título sugiere una obra de carácter filosófico y asistemático a la vez: la palabra danesa *smuler*, que se ha traducido como bagatelas, migajas o fragmentos, indica una forma expositiva no sistemática, ajena o contraria a los tratados al uso. Sin ser estética, tiene una buena dosis de ironía por cuanto se presenta como un ensayo de carácter hipotético sobre temas cristianos, escrito por un autor que confiesa no ser cristiano.

Johannes Climacus plantea de forma especulativa el problema fundamental de las obras pseudónimas anteriores. La relación entre tiempo y eternidad queda formulada de la siguiente manera ya en el encabezamiento de la portada: «¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?». Johannes volverá sobre estas mismas cuestiones en el *Post-scriptum*, y a ellas se referirá con la expresión «el problema de Lessing».

El autor de las *Migajas* comienza planteándose si la verdad puede ser objeto de enseñanza tal y como se lo había planteado Sócrates en el *Menón*. La referencia a Sócrates será continua durante toda la obra y le servirá para compararla con el cristianismo. En el citado diálogo, Menón presenta una dificultad sofística a Sócrates: ¿cómo se puede investigar sobre lo que no se sabe en absoluto? A esta dificultad responde el maestro con su teoría de la *reminiscencia*, ya que no es verdad que el discípulo no sepa, antes al contrario, las ideas verdaderas se encuentran en él desde siempre, solo que se hallan adormecidas y es preciso «ayudarle» a que recuerde. La doctrina socrática supone que el maestro no es sino la ocasión (*Anledning*) para que el discípulo descubra la verdad que habita en su alma: el maestro realiza solamente una labor obstetricia. Por tanto, la máxima relación entre maestro y discípulo que cabe en el planteamiento socrático es una relación «mayéutica». Pero la conclusión que saca inmediatamente Climacus es que el punto de partida temporal es puramente accidental, no es más que «la ocasión». Que el maestro haya sido Sócrates o Pródico o Platón es indiferente, cualquiera puede ser la ocasión para que la verdad, que está esperando desde toda la eternidad a ser descubierta, se haga presente. En el planteamiento socrático, el maestro no transmite la verdad al discípulo, porque este ya la posee desde la eternidad.

A Climacus le es sumamente interesante la posición socrática por cuanto, salvando las distancias, Sócrates es el filósofo pagano que más se

acerca a la posición cristiana, convirtiéndose, así, en un punto de referencia óptimo para hacer la comparación. Pero al maestro griego le faltan los cuatro elementos necesarios para ser cristiano: la conciencia de pecado, el «momento», Dios como maestro en el tiempo y la fe. La situación en el cristianismo es, con todo, muy diferente a la socrática.

El problema gnoseológico que se plantea Sócrates lo resuelve mediante la admisión de ideas innatas. La reminiscencia supone que el hombre, todo hombre, posee en su alma las ideas verdaderas de todo, aunque esas ideas están latentes; eso significa que está ya en la verdad. Pero eso no es así. Además, en un sentido cristiano, el hombre no solamente está «fuera» de la verdad, sino que está en la «no-verdad» (*U-Sandheden*). He aquí una diferencia esencial entre la postura socrática y la cristiana. El punto de partida de Sócrates y el del cristianismo son contrarios: mientras que para el primero el hombre es la verdad, el cristiano se ha alejado específicamente (pecado original) e individualmente (pecado personal) de ella, es la *no-verdad*, más aún, está *contra la verdad*, porque mediante el pecado se ha alejado de ella por su propia culpa.

De este modo aparece en el cristianismo un nuevo presupuesto con el que no contaba el paganismo: la *conciencia de pecado*. Todo hombre, por su pecado, se encuentra relacionado de una manera particular con la verdad. Como el pecado es personal, la relación con la verdad ha de ser personal; como el pecado no es un concepto abstracto, sino algo real y concreto, la relación del hombre con la verdad no será abstracta, sino real y concreta. El hombre que adquiere la «conciencia de pecado» sale inmediatamente de las categorías paganas y se sitúa dentro del cristianismo. Para este hombre, no le será de una ayuda esencial un «maestro» que sea «la ocasión para descubrir la verdad», porque lo que necesita no es la «ocasión», sino la «condición» y la verdad, para renacer en un «hombre nuevo». Así, este nuevo presupuesto demandará un nuevo Maestro, un nuevo «momento» y un nuevo órgano: la fe.

El Maestro del cristiano no puede ser el Sócrates que ayuda a descubrir la verdad, porque el discípulo es precisamente la no-verdad; no puede ser solamente la «ocasión», sino la «condición» misma de la verdad. Por esta razón, el Maestro del cristianismo no puede ser otro que Dios mismo, quien es la Verdad. De esta manera, el Maestro se convierte en el salvador y el libertador: «*Salvador*, porque salva al discípulo de la no-libertad, lo salva de sí mismo; *libertador*, porque libera a quien se había aprisionado a sí mismo, ya nadie está tan terriblemente cautivo y ningún cautiverio resulta tan imposible de quebrar como aquel en que el individuo se retiene a sí mismo» (*Migajas filosóficas*, 33).

Cuando el discípulo obtiene del Maestro la verdad y la condición, se convierte en un «hombre nuevo», no otro hombre de la misma cualidad que antes, sino un hombre cualitativamente diferente, una *nova creatura*. A este cambio radical se lo puede llamar *conversión* (*Omvendelse*), un verdadero *renacimiento* que lleva a la reconciliación. Previamente se ha debido producir en el discípulo un estado de tristeza que se llama *arrepentimiento* (*Anger*), por el cual toma conciencia de su culpa, es decir, asume la «conciencia de pecado».

Como se ve, la «conciencia de pecado» tiene una notable similitud con el estado de «ignorancia socrática» provocado por la ironía, pero difieren en el nivel de profundidad. La ironía de los pseudónimos estetas ha logrado provocar algo que no existía en el socratismo, ha conseguido recuperar la conciencia de pecado. En el paganismo, el maestro y el discípulo son hombres, en cambio, en el cristianismo el Maestro es Dios. Bien es verdad que la relación más elevada entre un hombre y otro es la mayéutica, pero no es el caso del cristianismo, para el que la relación se da entre el hombre y Dios. Una tal relación no puede estar sujeta a la necesidad, como pretende el hegelianismo, pues «Dios no tiene necesidad de discípulo para comprenderse a sí mismo y ninguna ocasión puede mudarlo hasta el punto de estar más proclive en la ocasión que en la decisión». ¿Qué podría, entonces, moverle a manifestarse en el mundo y buscar discípulos? Climacus solo encuentra una «razón»: el amor. «Dios tiene que decidirse a ello por amor desde la eternidad. Y si su amor era la causa, el amor ha de ser también la meta. [...] Pero este amor es fundamentalmente infeliz, ya que ambos son muy desiguales» (*Migajas filosóficas*, 40-41).

### *El rey enamorado*

Entre Maestro y discípulo existe una «diferencia absoluta» solo superable poéticamente por el amor, pero un amor esencialmente infeliz, porque el discípulo no puede por sus propias fuerzas deshacer esa desigualdad. En tales circunstancias, la iniciativa tiene que venir de parte de Dios. Él es quien, movido por el amor, debe abajarse a la posición del hombre para acercarle a la verdad. Esta es una tarea que solo Dios mismo puede realizar y que lleva a cabo mediante la *encarnación*. Climacus compara el amor de Dios, que se encarna y se convierte en el Maestro y Salvador del hombre, a un rey que se enamora de una muchacha de humilde condición. El rey teme que si se casa con ella, ello supondría olvidarse de su regia condición, así como la muchacha de su condición

de simple doncella. «En solitario, dentro de su corazón, daba vueltas a su preocupación: ¿llegaría a ser feliz la muchacha?, ¿lograría confianza para no acordarse jamás de lo que el rey quería olvidar: que él era el rey y que ella había sido una humilde muchacha? Porque si eso sucediera, si se despertara este recuerdo y alejara alguna vez su pensamiento lejos del rey como del rival afortunado, si se encerrara en el ensimismamiento de una pena oculta o si esta pasara alguna vez sobre su alma como la muerte sobre el sepulcro, ¿dónde quedaría la gloria del amor?» (*Migajas filosóficas*, 42).

Solo un amor infinito es capaz de humillarse de ese modo para elevar al amado infinitamente. Este es un amor *engendrador*, que no otorga una mera ayuda al discípulo, sino que produce en él la verdad. Pero, para ello, el rey tiene que tomar la figura de siervo, Dios tiene que convertirse en sirviente, no solamente como un ropaje exterior, sino como lo que es, «su verdadera figura». El Maestro eterno se hace temporal para que el discípulo, inmerso en el tiempo, roce la eternidad. Por ello, en esta nueva relación es decisivo el «momento».

En el «momento», el discípulo se hace consciente de «haber nacido de nuevo», ya que en el estado precedente estaba en el no-ser, en la no-verdad. Del mismo modo, es en el «momento» y por el «momento» como el discípulo advierte que está en la no-verdad. Por esta razón, el «momento» adquiere una importancia decisiva, que en el paganismo no tenía. Para el cristiano, el «antes» está caracterizado por la no-verdad, por el no-ser, con lo que la reminiscencia es imposible; solo el «momento» puede «salvarlo». Por eso, Climacus llama al «momento» «una decisión de eternidad», «la novedad del día», que es el comienzo de la eternidad.

El cruce de tiempo y eternidad, que es el «momento», resulta un punto de partida histórico, pero que trae consigo la salvación eterna. No es, entonces, algo solamente temporal, sino como un átomo de eternidad que entra en el tiempo y que lo eleva. Por él, se descubre que lo eterno es «inmanente» al orden temporal, de tal manera que presta significado al tiempo en sí mismo y para la felicidad eterna. El «momento» sigue siendo histórico, pero tiene una validez eterna otorgada por Dios mismo que se encarna. En él se produce lo que Climacus denomina «la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno», paradójicamente unidas.

El autor de las *Migajas* ve clara la diferencia entre la posición socrática y la cristiana, pero no puede entender el «momento», justamente el punto donde radica la diferencia. Su carácter histórico, junto a su decisiva importancia para la felicidad eterna, es para él la *paradoja*, algo absurdo, piedra de *escándalo* para la inteligencia. La paradoja reduce el enten-

dimiento al absurdo, pues la única «razón» que puede aducir es *quia absurdum*. El entendimiento humano no puede comprender al absolutamente-Otro. Entre el hombre y Dios existe una diferencia absoluta, como entre la Verdad y la no-verdad, entre el ser y el no-ser —entre el rey y la muchacha—, algo que convierte a la paradoja en mucho más terrible, pues, por una parte, hay que mantener la diferencia y, por otra, se la quiere eliminar. Pero la única forma de eliminar la diferencia es que el Maestro sea Dios mismo hecho hombre, lo cual no es otra cosa que la *paradoja absoluta*.

La razón no puede comprenderla, porque es objeto de fe (*Tro*), la cual únicamente puede ser otorgada por el Maestro. Es, por tanto, el Maestro, Dios mismo, el que no solamente es la ocasión, como en el planteamiento socrático, sino que da la «condición», a saber, la fe. Por medio de este «milagro» el discípulo puede salir de la no-verdad y asumir la paradoja, «entenderla». De modo que no se escandaliza del Dios-hombre, del Eterno que ha entrado en el tiempo. En cierto modo se siente *elegido* para poder participar de la Verdad por una gracia especial de la Verdad misma.

El contacto con la Verdad, efecto de la fe, no es de tipo cognoscitivo, porque todo conocimiento abstrae de la contingencia histórica, en cambio, la fe la tiene en cuenta. «La fe no es un conocimiento, porque todo conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico. Si conozco la doctrina de Spinoza, en el instante de conocerla no me ocupo de Spinoza sino de su doctrina, mientras que en otro momento estoy ocupado históricamente en él. El discípulo, en cambio, se relaciona con aquel maestro creyendo que este se ha ocupado eternamente de su existencia histórica» (*Migajas filosóficas*, 72). El Maestro comunica el contenido de la fe, y es, a la vez, objeto de esa misma fe.

Con una tal Verdad el creyente no puede tener una relación cognoscitiva, sino paradójica. Pero, gracias a la fe, no se escandaliza, pues creer no consiste en ignorar el escándalo, sino en asumirlo y no escandalizarse. La fe pone la historia entre paréntesis, no la elimina, sino que los detalles históricos pierden su importancia histórica, por así decirlo, y adquieren un valor eterno. La relación discípulo-Maestro es, en este sentido, transhistórica: es lo que Climacus llama «contemporaneidad» (*Samtidighed*).

Como la manifestación del Maestro —la revelación— se efectúa en el tiempo, se requiere un contacto de contemporaneidad. Pero no una contemporaneidad entendida en el sentido propio de compartir el mismo momento histórico, como Fichte fue contemporáneo de Kant, sino una contemporaneidad transhistórica. Si no existe el «momento», la con-

temporaneidad se hace mundana y pierde su sentido cristiano, entonces volvemos a la posición socrática. Gracias al cruce de tiempo y eternidad que se produce en el «momento» se puede ser contemporáneo con la Verdad tanto habiendo vivido en aquel tiempo como en la actualidad.

La contemporaneidad tiene dos sentidos: como la ocasión que puede favorecer la fe y como la condición de la fe. El primero, que lo tienen los contemporáneos inmediatos, los discípulos de primera mano, no constituye el factor decisivo, porque no es condición de la fe, sino solo ocasión. Por ello, se puede ser más contemporáneo de Cristo en el siglo XIX, o en el XXI, que lo que lo fueron aquellos que convivieron con él, es decir, que tuvieron la ocasión, pero no creyeron. Todo hombre que abraza la fe y, por tanto, recibe la condición de Dios, es contemporáneo de Cristo. La contemporaneidad es la esencia de la fe. Climacus concluye que no hay discípulo de segunda mano. El que cree, sea cual sea su época, toma el don de la fe de primera mano.

### *Etapas en el camino de la vida*

Entre las *Migajas filosóficas* y su *Postscriptum*, Kierkegaard intercala una obra que viene a concluir la fase estética. Como si esta no hubiera quedado acabada con *O lo uno o lo otro*, *La repetición y Temor y temblor*, a modo de colofón y cierre, nos brinda un libro netamente estético que pone punto y final al ciclo estético: *Etapas en el camino de la vida (Stadier paa Livets Vej)*.

La obra lleva por subtítulo *Estudios de diversas personas*. Fue publicada en abril de 1845 y está formada por tres obras diferentes: *In vino veritas*, *Palabras sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones y ¿Culpable? ¿No culpable? Una historia de sufrimiento*. Cada una de ellas está firmada por un pseudónimo y, además, el libro completo está editado por Hilarius el Encuadernador que da cuenta del origen desconocido de los papeles que edita, lo cual otorga a la obra una mayor neutralidad, porque a una pseudonimia, la de los autores, se le suma otra, la del editor. A esto hay que añadir que la última obra posee a su vez un editor diferente: Frater Taciturnus, el cual pone al alcance del lector ciertos escritos que encontró dentro de un cofre en el fondo del lago Søborg. Todo bastante estético.

*In vino veritas* está firmada por William Afham, quien, a la manera del *Banquete* platónico, nos evoca el recuerdo de la vida estética. El autor comienza disertando sobre el alcance y la importancia del recuerdo, posteriormente narra el banquete en el que los cinco invitados —cual si de

Fedro, Pausanias, Aristófanes, Agatón y Sócrates se tratara— conversaron sobre el amor y la mujer. «Había cinco comensales: Johannes, llamado el Seductor, Victor Eremita, Constantin Constantius y otros dos más cuyos nombres no es que haya olvidado, para hablar con exactitud, cosa que por lo demás no tendría ninguna importancia, sino que jamás los supe... A uno de ellos lo llamaban ‘el joven’... Al otro lo llamaban ‘el traficante de modas’...» (*Etapas*, 25-26). Los discursos tendrían lugar después de los postres y debían declamarse *in vino*, es decir, en un estado de cierta embriaguez que asegurase un tono frívolo y encendido a un tiempo.

Los discursos de los cinco comensales, que, dicho sea de paso, contenían un elevado nivel estético, acabaron con el alba. Salidos del cenáculo optaron por dar un pequeño paseo para «despejar la cabeza». Esta circunstancia da lugar a un pasaje que sirve de enlace con la segunda parte. Los contertulios descubren accidentalmente a un matrimonio que desayuna en la glorieta de un jardín. Ellos se quedan observando y escuchando esta pequeña muestra de la cotidianeidad del matrimonio, estado que, radicalmente y con todo tipo de argumentaciones, habían despreciado durante la noche. El feliz matrimonio era el juez Wilhelm y su esposa. Los curiosos observadores, a pesar de haber contemplado una escena que expresaba la profundidad del amor conyugal, no entendieron nada y tras alguna «observación maliciosa» se dispusieron a abandonar aquel lugar. En ese momento, uno de los improvisados espías, tras entrar por la ventana de la casa, roba un manuscrito del juez, papeles que presumiblemente son los que componen la segunda parte.

*Palabras sobre el matrimonio en respuesta a ciertas objeciones* está firmada por «un esposo». El tono «serio» de esta segunda obra es muy diferente al que encontramos en la primera. Pero, ante todo, difieren en el contenido: el desconocido «esposo», frente al desprecio burlón a que fue sometido el matrimonio por los cinco comensales, hace una hermosa apología de la institución matrimonial. Lejos de la «frivolidad erótica» de los discursos del banquete, el «esposo» llega a afirmar: «El matrimonio es y seguirá siendo el más importante viaje de descubrimiento que pueda emprender el hombre; cualquier otro conocimiento de la existencia, comparado al de un hombre casado es superficial, porque él y solo él ha penetrado realmente la existencia» (*Etapas*, 95).

La inclinación amorosa, «erótica», encuentra su manifestación más perfecta en el matrimonio, ya que él es la «expresión superior del amor»: «Solo en el matrimonio encuentra su verdadera expresión la inclinación amorosa, pues fuera de él solo es seducción y coquetería» (*Etapas*, 132). Ahora entra en juego algo más que la inclinación erótica: aparece la decisión libre, lo que le otorga seriedad a la unión matrimonial.



El que rechaza el matrimonio permanece en lo temporal. En cambio, para el que se decide positivamente «lo eterno está junto a él en lo temporal». El esposo conoce la transcendencia del tiempo, sabe que en cada instante se juega su felicidad eterna. Por eso mismo, concede al tiempo su justa importancia, ni lo desprecia totalmente ni se apega a él como único horizonte. No, la actitud del esposo respecto a lo temporal tiene un cierto matiz humorista. El humor consiste en considerar los medios como tales, no como fines en sí. El humorista, así entendido, es totalmente serio respecto a lo verdaderamente trascendente, pero no con lo que tiene carácter de medio. El amante, en cambio, tiende a transformarse en poeta, como le ocurrió al joven de *La repetición*, porque, aunque resulte paradójico, desprecia el tiempo, no comprende, ni tan siquiera, su carácter medial. Por ello, el amante se torna grave en las circunstancias más mundanas, aunque las desprecia; el esposo, por contra, siempre con humor, lejos de despreciarlas, las asume como camino hacia su felicidad. «Según mi opinión —afirma el esposo—, el que no se vuelve humorista después de su matrimonio, es un esposo mediocre; lo mismo que es un amante mediocre el que no se vuelve poeta; y yo supongo que todo esposo se vuelve un poco humorista, o adquiere un matiz de broma, lo mismo que todo amante se vuelve un poco poético» (*Etapas*, 134).

Del mismo modo, así como el amante poeta vive en lo abstracto, el esposo humorista vive en lo concreto. La amada es la mujer abstracta, la belleza ejemplar, la feminidad perfecta, digna de adoración y objeto de los versos del poeta, pero este no es un amor real. La esposa, por su parte, «no tiene una turba de adoradores, ni siquiera es bella, solo es bella a los ojos de su marido». Este sí es un amor concreto y real. El amor del poeta, por ser abstracto, está sometido a los patrones del amor. El esposo, en cambio, justamente por la concreción de su amor, se ve incapaz de amar según las «medidas ordinarias». El matrimonio añade una decisión a la inclinación amorosa. Una decisión supone una reflexión y la reflexión es el «ángel exterminador de la espontaneidad». Pero esto no quiere decir que anule la espontaneidad de la inclinación amorosa, porque no es ella el objeto de la reflexión: no se somete a la esposa a la reflexión, no se examina si responde al ideal de la amada.

Las opiniones que tiene el autor de esta segunda obra sobre el matrimonio y sobre la mujer difieren totalmente, como ya se ha podido apreciar, de las mantenidas por los comensales de *In vino veritas*. Sobre la concepción del sexo femenino, hay que decir que el esposo muestra una delicadeza y un respeto que no encontramos en los locuaces contertulios. Para el esposo, la mujer no es el «sexo débil»: «Un cordoncillo de

seda —afirma— puede muy bien ser tan fuerte como una cadena de hierro, y no olvidemos que la cadena que ataba al lobo de Fenris era invisible, algo completamente inexistente; ¿y si ahora resultara así también lo que concierne a la debilidad de la mujer, es decir, si ella fuera una fuerza invisible, que manifiesta su fuerza por su debilidad?» (*Etapas*, 149). Los que así la consideran no la miran más que de modo estético, porque, afirma el esposo lacónicamente, «la mujer vale por lo menos tanto como el hombre»: «Toda exposición más detallada de la diferencia entre los sexos, o toda meditación sobre la cuestión de saber cuál de los dos sexos tiene la superioridad, es una ocupación intelectual ociosa para desocupados y solterones» (*Etapas*, 130).

Al final de estas *Palabras sobre el matrimonio* se presenta el tema de la «excepción religiosa». La «excepción» es aquel individuo que ha apostado más alto, que ve en lo religioso el amor supremo, pero que no puede justificarlo ante lo general, representado en la institución matrimonial.

En la última obra que conforma las *Etapas*, Frater Taciturnus (el hermano silencioso) recopila el diario de un amante que ha abandonado a su amada por razones religiosas. Él lo titula: *¿Culpable? ¿No culpable? Una historia de sufrimiento*. En cada apunte de este diario se va mostrando la experiencia psicológica del que ha optado por el estadio religioso y ha roto, en consecuencia, con los estadios inferiores. La pregunta que tortura la mente del que se lo ha jugado todo a las cartas de la eternidad es: ¿soy culpable o no? Le cuesta encontrar una justificación razonable a su falta, es decir, al hecho de haber roto las relaciones con su amada y, junto a esto, el haber desestimado todo lo mundano. En tales circunstancias, el único consuelo que le queda es, como él mismo afirma, «el hecho de que, reconociendo mi falta, adivino además una Providencia en todo el asunto», y la única esperanza, «que eso pueda ser perdonado, si no aquí, al menos en la eternidad» (*Etapas*, 389). No importa si es o no perdonado por la amada; a ella no le corresponde perdonarle, porque su perdón no puede justificarle en la eternidad.

El guiño autobiográfico es evidente y refleja claramente el episodio real de la ruptura de las relaciones entre Søren y Regina. De alguna manera, el lector de *Etapas en el camino de la vida* estaba asistiendo a la propia justificación de Kierkegaard, por ejemplo, cuando podía leer afirmaciones como esta: «Cuando rompí con mi carta nuestras relaciones, se lo pedí. Ella no quiso comprenderlo, y me obligó entonces a recurrir al único medio que podía salvarla aún: poner el malentendido del engaño entre nosotros» (*Etapas*, 390).

Kierkegaard apuesta por el celibato personal, pero fuera de la Iglesia. Su caso se semeja más al de los eremitas del desierto en los primeros

siglos del cristianismo que al celibato apostólico propiamente dicho, máxime cuando la religión protestante no exige en modo alguno tal sacrificio. Él se encuentra fuera del sacerdocio y fuera de la comunidad, pues su misión apostólica no es reconocida por ninguna Iglesia. Su celibato «eremítico» resulta del todo excepcional e incommunicable, una impertinencia más del filósofo impertinente.

La conocida doctrina de las etapas en el camino de la vida se ha convertido en la más popular del pensador danés y, todo hay que decirlo, en un lugar central para entender todo su pensamiento. En efecto, es bajo la dialéctica existencial del hombre estético, el ético y el religioso como debe contemplarse toda la obra kierkegaardiana. Vamos, por ello, a caracterizar los tres estadios por los que puede pasar la existencia humana.

El hombre estético vive en la inmediatez, busca el instante placentero, es hedonista, vive pegado a las cosas, no se compromete con nada ni con nadie. Pero cae en la desesperación. Esta es la consecuencia necesaria de su etapa existencial. Desespera ante la imposibilidad de encontrar la eternidad en el instante, porque es incapaz de repetir los instantes felices, de recuperar el pasado. La única forma de huir del tedio, la inquietud y la inestabilidad propios de esta esfera es optar por una vida ética auténtica.

El hombre ético está instalado en lo general. Actúa como todo el mundo. Es el hombre del compromiso matrimonial. Esta institución refleja claramente el estadio en que se recupera la sensibilidad estética en un orden más elevado y racional, representa la realización concreta del ideal ético, donde las demandas estéticas legítimas pueden ser llevadas a su plenitud. La existencia ética aporta a la esfera estética un bien del que esta carecía: la libertad. El hombre auténticamente libre no es el que vive esclavizado por los placeres, sino el hombre ético que es capaz de escoger responsablemente. Pero cuando la ética tiene que afrontar el problema del pecado, surge en el alma del ser humano «un temblor de tierra», el arrepentimiento, que le «obliga» a optar por un plano superior. Ante el pecado, el individuo se queda «solo ante Dios»; la universalidad de la moral ya no puede ayudarle.

El hombre religioso, el individuo singular, la excepción ética, ha hecho una elección absoluta por el Absoluto. El norte de su vida es Dios, y su única arma la fe. Ha escogido el absurdo, la paradoja. Ha renegado de la razón. Por eso se encuentra solo, «solo ante Dios». Esta es la visión de la esfera religiosa en *Temor y temblor*, como hemos visto; sin embargo, hay que tener en cuenta que esto no supone eliminar la ética, sino, más bien, elevarla a un plano trascendente. Kierkegaard pensaba que el estadio religioso conservaba todo lo que de legítimo hay en el

estético y el ético. Además, el verdadero «o lo uno o lo otro» es una alternativa entre la vida estética y la vida ético-religiosa, es decir, parece que nuestro autor pensaba en una ética elevada a la transcendencia, en una «segunda» o «nueva ética».

P. S.

Entre las *Migajas filosóficas* y su posdata o *Postscriptum* (27 de febrero de 1846) pasan casi dos años. Pero la envergadura del proyecto los merecía: la obra que firma Johannes Climacus, y edita Søren Kierkegaard, tiene más de seiscientas páginas y un alto contenido especulativo. El título no puede ser más irónico: *Postscriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler)* y el subtítulo todo un alarde de agudeza: *Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial*.

Sin duda, estamos ante la obra más completa y filosóficamente más importante de la producción pseudónima, donde Kierkegaard plantea su labor de escritor como «el problema de llegar a ser cristiano en la cristiandad», auténtica preocupación personal. Johannes Climacus, el mismo autor de las *Migajas*, retoma como argumento principal el llamado «problema de Lessing», que se puede formular con la siguiente pregunta: ¿puede una decisión temporal influir en la beatitud eterna? Al hilo de esta problemática surgen temas netamente kierkegaardianos, como la paradoja, la fe, la verdad subjetivo-existencial, la existencia, el individuo, la crítica a Hegel, la felicidad eterna, el cristianismo... Si las obras estéticas tenían el sentido de eliminar lo estético para que el individuo pudiera llegar a ser cristiano, el *Postscriptum* pretende eliminar el Sistema, la especulación, para que el individuo se encamine rectamente por la senda del cristianismo.

El *Postscriptum* se presenta como una posdata o apostilla a las *Migajas filosóficas*, con la intención de ser *definitiva*, es decir, que tras su publicación Kierkegaard pretendía poner punto final a su producción literaria y dedicarse al ejercicio pastoral (VII<sup>1</sup> A 4). No obstante, sus planes se vieron truncados por el amargo asunto de *El Corsario* del que hablaremos en su momento. A raíz de ese incidente, el *Postscriptum*, en vez de ser su obra definitiva, se convirtió en un punto de inflexión de toda su labor.

Que la obra sea calificada por su propio autor como «no científica» no debe interpretarse como una «broma filosófica», sino, más bien, en el sentido de no ser académica, de enfocar los temas desde un punto de

vista ajeno al Sistema. Johannes Climacus está lejos de ser un teólogo hegeliano que pretende legitimar el cristianismo mediante argumentos racionales. Climacus —forma latina del término griego *klimax* (escalera) y nombre de un monje bizantino del siglo VI, que escribió una obra titulada *La escalera del cielo*— está convencido de que es imposible arribar al cielo construyendo una escalera compuesta de peldaños racionales. El *Postscriptum* es «no científico», sobre todo, por la intención de desacreditar todo intento racionalista de comprender los misterios del cristianismo.

Lo primero que llama la atención del *Postscriptum* es la desproporción entre las dos partes que lo componen. La primera, titulada *El problema objetivo de la verdad del cristianismo*, es mucho más breve que la segunda, titulada *El problema subjetivo. La relación del sujeto con la verdad del cristianismo o llegar a ser cristiano*. La primera parte retoma la problemática planteada en las *Migajas* y se divide en dos capítulos: «La consideración histórica» y «La consideración especulativa». Climacus concluye que la relación del individuo con el cristianismo no se puede objetivar ni tratar como un problema estrictamente especulativo.

La extensa segunda parte goza de una mayor originalidad. Está a su vez dividida en dos secciones. En la primera sección, titulada «Algo sobre Lessing», se plantea el «problema de Lessing», al cual Climacus le da la única solución posible desde el punto de vista cristiano, a saber, que el problema de la relación entre la realidad histórica y la beatitud eterna, el problema de la fe, es esencialmente subjetivo-existencial. Esta sección está dividida en dos capítulos: «Expresión de agradecimiento a Lessing» y «Tesis posibles y reales sobre Lessing». La segunda sección, que ocupa casi tres cuartas partes del libro, lleva por título «El problema subjetivo, o cuál ha de ser la índole de la subjetividad para que el problema pueda mostrarsele». Aquí se trata el tema central de la obra: la verdad subjetiva como interioridad, «la verdad es la subjetividad».

El *Postscriptum* representa un monumento de crítica al hegelianismo. Climacus centra su diatriba en la diferencia entre el pensador subjetivo-existencial y el pensador especulativo-racionalista, así como en el contraste entre la verdad objetiva y la verdad subjetiva. La dialéctica usada por Climacus no es hegeliana, sino mímico-patético-dialéctica, tal como aparece en el subtítulo de la obra. A lo largo del *Postscriptum* se conjugan continuamente «el problema de llegar a ser cristiano» y la crítica al Sistema, que en muchos momentos se hacen indiscernibles.

El concepto central es sin duda el de «existencia» (*Existents*). En términos generales, Climacus entiende la existencia como un proceso temporal en el que el individuo va construyendo su propia subjetividad,

proceso que exige el ejercicio de la libertad, del salto, que a su vez entraña pasión. De este modo, la existencia aparece como sistemática o conceptualmente inaprensible, por lo que no puede comunicarse directamente, sino mediante una comunicación indirecta. Esta concepción de la existencia choca frontalmente con el pensamiento abstracto de la lógica hegeliana. Piensa que el pensamiento abstracto sistemático y la existencia son incompatibles; el pensamiento abstracto es cerrado por definición, mientras que la existencia es lo abierto por excelencia. Ello no quiere decir que esta no pueda pensarse en absoluto, sino que no puede ser encerrada en un sistema de pensamiento sistemático, o lo que es lo mismo, cerrado. La forma de «pensar» la existencia no coincide con la lógica fría del Sistema: «La idea sistemática es: sujeto-objeto; es la unidad del pensar y el ser; la existencia, en cambio, es precisamente la separación. De lo cual de ningún modo se sigue que la existencia esté carente de pensamiento, sino que ha puesto espacio y sigue poniéndolo entre el sujeto y el objeto, el pensar y el ser» (*Postscriptum*, 130).

La existencia del individuo singular no puede ser captada por el conocimiento objetivo, sino únicamente por un conocimiento subjetivo-pasional. El pensador sistemático prescinde del hecho de que existe, y, paradójicamente, piensa su existencia como inexistente, porque su pensamiento, entendido *sub specie aeterni*, la ha abolido. Del mismo modo, ha suprimido la distinción entre el tiempo y la eternidad en favor de la eterna inmutabilidad de las ideas y ha olvidado, por tanto, que el existente es una síntesis de los dos elementos. Si se abstrae lo concreto, lo singular, el devenir existente, entonces se puede decir que no estamos en absoluto pensando la existencia, es más, la estamos eliminando. Esta es la tesis fundamental de Climacus contra el esencialismo del pensamiento abstracto hegeliano.

Frente al pensamiento lógico, que pretende subsumirlo todo en categorías abstractas *sub specie aeterni*, las cuales congelan la realidad cambiante y temporal en categorías fijas y atemporales, la existencia hay que pensarla al revés: se trata, por el contrario, de «pensar lo eterno en el devenir». En el fondo, se produce una incompatibilidad entre la lógica y la existencia: mientras que esta no puede prescindir del movimiento, aquella no puede comprenderlo. La única forma que tiene la lógica de integrar el movimiento en su sistema estático es «introducirlo como un pasaje»: es lo que hizo Hegel con la «mediación». Ahora, Climacus centra su lucha en el ataque al concepto de mediación.

Hegel toma la dialéctica de Fichte (el instrumento y el método: tesis, antítesis y síntesis) y la proyecta más allá del ámbito subjetivo del yo, convirtiéndola en ley inmanente de toda la realidad. La dialéctica hege-

liana es tanto ley lógica como ontológica. El motor de la dialéctica es la contradicción: la razón avanza mediante oposición y síntesis de contrarios. Hegel hace suyo el principio de Spinoza: «toda determinación es negación». La dialéctica tiene tres momentos: una *tesis* o posición inmediata, que implica necesariamente una *antítesis*, negación u oposición de la tesis, y un tercer elemento que asume los dos primeros, la *síntesis* o *mediación* (*Aufhebung*), momento en que se logra la identidad en la diferencia. Esta mediación tiene tres funciones: negar, conservar y elevar los elementos anteriores, que encuentran su justificación y su verdad en la síntesis final, en el todo. Pongamos un ejemplo netamente kierkegaardiano: primero tenemos una tesis, una posición inicial: el hombre; después, una antítesis: la mujer; si no hubiera una síntesis que, a la vez que negara a ambos en su particularidad, los conservara en lo que son y los elevara a un estadio superior, se anularían mutuamente: ese tercer elemento es el matrimonio.

Por medio de la mediación, la razón humana es capaz de asumir las aparentes contradicciones y superar todo límite y oposición. La primera mediación es el devenir como superación de la «aparente» contradicción entre el ser y el no-ser. La mediación configura la historia de los conceptos y, en definitiva, el «movimiento» de la lógica y, por extensión, el de la realidad misma. Gracias a la mediación, la dialéctica de Hegel asume la negación y se convierte en un proyecto racional sin parangón ninguno en la historia de la filosofía.

Climacus identifica mediación y especulación, y agrega que el cristianismo, que es la antítesis de la especulación, lo es también de la mediación. Se pregunta irónicamente qué sentido puede tener «mediar» el cristianismo. Lógicamente, ninguno, porque la antítesis de la mediación es la paradoja absoluta, que no la admite en modo alguno. El cristiano no precisa superar-mediación los momentos anteriores, sino recuperarlos. La superación-mediación supone ignorar el valor histórico de los acontecimientos anteriores. La mediación los convierte en momentos de una síntesis final (los niega y los supera), y justamente por ello, dejan de tener el carácter de «momento», con un valor histórico y eterno a la vez, que ya el mismo autor había puesto de manifiesto en las *Migajas filosóficas*.

Ninguna mediación puede suavizar, entender, abarcar ni asumir la contradicción que entraña la existencia cristiana. Si el alma de la dialéctica hegeliana era la *mediación*, el alma de la dialéctica existencial será el *salto*, que realiza una función similar. Por ello, ambos métodos distan tanto cuanto lo hacen entre sí *salto* y *mediación*. La dialéctica hegeliana es dialéctica del pensamiento, la dialéctica existencial es dialéctica de la acción, que no se desarrolla, como es lógico, igual que aquella, sino que se

mueve «a saltos». Este proceder «a saltos» es propio de la *elección*. Ningún momento anterior al acto voluntario puede «explicar» la elección; en este sentido, elegir es saltar, es decir, una posición absoluta de mi voluntad. La dialéctica hegeliana lo quiere explicar absolutamente todo, para ello, necesita la mediación. Con ella elimina la paradoja, el «misterio». Climacus expresa en el *Postscriptum* su profunda gratitud a Lessing por haber sido el único pensador que ha planteado el problema de la paradoja y ha visto en el salto la única solución posible: «Lessing ha dicho que verdades históricas contingentes jamás pueden llegar a ser demostraciones de verdades eternas de razón; así que el tránsito por el que se quiere levantar sobre una noticia histórica una verdad eterna, es un salto. Paso ahora a considerar más de cerca estas dos afirmaciones y a ponerlas en relación con el problema de las *Migajas*: si acaso cabe levantar la dicha eterna sobre un saber histórico» (*Postscriptum*, 102).

### *El problema de Lessing*

En 1777, en respuesta a Johann Daniel Schumann, director del Liceo de Hannover, Gotthold Ephraim Lessing escribió: «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón, como necesarias que son». El filósofo alemán se estaba refiriendo a la distinción que llevó a cabo Leibniz entre *verdades de hecho* (lo histórico, lo contingente) y *verdades de razón* (lo racional, lo necesario). Pero lo que el espíritu ilustrado de Leibniz había separado se lo encontró Lessing unido en la religión.

Lessing no puede entender la relación entre las verdades históricas y la Verdad Eterna: «Todos creemos que vivió un tal Alejandro, que conquistara en poco tiempo casi toda Asia. Pero, como consecuencia de esa fe, ¿quién se atreverá a alguna cosa de importancia duradera y cuya pérdida fuera irreparable? ¿Quién querría renegar eternamente de todo conocimiento que entre en conflicto con esa fe, en virtud de esa misma fe? Ciertamente, yo no. [...] Por tanto, si no tengo nada históricamente en contra de que Cristo haya resucitado un muerto, ¿he de aceptar por ello como verdadero que Dios tiene un hijo consustancial con Él? ¿En qué relación están mi incapacidad de poner una objeción de peso a los testimonios de alguien, con mi obligatoriedad de creer en algo a lo que se resiste mi razón?» (*Sobre la demostración en espíritu y fuerza*, 483).

El mérito fundamental del filósofo alemán estriba, para Climacus, en lo que denuncia. «Lessing se opone a lo que llamaré cuantificarse en una decisión cualitativa. Combate el tránsito directo desde la confianza



histórica a la decisión de la dicha eterna» (*Postscriptum*, 104). En cierto modo, el bibliotecario de Wolfenbüttel profetiza la venida de Hegel, el cual propondrá justamente la fusión de lo cualitativo y lo cuantitativo, de lo exterior y lo interior. Lessing percibe los orígenes, Climacus sufre las consecuencias. El pseudónimo se percata de que la verdad del cristianismo radica en la relación efectiva entre la realidad histórico-temporal-contingente y la salvación o condenación eterna. Que la beatitud eterna se decide en el tiempo es la realidad cristiana, lo que pasa es que es una verdad tan paradójica que el paganismo no puede pensarla. No se puede ser cristiano sin haber entrado en contacto paradójicamente con una realidad histórica que vale su salvación eterna. El autor del *Postscriptum* percibe el problema, porque conoce el cristianismo; sin embargo, no puede entenderlo, porque no «puede» ser cristiano. Pues, como él mismo afirma, no es posible conocer lo que significa ser cristiano sin serlo. Por eso, que «esa existencia en el tiempo llegue a ser decisiva para una salvación eterna es tan totalmente paradójico que el paganismo no puede pensarlo, pero tenerlo todo resuelto a la edad de dos meses, el 7 de septiembre, en el transcurso de cinco minutos [Climacus se refiere un tanto irónicamente al momento del bautizo], da la sensación de que lo paradójico se ha podido pasar un pelín de rosca» (*Postscriptum*, 361).

El cristianismo supone resolver el «problema de Lessing» de una manera «patético-dialéctica», es decir, admitiendo la paradoja de que la felicidad eterna se decide en un momento histórico, tal como reza el subtítulo de la División 2 del capítulo IV de la segunda parte: «La salvación eterna del individuo se decide en el tiempo mediante una relación con algo histórico que además es histórico, de modo que por su esencia no puede volverse histórico y consecuentemente debe volverse tal en virtud de lo absurdo» (*Postscriptum*, 378).

Si el «momento» no participara de la naturaleza del tiempo y de la eternidad, tal y como se ha visto en las *Migajas filosóficas* y en *El concepto de la angustia*, el «problema» no tendría solución, como pensaba Lessing. En la mente «racionalista» de Lessing no cabe la explicación «en virtud del absurdo»; sin embargo, no puede eludir el «problema». En cierto modo, se parece a Climacus, con la salvedad de que este es un pensador antirracionalista y aquel un «racionalista crítico», si así podemos llamarlo. El «problema de Lessing» no es un problema racional, sino existencial. De manera análoga a la «suspensión de la ética» que llevó a cabo Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, Climacus *suspende* la razón: solo en la interioridad pasional del existente se puede encontrar la explicación a este problema, un problema patético-dialéctico, es decir, que exige la interioridad de la existencia para re-

coger el momento patético y la pasión del pensamiento para aferrar la dificultad dialéctica.

A pesar de que el cristianismo se presenta como una paradoja para la razón, y a pesar de que Climacus tiene conciencia de ello, la dificultad no estriba, según sus propias palabras, «en entender qué sea el cristianismo, sino en llegar a ser y vivir como cristiano», porque «el cristianismo es una comunicación de la existencia» y «declina el entendimiento» (*Postscriptum*, 542). Para ser tal, el cristiano tiene necesariamente que encontrarse en una «encrucijada existencial» entre el tiempo y la eternidad. La situación de la existencia es, en palabras de Climacus, «*bifronte*». El existente cristiano se encuentra con que es temporal, pero aspira, a la vez, a la eternidad. Tiene que vivir aspirando continuamente a la infinitud, pero continuar viviendo en la finitud; debe compaginar el devenir cotidiano con la realidad eterna a la que está llamado. Llevar una existencia de una tal naturaleza dialéctica es, para el autor del *Postscriptum*, todo un arte, porque tiene que vivir en lo que denomina la *dialéctica de la infinitud*: «Tener la propia vida en la dialéctica decisiva del infinito y, a pesar de todo, seguir viviendo: eso es el arte. La mayor parte de los hombres, por la fuerza de la costumbre, tienen unas categorías cómodas, y solo atienden a la de lo infinito en las ocasiones solemnes, o sea, que nunca lo hacen. Pero atenerse diariamente a la dialéctica de lo infinito y existir en ella supone, naturalmente, la más elevada tensión espiritual» (*Postscriptum*, 95, nota). A menudo, el hombre, unas veces por debilidad y otras por comodidad, renuncia a la dialéctica de la infinitud, y se asienta en lo finito y temporal. Piensa que la recompensa eterna ha de ganársela en una «ocasión solemne», que nunca llega, razón por la cual desespera de conseguirlo. Comúnmente, el hombre no es capaz de percibir en el devenir cotidiano las «ocasiones solemnes» que le pueden llevar a la felicidad eterna; es incapaz, en el fondo, de convertir el tiempo en «ocasión» para la eternidad.

Para Johannes Climacus, la existencia cristiana se torna a la vez *patética* y *cómica*. Patética, porque aspira al infinito; cómica, porque tal aspirar es una contradicción. Como situación patética, un solo segundo tiene valor infinito; como situación cómica, diez mil años son un chasquido como el día de ayer; no obstante, el tiempo en que se encuentra el existente está compuesto de semejantes partes. Para el existente cristiano un segundo tiene un valor infinito, por tanto, un segundo equivale, para la felicidad eterna, a diez mil años. Por todo esto, se entiende que Climacus considere la existencia humana como una «encrucijada dialéctica», porque «el sujeto existente es eterno; sin embargo, en cuanto existente, es temporal».

Esta «encrucijada dialéctica» entre tiempo y eternidad en que consiste la existencia es lo que quiere expresar Climacus con el término *devenir*. El devenir no es un mero pasar, una pura sucesión, sino que implica un concepto mucho más complejo. Expresa a la perfección «la ambigüedad de la infinitud en la existencia». Refleja igualmente la paradoja de un espíritu existente, como lo es todo hombre. Traduce, en fin, la enorme contradicción de que lo eterno deviene, o lo que es lo mismo, de que lo eterno pasa a la existencia.

El fin (*telos*) de la existencia humana es la felicidad. Pero, debido a su naturaleza «bifronte», el existente se encuentra con un doble *telos*. Por una parte, con el *telos* relativo, propio de un ser temporal y finito, y por otra, con el *telos* absoluto, adecuado a su aspiración infinita y eterna. La relación del existente con el fin absoluto debe ser de renuncia de los fines relativos que dificultan su consecución o, más exactamente, el existente debe relacionarse relativamente con los fines relativos y absolutamente con el *telos* absoluto. La sabiduría del existente consiste en saber cumplir este cometido. Climacus aconseja subordinar los fines relativos al *telos* absoluto, lo cual es totalmente congruente con la solución que está ensayando al problema de Lessing: el individuo se relaciona con el fin absoluto desde instancias temporales y existenciales, porque, simplemente, no lo puede hacer de otra manera. Esta comunidad de fines relativos y fin absoluto generará, como es lógico, la tensión y la paradoja que conforman la esencia de la existencia del individuo, porque, a pesar de todo, el hombre debe relacionarse con el *telos* absoluto de una manera absoluta.

Respecto a la beatitud eterna, el tiempo del existente es siempre «tiempo de enamoramiento». Esta expresión indica una tensión, un tiempo de lucha, de incertidumbre, de alternancia de momentos de dicha y desesperación, sufrimiento y espera. «En sentido finito no hay nada que ganar, sino todo que perder. En la temporalidad, la esperanza de una salvación eterna es el mayor beneficio, porque una salvación eterna es el *telos* absoluto, y la marca específica de que uno se relaciona con lo absoluto es que no solo no hay que esperar retribución, sino que hay que soportar sufrimiento» (*Postscriptum*, 394). Para Climacus, el signo más evidente de que un existente se está relacionando correctamente tanto con los fines relativos como con el fin absoluto es el sufrimiento. Una existencia sin sufrimiento supone haber cambiado el signo de la relación, a saber, relacionarse absolutamente con los fines relativos y relativamente con el *telos* absoluto. Eludir el sufrimiento y no afrontar el destino de nuestra naturaleza no es otra cosa que locura.

Según se viva la relación con el *telos* absoluto y el *telos* relativo, tenemos la existencia *estética*, la *ética* y la *religiosa*. El esteta se relaciona

absolutamente con los fines relativos, para él no existe la posibilidad de un fin más alto. El hombre ético, en cambio, lo relativiza todo, incluso la relación con la beatitud eterna. Por último, el hombre religioso lleva una vida auténtica de relación absoluta con lo absoluto y relativa con lo relativo. Climacus interpreta los estadios según el grado de dialéctica existencial que encierra cada uno. Así, el esteta tiene la dialéctica fuera de sí, es adialéctico, porque renuncia al fin absoluto; el ético tiene la dialéctica en sí mismo como autoafirmación; y, por último, el existente religioso es dialéctico de modo paradójico, ha aniquilado «todo remanente de inmanencia original» y está «situado al borde de la existencia»: «esta interioridad paradójica —afirma el pseudónimo— es la mayor posible» (*Postscriptum*, 553).

### *La verdad subjetiva*

El capítulo 2 de la segunda parte, lo dedica Climacus a exponer su teoría sobre la verdad subjetiva, bajo el lema «La verdad es la subjetividad». Comienza rechazando tanto el realismo como el idealismo, porque él está hablando de un tipo de verdad que está por encima de toda clasificación gnoseológica. Tanto se entienda la verdad como adecuación del pensamiento con el ser (realismo) como del ser con el pensamiento (idealismo), ambas fórmulas constituyen una tautología, es decir, «pensamiento y ser significan una y la misma cosa, y la adecuación de la que se habla es solo una identidad abstracta consigo misma» (*Postscriptum*, 192).

Estas concepciones suponen que la verdad es algo inamovible, abstracto, que puede ser captado objetivamente por el pensamiento. Pero no es así, el ser de la verdad, al llegar a ser empíricamente concreto, entra dentro del devenir, por ello, está fuera de toda fijeza. La verdad como adecuación es solo efectivamente real para Dios, pero no para un espíritu existente, porque en cuanto existente está en devenir. Esta es la razón de fondo de la crítica al «Sistema», pues este supone una adecuación perfecta del pensamiento con el ser, con la realidad, pero esta adecuación es exclusiva de Dios. Consecuentemente, el espíritu de sistema supone una deificación del hombre y eso es, para Climacus, una forma de ateísmo.

Pero no por esto se ha de pensar que el autor del *Postscriptum* desprecia la verdad objetiva. Sino, solamente, que este aspecto de ella (la objetividad) es para él, porque lo es para el pensador subjetivo existente, indiferente. Una verdad con la que el individuo no se pueda comprometer, que no cambie su vida de arriba abajo, su forma de pensar y de actuar, que no tenga en cuenta al sujeto concreto que la posee, será verdad, qué

duda cabe, pero no tendrá ningún valor respecto a su salvación eterna. «Para la reflexión objetiva, la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva, la verdad llega a ser apropiación, la interioridad, la subjetividad y de lo que se trata es precisamente de que el existente se zahonde en la subjetividad» (*Postscriptum*, 194). Para la verdad de la que estamos hablando, el sujeto es fundamental, de tal modo que el contenido de la verdad se identifica con la forma que tiene de apropiársela. Por eso repite sin cesar que «la subjetividad es la verdad», puesto que la apropiación de la verdad se identifica con la verdad misma. Para el pensamiento objetivo, sin embargo, esta apropiación es indiferente.

Climacus está en disposición de dar una definición de la verdad subjetiva y lo hace de la siguiente manera: «La verdad es la incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada; tal es la más excelsa verdad que hay para un existente» (*Postscriptum*, 205). Nótese que esta definición es una paráfrasis de la fe. Al final de la obra, la definirá de esta manera: «La fe es la incertidumbre objetiva en el escándalo de lo absurdo, firmemente mantenida en la pasión de la interioridad, pasión que es la relación de la interioridad intensificada al máximo» (*Postscriptum*, 591). En la fe se produce la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incerteza objetiva, de tal modo que, si pudiera entender a Dios objetivamente, entonces el existente no creería, pero justamente porque no lo puede entender, debe creer.

El elemento común entre la verdad subjetiva y la fe es la incerteza. El pensador subjetivo existente no puede encontrar ninguna seguridad subjetiva en la objetividad. La fe que abraza no tiene otra justificación que la «apropiación de la más apasionada interioridad». Es decir, la única justificación que encuentra el individuo de que lo que cree es verdad radica en la pasión subjetiva con que lo cree. De aquí que Climacus distinga entre el «qué» y el «cómo» del cristianismo. El «qué» es el contenido doctrinal como verdad objetiva, el «cómo» es la apropiación de esa verdad. Pues bien, «ser cristiano no se determina mediante el ‘qué’ del cristianismo, sino mediante el ‘cómo’ del cristiano». Por esta razón, la comunicación de la verdad del cristianismo, como incerteza objetiva, ha de ser «indirecta», transmitida como se transmite un secreto. «La comunicación ordinaria, el pensamiento objetivo, no tiene ningún secreto, solo el pensamiento subjetivo doblemente reflexivo tiene secretos, lo que quiere decir que todo su contenido esencial es esencialmente secreto, puesto que no puede ser comunicado directamente» (*Postscriptum*, 88). La verdad subjetiva, en cuanto apropiación de la interioridad, es inexpressable directamente y, por tanto, deviene necesariamente un secreto.

Ahora bien, hay que distinguir entre «secreto casual» y «secreto esencial». Lógicamente, no estamos hablando de, por ejemplo, la reserva debida ante un secreto de Estado (secreto casual), que puede llegar a ser de dominio público, sino de una concepción de la vida, de una verdad que solamente encuentra su justificación en la más profunda interioridad (secreto esencial). El primero, aunque debe mantenerse en secreto, puede, si se quebranta la confidencia, comunicarse directamente, porque es comprensible directamente. Respecto al segundo, en cambio, no cabe en modo alguno una comunicación directa. La verdad del primero no entraña el secreto; sin embargo, en el segundo caso, el secreto es intrínseco a la verdad que se posee. El ejemplo que pone Climacus de un secreto en este último sentido es la convicción íntima de Sócrates de que «su verdad» solo podía ser comunicada a su *daimon*. «Dicha concepción de la vida se convertía esencialmente en un secreto o en un secreto esencial, ya que no se podía comunicar directamente y, como máximo, solo [Sócrates] era capaz de ayudar mayéutica, artísticamente y en sentido negativo al otro a que consiguiese lo mismo» (*Postscriptum*, 88-89).

Por esta razón, la verdad existencial-subjetiva, que deviene esencialmente un secreto, necesita del arte ambiguo de la «comunicación indirecta». «Supongamos que alguien quisiera comunicar la siguiente convicción: la verdad es interioridad. [...] Supongamos que alguien quisiera comunicar que la verdad no es la verdad, sino que la verdad es la vía, es decir, que la verdad solo está en el devenir, en el proceso de la apropiación y que, por ende, no hay ningún resultado. [...] Supongamos que alguien quiere comunicar que la relación con Dios de un hombre es un secreto». En estas tres suposiciones está resumido el contenido del «secreto» que, lógicamente, no se puede comunicar de manera directa: la verdad es interioridad, no es un resultado, sino un proceso en el que el hombre se relaciona con Dios en el más íntimo de los secretos.

El secreto solo puede ser comunicado de forma indirecta, ya que lo que se trasmite es la interioridad, la subjetividad, una «verdad existencial», no una «verdad objetiva». El pensamiento objetivo es indiferente a la subjetividad, por eso, la comunicación en ese plano es directa. El autor del *Postscriptum* aclara que por ser directa no significa que sea fácil, trivial, sino que no precisa de la astucia y el arte de la doble reflexión, de aquella solicitud en la comunicación propia del pensamiento subjetivo. El que comunica directamente solo está atento a sí mismo, mejor dicho, al contenido de la comunicación, no a la forma ni, por tanto, al receptor. El pensamiento objetivo, ahora personificado en el pastor Grundtvig, quien a juicio de Climacus instituyó la Iglesia como «orden objetivo seguro» de la transmisión de la fe, olvida «aquel artero

y pequeño secreto socrático, a saber, que el nudo de la cuestión reside precisamente en la relación del sujeto» (*Postscriptum*, 49). La verdad es espíritu y no la relación con un compendio de enunciados, aun cuando esa relación se la designe con el nombre de fe. El secreto socrático consiste en darse cuenta de que el movimiento es hacia dentro, en que la verdad es la transformación del sujeto en sí mismo.

En la relación con Dios ocurre lo mismo que un enamorado que necesita comunicarse, pero que no lo puede hacer de manera directa, porque la interioridad de su amor es para él lo más importante. El individuo singular, en su relación con Dios, está siempre en un devenir interior, de interiorización, por ello no puede comunicarlo directamente a otros. En el caso de hacerlo, se produciría el movimiento «directamente opuesto», porque el que se encuentra en tal relación con Dios, está en la dirección de la interioridad. Por esta razón, la «comunicación directa» implicaría en este supuesto un triple engaño. Un engaño hacia Dios, ya que lo engaña probablemente para obtener la adoración de otro hombre. Un engaño hacia sí mismo, por haber dejado de ser él mismo; y un engaño hacia los otros hombres, que probablemente no llegan a tener con Dios más que una relación relativa. En definitiva, un engaño que lo pone en contradicción con toda su existencia.

Con la comunicación de la verdad subjetiva está relacionado el concepto de «reduplicación». En el estudio titulado *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (VIII<sup>2</sup> B 86-89) es quizás donde más abundantemente habla Kierkegaard de la «reduplicación», porque la considera un concepto de no poca importancia para entender su posición como escritor: «Tengo una cuestión pendiente en el espíritu —confiesa—, tengo toda mi atención centrada en una cuestión que voy a avanzar: el reconocimiento de la verdad ética y ético-religiosa se caracteriza por la reduplicación existencial de la cosa reconocida».

La «reduplicación» consiste en realizar existencialmente lo que se comunica. Toda comunicación ético-religiosa debe, para ser tal, reduplicarse: calar tan hondo en el espíritu, tanto del emisor como del receptor, que les lleve a obrar ética y religiosamente. Al fin y al cabo, se trata de obrar. Reduplicar significa realizar existencialmente el «contenido» de la comunicación. La reduplicación consiste en poner por obra aquello que se cree, se sabe y se es. En la comunicación directa no se da ninguna reduplicación porque el emisor no vive lo que dice, tan solo habla de ello. La verdad subjetiva, en cambio, no es tal si no puede ser reduplicada. Una verdad *in abstracto* no «interesa» al individuo singular existente.

Por eso, la «reduplicación» tiene que ver más con el «cómo» que con el «qué» y se relaciona con la «comunicación indirecta»: «Si el cristianismo

(precisamente porque no es una doctrina) no se reduplica en quien lo expone, es que no expone el cristianismo; pues el cristianismo es una comunicación de existencia y solo puede ser expuesto con el existir. Existir en él es expresarlo existiendo: esto es, reduplicarlo» (IX A 207).

Es un tópico considerar a Kierkegaard como un pensador irracionalista. Su decidida oposición al racionalismo, su defensa a ultranza de una fe fundada en el absurdo, le valieron desde el principio tal calificación. El primero en considerarlo irracionalista fue su propio hermano Peter Christian, al que le siguió el teólogo Magnus Eiriksson que, bajo el pseudónimo de Theophilus Nicolaus, escribió una obra criticando el concepto de fe expuesto en *Temor y temblor*.

Kierkegaard respondió a la crítica en un apunte que no llegó a ver la luz y que esboza en los *Papirer* (X<sup>6</sup> B 68-81). Allí Kierkegaard mantiene que el objeto de la fe es el absurdo (según *Temor y temblor*) y la paradoja (según el *Postscriptum*), y que eso causa escándalo en quien no tiene fe o se relaciona con ella desde el exterior; para el creyente, en cambio, la fe no tiene nada de absurdo ni paradójico, sino que, gracias a ella, él posee el criterio de Dios, para quien «todo es posible». A la luz de la fe, el creyente entiende que este absurdo, lejos de ser tal, es la única verdad capaz de darle la salvación eterna.

Para nuestro autor lo que le falta tanto a Theophilus Nicolaus como a cualquiera que no entienda la relación de la fe con el absurdo es «la tensión de la dialéctica» (X<sup>2</sup> A 592). El absurdo representa «el criterio negativo de lo que está por encima del conocimiento humano y del saber», «la racionalidad más alta, aunque —aclara Kierkegaard— no en sentido especulativo». El absurdo es una «señal negativa» que ejerce una «influencia de contención» para la razón, algo que solo puede comprender el individuo singular unido íntimamente con Dios mediante la fe.



## ANTI-CLIMACUS

Ser escritor, permanecer en mi puesto, se había convertido en algo tan exasperante entonces que representaba un ascetismo más áspero que el de retirarse al campo.

*Diario*, X<sup>5</sup> A 146

Tras cuatro intensos años de producción literaria, Kierkegaard se decidió, como ya hemos dicho, a dejarlo todo, convertirse en pastor y retirarse a una parroquia tranquila de algún lugar de Dinamarca. Había ya entregado a la imprenta el *Postscriptum* (finales de diciembre), la que según el subtítulo sería su obra definitiva, y se encontraba ordenando su escritorio cuando encontró uno de esos anuarios típicos de fin de año titulado *Gaea, anuario estético*, editado por un tal Peder Ludvig Møller, escritor, poeta y crítico, compuesto por diecinueve artículos, entre los que había uno del mismo editor titulado «Una visita en el Sørø». Se trataba de una reseña de las publicaciones de aquel año 1845 hecha en forma de tertulia entre varios autores que vivían en el Sørø. Allí, a la manera de *In vino veritas*, los autores hacían duras críticas a *Etapas en el camino de la vida*. Unos la consideraban una «carrera de baquetas», otros la tildaban de «estética abstracta»; unos suponían que su autor debía de ser un tipo viejo y agotado, en todo caso, buen escritor, aunque cínico; otros criticaban que escribiera demasiado, lo cual solo se puede entender como una forma de terapia que vela alguna deformación personal.

Kierkegaard no tardó en responder a Møller y lo hizo de la forma más hiriente. Conocía la relación que tenía con un semanario satírico, llamado *El Corsario*, pero que mantenía en secreto para no manchar su imagen, ya que aspiraba a la cátedra de Estética de la Universidad de Copenhague. Kierkegaard, bajo el nombre de Frater Taciturnus, firmó un artículo en el periódico *Fædrelandet* (27 de diciembre de 1845) en el que ponía de manifiesto que «donde está P. L. Møller está *El Corsario*».

## El Corsario y *la época presente*

Efectivamente, Møller era la mano derecha de Meïr Aron Goldschmidt, director de *El Corsario*, pero tal relación no era oficial ni conocida. Al día siguiente, Møller publicó en el mismo periódico una respuesta sin asperezas y el 2 de enero el periódico de Goldschmidt comentó el asunto sin ninguna malicia, sino más bien en un tono risueño y humorístico. No obstante, como el *Postscriptum* estaba ya en imprenta, Kierkegaard aprovechó para atacar directamente a *El Corsario* y provocar a su director. El 10 de enero, en un artículo titulado «El resultado dialéctico de una policía literaria», pide al rotativo que le insulte para quedar inmortalizado en sus páginas. Es entonces cuando Goldschmidt da la orden de acribillar a Kierkegaard y *El Corsario* desata toda su ira satírica contra él: aparecen críticas, mofas, chistes, caricaturas del «señor O lo uno o lo otro» encorvado, con las piernas de los pantalones desiguales y siempre con un bastón o un paraguas. Pero lo más grave es que el rotativo rompió el código tácito de no revelar el autor de los pseudónimos. Nuestro pensador se convirtió, de la noche a la mañana, en el hazmerreír de los niños cuando paseaba por las calles y en objeto de comentarios y chistes maliciosos.

Este incidente le dejó tocado; se podría decir que llevó a la calle lo que él mismo llamaba las «colisiones» con sus contemporáneos, lo cual le recluyó más en su interior y le dio las fuerzas de quien se siente martirizado para continuar su tarea de escritor, a la que había renunciado con la entrega del *Postscriptum*. Gracias, por tanto, a *El Corsario*, el filósofo impertinente recarga la recámara y vuelve con más fuerza al campo de batalla. Como un soldado temerario, al que las heridas le dan más fuerza, Kierkegaard se arroja alocado contra el enemigo, y es así como resurge de la crucifixión que soportó durante esos primeros meses del año 1846.

En un «Informe», fechado el 7 de marzo, donde habla largo y tendido sobre estos incidentes, se alegra de lo que ha pasado porque gracias a ello ha visto que debe continuar su tarea de escritor. «Ha sido la más feliz de las ocurrencias que, en el preciso momento en que estaba a punto de dar fin a mi actividad como escritor y que asumiendo todos los pseudónimos corría el riesgo de convertirme en una especie de autoridad, haya sobrevenido la querrela con *El Corsario*, impidiéndome todo acercamiento directo» (VII<sup>1</sup> A 98). Años más tarde recordará: «Mi intención fue detenerme ahí [en la publicación del *Postscriptum*]; fue entonces cuando escribí esas líneas a propósito de *El Corsario*. Desde ese momento cambié de idea acerca de mi actividad literaria; juzgué que debía continuar mientras fuera posible. Ser escritor, permanecer en mi puesto, se había

convertido en algo tan exasperante entonces que representaba un ascetismo más áspero que el de retirarse al campo» (X<sup>5</sup> A 146).

Dos años después, reconocerá que todo ese asunto le hizo sufrir mucho, pero también le dio la oportunidad de recluirse más y más en sí mismo y desprenderse de todo lo mundano. Gracias a *El Corsario*, Kierkegaard se convirtió en un mártir de la verdad, con lo que su derrota significará un triunfo final. En enero de 1848 escribirá en su *Diario*: «Me han tratado de una manera infame, abominable. Conmigo se ha cometido un crimen nacional, la traición de una generación entera. Pero me ha sido de indescriptible provecho. Era melancólico, infinitamente melancólico, y esta algazara me ha resultado útil. Pues en medio de mi melancolía amaba al mundo: ahora me he desprendido de él. Con la ayuda de Dios ya veréis cómo triunfaré» (VIII<sup>1</sup> A 515).

Contra *El Corsario* Kierkegaard obtuvo una victoria pírrica, pues él, aunque malherido, continuó en su lucha, pero sus oponentes tuvieron que retirarse. Møller no pudo alcanzar el puesto de profesor que pretendía, y tiempo después moriría pobre y olvidado en el extranjero. Por su parte, Goldschmidt dimitió como editor del rotativo y viajó por Alemania e Italia, al fin regresaría para reconocer tácitamente lo que Kierkegaard dirá de él: que había sido un instrumento de nivelación en nombre del público contra los hombres extraordinarios, un perro que había sido arrojado tras ellos.

Aparte del *Postscriptum* y diversos artículos, en el año 1846 Kierkegaard solo publicará (el 30 de marzo) *Una reseña literaria (En Literair Anmeldelse)*. La obra objeto de recensión era la novela titulada *Dos épocas (To Tidsaldre)* de Thomasine Gyllembourg, publicada anónimamente por su hijo Johan Ludwig Heiberg, profesor y conocido editor. Como todos los lectores daneses, Kierkegaard creía que el autor de la novela era un hombre por lo que siempre se refiere a ella como «el autor».

Parece que Kierkegaard había comenzado la redacción de esta reseña cuando apareció la novela, a saber, en octubre de 1845, pero que fue interrumpida para poder acabar el *Postscriptum* y también por el asunto de *El Corsario*. Esta última circunstancia parece que contribuyó a que la recensión ganara en extensión y se convirtiera en un libro.

La novela objeto de reseña trataba del efecto que la política puede tener en la vida cotidiana y comparaba la generación de finales del siglo XVIII (la época de la Revolución) con la década actual, es decir, la de 1840. La primera época está representada por el idilio entre Claudine y Charles Lusard, miembro de la embajada francesa en Copenhague, donde prima la lealtad y la pasión. La época presente, la época de las decisiones comedidas y reflexivas, está personificada en el retorno del hijo de la pareja,

también llamado Charles, que ha vivido en el extranjero y en América, y que a la sazón tiene ya cincuenta años. Él se encuentra una ciudad sin embajadas, sin intensidad, sin pasión ni energía, una sociedad insulsa, trivial y superficial.

Kierkegaard divide su trabajo en tres partes: en la primera analiza el argumento de la obra, en la segunda hace una interpretación estética, y en la tercera expone sus conclusiones. Esta última parte se estructura en un comentario sobre la época de la Revolución y una crítica a la época presente (*Nutiden*). En esta última parte —que, a partir de la edición inglesa de Alexander Dru de 1962, se viene publicando de forma independiente— es donde nuestro autor vierte sus ideas sobre la sociedad y la política de su tiempo; su crítica resulta extrañamente familiar, pues la época presente de la que habla se parece bastante a nuestro presente. Karl Jaspers dirá que «su crítica es la primera que oímos como una crítica también para nuestro tiempo; es como si hubiese sido escrita ayer».

Tacha su época de una reflexión desapasionada que encuentra tranquilidad en la ambigüedad de un orden establecido que permanece inamovible por falta de individuos capaces de hacerlo tambalear. Nuestro deseo de cosas grandes es tan pequeño que se hace imposible salir del círculo en que vivimos acomodados. Kierkegaard habla de nivelación en todos los ámbitos, de triunfo de la igualdad y de la masa, que él llama público. «A la cabeza de una revolución —escribe— se puede colocar a un individuo, pero a la cabeza de la nivelación no se puede colocar a ningún individuo, pues sobresaldría y escaparía a la nivelación. [...] La nivelación es el triunfo de la abstracción sobre los individuos. [...] La época presente se orienta dialécticamente hacia la igualdad, y su implementación más consecuente, si bien, errada, es la nivelación, como negativa unidad de la negativa reciprocidad de los individuos» (*La época presente*, 60). El público, por esa capacidad niveladora, es el más peligroso de todos los poderes, «el más desprovisto de sentido»: «El público es la ilusión de la reflexión, que bromeando ha vuelto engreídos a los individuos, porque cualquiera puede atribuir esta monstruosidad, al lado de la cual las concreciones de la realidad se ven pobres» (*La época presente*, 70).

Si se pudiera imaginar al público como una persona, Kierkegaard pensaría en algún emperador romano, «una figura imponente y bien alimentada, que sufre de aburrimiento y que, por tanto, solo desea la sensación de la risa, porque el divino don del ingenio no es suficientemente mundano». Pero más que mostrar la crueldad de los emperadores romanos, el público se arrastra buscando la variedad, la laxitud, el entretenimiento. Para ello, busca un perro, con el fin de distraerse. Este perro es «la parte más despreciable del mundo literario» —Kierkegaard

se está refiriendo a *El Corsario*— que ofrece al público un chivo expiatorio al que descuartiza ante la vista de todos, elige a un hombre excepcional, a alguien que pretende elevarse por encima de la mediocridad, para someterlo a la más ignominiosa y cruel venganza, de modo que todo quede nivelado y el público sosegado. De una forma semejante fue como *El Corsario* ofreció a Kierkegaard al público, lo desnudó ante él y lo dejó para que fuera ultrajado, humillado y atropellado por una masa enloquecida que solo atiende a las viñetas de los periódicos.

Es así como actúa ese perro despreciable: «Si se asoma alguien mejor, quizá alguien excepcional, se le arroja el perro, y comienza la distracción. El perro le arranca la cola del frac, realiza todo tipo de pícaras travesuras, hasta que el público se aburre y dice ‘he tenido suficiente’. Entonces el público ya ha nivelado. El mejor, el más fuerte ha sido maltratado —y el perro, sí, el perro sigue siendo un perro al que incluso el público desprecia—. De este modo, la nivelación se realiza mediante un tercero. El público, que es una nada, nivela mediante un tercero que, despreciado por el público, estaba más que nivelado y era menos que nada» (*La época presente*, 72). Por tanto, el culpable es el público, pero los responsables no son otros que los medios de comunicación (en este caso, *El Corsario*), encargados de buscar la víctima y descuartizarla en el ágora. De esa forma tan sutil, tan literaria, lleva a cabo el público la nivelación, utilizando un tercero al que también desprecia.

Por eso, el público no se puede arrepentir de lo que no ha hecho él. Del mismo modo que a los niños se les dice que «ha sido el gato», el público echa la culpa al perro. Además, el martirio del hombre excepcional no fue algo terrible y vergonzoso para el público —aunque sí lo fue para él—, sino que solo significó un poco de distracción. «Y el público no se arrepiente, ya que ellos en realidad no son dueños del perro, solo suscriptores; ellos tampoco se arrojaron sobre el sobresaliente, ni lo hicieron retroceder. En caso de litigio dirán: el perro no es mío, no tiene dueño; y si fuera llevado a la perrera para ser eliminado, todavía el público podría decir: ciertamente es bueno que este perro haya sido eliminado, es lo que todos queríamos —incluso los suscriptores» (*La época presente*, 73). Hasta sentirán compasión por el agredido, sin darse cuenta de que en esta relación, él es el más fuerte: lloran por la víctima, cuando lo que tienen que hacer es llorar por los verdugos, es decir, por ellos mismos.

Tras la crítica a los medios de comunicación (en su caso, la prensa), el filósofo impertinente arremete contra algunos comportamientos sociales y políticos que halla vinculados al ideal de nivelación. En ciertos aspectos, su tono es profético, y no en vano, algunas de sus observaciones lo son. Habla de la superficialidad y del deseo de exhibición. La primera consiste

en «la abolición de la disyuntiva apasionada entre la reserva y la revelación», tiene apariencia de algo, pero en el fondo no es sino «una revelación de lo vacío». El deseo de exhibición, por su parte, no es otra cosa que «la ilusión de la reflexión enamorada de sí misma» (*La época presente*, 81). La mezcla de superficialidad y exhibición es letal para la profundidad e impide que emerja algo esencial, algo que merezca ser revelado, porque «se enturbia antes de tiempo». ¿Cómo se forma una opinión? Kierkegaard responde: «Con veinticinco firmas apoyando la mayor estupidez». La opinión pública es una abstracción, algo inorgánico, pura cháchara sin sentido.

Entre otras cosas, nos llama la atención sobre la existencia en Alemania de manuales para amantes, lo cual, a su juicio, acabará con «las parejas sentadas hablándose anónimamente». Lo mismo ocurre en educación. Kierkegaard prevé que educar se va a convertir en adquirir conocimientos a partir de ciertos manuales y la excelencia consistirá en recordar uno en particular, «tal como en una tirada tipográfica la máquina escoge ciertas letras». Compara a sus contemporáneos con millonarios desganados lo más alejados que es posible del heroísmo de otras épocas. «La sensatez de nuestra época —escribe— es una personificación de alguien curioso, crítico e inteligente, pero con una pasión que a lo sumo alcanza para hacer apuestas. Las tareas existenciales de la vida han perdido el interés de la realidad, ninguna ilusión cuida del divino crecimiento de la interioridad para que madure hasta la decisión. Cada uno es curioso respecto del otro; todos esperan, indecisos y diestros en la evasión, que alguien haga algo, para así poder apostar al respecto» (*La época presente*, 84).

### *Meditaciones sobre el amor*

Casi un mes después de la publicación de la *Reseña*, Kierkegaard hace un breve viaje a Berlín (regresa el 12 de mayo). Allí comenzó a trabajar en una obra que no publicará en vida, se trata de *El libro sobre Adler (Bog am Adler)* (*Papirer*, VII B 235). Como ya hemos dicho, Adler, pastor en Bornhelm, tras una revelación personal, renegó de su hegelianismo para atenerse exclusivamente a la Biblia. Tras esta «conversión», publicó sus reflexiones y fue considerado un desequilibrado, y así, relevado de su cargo. Nuestro autor piensa que a la sociedad de su tiempo no le vendría nada mal sufrir una crisis semejante a la que padeció el pastor Adler, quizá eso es lo que necesita y él, Kierkegaard, podría ser quien la provoque con sus escritos.

Durante un año y medio (del 30 de marzo de 1846 al 29 de septiembre de 1847), Kierkegaard no publicará nada. Tras tres años de frenética actividad literaria, decide dejar ese juego y escribir solamente reseñas:

«Hasta ahora —confiesa el 1 de febrero— he estado al servicio de mis pseudónimos para ayudarlos a convertirse en escritores; pero en lo futuro me decidiré por la escasa productividad que puedo todavía permitirme; la realizaré en forma de reseñas a propósito de tales o cuales artículos ajenos y expondré mis pensamientos así, como si formaran parte de la obra comentada. ¿Evitaré acaso, de esta manera, aparecer como autor?» (VII<sup>1</sup> A 9). Todas las ideas las verterá en su *Diario* e irá preparando materiales que verán la luz más adelante, algunos póstumamente, como los *Discursos edificantes con diversos puntos de vista*, divididos en tres partes: sobre la categoría del individuo, sobre lo que podemos aprender de los lirios del campo y las aves del cielo, y siete consideraciones sobre la alegría cristiana en el sufrimiento.

*El Corsario* no ha conseguido derrotar a Kierkegaard, al contrario, le ha hecho más fuerte. Le ha mantenido un año y medio en el dique seco, es verdad, pero ese tiempo ha servido para que el filósofo impertinente cargara su pluma y la desatara con el convencimiento de que estaba dirigida por Dios mismo. Se sintió insultado, agredido, vilipendiado, quizá más de lo que lo fue realmente, y ese sentimiento de llevar la corona del martirio le dio fuerzas para completar su tarea. Como muchos otros intérpretes, sospecho que él mismo provocó a *El Corsario* y que se regocijó en su propio sufrimiento como quien usa el cilicio para sentirse más fuerte en su soledad.

En una nota del 24 de enero de 1847 da gracias a Dios por haber permitido que la plebe le atacara de esa manera, ya que la idea de dejar de escribir y retirarse como pastor rural no dejaba de estar causada por una depresión personal, o lo que él llama su melancolía, y una cierta búsqueda de comodidad. Además, le han dado la oportunidad de instruirse «en la escuela de la interioridad» para volver a su puesto con más fuerza que nunca. «Sin ese diluvio de escarnios —reconoce— mi idea melancólica hubiera seguido persiguiéndome, porque una cierta holgura favorece las ideas melancólicas» (VII<sup>1</sup> A 229).

Habrá que esperar al 29 de septiembre de 1847 para asistir a la aparición de una nueva obra, firmada con un pseudónimo muy significativo: Anti-Climacus. Se trata de *Las obras del amor* (*Kjerlighedens Gjerninger*), quince meditaciones, divididas en dos partes, donde compara la concepción del amor del paganismo con la del cristianismo. El autor representa al cristiano excepcional, que ya no está imbuido en las dudas especulativas de su antónimo Johannes Climacus, y que será el autor de la última etapa pseudónima.

En esta extensa obra, Anti-Climacus mantiene que la máxima interiorización de la verdad del cristianismo consiste en darse cuenta de que

«Dios es amor», de que todo es banal sin amor, de que de nada sirven las conquistas humanas, por muy extraordinarias que sean, si nos falta ese ingrediente esencial. *Las obras del amor* presentan a Dios como *fons amoris* en la más profunda e insondable intimidad del individuo. Solo el que ama, participa del amor, bebe de la misma fuente y, así, el «absolutamente otro» se hace próximo, porque en toda relación amorosa verdadera, piensa Anti-Climacus, aparece Dios como término medio: el amor verdadero no es una relación entre una persona y otra; sino, más bien, una relación persona-Dios-persona, es decir, Dios es «el común denominador».

*Las obras del amor* retoman el tema que ya había sido tratado en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*. Sin embargo, Anti-Climacus da un paso más, pues ya no medita sobre el amor inmediato del esteta ni sobre el amor ético del matrimonio, sino que apunta mucho más alto: el amor de Cristo al prójimo. El amor está pensado, ahora, desde la perspectiva cristiana; así, el autor distingue entre el amor «natural», descrito magistralmente en aquella obra, y el amor «cristiano». No en vano, el subtítulo de la obra que nos ocupa es: *Meditaciones cristianas en forma de discursos*, que comienza con una «Oración» en la que se muestra claramente el talento cristiano de su autor: «¿Cómo podría hablarse rectamente del amor si quedases olvidado Tú, oh, Dios del amor, de quien procede todo amor en el cielo y en la tierra? ¡Tú, que no has regateado nada, sino que lo diste todo por amor! ¡Tú, que eres amor, de suerte que quien ama, solamente es lo que es, siendo en Ti! ¿Cómo podría hablarse rectamente del amor si quedaras olvidado Tú, que revelaste lo que es el amor? ¡Tú, nuestro Salvador y Redentor, que te entregaste a ti mismo para redimirnos a todos! ¡Cómo podría hablarse rectamente del amor si quedases olvidado Tú, oh, Espíritu del amor, que no te guardas nada de lo tuyo, sino que evocas aquel gran sacrificio de amor y recuerdas al creyente que ame como es amado, y que ame al prójimo como a sí mismo?» (*Las obras del amor*, 44).

El libro se divide en dos partes. La primera trata sobre el origen del amor y sobre el «deber» de amar. La segunda, sobre las características del amor: el amor edifica, el amor confía, el amor espera, el amor permanece... Kierkegaard elige la fórmula de las meditaciones, en vez de los discursos edificantes, porque, como explicará en su *Diario*, «un discurso edificante sobre el amor presupone que las personas realmente saben lo que es el amor, de modo que intenta moverlas hacia el amor, ganarlas para su causa. Pero este, ciertamente, no es el caso. De suerte que la meditación debe primero llevarlas a las angostas escaleras del sótano, llamarlas, y, con ayuda de la dialéctica de la verdad, invertir su forma práctica de pensar» (VIII<sup>1</sup> A 293).



Las meditaciones de Anti-Climacus mantienen un ritmo determinado: después de haber presentado el tema, se repiten algunas variaciones hasta acabar concentrándolas en un epílogo de un carácter marcadamente pedagógico. Por ejemplo, el capítulo 9 de la segunda parte, titulado «La obra de amor que representa recordar a los difuntos», comienza con una primera variación, donde profundiza en la idea de que guardar memoria a los difuntos es el acto de amor «más desinteresado» de todos; la segunda sugiere que es también el acto de amor «más libre» de todos, y la tercera, que es el «más fiel». La meditación acaba así: «De esta manera, el guardar amorosamente memoria de los difuntos es la obra del amor más desinteresado, libre y fiel de todos. Decídetes, pues, a ponerlo en práctica; recuerda así a algún muerto, y cabalmente con ello aprenderás a amar a los vivos con un amor desinteresado, libre y fiel» (*Las obras del amor*, 243).

Estamos ante una obra religiosa y poética, ni teológica ni especulativa, una obra dirigida más al corazón que a la razón, pues hablar del amor de otra manera sería en sí mismo contradictorio. Para algunos críticos es la pieza clave de la producción kierkegaardiana, quizá porque «suena» diferente a todas las demás. Al final de la obra, el mismo Anti-Climacus manifiesta cierta predilección por ella.

Al principio se pregunta cuál es el origen del amor. El amor —responde— surge del interior del hombre del mismo modo que un lago se nutre del manantial oculto. Este manantial es infinito porque es Dios mismo. El amor se manifiesta temporalmente, pero su fuente es eterna. En ese sentido, el amor no tiene medida, porque tiene su origen en Dios. La criatura humana posee en su interior esa fuente eterna de amor que le fue otorgada en el mismo acto creador, puesto que ese acto es fruto de un amor infinito. La fuente del amor es inagotable, Dios nos está manteniendo continuamente en el ser con su acto amoroso. «Si este amor —comenta Anti-Climacus— se retirase un solo instante, todo volvería al caos» (*Las obras del amor*, 156).

Las «obras del amor» manifiestan la eternidad de Dios y son prueba de su existencia. Por amor, Dios crea, pero también se encarna y se manifiesta a los hombres. El amor es el don máspreciado que nos ha dado en participación nuestro Creador y su uso nos asemeja a Él y nos hace partícipes de su vida, por eso, afirma nuestro autor, «es la fuente de agua que salta hasta la vida eterna». Por amor, Dios nos ha elevado infinitamente, nos ha llenado de dignidad y nos ha otorgado la libertad, porque solo un amor libre es verdadero amor. Por todo ello, debemos una correspondencia de amor absoluta: solamente hay un ser a quien el hombre, con la verdad de la eternidad, puede amar más que a sí mismo: este ser no es

otro que Dios, a quien hay que amar no como a uno mismo, sino con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente.

Como el origen del amor es oculto, la «vida secreta del amor se conoce por los frutos», por las obras. Lo que ocurre es que algunas veces las obras nos pueden engañar y «manifestar» exteriormente algo que no hay en el interior. Es decir, alguien puede dar limosna llevado por cualquier otra razón distinta a la del amor. La obra habrá sido, externamente, una «obra de amor» (una buena obra), pero no tiene su origen en la fuente del amor, por lo que pierde su mérito. Solo podemos hablar de verdaderas obras de amor cuando lo que realmente nos mueva a la acción sea el amor, es decir, todo depende del origen. Solo podemos hablar de verdaderas obras de amor cuando es el amor de Dios lo que nos mueve a obrar desde lo más profundo de nuestro ser. Aquí podríamos pensar en un Anti-Climacus muy próximo a la vez a Lutero y a Kant, por cuanto destaca la importancia en la acción de la intención. Lo que cuenta, para Lutero, no son tanto las obras como la fe. Para Kant, por su parte, el bien es consecuencia de una voluntad libre que obra con autonomía, por tanto, la bondad o maldad de una acción solo puede ser descubierta en la intención, en la disposición de ánimo del agente. A pesar de que Anti-Climacus muestra estas semejanzas con su «padre» espiritual, así como con el pensador de Königsberg, no puede decirse que desprecie las obras; únicamente constata una realidad: muchas veces las obras no son el espejo de la intención. Aunque no siempre las «buenas obras» son reflejo del amor; no obstante, el amor solo se manifiesta en las «buenas obras».

Toda la obra está traspasada por una distinción radical entre el *eros* griego y el *ágape* del Nuevo Testamento. Mientras que el primero es un amor de deseo, tendente a la posesión del objeto amado o deseado, *ágape* es la caridad cristiana, que ama al otro en cuanto otro, que se alegra de su existencia y quiere su bien. Entre estos dos amores aparece como elemento diferenciador el concepto de «prójimo» (*Naeste*). El «prójimo» es aquella persona a la que se ama con *amor benevolentiae*, es decir, que se busca su bien. El prójimo no es solamente todos los hombres, tanto los amigos como los enemigos, sino aquel a quien tienes que amar «como a ti mismo». Anti-Climacus hace hincapié en que tenemos que amar a los hombres que vemos, en el sentido de que nuestro «prójimo» no es un concepto abstracto, una idea imaginaria, sino un individuo concreto, a quien las circunstancias de la vida han colocado «lo más cercanamente» a nosotros. Por ello, nos dice que el prójimo es la «duplicación» del propio yo, un *alter ego* a quien se debe amar como a uno mismo. A pesar de esto, el amor al prójimo no es egoísmo, porque «lo que el egoísmo no puede tolerar en modo alguno es la duplicación, y precisamente el

‘como a ti mismo’ del mandato es el que constituye la duplicación» (*Las obras del amor*, 69-70). El amor tiene un doble objeto: primero, el bien que se quiere, y, segundo, el sujeto para el que se quiere ese bien. El pseudónimo del amor está de acuerdo con esa distinción, de tal manera que, cuando se trastoca el orden del querer y se quiere primero al sujeto y después al objeto, es cuando el objeto (el bien) se adecua al sujeto para el que se quiere ese bien. Estamos, entonces, ante una manifestación del *eros*, que no es otra cosa que una forma de amor egoísta.

Siguiendo este razonamiento, Anti-Climacus distingue entre el amor cristiano o verdadero (*Kjerlighed*) y el amor natural o pagano (*Elskov*). La diferencia entre ambos es que el primero es respetuoso con la persona amada, ya que se quiere el bien para ella, y tiene su fundamento en Dios; mientras que el amor natural es egoísta y posesivo. El amor natural no surge del manantial eterno, no está ligado con la eternidad, «pues el amor inmediato es hijo de la temporalidad, su hijo más bello, pero también el más delicado y frágil de todos los hijos del tiempo». Es un amor en rebelión contra el Amor, un amor emancipado y autónomo que lucha contra toda dependencia. Representa la concepción mundana, pagana y poética de la vida; la inclinación y la pasión egoístas que no reconocen ni la renuncia ni la abnegación ni el deber. Es, en definitiva, el amor del esteta. Además, el amor natural es caduco, mientras que el amor según el espíritu jamás envejece, porque no es según la carne, sino según el espíritu, no es finito, sino infinito. Por eso, «si un hombre cesa de amar, es señal clarísima de que *jamás* amó» (*Las obras del amor*, 160 y 173).

Una característica fundamental del amor verdadero es que amar es un deber. El paganismo, en cambio, no ha entendido nunca el amor como un deber. Ante el «tú debes amar» el pagano se asombra, se rebela y se escandaliza. No puede entender que haya que amar al prójimo por deber, que amar sea un deber. No obstante, es justamente este «deber» lo que hace que la abnegación sea la forma esencial del cristianismo. La única fuerza del amor, de donde extrae esa abnegación y abandono, es la obediencia a la ley que exige amar. Amar se presenta, entonces, como un deber. ¡Qué cerca está aquí, otra vez, Anti-Climacus de Kant! Sin embargo, a pesar de que ambos realzan la importancia del deber, nuestro autor lo fundamenta en el amor de Dios. Es decir, para Anti-Climacus se debe amar por amor de Dios, no por «mor del deber» como en Kant.

Lo más importante del amor es que es el lazo que une el tiempo y la eternidad. Gracias al amor podemos eludir las diferencias y trepar hasta la eternidad. Las obras del amor manifiestan que en nosotros, que somos temporales, hay una esencia eterna. Cualquier acto de amor puro y verdadero supone una misteriosa relación entre lo temporal y lo eterno.

El amor tiene una parte temporal y finita, pero si está bien orientado resplandece en él la luz de la eternidad. Por eso, no se lo puede tomar a broma: «Engañarse a sí mismo en el amor es lo más terrible de todo, es una pérdida eterna, una pérdida de la que no se compensa uno ni en el tiempo ni en la eternidad» (*Las obras del amor*, 46).

Una obra de amor no es pública, sino que pertenece a la intimidad del individuo singular; además, es en él y solo en él donde se expresa y se difunde. Desde un punto de vista cristiano, resultaba difícil no admitir estas ideas como ortodoxas; sin embargo, el primado de la Iglesia danesa, Mynster, a quien Kierkegaard tenía gran aprecio, no podía aceptar que un particular, que dice hablar en nombre de la verdad, exaltara los ánimos de su rebaño. Kierkegaard no es Adler, no se le puede relevar de su puesto, no se pueden condenar sus escritos; es un simple escritor, que escribe, como él mismo reconoce, «sin autoridad», pero sobre el que Mynster no tiene ninguna.

A principios de noviembre de 1847, un mes después de la publicación de *Las obras del amor*, Kierkegaard fue a visitar al obispo Mynster, algo que solía hacer de forma bastante habitual, pues era amigo de la familia. En esta ocasión, no fue bien recibido, la visita fue muy corta y el obispo se mantuvo frío. «Estaba un poco airado por mi último libro —explica en el *Diario*—, por lo menos esa es mi impresión. Quizá me equivoque. Pero no me equivoco al decir que este incidente me ha dado una paz que antes nunca había sentido. Siempre he experimentado cierta reticencia al escribir algo que pudiera herirlo, enojarlo casi. Así ha sucedido hoy; otras veces acaeció lo mismo, pero él no se irritó. Bueno, lo que en otro momento me ha afligido me proporciona ahora vida y placer. Nada hice para buscar su aprobación ni su consentimiento, pero habría sentido un indescriptible placer al saber que estaba de acuerdo conmigo, aunque fuera en beneficio suyo. Pues de sobra sé que quien tiene razón soy yo. ¡He oído sus sermones!» (VIII<sup>1</sup> A 390).

### *Tratado de la desesperación*

El año 1848 será políticamente convulso para Europa en general y para Dinamarca en particular, que entrará en guerra contra Prusia por Schleswig-Holstein. Desde una cierta distancia, que pudo ser interpretada como indiferencia, Kierkegaard contemplará la «revolución social» como una victoria de lo general sobre la individualidad. No es que permaneciera del todo ajeno a los conflictos políticos y sociales que estallaban a su alrededor, sino que los interpretó como una señal para seguir su lucha

personal. «Fuera todo es agitación; el nacionalismo se desencadena por todas partes; todos hablan de sacrificar su vida y tal vez están dispuestos a hacerlo, pero con el poderoso apoyo de la opinión pública. Yo vivo apartado en este cuarto silencioso (dentro de poco me acusarán también de indiferencia por la causa nacional!), y solo conozco un peligro: la religiosidad. Pero de eso nadie se preocupa, nadie sospecha mi actual estado de ánimo. Esa es mi vida: ieterna incompreensión! No comprenden mis sufrimientos y me pagan con odio» (VIII<sup>1</sup> A 602, 27 de marzo).

Durante ese año Kierkegaard escribirá mucho, aunque todo ese material no verá la luz inmediatamente. Algunos de los escritos de esos meses serán publicados póstumamente, como *Mi punto de vista sobre mi actividad de escritor* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*), publicado por su hermano en 1859, del que hablaremos en el capítulo siguiente. Otros verán la luz en los próximos dos años, como *La enfermedad mortal* (1849) y *Ejercitación del cristianismo* (1850). Aparte de este material, Kierkegaard publicará en abril de 1848 una colección de *Discursos cristianos* (*Christelige Taler*) y, en el *Fædrelandet* de julio, un artículo en cuatro entregas, una suerte de folletín, titulado *La crisis y una crisis en la vida de una actriz* (*Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv*), firmado por Inter et Inter in, donde se refería a la esposa de Johan Ludvig Heiberg, la actriz más importante del momento, quien diecinueve años después había vuelto a representar a Julieta con gran éxito. De alguna forma, con este artículo, al tratar asuntos estéticos, Kierkegaard pretendía no dar la impresión de que se había vuelto religioso «por la edad», o de que era un visionario como Adler, sino que, como explicará en *Mi punto de vista*, lo había sido desde el principio.

Antes de publicar *La enfermedad mortal*, aparecieron en mayo de 1849 *Dos pequeños tratados ético-religiosos*, firmados por H. H., donde retomaba la suspensión teológica de la ética planteada en *Temor y temblor* y la relacionaba con el derecho del individuo singular a ser sacrificado por la verdad y, por lo tanto, a enfrentarse con la Iglesia establecida. Al mismo tiempo, publica con su nombre *Los lirios del campo y las aves del cielo. Tres discursos piadosos* (*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*), donde medita sobre el silencio, la obediencia y la alegría.

*La enfermedad mortal* (*Sygdommen til Døden*), publicada el 13 de julio de 1849, es sin duda una de las obras religiosas más profundas de la Edad Moderna. Kierkegaard confiesa en el *Diario* que pretendió publicar esta obra junto a otras de carácter religioso, pero que no le fue posible, por lo que decidió firmarla con el nombre de Anti-Climacus (X<sup>2</sup> A 147).

Estamos ante un tratado de ontología de la subjetividad, centrado en la desesperación y el pecado, auténticas «enfermedades mortales» del

hombre. Aunque el tema del que más profunda y extensamente se ocupa sea la desesperación, la obra gravita en torno al tema de la muerte. La desesperación es una enfermedad que lleva a la muerte. Se respira en toda la obra una «dialéctica de la muerte». Anti-Climacus distingue entre la muerte biológica y la muerte espiritual. Solo teniendo en cuenta esta distinción se pueden entender las palabras de Cristo ante la noticia de que Lázaro ha muerto: *Infirmitas haec non est ad mortem*, «esta enfermedad no es de muerte» (Juan 11, 4). Solo mediante la «dialéctica de la muerte» se puede pensar que la muerte misma no es mortal. Para nuestro autor, la muerte (biológica) no es una «enfermedad de muerte», y no lo es porque Lázaro haya resucitado, sino porque Dios es. Para el hombre natural, la verdadera enfermedad mortal es la muerte, pero para el cristiano, no; la diferencia entre uno y otro se asemeja a la que hay entre un niño y un adulto. Mientras que el niño tiembla ante la muerte, el adulto sabe que no es la «enfermedad mortal»; en cambio, el adulto se horroriza por lo que para el niño pasa inadvertido. El chiquillo desconoce dónde realmente está el horror y tiembla por lo que, en sí mismo, no es horrible.

Como queda patente en el subtítulo, *Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*, y el autor aclara en el Prólogo, la obra tiene un ineludible carácter edificante y debe guardar cierta semejanza con las explicaciones que da un médico al enfermo, de manera que no haga falta ser un experto para comprenderlas. Igualmente, mantiene la vocación antisistemática y antihegeliana, ya que propone una «especulación» comprometedora, es decir, que incite al individuo a ejercer el heroísmo cristiano, a «que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individual, este hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad» (*La enfermedad mortal*, 25-26).

La obra trata sobre el concepto de desesperación y está estructurada en dos partes que, a su vez, se dividen en libros. La primera parte, titulada «La enfermedad mortal es la desesperación», trata de la desesperación como verdadera enfermedad mortal (Libro primero), de la universalidad de esta enfermedad (Libro segundo) y de sus diversas formas (Libro tercero). Desde el principio se aclara que la desesperación es una enfermedad del espíritu, del yo, y se la relaciona con las diadas finito-infinito, necesidad-posibilidad y tiempo-eternidad. En la segunda parte, titulada «La desesperación es el pecado», retoma Anti-Climacus el tema del pecado como esencialmente intrínseco a la vida del cristiano «ante Dios» (Libro primero) y denuncia la falta de conciencia de pecado (Libro segundo). En esta segunda parte reaparece el tema de lo *demoníaco* que ya se había tratado en *El concepto de la angustia*. Sin embargo, mientras que en

aquella obra se consideraba el estado demoníaco del hombre pagano, aquí se trata de un estado demoníaco positivo y cristiano.

### *Ontología de la subjetividad*

*La enfermedad mortal* nos ofrece toda una novedosa ontología de la subjetividad. En la filosofía clásica, antigua y medieval, el concepto de subjetividad se construía a partir del de sustancia, mientras que en el pensamiento moderno se hará a partir del de sujeto. Descartes, el padre del racionalismo, todavía confunde las nociones de sustancia y sujeto, pero, posteriormente, sobre todo con Hegel, se llegan incluso a contraponer: sustancia significará ser en sí, sin saber de sí, sin autoconsciencia; en cambio, sujeto será saber de sí, autoconsciencia, ser para sí.

Anti-Climacus se da cuenta de las implicaciones ateístas de la explicación racionalista, puesto que una sustancia supone una esencia que ha sido hecha, mientras que un sujeto se construye desde sí. No obstante, el pseudónimo no vuelve a la concepción clásica, sino que solamente consigue distanciarse de Hegel. Lo que hará será optar por una tercera vía, por una ontología que considera la sustancia y el sujeto como mediados el uno por el otro. Para entrever esta ontología «intermedia» hay que escuchar a Anti-Climacus en un texto capital, al inicio de la obra, donde aparece la noción que sustituye a la sustancia clásica y al sujeto moderno: esta noción es la de síntesis o relación. El texto es el siguiente: «El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo. En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de 'alma', la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo. Una tal relación que se relaciona consigo misma —es decir, un yo— tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido 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, esto

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 enfermedad mortal*, 33-34).

La tesis de Anti-Climacus, que coincide con la de Vigilius Haufniensis, es que el yo es una síntesis. No es solamente una pura relación, no es una unidad negativa, sino positiva, un tercero positivo, como dice nuestro autor. El yo, el espíritu, es la síntesis que relaciona los dos elementos que entran en la relación: el cuerpo y el alma. El yo no es la relación, sino el motor de la relación. El hombre es, pues, una síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu. Recordemos que para el autor de *El concepto de la angustia*, el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, pero la síntesis no es pensable si los dos elementos no se unen en un tercero, y este tercero es el espíritu.

Tanto el autor de *La enfermedad mortal* como el de *El concepto de la angustia*, adoptan la estructura triádica cuerpo-alma-espíritu, utilizada también por los Padres de la Iglesia y otros escritores espirituales, no solo como arma contra Hegel, sino porque esta estructura tiene la virtud de ser muy útil para explicar la lucha interior que mantiene el hombre por ser su propio yo, tema neurálgico de Anti-Climacus y de Vigilius Haufniensis. Teniendo en cuenta esta triple división, ambos pseudónimos caracterizan las diversas posibilidades en que puede presentarse el yo.

Cuando el espíritu no introduce ninguna determinación en la síntesis cuerpo-alma —síntesis pasiva—, el espíritu está «como dormido», según la expresión de *El concepto de la angustia*, y el hombre se encuentra en unidad inmediata con su cuerpo. Aquí el yo no es una síntesis, sino una pura relación, no es, en sentido estricto un yo, sino un existente sin conciencia de sí. En este estado del yo inicial se genera la angustia provocada por la nada de un yo que todavía no está puesto como síntesis activa. Después de este estado inicial, el yo puede comenzar a autoponerse activamente, es decir, puede desarrollar su esencia, que es libertad. Pero la posibilidad de la libertad también genera en él angustia ante su propia autorrealización. Ese temor a ser su propia decisión le obliga a permanecer en la indecisión. En este momento el yo se encuentra en el superficial balanceo de la existencia estética.

En un segundo momento, en la existencia ética, se da la primera autoposición del yo como síntesis, en otras palabras, el primer ejercicio consciente de la libertad. La actividad propia del yo es ahora la elección. El yo quiere ser sí mismo en la realización de su esencia humana específica, en la realización de lo general, de la universalidad. El yo no está ya



disperso, sino unido a los otros, a la colectividad. De todas formas, este yo ético, a pesar de creerlo, no ha logrado su propia individualidad, porque se ha instalado en lo general.

Si el yo quiere constituirse como una individualidad debe dar un «salto mortal», un ejercicio pleno de la libertad, un acto de fe y ponerse delante de Dios. Este es el «yo teológico» del que habla Anti-Climacus, un yo que ha dejado de ser simplemente un yo humano, para ser precisamente «un yo delante de Dios». El individuo no solo es un yo ante los hombres, sino que lo es ante Dios. Siendo así, teniendo una medida divina, el yo se eleva infinitamente sobre sí mismo porque tiene una medida infinita. «De la misma manera que no se pueden sumar más que cantidades del mismo orden, así también una cosa cualquiera es cualitativamente idéntica a aquella con que se mide» (*La enfermedad mortal*, 107).

La noción de síntesis o relación que está usando Anti-Climacus no corresponde ni a la noción clásica de sustancia ni a la moderna de sujeto, pero conserva algo de ambas. El elemento sustentador de la síntesis cuerpo-alma —el espíritu, el tercer término positivo, el yo—, en cuanto la sustenta, parece conservar el concepto clásico de sustancia; por otro lado, «la relación que se relaciona consigo misma», que es autoconsciencia y libertad, se asemeja más con la noción de sujeto de la Modernidad. Así entendido, el yo autorrealizado es sujeto y sustancia a la vez, pero, si su autoposición fracasa, no es ni lo uno ni lo otro, no es propiamente un yo.

En fin, el yo es «una relación que se relaciona consigo misma y, relacionándose consigo misma, se pone en relación con otro». Esto significa que el yo desarrolla toda su energía ontológica o, dicho de otro modo, realiza su esencia, cuando toma, mediante un acto de libertad, la decisión de la fe y, entonces, queda «solo ante Dios». El último fundamento del yo es Dios. Por esta razón, existe una afinidad de naturaleza entre el hombre y su Creador: se trata de la eternidad. El hombre, no hay que olvidarlo, es una «síntesis de tiempo y eternidad». Por eso, el hombre busca incesantemente la eternidad: el esteta, en el «instante» del gozo; el ético, en la universalidad de la norma; y el religioso, en el «poder que lo ha creado». El autor de *La enfermedad mortal* está convencido de que solo este último lo consigue; el intento de los otros dos fracasa y se quedan en el tiempo. El existente individual no alcanza su yo al realizar la esencia de la especie, sino al autorrealizarse como «único ante Dios»; sin relacionarse con Dios, el hombre puede seguir viviendo, pero —dirá el pseudónimo— sin espíritu.

Definido el yo como una relación que se relaciona consigo misma y en tal relación se relaciona con el poder que la ha creado, Anti-Climacus deduce que la verdadera desesperación tiene dos formas fundamentales

y no tres, ya que el desesperado inconsciente de tener un yo no desespera realmente. Una forma consiste en no querer ser uno mismo y la otra en la voluntad desesperada de ser uno mismo. No querer ser uno mismo sería la de la desesperación del pagano o del hombre ilustrado; querer ser uno mismo, en cambio, es la fórmula de la del cristiano cuando no ha asumido que su yo ha sido planteado por Otro: esta es la auténtica desesperación.

Anti-Climacus dice que «poder desesperar es una ventaja infinita; y, sin embargo, estar desesperado no solamente es la mayor desgracia y miseria, sino la perdición misma». La simple posibilidad de esta enfermedad supone una ventaja respecto al hombre natural, que, como no tiene un yo ante Dios, no puede desesperar, pero como realidad supone la muerte del yo, su fracaso. Una enfermedad mortal es aquella que desemboca en la muerte, pero «cristianamente, la muerte misma no es más que un tránsito a la vida». Por lo tanto, la desesperación consiste en no poder morir. «De esta manera, la situación del desesperado tiene mucha similitud con la de un agonizante que yace en el lecho de muerte, debatiéndose con ella y sin poder morir. Así, estar ‘mortalmente enfermo’ equivale a no poder morir, ya que la desesperación es la total ausencia de esperanzas, sin que le quede a uno ni siquiera la última esperanza, la esperanza de morir» (*La enfermedad mortal*, 38).

Desesperarse de algo es el comienzo de la desesperación, pero ello no es todavía verdadera desesperación. Es como la enfermedad que se está incubando. La auténtica desesperación hace referencia al yo, consiste en querer ser el yo que no se es y en no querer ser el yo que se es. Cuando una muchacha desespera por haber perdido su amor, no desespera por «él», sino que desespera de su propio yo, ya que, con la pérdida de su amante no puede liberarse de él. La pérdida del amor impide poder perder su yo en «él». Ahora desespera la muchacha que tiene que ser un yo sin «él», porque su pérdida se lo ha devuelto. «Desesperar uno de sí mismo, querer uno desesperadamente deshacerse de sí mismo, es la fórmula de toda desesperación. [...] El yo que aquel desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es. En una palabra, que lo que aquel quiere no es otra cosa sino desligar su yo del Poder que lo fundamenta» (*La enfermedad mortal*, 41).

Por tanto, toda forma de desesperación fracasa, ya que el yo no puede luchar contra la Potencia que lo fundamenta, ni contra sí mismo. Por esta razón, afirma Anti-Climacus, se puede demostrar la eternidad del hombre por la impotencia de la desesperación para destruir el yo. Solo se desespera cuando no se cumple el objetivo de la desesperación y el yo sigue siendo eterno. La condición de la desesperación es la impo-

sibilidad de no ser el yo que se es, a pesar de que el desesperado lo pretende desesperadamente. La posibilidad de no ser el yo que se es anularía la desesperación, porque, en ese caso, se podría lograr su objetivo. La condición de posibilidad de la desesperación es su propia frustración.

La desesperación es una enfermedad universal. Al igual que no existen personas enteramente sanas, tampoco existen individuos sin desesperación. La rareza no consiste, pues, en estar desesperado, sino en no estarlo, ya que desesperado está el que sabe que lo está, el que sabe que no lo está, el que cree que lo está y el que cree que no lo está. «La mayoría de los hombres viven sin tener conciencia clara de estar constituidos como espíritu y que, en consecuencia, todas esas seguridades de que hablan y toda esa alegría satisfecha de vivir y demás cosas por el estilo no son en realidad sino desesperación» (*La enfermedad mortal*, 48). Incluso se desespera por no haber experimentado nunca la desesperación. La desesperación no es, por tanto, una excepción, sino la regla. Es universal.

### *Formas de la desesperación*

En la última sección de la primera parte, se exponen las formas que puede presentar la desesperación. La deducción de las formas posibles «se puede hacer abstractamente» según se tenga en cuenta la conciencia o solamente los momentos de la síntesis del yo.

Anti-Climacus comienza por caracterizar las formas de desesperación sin considerar la conciencia. Para ello, formula una nueva definición del yo con elementos ya utilizados: «El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que solo puede verificarse relacionándose uno con Dios» (*La enfermedad mortal*, 51). La enfermedad surge cuando se rompe el equilibrio, y el yo se decanta mayormente por uno de los dos elementos de la síntesis: por lo finito o por lo infinito, por la necesidad o por la posibilidad, por la realidad o la eternidad. Cuando eso ocurre, se produce un desequilibrio y desaparece la síntesis; se polariza la síntesis sobre uno de los elementos y la relación con Dios se corrompe. Si el yo no deviene concreto, no es él mismo, y entonces, desespera. Devenir concreto no es ni devenir finito, ni devenir infinito, porque lo que debe devenir concreto es una síntesis. Con lo cual, el yo tiene que estar siempre en devenir: alejándose indefinidamente de sí mismo y retornando indefinidamente a sí mismo, porque el yo es la síntesis donde lo finito es lo que limita y lo infinito lo que ensancha. Solo hay un caso en el que el yo no esté contaminado y esté, por tanto, libre de la enfermedad de la

desesperación: cuando, precisamente por haber desesperado, «se fundamenta transparentemente en Dios».

Dada esta estructura sintética de finito e infinito, se pueden producir dos tipos de desesperación: la *desesperación de la infinitud* o falta de finitud y la *desesperación de la finitud* o falta de infinitud. En el primer tipo, la desesperación de lo infinito, el yo se infinitiza de tal manera que pierde la referencia concreta: se trata del «yo pienso en general» kantiano, constituido, según Anti-Climacus, por un exceso de imaginación. Una tal desesperación provoca un yo distorsionado, un yo *in abstracto*, en el que el sentimiento, el conocimiento y la voluntad se infinitizan sin esperanza de retorno a lo finito. El yo en estas condiciones lleva una «existencia fantástica», un «aislamiento abstracto», en fin, una existencia sin yo, embriagada por la infinitud.

Al yo desesperado de lo finito, por el contrario, le falta infinitud y, por ello, está éticamente limitado. El yo se ha despojado de todas las aspiraciones infinitas y espirituales, en definitiva, el yo queda mundanizado. La mundanidad consiste, según Anti-Climacus, en atribuir «valor infinito a lo indiferente», en «vender el alma al mundo». De esta forma, el hombre reniega de ser un yo y se convierte en uno más, en un número, en un canto rodado que va de mano en mano como moneda corriente. Esta situación es elogiada por el mundo, así, en los asuntos corrientes, el hombre que desespera de lo finito es un triunfador, consigue honor y fama. No es consciente de estar desesperado, pero lo está justamente por esa inconsciencia que le ha hecho perder la infinitud. «Semejantes hombres hacen gala de sus recursos, amontonan dinero, realizan sensacionales hazañas mundanas, son artistas de la previsión, etc., etc., e incluso quizá pasen a la historia, pero no son en modo alguno sí mismos, no tienen en el sentido espiritual ningún yo, no poseen ningún yo en virtud del cual arriesgarlo todo en un momento dado, ni poseen ningún yo delante de Dios — y todo esto a pesar de ser tan egoístas» (*La enfermedad mortal*, 56).

Del mismo modo, se puede considerar la desesperación desde el binomio posibilidad-necesidad. Anti-Climacus puntualiza que para devenir (y el yo debe libremente llegar a ser sí mismo), son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad, del mismo modo que lo eran la infinitud y la finitud, por ello, la falta de una u otra, genera desesperación. La necesidad realiza respecto a la posibilidad, la misma función que la finitud respecto de la infinitud: limita y detiene la posibilidad. La posibilidad, del mismo modo, «infinitiza» y hace que el yo huya de sí mismo. En este caso, se da la desesperación de la posibilidad o falta de necesidad. Cuando el yo sobrepasa los límites que le marca la necesidad, deviene una posibilidad

abstracta y desespera. Lo posible se presenta al yo como agradable, como una forma fácil de huir de la realidad. Si el yo se abandona a la posibilidad, en vano trabaja la necesidad por recuperarlo. Ocurre como con un niño al que se le ofrece cualquier juego: el niño está inmediatamente dispuesto; pero entonces necesita comprobar si los padres lo consienten; «pues bien —dice Anti-Climacus—, la necesidad viene a ocupar en nuestro caso el puesto de los padres». El desesperado de la posibilidad puede extraviarse de todos los modos posibles, pero esencialmente lo hace de dos maneras: mediante el *deseo* y mediante la *melancolía*. Este último modo presenta, a su vez, tres formas: la esperanza, el temor y la angustia. El yo, en esta situación, en vez de referir la posibilidad a la necesidad, sigue los derroteros del deseo o la melancolía hasta perder el camino de regreso hacia sí mismo.

Para caracterizar la desesperación en relación con la determinación de la necesidad y la posibilidad, Anti-Climacus acude al ejemplo de la pronunciación de palabras. Para hablar hay que articular consonantes y vocales, de igual modo, para ser un yo hay que conjugar la necesidad y la posibilidad. Las consonantes se pueden comparar a la necesidad y las vocales a la posibilidad. Un yo carente de posibilidad, sería como un hombre mudo. Por eso, es más dramática todavía para el hombre la desesperación de la necesidad o falta de posibilidad. Esta forma de desesperación es propia del determinista, para él todo es necesario, porque ha perdido la posibilidad. Del mismo modo, compara la síntesis de necesidad y posibilidad con la respiración. Así como el hombre necesita espirar e inspirar el aire para vivir, del mismo modo, para ser un yo, necesita tanto la necesidad como la posibilidad. Por ello, el yo del determinista no puede respirar, se ahoga en la necesidad y, al fin y al cabo, estrangula su yo. La pérdida de la posibilidad que se produce en el determinista supone la desesperación y la pérdida de Dios. El fatalista no tiene ningún Dios, porque su dios es la necesidad. Y en ese sentido, desespera y no puede rezar. Lógicamente, a la necesidad no se le puede rogar, «porque lo que hace que un hombre pueda rezar no es otra cosa que el hecho de que la voluntad de Dios sea lo posible; si no hubiera más que lo necesario, entonces el hombre sería tan esencialmente mudo como lo es el bruto» (*La enfermedad mortal*, 62). La desesperación del determinista es diferente de la del filisteo. El primero se asienta en la necesidad, pero no carece de espiritualidad; sin embargo, el filisteo se asienta en la trivialidad y representa la carencia absoluta de espiritualidad, y además está tranquilo, porque es incapaz de darse cuenta de que le falta la posibilidad.

Anti-Climacus continúa su caracterización de la «enfermedad mortal» teniendo ahora en cuenta la determinación de la conciencia. Aquí encon-

tramos las cotas más altas de desesperación, porque, a más conciencia, corresponde más desesperación. La inconsciencia aminora la enfermedad, en cambio, su claridad la agiganta. En relación a la conciencia, la desesperación puede tomar dos caminos según el hombre sea o no consciente de tener un yo.

El hombre que no es consciente de tener un yo, cae en la desesperación *ignorancia*. Este hombre ignora que tiene un yo eterno, un espíritu que lo eleva de la pura animalidad. Justo por esta inconsciencia, este desesperado cae de lleno en lo corpóreo, para él no hay miras más altas que las de la pura sensualidad. Este tipo de desesperación es la propia del individuo inserto en el estadio estético, donde el espíritu queda borrado por lo sensual. Pero este hombre es «feliz» en su sensualidad por cuanto ignora que tiene un yo eterno. «Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente para ser espíritu. Esta es nuestra estructura. Sin embargo, los hombres prefieren habitar en el sótano, es decir, en las categorías de lo sensible. Y no solamente prefieren habitar en el sótano, sino que tienen una ilusión tan grande por ir a parar allí, que se enfadan muchísimo con quien les proponga pasar a ocupar —¡ya que están en su propia casa!— el primer piso, el piso de los señores, que siempre está vacante y a su disposición» (*La enfermedad mortal*, 65). Este tipo de desesperación *ignorancia* o inconsciente es, según nuestro autor, muy común, ya que es propia del mundo pagano y del paganismo que habita en la cristiandad. A ambos les falta el espíritu, pero de diferente manera: unos desprecian lo que ignoran; otros ignoran lo que deberían apreciar.

La forma de desesperación más alta es aquella en que el hombre es consciente de que está desesperado, porque es consciente de tener un yo. Se trata de una desesperación «culpable». Esta puede tomar dos vías según el hombre quiera ser él mismo o no.

El hombre que desesperadamente no quiere ser él mismo cae en la *desesperación de la debilidad*. Anti-Climacus la considera como su forma femenina. Este es el caso del «hombre inmediato», determinado solamente por la temporalidad y la mundanidad, del que ha perdido la eternidad, porque reniega de aquello eterno que hay en él, reniega de su yo («y después de Dios no existe nada tan eterno como un yo»). Hundido en la temporalidad y en la inmediatez, cae tan bajo que desea desesperadamente ser otro.

También es una forma de *desesperación de la debilidad* la desesperación por lo eterno o de sí mismo, que según Anti-Climacus es la fórmula de toda desesperación. El desesperado que se acaba de describir cree desesperar de lo temporal, pero en el fondo su desesperación se refiere a la

eternidad. Al otorgarle tanta importancia a lo temporal no hace otra cosa que desesperar de la eternidad, porque en el fondo busca la eternidad en el tiempo. El que desespera de la eternidad desespera de su debilidad, comprende que la debilidad estriba en tomarse tan a pecho la temporalidad, pero se hunde en la desesperación y se desespera por la propia debilidad. El desesperado, entonces, se encierra en sí mismo, no se ocupa de otra cosa que de la relación de su propio yo consigo mismo. «Hermético» y «taciturno», lo llama Anti-Climacus. Esta es la forma más elevada de autocomprensión del yo que tiene la desesperación de la debilidad. Este hombre así desesperado atisba la eternidad, entrevé un yo que es eterno, pero no se atreve a afirmarlo. Llega a percibir débilmente su yo eterno, pero desespera de la eternidad, se ve incapaz de afirmarlo y, entonces, se refugia en la taciturnidad. La soledad que le ha alejado del frenesí estético, le ha permitido descubrir su yo, pero es incapaz de huir de la desesperación.

El desesperado consciente de tener un yo puede desesperadamente querer ser él mismo; esta es la *desesperación de la obstinación*. El esteta estaba tan pegado a lo sensible que no podía aceptar tener un yo eterno, un yo fundamentado por Dios, por eso desesperaba. Ahora se trata de una desesperación obstinada que desafía a Dios y el yo se autoafirma. Encarna este tipo de enfermedad el hombre ético, que desprecia y desafía al Poder que ha planteado al yo y, de esta forma, dispone de una total autonomía para ser el yo que quiera. Pero esta suerte de «temeridad» lo hace desesperado, ya que no acepta la sublime dialéctica del yo, a saber, no tiene el coraje de perderse a sí mismo para, abandonándose en el poder que lo ha planteado, recuperar su propio yo. Por ello, dice Anti-Climacus que esta es la forma más excelsa de desesperación, ya que la autoconsciencia del yo es también la más alta. Queda claro que el desesperado de esta forma abusa conscientemente de la condición eterna de su yo y, por ello mismo, su desesperación resulta la más grave. Aprovecha la energía infinita de que está dotado para dar la espalda a la fuente de esa energía. Es lo que, a su juicio, han hecho muchos de sus contemporáneos.

### *La desesperación elevada a su máxima potencia*

Anti-Climacus dedica la segunda parte de la obra a poner en relación la desesperación con el concepto de pecado. Dado que el desesperado se encuentra «ante Dios», peca por estar desesperado, tanto por no querer asumir el yo que es como por querer serlo. Así define el pecado: «Hay

pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo. Por tanto, el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación» (*La enfermedad mortal*, 103).

La existencia desesperada a que se está refiriendo el pseudónimo se puede comparar a la de un poeta. El poeta lo concibe todo desde la perspectiva de la estética, por eso, en vez de una relación real, tiene con el bien y la verdad una pura relación estética. El desesperado es un poeta «con orientación religiosa», un poeta consciente de estar «ante Dios». Pero el cristianismo no puede aceptar una existencia tan fantástica, que renuncia a esforzarse por ser existencialmente el bien y la verdad.

En el momento en que, gracias al carácter eterno del yo, el desesperado de la debilidad y de la obstinación, el esteta y el hombre ético, se ponen ante Dios, el yo adquiere una nueva cualidad: lo que Anti-Climacus llama el «yo teológico», el «yo ante Dios». Justamente, esta nueva determinación del yo hace que la desesperación sea pecado, el yo toma como medida a Dios y, entonces, su desesperación queda elevada a su máxima potencia, y es pecado. Por ello, propiamente, en el paganismo no hay pecado, porque no se tiene conciencia de estar «ante Dios», aunque se puede decir que su pecado es justamente la falta de conciencia de pecado. La desesperación del yo «ante Dios» es mucho mayor que las otras formas, porque el yo entonces se infinitiza por esa relación con Dios. Por ello, bien se puede afirmar que todo pecado es infinito, o supone una ofensa infinita.

Cuando el individuo se deja fundamentar lúcido en Dios, se salva de la desesperación. Esto es la fe. Además, no se escandaliza, porque está protegido contra la especulación. El escándalo tiene su origen en una falta de conciencia de pecado, por una falta de conciencia de existir «ante Dios». El pagano, en cambio, se escandaliza del cristianismo, del Dios-hombre. Su escándalo es, en el fondo, una «admiración infeliz», es como el que envidia porque es incapaz de experimentar esa felicidad. El pagano no puede experimentar la felicidad del cristiano, pero se admira: entonces surge el escándalo. El escándalo radica en no poder entender que para el cristianismo todo hombre existe «ante Dios». Ocurre como en la historia del jornalero que fue llamado por el emperador para hacerlo su yerno. El súbdito se hubiese sentido orgulloso de haber visto una vez en su vida al emperador; sin embargo, recibe una oferta que no puede comprender: ¡el emperador quiere desposarlo con su propia hija! La historia del jornalero se repite, según Anti-Climacus, en todas y cada una de las personas, ya que Dios mismo concede un don mucho más elevado.



El mundo pagano no puede entender una tal relación entre Dios y el hombre, por ello se escandaliza. También, por ello mismo, el pagano no tiene conciencia de pecado y, como consecuencia, no entiende lo que es el pecado. Es lo que le ocurre a Sócrates. El pensador griego define el pecado como ignorancia, a lo cual responde el pseudónimo que, si lo fuera, entonces no podría ser pecado. Al concepto socrático le falta la categoría de la voluntad, del desafío: su intelectualismo olvida que en el obrar humano interviene la voluntad que decide obrar. La mentalidad pagana es demasiado ingenua, y demasiado ingeniosa, demasiado estética como para comprender que alguien, sabiendo lo que está bien, haga el mal. «El helenismo establece un imperativo categórico intelectual». A la mentalidad griega no le falta solo la determinación «ante Dios», sino también una revelación que enseñe al hombre qué es el pecado.

Otra interpretación errónea del pecado, en este caso debida a que, en el fondo, no se quiere tener conciencia de pecar, es la de la especulación moderna. Para la especulación (Hegel), el pecado es totalmente inteligible, ya que no es sino una negación dentro del proceso dialéctico, por tanto, una negación necesaria y totalmente racional. Sin embargo, para Anti-Climacus, el pecado no es ninguna negación, sino una posición o, mejor aún, una oposición, que implica un «yo infinitamente potenciado», un «*maximum* de conciencia».

En el pecado confluyen el tiempo y la eternidad: es un acto dentro del decurso temporal, pero, a la vez, hace relación a la eternidad, porque el pecador lo es en cuanto está «ante Dios». Por ser eterno, el hombre no puede caer en la «intermitencia», es decir, pensar que es espíritu una vez por semana y el resto del tiempo olvidarlo, sino que cada momento que permanece en el pecado es un nuevo pecado. Esto es lo que nuestro autor llama «la progresión del pecado»: «Todo estado continuado de pecado es un nuevo pecado; o, dicho con mayor exactitud y en el sentido en que iremos desarrollándolo a continuación: la permanencia en el pecado es el nuevo pecado, es, sencillamente, el pecado» (*La enfermedad mortal*, 136). Anti-Climacus reconoce que esto puede parecer al pecador una exageración, pero no lo es, porque aunque, como acción, es temporal, en cuanto estado, hace relación a la eternidad. Por eso, el estado de pecado es una continuación en el pecado y un nuevo pecado. En tal situación, se desespera del propio pecado, es decir, en un primer momento se rompe con el bien, pero ahora la ruptura es con el arrepentimiento. El que desespera de su propio pecado, sumido en la continuación, es, justamente por ello, incapaz de arrepentimiento.

Superior a la desesperación por el propio pecado, es decir, superior a la incapacidad de arrepentimiento, es la desesperación del perdón de

los pecados. Aquí la potenciación de la conciencia ha llegado a ser consciente de Cristo como redentor y, entonces, el yo se encuentra «ante Cristo», potenciado por la inmensa concesión divina, puesto que Dios, por amor a este yo, se dignó hacerse hombre, padecer y morir. Por ello el pecado de desesperar del perdón de los pecados es el más grave. Despreciar, sea por debilidad o por obstinación, la redención divina no es otra cosa, según nuestro autor, que el *escándalo*. La especulación se escandaliza obstinadamente ante la remisión de los pecados porque no entiende que «la categoría del pecado es la categoría de la individualidad. El pecado no es ningún objeto del pensamiento especulativo, porque el individuo está siempre bajo el concepto, pero con todo no se puede pensar un hombre individual, sino que solamente se piensa en el concepto de hombre» (*La enfermedad mortal*, 153-154). La eliminación del individuo singular, iniciada por el *cogito* cartesiano, conlleva el olvido de la conciencia de pecado y, como consecuencia, el desprecio de la redención.

Pero forma pecaminosa por excelencia es abandonar positivamente el cristianismo. Se trata entonces de un pecado contra la tercera persona de la Santísima Trinidad, contra el Espíritu Santo. El pecado se entiende ahora como una guerra entre el hombre y Dios. La desesperación del perdón de los pecados rechaza la oferta de la misericordia de Dios, pero todavía el pecado no está completamente en retirada; en cambio, el pecado de abandonar el cristianismo como mentira y falsedad, es «guerra ofensiva». El pecador que lo niega se atribuye la potestad de juzgar no solamente el cristianismo, sino al propio Cristo. Se trata, una vez más, del antiguo pecado de soberbia.

El filósofo impertinente no desaprovecha la ocasión para dejar por un momento las cumbres de la teología y arremeter contra sus contemporáneos de una forma más entendible. Los hombres no son conscientes de su falta de espíritu y se pierden en cosas triviales, como el activismo, la chismorrería, lo cotidiano; se toman la vida como un juego, pero no hacen ninguna apuesta existencialmente arriesgada. Anti-Climacus se expresa así: «En realidad, la inmensa mayoría de los hombres viven con poca conciencia de sí mismos, con tan poca que no es extraño que no tengan ni idea de sus consecuencias. En una palabra, que no existen en cuanto espíritu. Su vida, ya sea por el camino de una cierta ingenuidad infantil y encantadora, ya sea por el camino de una cierta chismosidad, no consiste más que en un determinado activismo y en unos cuantos sucesos y mezcolanzas. Tan pronto hacen algo bueno como se meten en un embrollo, y enseguida los volvemos a ver en el punto de partida. Tan pronto están desesperados toda una tarde, quizá tres semanas, como los vemos llenos

de presunción a modo de mequetrefes, sin que tarden mucho en estar otra vez desesperados durante todo un día. Podemos decir que para ellos la vida no es más que un juego en que se toma parte, pero sin que jamás se llegue a arriesgar el todo por el todo o representarse la vida como una consecuencia infinita y cerrada» (*La enfermedad mortal*, 138).

### *Desarrollos cristianos*

Llegamos a la última obra pseudónima, *Ejercitación del cristianismo (Indøvelse i Christendom)*, donde, mediante una exégesis evangélica, se pretende dar respuesta al problema de Lessing, presentado en las *Migajas*: ¿puede una felicidad eterna basarse en algo meramente histórico? Anti-Climacus responde a Climacus desde el punto de vista del cristiano extraordinario, mediante una profundización en la esencia del cristianismo que asume el escándalo que supone la unión en Cristo del tiempo y la eternidad. Más que polemizar directamente con Hegel, Anti-Climacus polemiza con la cristiandad establecida, la cual ha optado por el hegelianismo para explicar los misterios más profundos del cristianismo.

*Ejercitación del cristianismo* fue publicada el 27 de septiembre de 1850, firmada por Anti-Climacus y editada por Søren Kierkegaard, al igual que las dos obras anteriores. El pseudónimo se sitúa en una posición radical de cristiano excepcional que revitaliza, más si cabe, la paradoja de la encarnación y rechaza radicalmente la razón por su impotencia para captar el escándalo. La fe, y solo la fe, puede aceptar la paradoja y el escándalo.

Durante aquel año 1850, aparecieron varios tratados y sermones de diversos autores-teólogos: Ramus Nielsen, Sibbern, Maertensen, Mynster... que pretendían explicar el cristianismo desde la filosofía de Hegel. Todos estos escritos encerraban un código común: «Por fin, el cristianismo puede ser entendido y explicado racionalmente». Por su parte, el cristiano excepcional, que encarna Anti-Climacus, se sumerge en la fe y abandona la razón. Se abandona a una fe profunda que no pretende entender, sino solamente «servir a la Verdad». Sabe que racionalizar el cristianismo es «servirse de» la Verdad en favor de la razón. Para eludir la tentación racionalista, el único remedio que encuentra el cristiano excepcional es el *rigor*: «Esta ha sido mi arma. Mas yo no tengo ningún poder, ni de soldados ni de otra especie; [...] soy entre todos el más solitario y, entendido mundanamente, el más impotente. Si se emplea el rigor, se exaspera fácilmente a los hombres; por eso quien ha de usar del rigor acostumbra primero a asegurarse el poder. Ni puedo ni deseo em-

plear el rigor de esta manera; pues no deseo dominar, solamente deseo servir a la verdad o, lo que es lo mismo, al cristianismo» (*Ejercitación del cristianismo*, 226-227).

La obra tiene la estructura de un tratado y, a la vez, de un discurso edificante. Mantiene las tres partes de los escritos edificantes: la oración, la presentación de un tema bíblico y su desarrollo en grados de creciente interiorización. Sus tres partes o «números» son desiguales en cuanto a la extensión y a la estructura. Al inicio de cada una de las partes se repite el título general de la obra y se indica el número correspondiente I, II o III.

El tema central de la primera parte es la Invitación (*Indbydelsen*) de Cristo, que se presenta como paradójica a la razón. Por ello, el efecto de su venida es la paralización de la razón. La segunda parte trata sobre el *escándalo* que provoca el anonadamiento del Hijo de Dios que se hace hombre. En el fondo, la cristiandad establecida se escandaliza justamente porque no es capaz de admitir la Invitación: le falta, he aquí la cuestión fundamental, la fe. La última parte es una bellísima reflexión sobre Dios como fin de todo, porque lo atrae todo hacia sí. Está compuesta por siete «desarrollos cristianos», en los que medita sobre la humillación del cristiano, la impresión que causa en un niño la imagen del crucifijo, la prueba que supone la vida para cada hombre, la contraposición entre la «Iglesia triunfadora» y la «Iglesia combativa», puesto que «la Iglesia triunfadora no se parece más a la Iglesia combativa que lo que se parecen el cuadrado y el círculo, y ‘la cristiandad establecida’ se le parece aún menos. Sin embargo, solamente la Iglesia militante es verdad, la Iglesia triunfadora y la cristiandad establecida son una fantasización» (*Ejercitación del cristianismo*, 218). Antes de poner fin al libro, su autor nos recuerda que Cristo no necesita admiradores, sino imitadores. La obra se cierra con una oración por todos los hombres.

El gran misterio del cristianismo es la encarnación: por qué Dios se hizo hombre. Vimos en las *Migajas* cómo Climacus se planteaba esta misma cuestión y cómo no podía aceptar ni la respuesta racionalista ni la de la fe. Para el pseudónimo especulativo, el Hombre-Dios rompía todos los esquemas racionales: solo una fe que él no tenía podía enfrentarse a semejante paradoja. Anti-Climacus, sin embargo, se siente capaz, por la fe, de asumir la gran paradoja de la encarnación, de asumir que simplemente no se puede responder «racionalmente» a la pregunta.

El Dios-hombre es la paradoja absoluta. La síntesis de Dios y hombre es lo que produce el *escándalo*. «La especulación —dice Anti-Climacus—, naturalmente, ha opinado que podía ‘comprender’ en conceptos al Dios-hombre —lo que se comprende fácilmente— puesto que la especulación elimina del Dios-hombre la determinación de la temporalidad, la

contemporaneidad y la realidad». Por ello, la especulación no se «escandaliza», porque, en el fondo, elude la paradoja, ya que «Dios-hombre no es la unidad de Dios y hombre; semejante terminología no es más que pensada, profunda ceguera. Dios-hombre es la unidad de Dios y un hombre individual. Que el género humano esté o tenga que estar emparentado con Dios es viejo paganismo; pero que un hombre individual sea Dios, esto es cristianismo, y este hombre individual es Dios-hombre. Ni en los cielos, ni en la tierra, ni en los abismos, ni en los más fantásticos extravíos del pensamiento es posible, hablando en términos humanos, una reunión de dos extremos más sin sentido» (*Ejercitación del cristianismo*, 99-100). La especulación, por tanto, no ha penetrado en la esencia del cristianismo: su «solución» está totalmente desnaturalizada. Se podría decir que la especulación «está hablando de otra cosa», o simplemente, que crea su propia religión; no se escandaliza porque no se enfrenta al verdadero escándalo.

Anti-Climacus se pregunta si se puede saber históricamente algo sobre Cristo. La respuesta es claramente negativa. Es más, el conocimiento histórico de Cristo no tiene ningún sentido para el cristianismo, ya que ningún conocimiento de ese tipo nos puede mostrar la verdad esencial de que él es Dios. Evidentemente la historia nos informa sobre el personaje histórico, pero nada nos puede decir sobre el hombre singular que es Dios.

Del mismo modo, la siguiente pregunta no puede tener sino la misma respuesta: ¿se puede probar con la historia que Cristo era Dios? Esto es el escándalo: que un hombre sea Dios, que diga ser Dios, que se presente como Dios, va contra toda razón humana. La divinidad de Jesucristo jamás puede demostrarse en el plano de la realidad-racionalidad, sino en el de la fe. Desde aquel se pueden llegar a saber muchas cosas sobre el personaje histórico, incluso demostrar su existencia y conocer sus rasgos personales, pero nada, absolutamente nada, respecto a su posible divinidad. Pretender «comprender» supone «desnaturalizar» el cristianismo, eliminar el misterio. Para el filósofo, que no puede abandonar la razón, que un hombre singular diga ser Dios constituye una locura, una «bestialidad filosófica». La soberbia del pensador especulativo no le deja aceptar que «ante el Absoluto, la razón se aparta». La esencia del cristianismo es, en sí misma, piedra de escándalo para la razón.

### *Ruptura con el orden establecido*

La esencia del cristianismo es, por tanto, la aceptación por la fe del hecho de la encarnación, el reconocimiento de la paradoja del Dios-hombre.

El cristiano auténtico debe interiorizar continuamente la verdad de que lo infinito se ha hecho finito y la eternidad ha entrado en el tiempo. Por esta razón, Anti-Climacus rechaza el racionalismo: porque elimina el escándalo. Pero más que enfrentarse con la filosofía especulativa, el cristiano eminente, que él representa, debe luchar contra ese racionalismo que ha penetrado todos los rincones, casas, calles e iglesias, ha difundido una falsa tranquilidad y ha establecido un orden de vida que asume inconscientemente el escándalo.

Este orden establecido (*det Bestaaende*) es una gran ilusión creada por los filósofos especulativos. Asentarse en él supone una vida fácil, sin compromisos, sin temor ni temblor, sin angustia, una vida acomodada en lo temporal y finito, en lo mundano. Por eso, dice Anti-Climacus que «la divinización de lo establecido es la mundanización de todo». Los que viven este orden pierden la tensión de la existencia, viven a ras de suelo, inmersos en una corriente imposible de abandonar. Pero, en el fondo, y esto es lo que más le preocupa a nuestro autor, esta vida tranquila y trivial es una incesante rebelión contra Dios. «Y, cosa extraña, esta divinización del orden establecido es cabalmente la permanente rebeldía, la continuada insurrección contra Dios, [...] el hallazgo autosatisfecho del sentido perezoso, mundano y humano, que desea tumbarse despreocupadamente, imaginándose que ya todo es paz y seguridad, que ya hemos alcanzado la cumbre» (*Ejercitación del cristianismo*, 104).

El «orden establecido» puede ser considerado como la consecuencia socio-religiosa del hegelianismo. En los primeros tiempos del cristianismo, recuerda Anti-Climacus, ante el escándalo del Dios-hombre, las primeras herejías no eludían el escándalo en sí, sino que negaban uno de los dos términos: o la naturaleza divina (ebionitas, quienes creían que Cristo era un hombre adoptado por Dios) o su naturaleza humana (gnósticos, monofisitas, Apolinar de Laodicea). En cambio, ahora, «doctrinariamente [...] se ha eliminado totalmente a Cristo, se le ha arrojado fuera, y se ha tomado su doctrina, considerándole a Él casi como se considera a un anónimo: la enseñanza es lo principal, lo es todo» (*Ejercitación del cristianismo*, 135). Esta ilusión racionalista, este profundo error, a saber: que Cristo ha sido eliminado para dar paso a la doctrina, ha permitido que el cristianismo sea una simple *comunicación directa*, tan directa y objetiva como el dictado de un profesor. Porque la cristiandad solo conoce el *docere*; ha olvidado completamente lo que es el *existere*, es decir, vivir el cristianismo.

Anti-Climacus se encuentra muy alejado de la «cristiandad establecida». Él opina que las cosas son justamente al revés de lo que predicán los nuevos gurús del cristianismo: el cristiano auténtico debe asumir el

escándalo de la fe y el escándalo de no poder entender racionalmente y no poder comunicarla directamente. El Dios-hombre es un signo de contradicción para la razón porque, como signo, nos remite a otra cosa distinta a la que percibimos inmediatamente. La razón puede captar al Cristo-hombre, pero no al Cristo-Dios. Cristo es un signo que nos remite a una contradicción para la razón. Un signo de contradicción es aquel que llama la atención sobre sí y, cuando la atención se centra en él, manifiesta su contradicción íntima. Por eso, se puede comunicar al Cristo-hombre de manera directa (histórica), pero no lo que él significa, lo que íntimamente es, porque «eso» es esencialmente incognoscible.

La incognoscibilidad queda definida como aquella cualidad que tienen ciertos seres de no revestir el carácter de lo que son esencialmente, como cuando un policía va de paisano. Es lo que ocurre con el Dios-hombre, en cierto modo va de paisano, se disfraza en un individuo singular y así establece una diferencia absoluta entre el carácter humano que reviste y la esencia divina que es. Esta distancia absoluta exige por parte del creyente un acto de fe, porque no puede ser comunicada directamente, como el enamorado que deja de comunicarse directamente con su amada respecto de su amor y se transforma en un verdadero enigma para ella. Esta falta de comunicación directa por parte del amante exige, por parte de la amada, un acto de fe.

El Dios-hombre es objeto de la fe en la medida en que entraña la posibilidad del escándalo. Si Cristo no fuese signo de contradicción, si pudiera ser comprendido y comunicado directamente, no sería objeto de fe. El cristianismo no tendría, entonces, razón de ser. La abolición de la posibilidad del escándalo supone el final del cristianismo. Nuestro autor vio certeramente que la «cristiandad establecida» puede desembocar en el ateísmo. La paradoja del Dios-hombre, el eterno que se ha hecho temporal: este es el escándalo del cristianismo, que solo puede ser asumido por la fe. La razón reduce lo temporal a lo eterno, y la estética, lo eterno a lo temporal. Ambas niegan el cristianismo. Esta conjunción de esteticismo y especulación da como resultado lo que Anti-Climacus llama «orden establecido». En una tal situación se piensa de modo racionalista, pero se vive estéticamente. En cualquier caso, el cristianismo deviene una farsa, mera ilusión.

La ruptura de Kierkegaard con este orden establecido, es decir, con la Iglesia danesa oficial, presidida por Mynster, tuvo lugar en un momento concreto de octubre de 1850: cuando Kierkegaard entregó en mano personalmente al prelado un ejemplar de la *Ejercitación del cristianismo*. En aquel momento solo ellos dos supieron lo que estaba pasando. Mynster se dio cuenta de que él era el blanco del ataque: de dos tercios para ser

exactos; el otro tercio iba contra Martensen, como explica en su *Diario* (X<sup>4</sup> A 604). Nuestro autor siguió frecuentando a Mynster, aunque con menos asiduidad y con visitas más breves, más para salvar las apariencias que otra cosa. Aun así, la ruptura ya era irrevocable.

El obispo conocía bien a Kierkegaard y ambos se profesaban gran respeto e, incluso, admiración, pero no podía admitir, dado su cargo de representante de la Iglesia, que un particular pretendiera «introducir el cristianismo en la cristiandad», lo que, a ojos de Mynster, era lo que pretendía la obra de su feligrés. Y así era en verdad. La colisión ya se había producido. A partir de este momento, Kierkegaard tomará como misión adoptar la perspectiva cristiana más elevada para desmontar el gran engaño de la cristiandad con la finalidad de reconvertirla al cristianismo auténtico.

El filósofo impertinente deberá emplearse a fondo, utilizar todas sus argucias, poner toda la carne en el asador, porque la tarea que tiene entre manos es demasiado grande para un solo hombre. En esa lucha, está contra todos, contra el orden establecido, contra sus amigos y su propio hermano; solo cuenta con la íntima convicción de que Dios dirige sus pasos. Sabe que su misión le puede costar la vida, y está dispuesto a ello.



## LA GRAN TORMENTA

De un pastor sueco se cuenta que, turbado al ver el efecto que su discurso había provocado en la audiencia, deshecha en lágrimas, para calmarla dijo: No lloréis, hijos, que todo podría ser mentira.

*El Instante*, n.º 6

Tras la publicación de la *Ejercitación del cristianismo* y hasta mayo de 1852 Kierkegaard permanecerá en silencio. Prácticamente recluso en su estudio trabajará intensamente en muchas obras que se editarán póstumamente y se volcará en su *Diario*. Durante estos dos años solo publicará *Un discurso edificante* (diciembre de 1850), un artículo en *Fædrelandet* contra el doctor Andreas Gottlob Rudelbach, representante de la ortodoxia neoluterana danesa, «Sobre mi labor como escritor» (agosto de 1851), breve explicación del papel de los pseudónimos en el conjunto de su producción literaria, *Dos discursos a propósito de la comunión de los viernes* (octubre de 1851) y *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* (*Til Selvprøvelse. Samtiden anbefalet*), publicada en septiembre de 1851.

En esta última compara la sociedad cristiana de Dinamarca con un reino en el que las órdenes reales, en vez de ser comunicadas a los súbditos, fueran interpretadas libremente por todos, también por los funcionarios y los miembros del Gobierno. Es lo que está ocurriendo en la cristiandad: las verdades del cristianismo se reinterpretan y se adaptan a los intereses de los que no deberían sino aceptarlas con humildad y resignación. Esta libre interpretación-manipulación de las verdades del cristianismo representa para Kierkegaard una falta de seriedad, una forma de posponer la obediencia del mandato divino hasta que nos pongamos de acuerdo todos en su interpretación. «Y no solo todo se convirtió en interpretación, sino también se desplazó el criterio de seriedad, y estar ocupado con la interpretación pasó a ser la verdadera seriedad» (*Para un examen de sí mismo*, 51-52).

La segunda parte de este *Examen* se publicará después de su muerte. Allí criticaba directamente a Mynster y a los representantes del cristia-

nismo oficial por usar el cristianismo para alcanzar honores mundanos. Habla de un hombre rico que mandó comprar los mejores caballos para su carro. Cuando los tuvo, los enganchó a su carruaje, pero al poco tiempo se convirtieron en los peores corceles de la región, iban cabizbajos, lánguidos y somnolientos, quien los hubiera conocido antes no daría crédito a lo que veía, porque el auriga no pensaba en sus palafrenes. Entonces, se los entregó al cochero real, quien por su buen hacer pronto consiguió que volvieran a ser los mejores equinos de la región. «Así sucede con nosotros los hombres [...] Aquí hay talentos y fuerzas y condiciones suficientes — pero falta el cochero» (*Para un examen de sí mismo*, 107). Concluye Kierkegaard que «nos falta elevación», porque los cocheros que nos dirigen no piensan en los caballos, sino en su propio provecho. Se está preparando la gran tormenta.

### *Lo que la época necesita*

A la vez que redacta *Ejercitación del cristianismo*, Kierkegaard escribe una confesión general de su labor literaria, se trata de *Mi punto de vista sobre mi actividad como escritor* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*), que, aunque escrito en noviembre de 1848, no verá la luz hasta 1859, cuatro años después de su muerte.

En esta obra, el filósofo danés hace un repaso de todo lo que ha significado su producción y el sentido que tiene para él, para sus contemporáneos y para la posteridad. Él mismo nos indica cuál es el epicentro y dónde lo podemos encontrar. Sin dudar, nos remite a su obra crucial, el *Postscriptum*, donde plantea lo que él denomina «el problema» con que se enfrenta toda su labor como escritor, que no es otro que «el problema de ser cristiano dentro de la cristiandad».

También reconoce que dar solución a este «problema» ha marcado toda su obra y que la misión de «introducir el cristianismo en la cristiandad» ha supuesto la elaboración de toda una estrategia metodológica llevada a cabo por medio de una sorprendente producción literaria. Así pues, «llegar a ser cristiano» es el hilo conductor de todos los escritos kierkegaardianos, desde el principio hasta el final, desde los más celebrados hasta los aparentemente más insignificantes. Es una tarea para toda una vida, encomendada por Dios mismo, que, a la vez, entraña su propia educación. «Toda la actividad literaria —escribe— va encaminada al problema de llegar a ser cristiano en la cristiandad; y esta es la expresión de la parte que el Divino Gobierno tuvo en mi profesión de escritor: que ha sido el escritor mismo quien ha sido educado,

aunque con conciencia de ello desde el primer momento» (*Mi punto de vista*, 110).

Ahora comprendemos por qué Kierkegaard confiesa tantas veces y de tantas maneras que él no es cristiano. De entrada, y como ya hemos visto, el planteamiento táctico es similar al socrático. Para alcanzar la sabiduría Sócrates parte de la «ignorancia»: solo puede llegar a ser sabio aquel que admite su propia ignorancia. Del mismo modo, para llegar a ser cristiano, el pensador danés parte de la evidencia de que todavía no lo es. Además, juega con la paradoja de que al que pensara que ya ha llegado a ser cristiano, le faltaría la humildad requerida para serlo. Si, para el filósofo de Atenas, saberse ignorante es saber ya algo respecto de la sabiduría, por lo menos, lo que no es, del mismo modo, declararse «no cristiano» supone conocer algo del cristianismo, por lo menos lo que no es: lo que el filósofo de Copenhague llama «cristiandad establecida».

El punto de arranque de nuestro pensador es, como en Sócrates, la humildad y la ironía. Para ayudar a otro, piensa, debo entender más que él, pero, ante todo, debo entender lo que él entiende y de la manera en que él lo entiende. Si no comprendo su posición, el estado de su mente, difícilmente podré hacer algo por él, aunque sea el más docto del mundo. El verdadero sabio es el que, como Sócrates, sabe ayudar, es decir, el que es capaz de abajarse hasta la posición del otro. «El que ayuda —escribe Kierkegaard— como leyendo el Evangelio, debe primero humillarse y ponerse por debajo de aquel a quien quiere ayudar y, por tanto, debe comprender que ayudar no significa ser soberano, sino criado; que ayudar no significa ser ambicioso, sino paciente; que ayudar significa tener que resistir en el futuro la imputación de que uno está equivocado y no entiende lo que el otro entiende» (*Mi punto de vista*, 50). En un primer momento, «el maestro debe aprender del aprendiz», debe ponerse en su lugar, «entender lo que él entiende y de la forma que él lo entiende». Por ello analiza su propia época: la situación de la cristiandad establecida en la Dinamarca de su tiempo.

Ahora Kierkegaard se dedica a proclamar por activa y por pasiva que es y ha sido un escritor religioso, que la totalidad de su obra se relaciona con el cristianismo, o, como ya hemos visto, con el «problema» de llegar a ser cristiano, que su pensamiento representa «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». En algunos apuntes habla de «Copenhague en desintegración moral» (*Diario*, X<sup>2</sup> A 605) y de «ortodoxo tejido gangrenoso» (*Papirer*, X<sup>6</sup> B 68), y observa que en la cristiandad los hay que viven tan sensualmente como vivía cualquier pagano, con la desastrosa sensación de seguridad de que siguen siendo esencialmente cristianos.

La característica principal de la época es que está dominada por lo estético. El deber se ha convertido en pura legalidad, la virtud en rito; la letra ha matado el espíritu; el formalismo se transforma en fuente de hipocresía. Del cristianismo solo se conserva el folclore, el ritual, la «ley», pero no el espíritu. Se ha llegado, observa Kierkegaard, a «un paganismo estético intelectual con la mezcla de un poco de cristianismo». En resumen: «lo estético tiene la supremacía». Aunque no lo parezca, es este «poco de cristianismo» lo que hace que la cristiandad establecida, irónicamente, sea más pagana que el propio paganismo y, por ello mismo, mucho más difícil de sanar. El orden establecido no es sino «la caricatura del verdadero cristianismo», «una monstruosa cantidad de error, ilusión, etcétera, mezclada con una pequeña dosis de verdadero cristianismo»: una mezcolanza demoledora.

El pensador danés no puede ser más explícito: «Nuestra época y nuestra generación están lastimosamente equivocadas acerca del bien y de la verdad», la cristiandad ha traicionado sus propias raíces, ha conseguido acomodar lo que es el cristianismo a sus propios deseos, gustos y flaquezas, y, consecuentemente, lo ha confundido todo, es más, ha arrebatado a Dios sus derechos como propietario que es. El hombre moderno se ha hecho dueño y señor del cristianismo, de forma que, de espaldas a Dios, lo ha modificado a su antojo y lo ha establecido como cristiandad. Cualquier otra revolución en el plano político, ético o social deriva de esta profunda «rebelión contra Dios».

El hermano de Kierkegaard incluyó en la obra que estamos comentando, y que publicó en 1856, un escrito titulado «Ese individuo. Dos notas sobre mi labor como escritor». Aquí mantiene que la primera condición para la religiosidad es convertirse en un individuo singular. Sin embargo, lo que ha hecho el orden establecido ha sido otorgar a la «especie», a la multitud, la categoría de «tribunal de última instancia». Nuestro pensador no puede sino denunciar que esto supone toda una atrocidad, un caminar a la inversa, porque la masa impersonal no puede comunicar el verdadero cristianismo, por la sencilla razón de que ella prescinde de la categoría del espíritu, de la interioridad, de la individualidad, y «esa es la decisiva categoría cristiana, y será decisiva también para el futuro del cristianismo» (*Mi punto de vista*, 146).

Kierkegaard piensa que si no se introduce la categoría de lo «individual», el panteísmo triunfará inevitablemente. Ello significa la pérdida de la transcendencia y el comienzo de la descristianización, pues el panteísmo está relacionado con la desaparición del individuo, el único capaz de despuntar de la inmanencia de la masa. «El panteísmo es una ilusión acústica que confunde la *vox populi* con la *vox Dei*, una ilusión

óptica, un dibujo de nubes formado con las brumas de la existencia temporal, un espejismo formado por la reflexión de la existencia temporal considerada como eterna». Por eso, no duda en recetar a su época la única medicina que la puede salvar: «Lo que la época *necesita* en el más profundo sentido puede decirse total y completamente en una sola palabra: necesita... eternidad» (*Mi punto de vista*, 148-149 y 125).

El único punto capaz de resistir la confusión panteísta es la categoría de lo individual. Esta categoría fue usada por primera vez por Sócrates para disolver el paganismo de su época; ahora servirá, por segunda vez, para convertir a hombres que se creen cristianos en cristianos de verdad, porque el cristianismo es esencialmente la «relación del individuo con Dios».

Kierkegaard no se cansa de proclamar que «la multitud es la mentira». Sabe que la verdad no necesita de la multitud (aunque sí la multitud de la verdad), la cual solo se relaciona con el individuo. «El comunicador de la verdad solo puede ser un individuo. Y la comunicación de la verdad solo puede ser dirigida al individuo; porque la verdad consiste precisamente en esa concepción de la vida expresada por el individuo» (*Mi punto de vista*, 133-134). Se trata, por tanto, de recuperar el individuo, de conseguir que cada hombre salga de la multitud y se convierta en Singular. Esta será la tarea encomendada a los escritos estéticos: preparar el camino, conmovier a la «multitud» para captar al «individuo». Representa una labor propedéutica importantísima, porque «la primera condición de la religiosidad es ser un individuo singular»; es decir, porque «es imposible edificar o ser edificado en masa, aún más imposible que estar enamorado en cuatro o en masa».

En definitiva, se trata, en primer lugar, de aislar al individuo para que quede solo delante de Dios. Para introducir el cristianismo en la cristiandad hay que hacer, primero, de cada hombre un individuo. Por y para ello, la comunicación de la verdad debe ser «indirecta». Veámoslo.

### *La comunicación indirecta*

Kierkegaard confiesa que toda su obra responde a un plan, a una estrategia de «comunicación indirecta». Dadas las circunstancias, un ataque directo no lograría poner de manifiesto la ilusión de la cristiandad, al contrario, acarrearía un rechazo y lo único que conseguiría sería «fortalecer a una persona en su ilusión». Por ello, en aras de la prudencia y la eficacia, se debe dar un rodeo, antes de comunicar rectamente la verdad. «Aunque uno fuera un santo —asegura—, no se podría empezar

por la santidad sin perder la partida por anticipado. Porque en la época de reflexión en que vivimos, la gente está dispuesta a rechazar, y ni siquiera la muerte del santo vale de nada. No, en la esfera de la reflexión todo debe ser hecho a la inversa. Así fue como yo empecé» (*Mi punto de vista*, 112).

¿Por qué no exponer directamente la verdad del cristianismo? Simplemente, porque la religión debe introducirse en el momento adecuado: ni demasiado pronto, ni demasiado tarde. Si pasa demasiado tiempo, puede parecer que el escritor ha envejecido y se ha vuelto religioso; si llega demasiado pronto, el efecto no es lo suficientemente violento. Nuestro autor está convencido de que «la suspensión teológica en relación con la comunicación de la verdad (es decir, suprimir algo durante un tiempo para que la verdad pueda llegar a ser más verdadera) es claro deber para con la verdad, y se halla comprendida en la responsabilidad que el hombre tiene ante Dios, para hacer uso apropiado de la reflexión que ha recibido» (*Mi punto de vista*, 108-109). Sin embargo, Kierkegaard conjuga desde el principio la comunicación indirecta y la directa. Como si no quisiera perder el norte, nos explica en *Sobre mi labor como escritor (Om min Forfatter-Virksomhed)*, «cada obra escrita con pseudónimo (comunicación indirecta) iba acompañada casi simultáneamente de una pequeña colección de *Discursos edificantes* (comunicación directa)». Lo religioso vigila continuamente con ojos de Argo a lo poético.

Kierkegaard repite en esta obra que su profesión de autor, «vista íntegramente, es religiosa de lo primero a lo último». Lo religioso es el objeto y la finalidad, pero lo religioso, como gusta decir, «transpuesto en la reflexión». Se comienza, como es muy propio en la época moderna, por la reflexión para llegar al concepto del cristianismo, ya que lo religioso aparecerá al final en su simplicidad. La reflexión ha abolido el cristianismo, por ello, se trata, a partir de la reflexión, de llegar a ser cristiano, de ir acercándose hasta alcanzar en un sentido cristiano la simplicidad. Para llegar a ser «simplemente» cristiano en la cristiandad hay que reflejarse primero en otra cosa. Esta otra cosa no es sino lo estético. «El punto de partida fue el estético, y entonces se introduce lo religioso tan inesperadamente que aquellos que seguían gracias a la atracción de lo estético, se encuentran de repente en medio de las más decisivas definiciones del cristianismo y se ven obligados a, por lo menos, darse cuenta» («Sobre mi labor como escritor», en *Mi punto de vista*, 156, nota).

El conjunto de los escritos estéticos, considerados en relación con toda su obra, es un «engaño», y lo es en un doble sentido: en cuanto no dicen la verdad directamente y en cuanto están firmados con pseudónimo. Pero justo en este «engaño» «estriba la más profunda significación

del uso de pseudónimos». Solo se puede comunicar la verdad directamente si se presupone que la capacidad del receptor no está alterada. Pero no es este el caso, pues el cristiano en la cristiandad se encuentra inmerso en una ilusión que es menester disolver: «hay que usar —son sus propias palabras— el líquido cáustico». Este «líquido cáustico», capaz de diluir las brumas de la ilusión, no es otro que el «engaño». «Realmente solo por este medio, es decir, engañándole, es posible llevar a la verdad a uno que se halle en la ilusión» (*Mi punto de vista*, 61).

Entendido así, «engañar» no es un acto despiadado, sino más bien una «mentira piadosa»; en este contexto significa no comenzar directamente, sino aceptando que el otro está en una ilusión. Así, lo «estético» ha de ser utilizado para atraer la atención, para ganarse al público. Las obras estéticas son las arras. Es el momento irónico. Inmediatamente después, tras haber logrado llamar la atención, comienza el diálogo mayéutico, cuya finalidad es aislar al individuo, abonar el terreno para que el cristianismo pueda sembrarse. Este segundo momento queda representado por *O lo uno o lo otro*, donde tiene lugar la alternativa entre el hombre estético, que todavía no es un individuo, y el ético, que comienza a presentar las características del individuo singular. Solo entonces se está en disposición de descubrir la verdad.

Como ya hemos visto, la ayuda que puede prestar Kierkegaard es formalmente similar a la socrática. Ambos transmiten la verdad «sin autoridad». Nuestro autor quiere indicar el camino, «llamar la atención», pretende, en definitiva, ser «un correctivo», pero «sin autoridad», pues no se considera a sí mismo como un cristiano que pueda descansar con sosiego en la verdad del cristianismo. Al contrario, mediante sus escritos, se ha educado (edificado) a sí mismo, en ello radica la fuerza y convicción de su mensaje; está totalmente seguro de lo que dice, tiene esa clase de seguridad del que lo ha vivido y, por eso mismo, tiene dificultades para demostrarlo, porque carece de autoridad.

Mediante las obras pseudónimas, pretendió eliminar tanto la superficialidad estética como la frialdad racionalista, de modo que el cristianismo pudiera ser comunicado abiertamente. «La comunicación de lo que es el cristianismo —leemos en su *Diario*— debe al fin concretarse en el acto del ‘testimonio’: la mayéutica no puede ser la última forma. Porque la verdad, como la entiende el cristianismo, no está (como la entendía Sócrates) en el sujeto, sino que es una Revelación que debe ser anunciada. En la cristiandad se puede muy bien hacer uso de la mayéutica, porque los más viven en la ilusión de ser cristianos. Sin embargo, como el cristianismo es todavía cristianismo, la mayéutica debe convertirse en testimonio» (IX A 221).

El tema de la comunicación de la verdad preocupó hondamente a Kierkegaard, tanto que le dedicó muchas entradas en su *Diario* y algunas obras que no publicó en vida, como son estos tres apuntes: *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (1847), obra inacabada donde arremete contra los medios de comunicación, porque realmente no comunican; *La comunicación directa e indirecta* (1848), esbozo donde distingue comunicación de saber y comunicación de poder, y *La neutralidad armada o mi posición como autor cristiano en la cristiandad* (1849).

Este último texto se encuentra en *Papirer*, X<sup>5</sup> B 288-301. El término «neutralidad armada» era muy conocido en Escandinavia y hacía referencia a una alianza entre Dinamarca y Rusia que llevaba ese mismo nombre y que consistía en mantener la Armada neutral ante la fuerza naval inglesa. Kierkegaard lucha desde su «neutralidad»; es decir, para llevar a cabo su labor, resulta indiferente cuál sea su posición personal. Como tantas veces ha afirmado, debe permanecer en el punto cero, en una neutralidad que es perfectamente compatible con su lucha: ante la pérdida de «la imagen ideal del cristiano», se impone urgentemente «iluminar» esa imagen «para, desde ella, destruir esta falsa pretensión de superar la condición cristiana, pretensión que solo es explicable desde el olvido del cristiano excelente».

En *La neutralidad armada* resume el diagnóstico de su época en tres puntos: primero, la cristiandad es un orden establecido en que resulta vano todo intento de convertirse en cristiano; segundo, ese orden ha convertido el cristianismo en pura estética, en mundanidad; y tercero, se ha pasado del dominio ético-existencial al dominio del intelecto, metafísico e imaginario, con lo cual se ha abolido el *ser* cristiano en aras del *pensar* el cristianismo.

Ante este panorama, urge ofrecer una imagen ideal del ser cristiano, una visión completa: dialéctica, patética y psicológica. Pero ¿quién debe llevar a cabo esta ardua tarea? Alguien, piensa Kierkegaard, que no se crea el cristiano ideal, pero que tenga la fuerza suficiente para iluminarlo, para proclamar el verdadero cristianismo. Se necesita un poeta-dialéctico, único capaz de prescindir de su propia posición para exponer un ideal. Es lo que hizo él con sus pseudónimos, aunque eso le creó no pocos enemigos, personas que, según sus propias palabras, «se han enfurecido conmigo, han deseado mi muerte, o mi lejanía, pues he sido un obstáculo para ellos».

La situación del poeta-dialéctico se puede comparar a la de Pitágoras cuando le preguntaron sobre su oficio: el sabio griego tenía una concepción tan ideal y exigente de la sabiduría que no se atrevió a definirse a sí mismo como sabio, sino como «filósofo», como «amante de la sabiduría».



Del mismo modo, el poeta-dialéctico tiene una concepción tan alta del cristianismo que él no se puede considerar a sí mismo como cristiano. Pero lo tiene que comunicar y eso se convierte en un problema, ya que el «ideal» por transmitir no es una verdad objetiva que pueda ser comunicada directamente. No, el ideal cristiano se relaciona siempre con la interioridad. Cuanto más interior sea, más se ajusta al ideal, y más difícil es su consecución, por ello, la comunicación ha de ser necesariamente «indirecta».

¿De dónde procede la seguridad que tiene el poeta-dialéctico de que él comunica la verdad del cristianismo? Esta pregunta se plantea Kierkegaard al final de este apunte y responde así: solo es capaz de saberlo «si al dirigirse a Dios siente temor y temblor ante su presencia». Solo la intimidad con Dios, solo la soledad absoluta, solo un tremendo sufrimiento puede justificar que se está en la verdad. Esta convicción puede otorgar la fuerza suficiente para llevar a cabo la comunicación, pero, por profunda que sea, no demuestra que se posea la verdad. No es de extrañar que a nuestro autor se le haya criticado por un exceso de subjetivismo, especialmente si no se comprende la importancia que él otorga a la apropiación de la verdad, como ya hemos visto anteriormente.

En *La comunicación directa e indirecta* (*Papirer*, VIII<sup>2</sup> B 80-85), Kierkegaard diferencia, en el hecho de comunicar, cuatro elementos: el objeto, el emisor, el receptor y la comunicación. Según se atienda más a uno que a otro tenemos la «comunicación de saber» y la «comunicación de poder». La primera reflexiona sobre el objeto, mientras que a la segunda le trae sin cuidado, al contrario de lo que pasa con los otros tres elementos. Por ello, la «comunicación de saber» es impersonal, en ella, «el factor existencial ha sido eliminado». La «comunicación de poder», sin embargo, prescinde del objeto, del contenido, y se preocupa únicamente del sujeto. En la comunicación religiosa, el contenido tiene una importancia provisional, porque lo que «interesa» es la conversión del otro.

Muchas veces, cuando Kierkegaard se refiere a la «comunicación de saber» utiliza el término «dialéctica» y, cuando quiere referirse a la «comunicación de poder», la denomina «patética» o «lírica». El error de la filosofía moderna radica, según el pensador danés, en que ha pretendido comunicar dialécticamente lo que solo puede ser comunicado de forma patético-lírica. E ilustra esta idea con un ejemplo: un hombre fatigado debe hacer ejercicio. El suboficial se dirige a él y exclama: ¡Usted, póngase en pie! El cansado responde: ¡Entendido, me pongo en pie! El suboficial dice: ¡En el Ejército está prohibido hablar! Y el fatigado soldado responde: ¡Bien, bien, perdone, no lo sabía! El error de este último consiste en querer transformar constantemente la comunicación de poder en

comunicación de saber, así, en el pensamiento moderno se ha caído en el error de enseñar lo ético y lo ético-religioso bajo la forma del saber.

En la «comunicación de poder» se han de distinguir tres tipos según el papel que jueguen el emisor y el receptor: comunicación de poder estético, comunicación de poder ético y comunicación de poder religioso. En la comunicación de poder estético «la reflexión se divide igualmente entre el emisor y el receptor». La comunicación vela tanto por el uno como por el otro, lógicamente en detrimento del objeto. Cuando la reflexión recae esencialmente sobre el receptor, tenemos la comunicación de poder ético (la mayéutica), en la que el emisor queda en cierto sentido de lado. Lo importante de este tipo es que el emisor pase desapercibido para que el receptor descubra por sí mismo la verdad. Por último, tenemos la comunicación de poder religioso que, tal como se ha indicado más arriba, no prescinde de la «comunicación de saber» sino que la relativiza. En ella, la reflexión recae esencialmente sobre el emisor, por ello, toda comunicación religiosa termina en el testimonio.

Cuando se reflexiona no sobre el objeto, ni sobre el emisor y el receptor, sino sobre la comunicación misma, entonces la comunicación es considerada como un *medium*. Ahora, Kierkegaard diferencia la comunicación de saber y la de poder según el medio donde se realicen. El *medium* propio del primer tipo de comunicación es «lo imaginario», ya que para comunicar de forma directa una teoría o una doctrina se debe prescindir de la realidad determinada: la necesidad y universalidad de una verdad objetiva no está sujeta a las determinaciones reales concretas. En cambio, para la «comunicación de poder» esas determinaciones son esenciales, su *medium* es la realidad, la existencia. La comunicación de saber, como dirá en otros lugares, por ejemplo en el *Postscriptum*, prescinde de lo concreto, su idioma es el de la abstracción que lo considera todo *sub specie aeterni*. El gran error consiste en intentar comunicar lo ético y lo religioso con el *medium* de lo imaginario.

### *¿Un declamador dominical o un testigo de la verdad?*

El 30 de enero de 1854 murió Mynster. En sus funerales, el vicario de la corte, Hans Larsen Martensen, pronunció un sentido discurso en el que trató al primado de «testigo de la verdad». Aquella declaración solemne, litúrgica y oficial escandalizó a Kierkegaard; se podría decir que fue la gota que colmó el vaso y el reactivo que necesitaba el filósofo impertinente para llevar sus críticas hasta sus últimas consecuencias. Inmediatamente, respondió con un artículo, que no publicaría hasta final de año, en el que

mantenía que Mynster fue todo menos un testigo de la verdad, ya que su vida no representaba de manera alguna la esencia del cristianismo.

En una entrada del *Diario* sin fecha, titulada «El obispo Mynster», Kierkegaard llama al prelado «declamador dominical» y «astuto eudemonista». Cree que no ha sido la persona que él esperaba (a saber: «su lector ideal») y le echa en cara haberle producido «el hechizo aparente de ser el hombre que yo necesitaba». «Entre el refinamiento de sus otros goces, había incluido hábilmente también el de pasar por hombre de carácter, por hombre de gobierno», pero no lo era en absoluto. «Mientras viviera —confiesa Kierkegaard—, yo no podía atacarlo. Porque mi acusación versaba precisamente sobre lo siguiente: él no gobierna; el suyo es un hechizo visual, es un periodista, el señuelo del público más que ninguna otra cosa. Pero ¿a quién habría podido dirigir yo ese discurso? Por otra parte, yo combatía al margen del Gobierno; por lo tanto, no hubiera podido debilitarlo. En privado se lo dije así: pero ¿qué efecto podría tener el decírsele en privado? Mynster no temía más que al público porque era un cobarde» (XI<sup>2</sup> A 78).

En una entrada con el mismo título, esta vez con fecha de 1 de marzo de 1854, escribe que entre el obispo y él había un «secreto equívoco», que le guardaba un gran respeto por ser «el pastor de mi pobre padre» y que nunca pensó en atacarle mientras estuviera vivo. En vida, intentó por todos los medios que el obispo reconociera «que el cristianismo que él ha representado no es cristianismo, sino una mitigación», pero no lo consiguió. De modo que Mynster arrastró consigo a una generación entera y, ahora que había muerto sin hacer esa retractación, «ha situado al cristianismo en una ilusión».

Mynster había desaparecido de la escena, aunque había dejado como legado el cristianismo convertido en cristiandad. Kierkegaard lo respetó en vida, pero ahora se veía en la obligación de descargar toda su metralleta. Habló con el prelado en múltiples ocasiones, pero nunca consiguió de él esa retractación. El último aviso tuvo lugar un mes antes de su fallecimiento, el 26 de diciembre de 1853 para ser exactos. Kierkegaard decidió no asistir a la que sin saberlo sería la última prédica de Mynster y no lo hizo, no porque estuviera enfermo o indispuesto, sino porque quería romper con todo lo que el prelado representaba. *Post eventum*, Kierkegaard cree que aquello fue un signo de la Providencia y significó la ruptura con un pasado que le pesaba demasiado: «¡Ha llegado el tiempo en que debes romper con la tradición de tu padre! Fue la última prédica de Mynster. ¡Alabado sea Dios!» (XI<sup>1</sup> A 1).

Pero el filósofo impertinente contuvo su ataque. Salvo aquel artículo en contra del sermón de Martensen que no publicaría todavía, no cargó

en público, aunque sí en privado. Todavía no había sido elegido el sucesor de Mynster, por lo que esperó acontecimientos. Al fin, fue nombrado Martensen, un declarado hegeliano, que se impuso por un pequeño margen al candidato liberal, H. N. Clausen. Entonces comenzó la guerra. A finales de año, Kierkegaard comenzó a publicar artículos en el periódico *Fædrelandet*, respondiendo a los pasados ataques de *El Corsario* y a la declaración que hiciera el nuevo prelado en los funerales de Mynster tildándolo de «auténtico testigo de la verdad» y de «eslabón de la cadena sagrada».

La lucha pasó a campo abierto. Entre el 18 de diciembre de 1854 y el 26 de mayo de 1855, Kierkegaard publicó veintiún artículos. El primero fue la respuesta que había redactado tras el discurso de Martensen. Los demás vienen a confirmar y reforzar la idea de que presentar a Mynster como un «testigo de la verdad» es una insolente indecencia para el cristianismo que se funda realmente en el Nuevo Testamento. Paso a paso, analiza la situación religiosa en Dinamarca y la del protestantismo, que se resume en una falta de honestidad. Conforme ven la luz los artículos, tiene que ir contestando a diversas réplicas que le van saliendo en el camino, escritas por Martensen y el decano Victor Bloch. Este último propone un castigo eclesiástico para Kierkegaard si no se retracta. Nuestro autor responde exponiendo las razones religiosas que le han llevado a tomar esa postura impertinente. Con motivo de la reimpresión de *Ejercitación del cristianismo* se justifica así: «la considero un documento histórico». La serie acaba con una invectiva contra Martensen por mantener «un punto de vista cristiano insostenible, ridículo, tontamente prudente y menospreciable».

Con esta primera metralla de artículos, Kierkegaard logró mucho más de lo que había conseguido con el resto de sus obras, pues llevó la lucha a la calle. La gente comenzó a tomar partido y muchos se pusieron a favor del filósofo. A ello contribuyó una epidemia de cólera que azotó Copenhague a finales de verano de 1854. Uno de sus biógrafos más reconocidos, Alastair Hannay, dice que entonces «se descubrieron escandalosas deficiencias en el sistema sanitario y en la organización para la asistencia social de la ciudad, y murieron miles de personas de las clases bajas. El verano era la estación en que los adinerados salían de la ciudad para pasar las vacaciones. El hecho de que al clero, con algunas pocas excepciones, le pareciera conveniente tomarse unas vacaciones, despertó un profundo desprecio e indignación entre la gente más pobre, así como entre aquellos angustiados por su salud» (*Kierkegaard. A Biography*, 401). Esa circunstancia hizo que cuando Kierkegaard inició su ataque se encontrara con amplios sectores de la sociedad a su favor. Los miembros de la Iglesia oficial vivían un cristianismo irreal y predicaban

una vida que no correspondía ni con la verdad del Evangelio ni con la realidad social.

Kierkegaard compara a esos cristianos de la cristiandad establecida con el apóstol traidor Judas Iscariote. Supone que el mismo Cristo pronunciaría contra ellos idéntico juicio: «Mejor sería que no hubieran nacido». Pero el judas moderno es más tétrico si cabe, pues no es un hombre desesperado que vende a su maestro por treinta monedas, sino culto y tranquilo, que intenta sacar tajada de su traición. «Va a ver a sus sacerdotes y les dice: estoy dispuesto a traicionarlo, pero escuchad mis condiciones. No me importa ganar una fuerte suma de una vez por todas, que podría derrochar en pocos años. No, quiero una suma fija por año. Soy joven, sano y fuerte; según las probabilidades humanas tengo ante mí una larga vida y podría desear (puesto que soy casado y que tengo una familia) una vida placentera y llena de satisfacciones. ¡Ese es mi precio!» (XI<sup>1</sup> A 374).

A juicio de nuestro autor, «la situación es cualitativamente mucho más abominable que la de Judas», pues la traición del apóstol fue un acto de desesperación, quizá incluso inconsciente, mientras que la de los judas de la cristiandad establecida es un acto consciente, una forma de instalarse en «una vida placentera y llena de satisfacciones», algo que se encuentra en la dirección opuesta a lo que predica el cristianismo.

Pero todo se disfraza de buenas intenciones y se toma el cristianismo a medias. Kierkegaard lo compara con «un remedio cuya dosis entera actuara como laxante y media dosis como astringente», es decir, que tomando la mitad produce los efectos contrarios a las indicaciones del prospecto. Eso está ocurriendo en la cristiandad establecida: «media dosis [de cristianismo] actúa de modo diametralmente opuesto a la dosis entera». La situación es peor que en el antiguo paganismo, pues en la Antigüedad no había conciencia de estar enfermo y de necesitar la medicina, pero ahora el remedio se toma mal, a medias, y produce el efecto contrario: convierte a cristianos en paganos convencidos de ser cristianos bienintencionados. «Y esas ‘buenas intenciones’ —comenta el filósofo de Copenhague— prosiguen de generación en generación, proporcionan cristianos a millones, despiertan orgullo y nadie sospecha que está haciendo exactamente lo contrario de lo que cree hacer» (XI<sup>2</sup> A 386). Esta situación, este nivel sublime que ha adoptado el cristianismo dentro de la cristiandad, solo tiene una explicación: la cristiandad es «un invento de Satanás» (XI<sup>1</sup> A 375).

Pronto el periódico *Fædrelandet* se le quedó pequeño y Kierkegaard decidió crear su propia revista, que llamó *El Instante* (*Øieblikket*). Él era el editor y el autor de todos los artículos, que tenían una finalidad muy

concreta: ridiculizar a la Iglesia danesa oficial como si de una reedición de *El Corsario* se tratara. En los nueve números que publicó desde el 24 de mayo hasta el 30 de septiembre (el décimo número estaba ya listo para la imprenta cuando Kierkegaard tuvo un desfallecimiento en plena calle y ya no pudo escribir más) descargó todas sus energías hasta quedar exhausto para defender sin tapujos lo que había venido defendiendo durante los últimos años: que la cristiandad establecida destruye el cristianismo. En el proyecto se dejó la vida.

### *¡Toma un vomitivo!*

«No quiero convencer a nadie de que se suscriba», dice en el primer número de *El Instante*, porque lo que Kierkegaard tiene entre manos no es un negocio temporal (editorial), sino un negocio eterno. Avisa al lector de que si lee su revista, quizá se arrepienta en lo temporal, pero no se arrepentirá en lo que se refiere a la eternidad, porque él está en posesión de un libro «casi desconocido en el país, cuyo título quiero mencionar con precisión: el Nuevo Testamento de nuestro Señor Jesucristo» (*El Instante*, n.º 1, 27). Con ese libro tiene una relación libre, no ha hecho un juramento como esos mil funcionarios del Estado, que se dicen pastores del cristianismo, y justo por ello, le provocan un *horreur* indescriptible.

¿Por qué escribir una revista? ¿Por qué convertirse en periodista, justo la profesión que tanto había criticado? Porque urge actuar en el instante. Así como Platón decía que a los sabios gobernantes había que obligarles a gobernar aun contra su voluntad, del mismo modo, Kierkegaard se ve obligado a actuar en el instante, en un medio tan mundano como una revista, porque la situación así lo requiere. Confiesa que lo que más le agrada en el mundo es ser escritor, pero a su manera, y disputar con los hombres, pues siempre está predispuesto para la polémica, con la condición de poder tomar distancia y no pegarse demasiado al momento. De cualquier modo, ha llegado la hora de renunciar a esa amable distancia que otorga la reflexión y actuar en el instante. ¿Por qué? Él mismo contesta: «Porque me arrepentiría eternamente de no hacerlo, y eternamente me arrepentiría si me dejara amilantar por el hecho de que la generación actual, sin duda, encontrará a lo sumo interesante y rara una exposición verdadera de lo que es el cristianismo, pero después se quedará tranquila donde está, creyendo que es cristiana y que el cristianismo de cotillón de los pastores es cristianismo» (*El Instante*, n.º 1, 20). El filósofo impertinente se vuelve más impertinente que nunca, se hace popular, incluso demagógico.

En Dinamarca, la Iglesia y el Estado iban de la mano, tan mezclados estaban que los sacerdotes, los pastores, eran funcionarios estatales y en muchos asuntos jurídicos y sociales no había diferencia entre el uno y la otra. En tales circunstancias, Kierkegaard advierte que lo que hace y ha hecho el Estado es, en lo posible, imposibilitar el cristianismo. Designar mil funcionarios para proclamar el cristianismo a cambio de un sueldo y una vida confortable hace que haya un interés pecuniario por que la mayor cantidad de personas tomen el nombre de cristianos, pero que, a la vez, «se queden ahí y no se enteren de lo que en verdad es el cristianismo». La cuestión es que, cuando se conforma este «cristianismo» con el Nuevo Testamento, resulta, cristianamente, un «negocio dudoso».

Así las cosas, la Iglesia comete un delito abominable e indignante: se toma a broma la adoración a Dios. Kierkegaard se ve obligado a evitar que la muchedumbre sea culpable de un pecado del que solo el Estado y los pastores son responsables, y del que quieren hacer copartícipes a todos los demás. Pero ¡hay que conseguir un millón de cristianos para mantener a mil funcionarios y sus familias! ¿Cómo? Implicando a todos en el delito de adorar a Dios tomándolo en broma. A esos trabajadores de la cristiandad no les conviene ser «testigos de la verdad», pues en ese caso, se les debería confiscar el sueldo y suprimirles la jubilación, ya que un verdadero «testigo de la verdad» debería estar, como es notorio, dispuesto a soportar cosas así y aun mayores. Por eso, lo más gracioso de todo es que ese título se le haya dado a un obispo, al poderoso primado de la Iglesia.

Sin embargo, trabajar para el cristianismo va por otros derroteros. No se trata de desvirtuar el cristianismo para conseguir más cristianos, sino de convertir a los hombres en espíritus capaces de ser cristianos verdaderos. Para ello, el articulista recomienda a sus contemporáneos que tomen un vomitivo. Del mismo modo que un médico receta un vomitivo cuando se tiene la lengua saburrosa, así el pensador danés dice a su lector: «¡Toma un vomitivo, sal de la mediocridad!». ¿Acaso no dan ganas de vomitar cuando un hombre vestido dramáticamente comparece tranquilamente y con sollozos ahogados anuncia que hay un ajuste de cuentas con la eternidad a cuyo encuentro nos dirigimos? ¿No te hace vomitar «que cuando muere el declamador, comparece un nuevo declamador muy bien ataviado y desde el púlpito, tranquilamente, presenta al muerto como ‘testigo de la verdad’, como uno de los verdaderos testigos de la verdad, un eslabón de la cadena santa»? (*El Instante*, n.º 1, 26). Sí, todo eso hace vomitar porque todo está podrido, pero resulta un vomitivo extremadamente provechoso, que debemos agradecer «al Dios Obispo Martensen».

Solo diez días después del primer número apareció el segundo. Comienza Kierkegaard dirigiéndose a «mi lector», al que le pide que piense

un poco, que no pretenda que todo sea fácil, que como lector suyo ha de hacer un esfuerzo si no quiere que la falsificación y la tergiversación, la mentira y la difamación le aparten de la idea de que el autor que escribe está al servicio de la verdad. Él se ha arriesgado en forma decisiva en un asunto eterno por lo que, por una parte, ha recibido cientos de descalificaciones y ataques, pero, por otra, no piensa defenderse en el nivel de la temporalidad. Eso lo deben entender sus lectores.

Además, la situación es muy diferente a cuando el cristianismo vino al mundo. Entonces, la tarea era sencillamente proclamarlo en el paganismo; ahora, en cambio, cuando lo que se tiene delante no es sino una «prodigiosa ilusión» y ya no hay paganos sino cristianos que viven dichosos en la fantasía de ser cristianos, se debe obrar de otra manera. En primer lugar, hay que hacer desaparecer la ilusión, es decir, conmover a los hombres con ayuda de los ideales, avivarlos mediante el aguijón de la ironía, la burla y sarcasmo; pero, después, hay que trabajar para que el Estado haga desaparecer esa ilusión que, como una espesa niebla, no nos deja ver la verdad. A la terapia psíquica debe acompañar también una terapia física: remover las conciencias, pero también hay que actuar en la sociedad.

De tal manera se ha naturalizado y mundanizado el cristianismo, que el Estado se afana no solo de garantizar a los ciudadanos el suministro de agua, de luz, de seguridad pública, etc., sino también de satisfacer la bienaventuranza eterna en el más allá. Si así siguen las cosas, ya no habrá que arrodillarse, ni siquiera pedir perdón, no habrá que hacer sacrificios ni renunciaciones, la bienaventuranza eterna será servida, como si fuera cerveza «por los camareros a quienes el rey hubiere autorizado para ello, que sin duda se mostrarán enérgicos y atentos, ya que de eso viven, y que, no obstante, resulta tan barato que deja al descubierto el precio exorbitante del catolicismo» (*El Instante*, n.º 2, 32).

Parece que Kierkegaard, no solo en esta ocasión sino en otras muchas, muestra aprecio por algunos valores del catolicismo que contraponen al protestantismo. En su *Diario* son frecuentes, sobre todo al final, las referencias a Lutero y la crítica a la no exigencia del celibato. Tan distante y crítico se muestra con él que algunos autores —católicos, por cierto—, como Cornelio Fabro o Luis Guerrero, piensan que el filósofo danés al separarse del punto de vista protestante se acerca al catolicismo; no obstante, aunque es evidente que Kierkegaard aprecia muchos puntos de vista católicos, hay que decir que su concepción de las relaciones entre razón y fe, así como otras cuestiones teológicas, le colocan fuera de la ortodoxia católica. En fin, como venimos diciendo, Kierkegaard prefiere ser un pensador como un pájaro en la rama.



En definitiva, lo eterno no se sirve como una cerveza, porque, en realidad, no es una cosa, sino el modo en que se obtiene. Lo eterno hay que obtenerlo en el tiempo y el camino que lleva a él es angosto y la puerta estrecha. Lo confortable, por tanto, no sirve para lograrlo, pues lo eterno solo se obtiene con dificultad, y en la misma dificultad, es decir, en el modo, estriba el poder alcanzarlo. El gran error y también la gran contradicción consiste en que el Estado proteja el cristianismo, en que allane el camino de tal manera que todos puedan ser cristianos. Si un apóstol volviera al mundo y viera el cristianismo protegido por el Estado, se estremecería de horror, porque la protección que pueden otorgar los hombres —«oro, bienes, títulos, dignidades, estrellas y emblemas de honor»— es justamente lo que rechaza el cristianismo. Tal y como está la situación en Dinamarca, si aplicamos la lógica, deberíamos concluir que, si todos somos cristianos, «el Nuevo Testamento ya no es verdad». ¿Dónde está, entonces, el camino angosto y la puerta estrecha? Porque, si por la puerta pueden pasar todos en masa, Kierkegaard se plantea irónicamente si no podrían ser cristianos también los animales domésticos, algo que deja para un posible comité conjunto de veterinarios y pastores, pastores de almas.

El filósofo impertinente sigue denunciando la falta de honestidad de esos que se autoproclaman «testigos de la verdad» y que «hacen carrera y son felices en este mundo mientras los domingos proclaman cómo la verdad debe sufrir en este mundo» (*El Instante*, n.º 2, 40). Por bien de la eternidad, hay que hacer desaparecer cuanto antes toda esa gran maquinaria compuesta por una Iglesia del Estado y sus mil funcionarios clerical-seculares, que no nos ayudarán en lo más mínimo en la eternidad; al contrario, nos alejarán de ella porque la cristiandad ha cometido la blasfemia más tremenda: ha convertido al Dios del espíritu en un disparate ridículo y el culto en algo tan poco serio como adorar a una piedra, a un buey o a un insecto. Por eso, «participar en el culto divino público tal como es ahora» «es una culpa, una gran culpa». Las palabras de Kierkegaard son duras, pero no puede dejar de denunciar la contradicción de remunerar a un pastor para que organice su vida y la de su familia de tal modo que le resulte placentero proclamar las enseñanzas de Cristo y ganar a los hombres para el renunciamiento de lo terrenal.

### *La pocilga de la Iglesia estatal*

Lo que ocurre es que se juega al cristianismo en la cristiandad. Falta seriedad. Porque ser cristiano es imitar a Cristo y eso supone sufrimiento,

pero el hombre no quiere sufrir, así que se suprime la imitación y se juega a ser cristiano. Se nivela por lo bajo, de modo que todos son cristianos para el Estado, al que no le interesa otra cosa que los números: si las cifras son muy pequeñas, el Estado deja de existir. Mas el cristianismo se relaciona con el número de forma inversa: para él, un solo cristiano verdadero es suficiente para que sea verdad el cristianismo.

En definitiva, Estado y cristianismo son irreconciliables, tanto como hablar de un «metro de manteca», y menos aún, pues el metro y la manteca, aunque no guardan ninguna relación entre sí, no se relacionan inversamente, no se excluyen, como lo hacen el Estado y el cristianismo.

En 1848 murió el rey Cristian VIII y le sucedió su hijo Federico VII, que sería el último rey absolutista de Dinamarca. Aquel año se aprobó la nueva constitución que adoptó como forma de gobierno la monarquía constitucional y estableció la libertad de cultos. Sin embargo, la Iglesia continuaba siendo estatal; así, el sacramento de la confirmación era obligatorio y, sin haberse confirmado, un ciudadano no podía disfrutar de algunos derechos civiles, como casarse, practicar un oficio, abrir un comercio, etc. A pesar de la reforma constitucional, Kierkegaard hace una propuesta que en nuestra época nos parece elemental: «Que el Estado convierta la proclamación del cristianismo en praxis privada (y esta es la única verdadera exigencia cristiana, así como también lo único razonable), y pronto se verá si aquí, en el país, hay un millón y medio de cristianos; y, consiguientemente, si en el país se necesitan mil pastores con familia» (*El Instante*, n.º 3, 57-58).

Quizá entre los mil funcionarios del cristianismo que oferta la Corona haya algunos que anuncien el cristianismo por vocación, confiando solo en Dios, pero, por el hecho de aceptar un medio de vida autorizado por el Estado, por aceptar la comodidad que se les ofrece, su relación con el cristianismo queda embarullada. Es lo que le pasa a la gran mayoría. Así logra el Estado «llenar todo el país con un cristianismo podrido», lo cual hace que el verdadero cristianismo tenga más dificultades para asentarse en un país cristiano que en uno pagano. Ocurre como si un Estado quisiera eliminar la verdadera poesía: para ello le bastaría con crear mil medios de vida para funcionarios poetas. De esa manera se llenaría el país de poesía podrida y la verdadera poesía sería una quimera, porque el verdadero poeta tendría que renunciar a ser verdadero para ser poeta real, es decir, del reino.

Hace falta un buen diagnóstico para curar una enfermedad. La cristiandad está enferma y su enfermedad es una inmensa ilusión que nos impide llegar a ser cristianos. ¿Dónde está el origen de la enfermedad, dónde el germen que la causa? Imaginemos un hospital, dice Kierkegaard,

en el que los enfermos mueren como moscas. Los médicos prueban de todo, pero los pacientes siguen muriendo. Ningún método es efectivo, porque es el edificio el que está envenenado y el que provoca las muertes. En la cristiandad ocurre lo mismo: el problema está en el edificio. «Toda esta pocilga de la Iglesia estatal, que desde hace mucho tiempo no ha sido ventilada, todo el aire encerrado en esta pocilga, hablando espiritualmente, se ha transformado en veneno. Y por eso la vida religiosa está enferma o muerta» (*El Instante*, n.º 4, 62). El articulista propone dejar de burlarnos de Dios en edificios suntuosos y derruirlos para darle culto en la sencillez. Solo así recuperaremos la seriedad y se acabará este juego. Lo que menos necesita el cristianismo es la protección asfixiante del Estado, que como una mujerona aplasta al bebé que quiere proteger hasta matarlo.

El filósofo impertinente habla de «parásitos que se ganan la vida en nombre del cristianismo», pero que predicán justamente lo contrario de lo que dice el Nuevo Testamento. La situación es tan cómica como cuando en el juego de cartas se pretende matar el triunfo con una carta cualquiera, o tan macabra como un pastor de ovejas que estuviera legitimado por un certificado de lobo. Todo se ha tergiversado: «La religión del sufrimiento se ha convertido en la religión de la alegría de vivir, pero conservando el mismo nombre».

El tercer artículo de la cuarta entrega de *El Instante* comienza hablando del consejero señor Zierlich de Heiberg, quien tenía tan alto sentido del decoro que no consentía que en un ropero colgaran juntas las prendas de un hombre y de una mujer. Pues bien, el Estado está haciendo, según Kierkegaard, algo mucho más indecoroso: pone en el mismo ropero lo infinito y lo finito, la eternidad y el tiempo, el vivir *por* algo y el vivir *de* algo. Esta última contraposición la utilizará a menudo para criticar el orden establecido, donde no se vive *por* el cristianismo, antes bien, se vive *de* él. Desde el momento en que el Estado se metió en asuntos religiosos, se comenzó a mezclar todo, a colgar en el mismo ropero el ser licenciado en Teología y el compromiso matrimonial, con lo que se ha conseguido que el cristianismo triunfe a fuerza de dejar de ser cristianismo.

Kierkegaard recuerda las palabras que Don Juan le dice a Zerlina en la ópera *Don Giovanni* de Mozart: «Solo en los brazos tiernos de la esposa inocente reside la verdadera felicidad». Es verdad que en esos brazos se olvidan la miseria y la furia del mundo, pero también es verdad que se olvida otra cosa: qué es el cristianismo. «Y cuanto más viejo me hago, tanto más claro me queda que esta paparruchada en la que el cristianismo, especialmente en el protestantismo y especialmente en Dinamarca,

se ha sumido, en buena medida está conectada con el hecho de que estos brazos tiernos han interferido un poco demasiado, de modo que en nombre del cristianismo se podría exigir que las dueñas respectivas de esos brazos tiernos se retiraran un poco» (*El Instante*, n.º 4, 66).

Bajo el nombre de cristianismo vivimos el paganismo. Estamos rodeados de «falsificadores cristianos», cuyo único celo consiste en reclutar muchos cristianos a los cuales se les estafa respecto de lo eterno y se les hace adorar a los falsificadores como si fueran verdaderos testigos de la verdad. Lo más repugnante es que se toma a Dios por tonto y esta «venta de almas», este delito eterno, se premia en este mundo con honra y reverencia. «La prédica oficial del cristianismo —escribe en el *Diario*— ha logrado amasar a millones de cristianos enseñando que amar a Dios es amarse a sí mismos; que es preciso amar a Dios para poder en verdad gozar de esta vida» (X<sup>5</sup> A 58).

Lo oficial ha eliminado lo personal, ha hecho que uno se vuelva tan infinitamente insulso que pierde toda capacidad de saborear. Pero nada repugna más a Dios que lo oficial, pues Él es eminentemente personal. Para Dios es infinitamente más repugnante que se le sirva con solemnidad oficial, con discursos y con formularios oficiales, que si una mujer descubriera que se le quiere pedir la mano utilizando la fórmula de un manual.

### *Como que me llamo Søren Kierkegaard*

Para que funcione la maquinaria estatal con sus mil funcionarios, es preciso crear una necesidad espiritual en un millón y medio de personas mediante un estimulante que despierte el apetito de eternidad, pero lo que ocurre es que ese apetito se pretende saciar y se sacia con un alimento mundano. Así se consigue que todos seamos cristianos, aunque en absoluto lo somos. Nuestro filósofo argumenta de la siguiente manera: cualquier determinación válida para todos no puede tener influencia sobre la existencia misma. Así, si todos somos hombres, esa determinación no puede tener influencia decisiva sobre mi existencia, pues se parte de la suposición de que todos lo somos. Lo mismo ocurre con el cristianismo en la cristiandad: si todos somos cristianos, entonces el concepto desaparece y la determinación de «cristiano» no puede influir decisivamente en nuestra vida, puesto que todos somos cristianos. Es decir, antes de serlo, ya lo somos. Dios quiso, sin embargo, oponer el individuo a la especie, el Singular a la multitud, porque quiso ser amado, y no se puede ser amado por batallones o por naciones enteras. Al cielo —recalca Kierke-

gaard— no se llega en masa, como tampoco se puede llegar por tierra a Australia.

El quinto número de la revista comienza con una afirmación escandalosa: «Dios es justamente, solo humanamente hablando, el peor enemigo del hombre, tu enemigo mortal: quiere que tú mueras, que mueras para el mundo; odia aquello en lo que tú por naturaleza tienes depositada tu vida, aquello a lo que te agarras con todas tus ganas de vivir» (*El Instante*, n.º 5, 75). Así se puede entender la exigencia cristiana de amar al enemigo, porque el enemigo de la vida, desde el punto de vista humano, es Dios. Y así también se puede entender la postura de Nietzsche si se desarrolla esta idea en dirección opuesta a lo que pretende Kierkegaard. Este afirma que «en el momento en que hay algo que deseas, no piensas en Él», porque si el amor a Dios lo pones en función de tu deseo, ya no lo amas. En conclusión, por amor a Dios, debes renunciar al deseo y a la vida. El planteamiento nietzscheano apunta en sentido inverso: por amor a la vida y al deseo, debes renunciar a Dios. Ambos programas tienen la misma fuerza ontológica porque parten de la misma radicalidad: el deseo; no obstante, el del filósofo alemán obtendrá un mayor éxito, como profetizara el propio Kierkegaard: la blandura de la cristiandad establecida apunta al ateísmo.

Como el compositor de variaciones que crea una galopa desenfadada a partir de uno o dos pasajes de una marcha fúnebre, del mismo modo, lo que ha hecho la cristiandad es tomar algunos fragmentos del Nuevo Testamento, fragmentos duros, como la cruz, el tormento y el espanto y el estremecimiento ante la eternidad, y convertirlos en un bonito idilio «con procreación de niños y rondas infantiles».

El tema del genio romántico, que Kierkegaard reinterpreta en las obras pseudónimas, especialmente en el *Postscriptum* o en *Temor y temblor*, como «genio religioso» o «héroe de la fe», vuelve a aparecer ahora para luchar contra el proyecto de la cristiandad de convertir a todos en cristianos. Si el genio es lo extraordinario de la naturaleza, un cristiano es «lo extraordinario de la libertad». Pero el orden establecido quiere convertir lo extraordinario en ordinario, cuando resulta evidente que un cristiano es mucho más raro incluso que un genio. Se lleva a engaño porque piensa que si el cristianismo es accesible a todos, posible para todos, ya que pertenece al ámbito de la libertad, ha de ser algo fácil, asequible, natural, cuando ocurre justamente lo contrario: «un cristiano es algo aún más raro que un genio».

En este punto, Kierkegaard se atreve a formular esta tesis: «El cristianismo en realidad no ha entrado en el mundo, se quedó en el modelo y a lo sumo en los apóstoles» (*El Instante*, n.º 5, 77). La distorsión comen-

zó justamente con estos últimos, quienes le dieron toda la importancia a la propagación del cristianismo y trabajaron muy duro por su difusión. Cuando se pretendió que todos fueran cristianos, se acabó el cristianismo. Primero se olvidó el modelo, después los apóstoles como modelo y, finalmente, el cristianismo primitivo como modelo. La generación actual, la de Dinamarca de mediados del siglo XIX, se ha degenerado tanto que ya no nacen hombres de espíritu que puedan sostener el cristianismo, que puedan soportar con su razón que algo cause escándalo y, aun así, quererlo. Al contrario, se adaptan a la situación a base de suprimir el escándalo, la paradoja y la contradicción entre razón y fe. Ya no hay hombres capaces de soportar el aislamiento absoluto necesario para estar ante Dios, no tienen espíritu suficiente para, amando a su amada con toda su alma, se odien a sí mismos y la odien a ella de tal manera que la lleguen a abandonar para amar a Dios.

¡Basta de prostíbulos! ¿Qué hemos ganado con el cristianismo si seguimos viviendo como paganos? Continuamos teniendo prostíbulos «cristianos» y proxenetas «cristianos» (excluidos de los medios de la gracia, por supuesto), es decir, todo sigue igual solo que hemos adjuntado el predicado «cristiano». Así nos parece que obramos bien y nuestra conciencia descansa tranquila, porque hemos vaciado la fe de toda su gravedad, de toda su seriedad: «En el cristianismo de la ‘cristiandad’, la cruz se ha convertido en algo parecido al caballito de palo y a la trompeta del niño» (*El Instante*, n.º 5, 82): todo es un juego. De este modo, Kierkegaard augura que el cristianismo será abolido por el mismo cristianismo, lo cual supone un equívoco, una contradicción. Considera que querer eliminar el cristianismo es legítimo, pero hacerlo queriendo difundirlo es torcidamente ambiguo.

En múltiples ocasiones, el autor advierte a sus lectores: «¡Cuidaos de los pastores!», «¡cuidaos de quienes andan con largas vestiduras!», y asegura, «como que me llamo Søren Kierkegaard», que ningún pastor dirá nunca que la condición del cristiano es haber sufrido por las enseñanzas de Cristo. Si hiciera eso, toda la maquinaria con los mil sueldos de sus funcionarios quedaría trabada, pues «ser pastor en el sentido oficial es exactamente lo contrario de lo que Cristo entiende por ser maestro, lo cual es sufrir».

Al final del número quinto, el autor arremete contra el gremio clerical de «largas vestiduras». Esta peculiaridad de la vestimenta eclesiástica le hace pensar que el cristianismo oficial tiene algo, o mejor, muchísimo que esconder: «que es una no-verdad desde el principio hasta el fin». Pero lo que con mayor claridad muestra es su carácter femenino. Aquí, como en muchas otras ocasiones, Kierkegaard no disimula su machismo,

al contrario, para él, el cristianismo es solo cosa de hombres, de varones. Lo femenino de la cristiandad es que se agarra al mundo cuanto puede, que inventa el matrimonio para atrapar al hombre en sus redes mundanas y difundir el cristianismo como se propaga una raza. Así, los rasgos femeniles de la oficialidad son poco viriles, como el recurso a la astucia, a la no-verdad o a la mentira en tanto instrumento de poder, la comodidad, la mediocridad y el deseo de lo mundano y de lo temporal, que se desean femenilmente, es decir, simulando no desearlos.

La sexta entrega tiene un comienzo «breve y punzante» —así se titula el primer artículo— en forma de aforismos. Vuelve a cargar contra los pastores que dicen al pueblo: «Vende todo y dámelo a mí». Los aforismos están cargados de ironía y sarcasmo: «No se puede vivir de nada. Esto se escucha con frecuencia, especialmente a los pastores. Y justamente los pastores logran esta maravilla: el cristianismo no existe — y, sin embargo, viven de él» (*El Instante*, n.º 6, 97).

Nótese el uso que hace nuestro autor, en este y en muchos otros textos, como también lo hará Nietzsche, de la llamada «raya de pensamiento» (*tankestreg*), con la que se pretende avisar al lector de que lo que viene a continuación es algo imprevisto o sorprendente, de cualquier manera, importante. El empleo al final de la oración corresponde a nuestros puntos suspensivos y tiene la misma función. El efecto dramático que tiene en el idioma danés no es posible traducirlo al castellano.

Vuelve una vez más a personificar sus críticas en el desaparecido obispo Mynster y en el pastor Grundtvig. La filosofía de la vida de estos personajes es diametralmente opuesta a la del cristianismo primitivo, a la del Nuevo Testamento. Ellos han sembrado la más profunda indiferencia religiosa, porque han diluido la religión, la han embrollado «hasta la pura tontería», le han quitado pasión. En tiempos de razón, los adeptos a la religión han de ser por fuerza unos pocos, capaces de pasión, a no ser que se elimine lo pasional y, entonces, por necesidad racional, todos lo sean. La razón quiere un público; la fe, individuos singulares.

En su etapa estudiantil, Kierkegaard destacó por su ingenio dialéctico y su capacidad para disputar; no obstante, una de sus materias preferidas eran las Ciencias Naturales, en las que obtuvo muy buenos resultados. A lo largo de sus obras y en los *Papirer* encontramos muchos ejemplos tomados de la física o la química traídos a colación para explicar sus ideas. En el penúltimo artículo de este número de su revista ejemplifica lo que ha ocurrido a lo largo de la historia respecto a la verdad del cristianismo comparándolo con el proceso de filtrado en química. Cuando se filtra una sustancia, por ejemplo, el agua, se pretende separar los componentes impuros, pues bien, en la historia del cristianismo ha ocurrido justamente lo

contrario. Se mete una idea en la alquitara del proceso histórico y, en vez de purificarse, se embrolla, se trivializa, se llena de componentes impuros, ausentes en su origen, y al final se llega a algo irreconocible, pero que tiene el mismo nombre; más aún, se cree que ha sido purificada. Una idea, que en su origen era pura, acaba corrompida.

Risum teneatis!

¡Contened la risa!, advierte Kierkegaard. Pues lo que muestra la religión evangélico-luterana, a su juicio, nada tiene que ver con la verdadera religión. Todo en ella es causa de la mayor hilaridad.

El filósofo impertinente ha descargado toda la artillería, ha atacado los flancos con la caballería y ha desgastado al enemigo en cientos de escaramuzas, ha disparado todas las armas de fuego; ahora solo le queda pasar al cuerpo a cuerpo. Gasta sus últimas fuerzas en arremeter contra la praxis cotidiana de la religión de la cristiandad establecida. Pone ejemplos concretos: un joven que quiere bautizar a su hijo y un comerciante que quiere ganar dinero.

El primero no tiene ninguna religión, pero quiere ser padre. Ha tenido un hijo y, en su condición de padre, ve la necesidad de tener una religión y opta por la religión cristiana, que preconiza el celibato. Decide bautizar al niño y asumir el compromiso de su formación en la fe, entonces llama a un «pastor de seda» que acude solícito a verter «con gracia tres veces agua sobre el dulce niño». El acto descrito resulta, desde el punto de vista espiritual, algo tragicómico. «No se tiene ninguna religión; pero por causa de la situación embarazosa: porque primero la mamá quedó en situación embarazosa, y entonces, como consecuencia, el papá también quedó en situación embarazosa; por causa de la situación embarazosa con este dulce pequeñito, por causa de ello se tiene la religión evangélico-luterana» (*El Instante*, n.º 7, 115).

El segundo cuadro nos presenta a un comerciante que sabe que en su oficio ser honrado le llevaría a la ruina. No es posible pasar por el mundo si no es igual a los otros comerciantes. Acepta esto, pero se mantiene en la religión dominante. Dos o cuatro veces al año va a comulgar. «Y entonces se celebra solemnemente el acto sagrado después del cual el comerciante o, mejor, los dos comerciantes (tanto el pastor como el ciudadano) vuelven a su casa, a su modo de vida habitual, solo que de uno de ellos no se puede decir que vuelva a su modo de vida habitual, ya que no lo había abandonado, sino que, por el contrario, continúa su actividad como comerciante» (*El Instante*, n.º 7, 116).



En ambos casos, hay que contener la risa porque tanto el bautismo como la comunión se toman a broma. Desde el punto de vista espiritual, se trata de algo muy serio; no obstante, en la cristiandad, los sacramentos dejan de ser sacros y se convierten en meros actos sociales. Kierkegaard considera esta situación «una estupidez y una falta de espíritu bestiales». Por eso cree su deber aconsejar a sus lectores que dejen de participar, si es que participan, en los cultos oficiales, de lo contrario estarán incurriendo en una grave responsabilidad y ihabrán sido advertidos!

La cristiandad es una sociedad de no cristianos, pues el individuo no quiere ser cristiano, pero decide tener hijos a los que educa para que lleguen a serlo. Lo que ocurre es que, cuando esos niños crecen, dejan de ser cristianos y vuelven a tener hijos a los que educan para ser cristianos. ¿Cómo? Dándoles una golosina que en nada se parece al cristianismo del Nuevo Testamento, se parece a la cruz —ironiza nuestro autor—, al tormento de morir y de odiarse a sí mismo, «como la mermelada a la salsa tártara».

Ahora toca el cuerpo a cuerpo con la confirmación y el matrimonio. Contra este último sacramento Kierkegaard se encuentra bien preparado, él mismo renunció a casarse y está cargado de argumentos para rechazar algo que desaconseja Dios mismo y que va diametralmente en contra de su consejo de mantenerse célibes para poder entrar en su Reino. Buscar el beneplácito divino, otorgado por un pastor, para casarse y tener hijos es como dirigirse al jefe de policía para preguntarle cómo proceder para robar. De modo que se hace de la necesidad virtud y se consagra el matrimonio por aquello de que «es mejor casarse que abrasarse». De esa manera, los pastores cumplen con su oficio: «invertir toda la relación para que lo que el hombre desea se convierta en religión, bajo la condición de invocar el nombre de Dios y pagar a los pastores la suma establecida» (*El Instante*, n.º 7, 129).

Respecto a la confirmación, el argumento es diferente. Una persona debe llegar a la pubertad para que se pueda hacer cargo de la promesa bautismal que ella no hizo. Pero, si un padre no le dejara a esa edad administrar diez reales, ¿cómo se le puede permitir administrar la bienaventuranza eterna? La conclusión, una vez más, es que «tomamos a Dios por tonto», porque lo que nos interesa es que los sacramentos nos sirvan como excusa para celebraciones familiares de buen gusto. Todo es una comedia. La diferencia con el teatro es que sobre el escenario se actúa y no se pretende ocultar que se actúa, en cambio, en la cristiandad se actúa y, por todos los medios y de forma desleal, se intenta ocultar que se está actuando.

La carga anticlerical es directa: «No hay en todo el clero un solo pastor honesto». La única esperanza de honestidad se encuentra fuera, porque

dentro todo está podrido. Kierkegaard comparte con sus lectores una confianza que tuvo con Mynster. «Yo le dije que los pastores podrían dejar de predicar, que toda su predicación no tenía en absoluto ningún efecto, porque la comunidad, en su fuero interno, silenciosamente, pensaba: Claro, es su medio de vida. A esto el obispo Mynster respondió para mi sorpresa: Algo de eso hay» (*El Instante*, n.º 7, 137). El propio Kierkegaard reconoce que la respuesta le sorprendió, pues el prelado solía ser extraordinariamente prudente, incluso en la intimidad. Sin embargo, se le escapó ese «algo de eso hay», que hizo que nuestro autor se posicionara con mayor convicción en sus ideas y siguiera considerando que los pastores convierten la cristiandad en una infamia.

Al final de esta séptima entrega, Kierkegaard se plantea si su causa despierta interés, si tiene seguidores. Es consciente de que sí, de que hay muchos que siguen sus escritos y que los leen. Pero todo acaba ahí. «El domingo siguiente van a la iglesia como de costumbre, y se dicen: ‘En el fondo es verdad lo que dice Kierkegaard, y es extremadamente interesante leer lo que saca a la luz, que todo el culto oficial es burlarse de Dios, que es una blasfemia...’» (*El Instante*, n.º 7, 137-138). El caso criminal que presenta es de sumo interés, pero ellos siguen con su rutina de «cristianos domingueros». Actúan como aquel hombre cuya esposa le era infiel, pero no lo sabía. Entonces, un buen amigo se lo dice. Él se lo agradece, pero no se divorcia porque está tan acostumbrado a la rutina hogareña que no puede prescindir de ella, aunque sabe ahora que su esposa le es infiel. De todas formas, queda muy agradecido a su amigo porque le ha dicho algo en extremo interesante. Del mismo modo, lo que plantea el filósofo impertinente es «interesante», todos se dejan seducir por «lo interesante», mediante lo cual se enteran de que el culto que practican es blasfemia, pero no son capaces de hacer nada, tan adaptados están a lo establecido. Ven volar la cometa, la pueden seguir con la vista, mas siguen con los pies clavados en el barro.

Kierkegaard quiere seguir a la cometa, cree que si nos convertimos en individuos singulares y estamos dispuestos a sufrir por la verdad, podemos aspirar a ser cristianos auténticos. Recuerda algo que se suele decir: «Es un mal soldado quien no espera llegar a ser general». De ese modo se estimula a un soldado. Pero la experiencia nos dice que solo unos pocos y raramente llegan a ser oficiales, por lo tanto, habría que decir más bien: «Es muy difícil que un soldado llegue a general, mejor que se conforme con ser soldado». Pero ¿esto no desmoralizaría a la tropa? Es lo que pasa en la cristiandad. En vez de predicar los ideales del cristianismo, las aspiraciones más altas, se acepta lo que la experiencia enseña: que millones solo llegan a la mediocridad.

Esa mediocridad, esa pérdida de los ideales, de las aspiraciones nobles, ese vivir mezclado en la masa, nos hace necios, pero, a la vez, elimina las dificultades y la vida se vuelve alegre, fácil, divertida y placentera. Aplicamos el «Ojos que no ven, corazón que no siente»; no vemos que la eternidad exige el hastío de vivir y vivimos en una doble verdad: «Sé necio —recomienda el autor irónicamente—, ten una opinión hoy, mañana otra, después otra vez la de anteayer y una nueva el viernes; sé un necio, conviértete en varios o divídete, ten una opinión anónima y otra con tu nombre, una verbal y otra escrita, una como funcionario público y otra como particular, una como esposo de tu mujer y otra en el club y verás que todas las dificultades desaparecen [...] ¡verás que este es un mundo magnífico hecho a tu medida!» (*El Instante*, n.º 9, 174).

El último número de *El Instante* no pudo ver la luz. El manuscrito se encontró sobre el escritorio de Kierkegaard dispuesto para mandarlo a la imprenta, adonde no llegó. La décima entrega estaba compuesta por diversos artículos fechados durante el verano y mantenía el mismo tono que las anteriores. Habla de Mynster («que me apreciaba un poquito») y de Martensen, de la ilusión de la cristiandad establecida, y proclama la sentencia de muerte del cristianismo oficial, que de generación en generación, siglo tras siglo intenta «el malabarismo de declinar *mensa* según *domus*», convierte el cristianismo en mundanidad y se apropia de una herencia de forma fraudulenta. El fraude consiste en tomar el regalo (la bienaventuranza eterna), pero rechazar la obligación (la imitación de Cristo).

Este número inédito nos regala un artículo breve pero decisivo titulado: «Cuándo es el ‘instante’». La respuesta es que el instante llega cuando el hombre indicado, «el hombre del instante», está ahí y se decide a arriesgarlo todo, entonces irrumpe en la mediocridad y hace que esa eclosión de lo eterno, que es el instante, irrumpa en el tiempo. Hace falta ese hombre excepcional, ese superhombre de la fe que, desafiando con audacia a la inteligencia, provoque la intrusión de la eternidad en el tiempo. Porque solo la fe se relaciona como posibilidad con el instante. El mayor obstáculo que encuentra este para aparecer en el tiempo es la mediocridad y la inteligencia mundana, que «está eternamente excluida, despreciada y aborrecida en el cielo más que cualquier otro vicio y delito, pues en su esencia pertenece más que ninguna otra cosa a este mundo vil, ¡y más que ninguna otra cosa está alejada del cielo y de lo eterno!» (*El Instante*, n.º 10, 188).

La función de los pastores en la cristiandad debería ser la de facilitar que se produjera el instante, que cada individuo se hiciera eternamente responsable de cada hora que vive, de todo lo que hace, por nimio que parezca, que fuera capaz de una repetición, de darle un valor eterno al

tiempo que está viviendo. Pero no ocurre así, sino al contrario: los pastores avalan la hipocresía de la sociedad y todo se pierde en la temporalidad.

*Por lo que he vivido y respirado*

Uno de los últimos textos de Kierkegaard, fechado el primero de septiembre de 1855, que formaba parte del borrador del último número de *El Instante*, se titula «Mi tarea». Allí vuelve a repetir que él no se considera cristiano. Es consciente de que, en un mundo en que todos son cristianos, suena a locura que haya uno que diga que no lo es, más aún si ese que lo dice tiene como ocupación principal el cristianismo. No obstante, no se siente capaz de cambiar su declaración; es más, no está dispuesto a servir a esas «legiones de canallas comerciantes», que, falsificando lo que es ser cristiano, «han logrado millones y millones de cristianos en beneficio de su negocio». Lo único que puede hacer, que siente como su deber, es poner en evidencia que los que se creen cristianos tampoco lo son, pero lo ignoran.

Su tarea parece una locura porque es absolutamente original: «El punto de vista que tengo que exponer y expongo es tan original que, literalmente, en los mil ochocientos años de cristianismo, no encuentro nada análogo, nada comparable que me sirva de referencia. También aquí —frente a estos mil ochocientos años— estoy literalmente solo» (*El Instante*, n.º 10, 188-189).

Kierkegaard vuelve al inicio, vuelve a invocar a Sócrates, ya que es con el único con el que se puede comparar. Como ya hemos dicho en repetidas ocasiones, considera su tarea eminentemente socrática: «revisar el sentido de ser cristiano» y poner en evidencia que los que creen serlo no lo son. Admira al pensador griego como a ningún otro hombre y le gustaría hablar con él, «aunque no fuera más que media hora». Hablarían de la cristiandad, un fenómeno mucho más sofisticado que la sofística de la Antigüedad, de esas legiones de pastores y docentes que superan en número y en ardor a los Gorgias y Protágoras de todos los tiempos. Le daría las gracias por haberle enseñado la ignorancia y a utilizarla para poner en evidencia a los que se creen sabios sin serlo. Gracias a Sócrates, Kierkegaard se mantiene firme en llamarse no cristiano, en no titubear en su posición; de esa manera, siente que resulta imposible desembarazarse de él, puesto que, justamente porque no se llama cristiano, puede poner en evidencia que los demás lo son aún menos.

A lo largo de sus escritos, Kierkegaard repite hasta la saciedad que su tarea consiste en revisar la noción de cristiano y que esa tarea no tiene

parangón en la historia del cristianismo, porque todos los que han intentado algo semejante lo han hecho desde la posición de creerse buenos cristianos. En este escrito, lamenta que ninguno de sus contemporáneos (a excepción quizá del profesor R. Nielsen, quien «lo verdadero que dice lo obtuvo de conversaciones privadas conmigo») haya comprendido su labor. Se conforman con una mirada superficial de su trabajo y concluyen que algo similar ya se había dicho en otras épocas, que la originalidad de su empeño radica más en la forma que en el fondo. Estas críticas superficiales le hieren profundamente porque no hacen justicia a algo por lo que él ha vivido y respirado, por lo que ha sufrido como nadie puede imaginar. Nadie sabe el tormento tan intenso y terrible que fue su juventud por «no vivir un solo día sin recordar con dolor que no se es como los otros». Con los años, el dolor se sobrelleva mejor porque el espíritu va supliendo al cuerpo, pero el exceso de espíritu hace que se sienta también diferente a los demás. Pero todos esos tormentos se soportan al saber que se es un sacrificado por el amor infinito. Kierkegaard en su fuero interno lo sabe, pero sus contemporáneos, los pastores y los profesores, que solo pueden echar una mirada frívola, no pueden entenderlo.

El artículo acaba dirigiéndose al hombre común, a quien se siente realmente unido. Aunque a lo largo de su vida y de su obra ha presentado el ser cristiano como algo infinitamente elevado, no lo es para aquel que esté dispuesto a odiarse a sí mismo, a soportarlo todo, a sufrirlo todo por amor a Dios. Aunque solo unos pocos individuos lo puedan conseguir; sin embargo, ser cristiano es posible para todos, con tal de que se actúe con la necesaria humildad. El hombre común es el depositario de la esperanza de Kierkegaard, el continuador de su tarea, el cumplidor de su ideal, su auténtico lector. A él no puede remitirle a sus obras, demasiado dialécticas; solo le puede aconsejar que huya de los pastores y que se ocupe de lo que ellos no se ocupan: de ser un cristiano auténtico.

Hasta ahora, su cometido ha sido irónico, destructivo, impertinente, y parece haber dado sus frutos: ha encontrado a ese individuo aislado de la masa, que no es otro que el hombre común, a quien le insta a ser el cristiano auténtico. Presumo que ese descubrimiento hubiera hecho cambiar el rumbo de su discurso si la muerte no le hubiera asaltado de manera tan repentina. A pesar de que siempre sostuvo que no era su intención atraer a la gente para «fundar un partido ni nada por el estilo», sino que cumplía religiosamente su deber, pienso que, a partir de este momento, agotadas ya todas sus armas críticas, se dispondría a construir «algo». Resulta difícil saber qué exactamente podría estar dispuesto a hacer Kierkegaard; intuyo que pudiera ser una forma peculiar de reforma religiosa

en la que el hombre común llegara a ser, sin dejar sus obligaciones comunes, un cristiano excepcional en el mundo.

Esta hipótesis es indemostrable, pues no hay ningún texto que la avale, pero no absurda. Sí que sería altamente improbable que el pensador danés estuviera pensando en una comunidad religiosa separada del mundo al estilo de las cofradías medievales, ya que ese no era su estilo. Un hombre tan dado a la polémica no se sentiría cómodo aislado del mundo; un hombre tan acostumbrado a la soledad dentro de la sociedad, no buscaría una comunidad de soledades. Pues no pretende eliminar las relaciones horizontales, mundanas, humanas, mientras no imposibiliten la relación vertical con Dios. Los hombres comunes pueden estar solos ante Dios dentro de la sociedad, pueden ser excepciones dentro de lo cotidiano común, porque de lo que se trata no es de sacar a los cristianos del mundo, sino de que lo eterno, lo espiritual, irrumpa en el tiempo.

No sé cómo lo hubiera hecho Kierkegaard, ni siquiera si lo hubiera llevado a cabo, porque, como hemos dicho, el 2 de octubre sufrió un colapso en la calle. Por petición propia fue trasladado al hospital Frederik donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 11 de noviembre. En la última entrada de su *Diario*, fechada el 25 de septiembre, el mismo día que salía publicado el número 9 de *El Instante*, escribe: «He nacido por medio de un crimen; he venido a la existencia contra la voluntad de Dios. La culpa, que en cierto sentido no es mía (aunque me convierta en un delincuente a los ojos de Dios), consiste en dar la vida. La pena corresponde a la culpa: ha de ser la pérdida de todo anhelo de vivir, el alcanzar el grado más alto de hastío vital. [...] Solo los hombres que, una vez llegados a este punto de hastío vital, pueden, con ayuda de la divina Gracia, creer firmemente que es por amor por lo que Dios actúa así, de modo que en su alma, en su fuero más íntimo, no se esconda duda alguna de que Dios sea amor; solo estos están maduros para la eternidad» (XI<sup>2</sup> A 439).

Durante sus últimos días en el hospital, se negó a recibir la visita de ningún miembro de la Iglesia, ni siquiera la de su hermano Peter. Al único que admitió en su cuarto fue a su amigo de juventud y confidente Emil Boesen, quien nos relata cómo fueron aquellos momentos. El amigo cuenta que le preguntó: «¿Cómo estás?», a lo que Kierkegaard respondió: «Mal; me estoy muriendo, reza por que sea rápido y sin complicaciones. Me siento triste... tengo mi espina en la carne, como san Pablo; por eso no pude entablar relaciones normales, de modo que llegué a la conclusión de que mi tarea era algo fuera de lo común. Entonces intenté llevarla a cabo lo mejor que pude» (*Diario*, Apéndice A). En aquel último trance se siente en manos de la Providencia y se acuerda de Regina, a la

que no ha olvidado y en la que no ha dejado de pensar ni un solo día de su vida.

Boesen le preguntó si quería recibir la extremaunción. Kierkegaard dijo que sí, pero no de un pastor, sino de un laico. El amigo intentó hacerle ver que aquello era imposible, a lo que respondió: «Entonces moriré sin ella». El amigo cuenta que otro día le preguntó si tenía algo importante que decir. «No —contestó—, saluda de mi parte a todos los hombres, los he amado mucho y díles que mi vida ha sido un gran sufrimiento, desconocido para los demás e incomprensible. Todo tenía apariencia de orgullo y vanidad, pero no era cierto».

Kierkegaard estaba maduro para la eternidad. Su cuerpo se fue poco a poco deteriorando y murió el 11 de noviembre. Su hermano Peter encontró en su escritorio un testamento cerrado y sellado, con la instrucción de ser abierto después de su muerte. Estaba fechado en 1849. En él dejaba como única heredera a su antigua prometida Regina Schlegel (no la llama Regina Olsen, su nombre de soltera). En el caso de que no aceptara sus pocos bienes, debía repartirlos entre los pobres. Y añade: «Lo que quiero decir con esto es que, para mí, un compromiso resultaba y resulta tan vinculante como un matrimonio, y que, por tanto, todas mis propiedades le pertenecen, tal como si nos hubiéramos casado». Regina rechazó la herencia, y solo pidió sus cartas y algunos artículos personales.

En la primavera de 1846, cuando se acercaba su treinta y tres cumpleaños, y creyendo que a esa edad, a la que murió Cristo, iba a morir él, escribió instrucciones concretas para su tumba en el panteón familiar del cementerio Assistens. En su lápida debía constar:

Søren Aabye Kierkegaard  
nacido el 5 de mayo de 1813  
muerto el...

«Y dejaremos espacio —continúa— para unos pequeños versos que deben grabarse en letra pequeña»:

Dentro de poco  
habré triunfado.  
Entonces mi lucha  
terminará por fin.  
En una sala de flores  
podré descansar  
y en un coloquio eterno  
extasiarme con mi Jesús.

La lápida de Kierkegaard descansa sobre la de su padre.

Hans Christian Andersen cuenta en una carta fechada el 24 de noviembre de 1855 que, cuando en el entierro de Kierkegaard el oficiante cumplió con el rito de echar una palada de tierra sobre el ataúd, uno de sus sobrinos, Henrik Lund, hijo de la hermana del difunto, censuró el hecho ante los asistentes diciendo en voz alta que no habría que haber sepultado según las costumbres a quien había renegado de ellas. El incidente, bastante desagradable, fue silenciado por la prensa, pero Henrik Lund publicó su discurso en el *Fædrelandet*, donde se ponía a favor de Kierkegaard y en contra de la Iglesia, la cual, según insinuaba, aceptaba a quien había renunciado explícitamente a ella solo por dinero y pensando (esto lo decía por su tío Peter) en la reputación de la familia.

El filósofo impertinente ha conseguido su objetivo, ha resquebrajado nuestras seguridades, nos ha hecho pensar. No solo fue impertinente con sus contemporáneos sino con todos los que se acercan a su obra. Nadie permanece indiferente tras haber leído a Kierkegaard. A cada cual le influye de una manera diferente, pero nadie sigue siendo el mismo después de conocer sus escritos. Ni siquiera los intérpretes se ponen de acuerdo sobre cuál es su mensaje esencial, porque, como el propio Kierkegaard dice, «solo existe un único hombre que reúne las condiciones para hacer una verdadera crítica de mi trabajo: yo mismo» (*El Instante*, n.º 10, 190).

Algo ocurre, intelectual y existencialmente, cuando nos topamos con Kierkegaard. Tras un encuentro personal con él, porque no se puede entrar de otra manera en sus obras, no podemos quedar indiferentes, al contrario, se nos queda clavado un agujón en la carne con el que hemos de vivir mientras sigamos pensando. Estoy absolutamente convencido de que el pensador actual que no haya pasado por Kierkegaard, que no se haya sometido a una «cura kierkegaardiana», que no se haya tomado en serio siquiera una sola vez en su vida la experiencia de quedarse «solo ante Dios», carece de ese plus intelectual que el filósofo impertinente llamaba seriedad.



## CUADRO CRONOLÓGICO

- 1813 5 de mayo: nace Søren Aabye Kierkegaard, en la casa paterna de Nytorv en Copenhague.
- 1821 Ingresa en la escuela Borgerdydskolen [Escuela de la Virtud Civil].
- 1823 23 de enero: nace Regina Olsen.
- 1830 30 de octubre: comienza sus estudios de Teología en la Universidad de Copenhague.
- 1834 31 de julio: muere su madre Ane Sørensdatter.
- 1838 9 de agosto: muere el padre Michael Pedersen.  
7 de septiembre: *De los papeles de alguien que todavía vive.*
- 1840 3 de julio: aprueba el examen de Teología.  
19 de julio-6 de agosto: viaja a Jutlandia.  
8 de septiembre: se compromete con Regina Olsen.
- 1841 11 de agosto: devuelve el anillo a Regina.  
29 de septiembre: defiende su tesis doctoral sobre *El concepto de ironía en continua referencia a Sócrates* y adquiere el grado de *magister artis*.  
11 de octubre: rompe definitivamente con Regina Olsen.  
25 de octubre-6 de marzo de 1842: viaja a Berlín.
- 1843 20 de febrero: *O lo uno o lo otro*, por Victor Eremita.  
8 de mayo-finales de junio: viaja a Berlín.  
16 de mayo: *Dos discursos edificantes*.  
16 de octubre: *La repetición*, de Constantin Constantius; *Temor y temblor*, de Johannes de Silentio, y *Tres discursos edificantes*.  
6 de diciembre: *Cuatro discursos edificantes*.
- 1844 5 de marzo: *Dos discursos edificantes*.  
8 de junio: *Tres discursos edificantes*.  
13 de junio: *Migajas filosóficas*, por Johannes Climacus, editada por S. Kierkegaard.

- 17 de junio: *El concepto de la angustia*, por Vigilius Haufniensis, y *Prefacios*, por Nicolaus Notabene.  
 31 de agosto: *Cuatro discursos edificantes*.
- 1845 29 de abril: *Tres discursos para ocasiones supuestas*.  
 30 de abril: *Etapas en el camino de la vida*, por Hilarius Bogbinder.  
 13-24 de mayo: viaja a Berlín.  
 29 de mayo: *Dieciocho discursos edificantes*, publicados por C. A. Reitzel.  
 27 de diciembre: artículo en *Fædrelandet* titulado «La actividad de una esteticista errante y la forma en que terminamos pagando por la fiesta», por Frater Taciturnus, responsable de la tercera sección de *Etapas*. Primer ataque a *El Corsario*.
- 1846 27 de febrero: *Postscriptum a las Migajas filosóficas*, por Johannes Climacus, editado por S. Kierkegaard.  
 30 de marzo: *Una reseña literaria*.  
 2-16 de mayo: viaja a Berlín.
- 1847 13 de marzo: *Discursos edificantes con diversos puntos de vista*.  
 29 de septiembre: *Las obras del amor*, por Anti-Climacus.  
 3 de noviembre: Regina Olsen se casa con Frederik Schlegel.
- 1848 26 de abril: *Discursos cristianos*.  
 24-27 de julio: aparece en *Fædrelandet* un artículo en cuatro entregas titulado *La crisis y una crisis en la vida de una actriz*, firmado por Inter et Inter in.
- 1849 14 de mayo: *Los lirios del campo y las aves del cielo. Tres discursos piadosos*.  
 19 de mayo: *Dos pequeños tratados ético-religiosos*, por H. H.  
 30 de julio: *La enfermedad mortal*, por Anti-Climacus, editada por S. Kierkegaard.  
 13 de noviembre: *Tres discursos para la comunión de los viernes*.
- 1850 27 de septiembre: *Ejercitación del cristianismo*, por Anti-Climacus, editada por S. Kierkegaard.  
 20 de diciembre: *Un discurso edificante*.
- 1851 7 de agosto: «Sobre mi labor como escritor» y *Discursos sobre la comunión de los viernes*.  
 10 de septiembre: *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*.
- 1854 30 de enero: muere el obispo Mynster.  
 5 de abril: Martensen le sucede al frente de la Iglesia danesa.  
 18 de diciembre-26 de mayo de 1855: publica una veintena de artículos sobre Mynster y Martensen, así como sobre la situación religiosa en Dinamarca.
- 1855 26 de mayo: *El Instante*, n.º 1.  
 6 de junio: *El Instante*, n.º 2.  
 16 de junio: *El juicio de Cristo al cristianismo oficial*.

CUADRO CRONOLÓGICO

- 28 de junio: *El Instante*, n.º 3.  
9 de julio: *El Instante*, n.º 4.  
30 de julio: *El Instante*, n.º 5.  
24 de agosto: *El Instante*, n.º 6.  
31 de agosto: *El Instante*, n.º 7.  
3 de septiembre: *La inmutabilidad de Dios. Un discurso.*  
14 de septiembre: *El Instante*, n.º 8  
25 de septiembre: *El Instante*, n.º 9. La última entrada de su *Diario* lleva esta fecha.  
2 de octubre: sufre un desfallecimiento y es ingresado en el hospital Frederik.  
11 de noviembre: muere a los cuarenta y dos años de edad.  
18 de noviembre: se celebran los funerales en la iglesia de Nuestra Señora y sus restos son inhumados en el panteón familiar del cementerio Assistens.

## BIBLIOGRAFÍA

Después de mi muerte no se encontrará en mis escritos (y esta es mi consolación) una sola explicación de lo que en verdad ha colmado mi vida. No se encontrará en los repliegues de mi alma aquel texto que lo explica todo.

*Diario*, IV A 85

Hace unos años, al lector español le resultaba difícil, si no imposible, acceder a la obra de Kierkegaard. Con algunas excepciones, las traducciones eran incompletas, indirectas y de poca calidad. Incluso los títulos variaban de una versión a otra y se podían encontrar partes de obras diferentes bajo el mismo nombre. Pero, gracias a una seria y comprometida labor editorial llevada a cabo en la última década (especialmente por la editorial Trotta, que tomó el relevo a la editorial Guadarrama), eso ya no es así o, por lo menos, hemos avanzado mucho. De modo que en la actualidad podemos leer a Kierkegaard en nuestro idioma sin traicionar su pensamiento. Por este motivo, y para facilitar al lector las referencias, he querido citarlo, en cuanto me ha sido posible, en las ediciones en español, el conjunto de las cuales cubre el grueso de la producción kierkegaardiana. Estas traducciones son:

*De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2006 (traducción de Darío González y Begonya Saez Tajafuerce).

*Diario*, Morcelliana, Brescia, 1980-1983, 12 volúmenes (edición y traducción de Cornelio Fabro). Hay una traducción española parcial de esta versión italiana: *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona, 1993 (traducción de María Angélica Bosco). Si los textos citados están en la selección de la edición española, uso esa traducción, pero utilizo la citación de la edición crítica, que conserva Fabro, no así Bosco.

*Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, Trotta, Madrid, 2010 (introducción y traducción de Darío González).

*Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009 (prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero).

*El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982 (traducción de José Gaos).

- El Instante*, Trotta, Madrid, <sup>2</sup>2012 (presentación y traducción de Andrés Roberto Albertsen *et al.*).
- Etapas en el camino de la vida*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1952 (traducción de la edición francesa de Juana Castro).
- In vino veritas. La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1976 (traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero), edición por la que se cita. Hay reediciones por separado en Alianza, Madrid, 2009.
- Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, Alba, Barcelona, 2008 (traducción de Javier Teira Lafuente).
- La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008 (traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero).
- La época presente*, Trotta, Madrid, 2012 (traducción de Manfred Svensson).
- Las obras del amor. I y II*, Guadarrama, Madrid, 1965 (traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero), edición por la que se cita. Hay reedición en Sígueme, Salamanca, 2006.
- Los lirios del campo y las aves del cielo*, Trotta, Madrid, 2007 (prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero).
- Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1972 (traducción de J. M. Velloso).
- Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, <sup>5</sup>2007 (introducción y traducción de Rafael Larrañeta).
- O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Trotta, Madrid, 2006 (presentación de Rafael Larrañeta, introducción de Darío González, traducción de Darío González y Begonya Saez Tajafuerce). Incluye, entre otros: *La rotación de los cultivos* y *Diario del seductor*.
- O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Trotta, Madrid, 2007 (traducción de Darío González).
- Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, Trotta, Madrid, 2011 (traducción de Andrés Roberto Albertsen, María José Binetti y Carlos Raúl Cordero).
- Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Sígueme, Salamanca, 2010 (traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta).
- Temor y temblor*, Editora Nacional, Madrid, 1981 (traducción de Vicente Simón Merchán). Reedición: Alianza, Madrid, 2009.

Se cita además la edición danesa:

- Soren Kierkegaards Papirer*, ed. de P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Gyldendal, Copenhagen, 20 vols., 1909-1948.

El interés por Kierkegaard ha ido también *in crescendo*, prueba de ello es la abundante literatura al respecto. Sin ánimo de exhaustividad, apunto a continuación las obras que más me han aportado en la tarea interpretativa:

- Adorno, Th. W., *Kierkegaard: construcción de lo estético*, Akal, Madrid, 2006.
- Amorós, C., *Soren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Bensen, M., *Hegel y Kierkegaard*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1969.
- Billeskov Jansen, F. J., *Kierkegaard*, Rhodos, Copenhague, 1992.
- Bollnow, O. F., *Filosofía de la existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1954.
- Bonifaci, C. F., *Kierkegaard y el amor*, Herder, Barcelona, 1963.
- Cañas, J. L., *Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación: los «dos» estadios de la vida*, Trotta, Madrid, 2003.
- Clair, A., *Pseudonymie et Paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, J. Vrin, París, 1976.
- , *Kierkegaard. Penser le singulier*, Cerf, París, 1993.
- Colette, J., *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien*, Cerf, París, 1972.
- Collado, J. A., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid, 1962.
- Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1958.
- Evans, C. S., *Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript». The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanities, Atlantic Highlands, 1983.
- García Amilburu, M., *La existencia en Kierkegaard*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- García Amilburu, M. (coord.), «El concepto de la angustia». 150 años después, *Thémata* 15, Sevilla, 1995.
- Guerrero, L., *Kierkegaard. Los límites de la razón en la existencia humana*, Cruz O., México, 1993.
- , *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.
- Haecker, T., *La joroba de Kierkegaard*, Rialp, Madrid, 1948.
- Hannay, A., *Kierkegaard. A biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. Existe traducción al español a cargo de Federico Nassim Bravo Jordán: *Kierkegaard. Una biografía*, Universidad Iberoamericana, México, 2010.
- Hartshorne, M. H., *Kierkegaard: el divino burlador*, Cátedra, Madrid, 1992.
- Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, trad. de J. M.<sup>a</sup> Ripalda y Z. Szankay, FCE, México, 1978.
- Jolivet, R., *Introducción a Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 1950.
- , *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid, 1976.
- Kampmann, Th., *Kierkegaard como educador religioso*, CSIC, Madrid, 1953.
- Kirmmse, B. H., *Encounters with Kierkegaard. A Life Seen by His Contemporaries*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1996.
- Larrañeta, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, San Esteban, Salamanca, 1990.

- , *La lupa de Kierkegaard*, San Esteban, Salamanca, 2002.
- Lessing, G. E., «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 480-487.
- Maceiras Fafián, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid, 1985.
- Malantschuk, G., *Kierkegaard's thought*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1971.
- , *Kierkegaard's concept of existence*, Milwaukee, Marquette University Press, 2003.
- Mesnard, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne, París, 1948.
- Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid, 1973.
- Munich, S., *Kierkegaard. La muerte del padre humano y divino*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1989.
- Nguyên van Tuyên, J., *Foi et existence selon Kierkegaard*, Aubier-Montaigne, París, 1971.
- Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1978.
- Pons Juanpere, J. M., «El momento de la repetición», en J. Urdanibia (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, cit., pp. 81-99.
- Röhde, P., *Søren Kierkegaard (1813-1855). The Father of Existentialism*, Royal Danish Ministry of Foreign Affairs, Copenhagen, 1987.
- Sartre, J. P. et al., *Kierkegaard vivo: una reconsideración*, Encuentro, Madrid, 2005.
- Taylor, M. C., *Kierkegaard's pseudonymous authorship. A study of time and the self*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1975.
- Thomte, R., *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1948.
- Thulstrup, N., *Commentary on Kierkegaard's «Concluding Unscientific Postscript» with a new Introduction*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1984.
- Torralba, F., *Amor y diferencia: el misterio de Dios en Kierkegaard*, PPU, Barcelona, 1993.
- , *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Caparrós, Madrid, 1998.
- , *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, San Pablo, Barcelona, 2008.
- Urdanibia, J. (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Vardy, P., *Kierkegaard*, Herder, Barcelona, 1997.
- Viallaneix, N., *Kierkegaard. El único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1977.
- Wahl, J., *Las filosofías de la existencia*, Vergara, Barcelona, 1956.



Michael Pedersen Kierkegaard,  
padre de Søren.



Ane Sørensdatter, madre.



Casa de la familia Kierkegaard  
en la plaza Nytorv.



Kierkegaard estudiante.







Canal Børsgraven, al que asomaba la casa de Regina Olsen.



Catedral de Nuestra Señora.



Hans Christian Andersen.



Johan Ludvig Heiberg, profesor y conocido editor de Copenhague.



Pintura de Wilhelm Marstrand.



Meir Aron Goldschmidt,  
director de *El Corsario*.



Obispo Hans Lassen Martensen.



Obispo J. P. Mynster.



Dette Læs. September 1855.

25 Sept. 55.

Dette Læs. September 1855. er : at  
komme til den store Gud af Lærere.

Men, desuden, og til alle  
Jens, den første, alle nye fremgik  
Hjerte til at den første, at de er  
Gud, de af Hjerte til den første  
de alle første : den første, og alle  
Læs. første, er første og alle  
første.

.. Med en første er i første  
til alle, og alle til den første  
første, som i : en første og alle  
er alle om den første i alle første  
første i Gud første, er : at alle  
første. Første første til første  
: at komme at alle til første, at  
første til den første Gud af Lærere.



Última página del *Diario*, fechada  
el 25 de septiembre de 1855.

Tumba familiar en el cementerio  
Assistens, donde está enterrado  
Søren Kierkegaard.

OBRAS DE SØREN KIERKEGAARD  
en Editorial Trotta

ESCRITOS

1. *De los papeles de alguien que todavía vive.*  
*Sobre el concepto de ironía*
2. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*
3. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*
5. *Discursos edificantes.*  
*Tres discursos para ocasiones supuestas*

OTROS TÍTULOS

*Migajas filosóficas o un poco de filosofía*

*El Instante*

*Los lirios del campo y las aves del cielo*

*La enfermedad mortal*

*Ejercitación del cristianismo*

*Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*

*La época presente*