



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

S. KIERKEGAARD: UNA TEORÍA DEL CIELO

Autor: Ángel Viñas Vera

Director: Miguel García-Baró López

Codirectora: Olga Belmonte García

Madrid

Febrero, 2017

Al padre Ramón ss.cc.

*A Kierkegaard,
con inmenso agradecimiento.*

AGRADECIMIENTOS

A Rafaela, mi madre, que me lleva 42 años en sus entrañas amorosas. A Ángel, mi padre, que siempre me quiere. A Almu, mi hermana, artesana de milagros en la zona sur de Jerez de la Frontera. Con ella sigo aprendiendo a ser hermano e hijo. A Francisco, mi cuñado, héroe anónimo también para mí. A mis sobrinos: a Mario de corazón noble, a Ana de gran sensibilidad y paciencia, a Laura que siempre quiere jugar conmigo. Vuestro amor es mi alegría.

A la Universidad Pontificia Comillas, a todos los profesores de filosofía y teología que tuve en 1995-1998 y en esta nueva etapa. En especial a Miguel, filósofo. Por tratarme siempre con bondad y hacerme redescubrir la alegría de ser alumno. A Olga, que con su libertad y valentía ha abierto ventanas a mi espíritu. Al *Institut Catholique de Paris* y en especial a su bondadoso decano, Jérôme de Gramont. Al *Centre Sèvres de Paris*. A Alain, Chantal y al hermano común Alphonse ss.cc. Por abrirme su casa y por toda la ayuda con la hermosa lengua francesa. A Darío David González, por la palabra compartida en la visita al *Søren Kierkegaard Forskningscenteret*.

A Diego, *frater in eremo*, porque vino y viene del cielo. A Nekane, por la alegría compartida, las ansias acompañadas y el agradecimiento celebrado. Gracias por pescar. A todos mis compañeros en el máster y en el doctorado.

A la Congregación de los Sagrados Corazones, aquí y en Francia. A todos los hermanos y a todas las obras de nuestra provincia ibérica. A la comunidad Pierre Coudrin de París y, en especial, a mi comunidad del Colegio Sagrados Corazones en Madrid. A toda su comunidad educativa. Y sobre todo, a Enrique Losada ss.cc., por haber hecho posible esta investigación.

A todos los que me aman y me sostienen en esta peregrinación.

A los que me están ayudando a nacer de nuevo.

A todos los niños y las niñas.

A la Reina de los ángeles, la que llora.

A Jesucristo, mi salvador.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
ÍNDICE	7
NOTA BIBLIOGRÁFICA Y SISTEMA DE REFERENCIAS	9
PREFACIO	11
INTRODUCCIÓN: VENCER AL MUNDO	33
a. El mundo y su poder	40
b. El tiempo y la eternidad	47
c. Sobre la entrada en la existencia	56
d. Una teoría de la acción	73
CAPÍTULO 1: EL HOMBRE	83
1.1 LA PACIENCIA	86
a. Paciencia, tiempo y bien	87
b. La fortaleza del existente	94
c. Paciencia y eternidad	98
d. La alegría, las preocupaciones y el tiempo	101
e. Individuo y arrepentimiento	109
1.2 EL AMOR	118
a. La deuda infinita: el amor	119
b. ¿Quién es el enamorado?	135

c. El otro como ocasión: Sócrates	142
d. El otro como prójimo: has de amar	154
CAPÍTULO 2: EL BIEN PERFECTO Y EL HOMBRE	171
2.1 LA FE	175
a. La pasión del entendimiento: paradoja y el escándalo	177
b. Nuevo nacimiento: ser contemporáneo de Cristo	187
c. La desesperación, el arrepentimiento y el ser pecador	201
d. Los paganos y el cristiano	215
2.2 DIOS	231
a. Ante el bien perfecto	237
b. El amor absoluto	246
c. La paciencia y el amor ante el misterio del mal	260
CAPÍTULO 3: EL SER HUMANO EN EL MUNDO: De lirios, pecadoras y niños	273
a. El cielo y su acontecer en el mundo	276
b. El existente y los acontecimientos	290
c. La verdad que sufre	304
d. Confiar en el amor	315
e. A vueltas con el tiempo	324
f. La alegría de hacerse como niños	330
CONCLUSIONS	343
Anexo 1: SYNTHÈSE	363
BIBLIOGRAFÍA	369

NOTA BIBLIOGRÁFICA Y SISTEMA DE REFERENCIAS

Los textos de Søren Aabye Kierkegaard citados en este trabajo han sido tomados de la edición crítica *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, 1997-2013. En la tesis se citarán como SKS seguido del tomo, la página y el libro donde se encuentra. Tenemos una versión *on line* de toda su obra en www.sks.dk. Nosotros hemos trabajado también la edición crítica francesa: *Œuvres complètes*, traducción P.-H. Tisseau y E.-M. Tisseau, Éditions de l'Orante, 20 volúmenes, 1966-1986. Las traducciones que se presentan aquí de los textos daneses se han hecho a partir del diálogo entre el texto español (cuando hay traducción), el texto francés y el original danés. La traducción que se ofrece de los mismos es personal, salvo que se indique lo contrario. Si se asume una traducción española se pondrá el título del libro y la página correspondiente a esa traducción. Los textos en castellano que se han tenido de referencia están señalados en la bibliografía. Este trabajo de traducción sigue abierto dada la complejidad y riqueza del idioma danés.

Las traducciones de los textos de la bibliografía secundaria son también personales, salvo que se indique lo contrario. Para no hacer demasiado engorroso el aparato crítico, refiero a pie de página únicamente el nombre del autor, el título del libro o del artículo y el número de página en cuestión. Como es usual, he preparado una lista con las referencias completas y ordenada alfabéticamente para el lector que quiera consultar las fichas bibliográficas.

Siempre que no se indique algo diferente, las cursivas o negrita o cualquier resaltado de cualquier texto pertenecen al autor del mismo.

PREFACIO

Lo decisivo de un libro no se dice en un prefacio¹. Este aparece como algo a la vez independiente y de menor importancia que lo restante. No tiene más pretensión que ser un previo o un aperitivo al plato principal. No suele indigestar ni dejar satisfecho. En este prefacio voy a acometer una posible pregunta que podría aducirse ante el título y objeto de esta tesis: ¿estamos ante una tesis de filosofía? ¿O parece más bien un trabajo de teología? ¿No son efluvios más o menos psicológicos que no llegan a ser un discurso que pretenda alcanzar verdad sobre el bien, el hombre, el mundo? ¿Cómo seguir hablando de Dios a estas alturas de la historia del pensamiento? ¿Es la obra de Kierkegaard una producción a tener en cuenta en el diálogo filosófico actual? Si estas preguntas no le surgen al lector, podría pasar a la introducción y al desarrollo de los capítulos de la tesis. Si, por el contrario, aparecen al comienzo o al final de la lectura de este trabajo, aquí se encuentra este prefacio que le gustaría ser ocasión para dar luz acerca de estas cuestiones, para formular la pregunta sobre la filosofía y el filósofo.

Podría procederse dando una definición de la filosofía. Hay muchas que se han dado en la historia del pensamiento. Podría también acogerme a algún método para poder llegar a esa definición o comprensión. También cabría el camino de tomar alguno de los filósofos más relevantes o, incluso, alguno de los múltiples personajes kierkegaardianos. En cualquier caso haría algo que no tiene mucha coherencia con el autor que investigo. Puede que con la filosofía haya que hacer como con la vida: vivirla intensamente y pensarla con mucha radicalidad. La filosofía sería, entonces, una pasión lo más intensa posible por dilucidar la verdad que está en juego, acompañándola con una enorme prudencia sobre lo que creemos o pretendemos saber.

El camino para adentrarnos en la pregunta, por ello, va a ser algo más lento. Voy a ir dejando que el autor nos vaya abriendo las puertas de sus escritos e iré viendo qué hace él en ellos. Desde ahí podré ir comprendiendo qué entiende por filosofía. Con esta manera de proceder hay una toma de postura que, espero, pueda aclararse

¹ SKS 4, 462ss, *Forord*.

con el transcurrir de las páginas: a la filosofía se la conoce filosofando. No se nace con ella. La actitud natural, siendo absolutamente decisiva, no parece ser la actitud filosófica. Es curioso que el ser humano deba hacer este movimiento tan singular. No se trata de ir hacia atrás, como queriendo ir a un estadio previo paradisiaco y realmente filosófico. Tampoco se puede postergar la gravedad del presente a un futuro que todo lo aclare. El ser humano debe volver a sí, tomar conciencia de quién es y cómo se vive para, desde ahí, reconocer las verdades (y las mentiras) que le habitan, las alegrías que busca, los miedos de los que huye, lo sagrado en su vida.

Es por ello por lo que una de las cosas que se descubre en el caminar filosófico es lo que no es digno de ese nombre. Mucha vida debe pasarnos para poder aprender esto. Un paso importante damos el día que lo reconocemos con humildad. Este momento decisivo puede producirse, incluso, cuando llevamos años enseñando filosofía o escribiendo sobre la misma. La filosofía, la más radical que pueda llegar a hacer un ser humano concreto, la que intenta hacer el pensador danés, es la que hacen los hombres sin tradición. O al menos, los que no se refugian en la tradición para no ir a las cosas mismas. Querer alcanzar el cielo, es decir, la alegría, la verdad de la verdad y el bien perfecto, es una empresa titánica. O más bien habría que decir que es la empresa humana por excelencia. Es la que merece la pena, la que habría que perseguir siempre y en todo momento. Realizarla sin darle honor y gloria a las palabras que fueron dichas no es un acto de soberbia. Es cierto que se puede vivir sin filosofía. Kierkegaard es muy respetuoso con el secreto que anida en cada ser humano. Pero vivir filosóficamente, según el pensador danés, es querer estar absolutamente tensionado por la alegría, el bien y la verdad.

En orden a abordar las cuestiones que acaban de mencionarse escribo este prefacio. En el primer momento del mismo intento ver qué no es la filosofía para Kierkegaard, es decir, cuál es la filosofía que él no hace. Esto será lo que nos ponga en la pista de la idea de filosofía que él tiene. Puede que al final de este prefacio quede más claro lo primero que lo segundo. Igual eso parece bastante poco o insuficiente en orden a delimitar qué es el quehacer filosófico. Creo sinceramente que es decisivo para poder ir comprendiendo el alto ideal de la tarea filosófica, de la vida filosófica que en nuestro

autor aparece. En el segundo punto analizaré cuál es la manera de entender la filosofía de Kierkegaard. La mejor manera de saberlo es acercarnos a todos sus escritos, fundamentalmente todos los editados y lanzados al mundo por él. Al hacer esto podremos ir viendo la enorme relevancia que ha tenido en su planteamiento la figura de Sócrates. De la mano de ambos recibiremos algo más de luz. Terminaré este prefacio mostrando cómo me ha ayudado la filosofía del pensador danés a abordar los temas que en esta tesis se intentan afrontar. Todo nace de la experiencia que ha supuesto leerle así como el deseo, no sé si demasiado presuntuoso, de que sus escritos nos puedan ayudar a vivir mejor, a poder vivir algo de la alegría perfecta, del cielo en el mundo.

I.

Kierkegaard no es un literato aunque escriba a veces literatura. Su amor por el arte y la literatura de su época así como por los grandes clásicos, le hacen ser un buen conocedor y amante de las mismas². Le interesa no toda la literatura sino, sobre todo, la que expresa un estilo de vida, una manera de entender la existencia. La literatura con la que dialoga y desde la que hace filosofía, cuando la realiza, es aquella que incluye de alguna manera una concepción del hombre, del tiempo, del vivir, de la libertad. ¿Por qué? Porque lo que a Kierkegaard le interesa sobre todo es eso. No es alguien que se entretiene solo en la forma o en los artificios literarios. Aunque él conozca el arte del lenguaje y sea capaz de usarlo cuando lo considere necesario, no es esa la finalidad de su obra. Él no es un sofista antiguo o moderno que busca ganarse la vida o hacerse rico diciendo lo que debe decirse para producir en el espectador un sentimiento. Él escribe teniendo en cuenta a su querido lector pero sin utilizarlo para su propio beneficio. Lo que a él le interesa en primer lugar no es lo que se lee o se escribe, sino lo que se hace con lo que se lee o se escribe. Lo decisivo es lo que comienza antes y

² SKS 1, 1, *Af en endu Levendes Papirer*. Aquí encontramos uno de los lugares en los que conversa con la obra de H. C. Andersen y las carencias que en ella encuentra.

después de ese acto de leer o escribir. De ahí que le interese la literatura que refleje y exprese una manera de vivir.

Kierkegaard intenta expresar su pensamiento de la forma más rigurosa posible. Él no hace fácil lo difícil ni difícil lo fácil. Lo que tiene que decirse, debe ser dicho con rigor, expresarlo adecuadamente y respetando aquello de lo que se habla. No se debe, como a veces se hace con lo religioso o lo filosófico, para hacer más popular algo, convertir la dificultad del objeto a analizar en relatos de fácil acceso. Tampoco se debe hacer difícil aquello que todo el mundo hace cada día: vivir. Algunos hablan del misterio de vivir de tal manera que parece un conocimiento reservado sólo a unos pocos³. El rigor de la filosofía, que no tienen por qué tener otras obras literarias, viene impuesto por analizar con minuciosidad la realidad, por querer analizar con verdad.

La obra kierkegaardiana expresa un respeto inmenso por lo que vive el hombre y cómo lo vive. Esta obra analiza diversas y múltiples formas que la vida humana puede expresar. La imposibilidad de hacer un sistema de la existencia muestra no la imposibilidad de la filosofía, sino la imperiosa necesidad de la misma para poder mostrar la verdad que hay en el vivirse del hombre. El rigor del filósofo es una manera de respetar y amar lo real: la vida tal como se da. No quiere proyectar nada sobre la realidad. Tampoco pretende, en principio, valorarla. De ahí que sea decisiva la paciente mirada apasionada sobre ella. Sólo así podrá la filosofía mostrar caminos posibles por los que transitar para aquellos que, con lo que saben, quieren hacer el bien y remediar de alguna manera el mal en el que han incurrido por no haber pensado suficientemente bien la vida.

El literato y la literatura no se relacionan mutuamente como se relaciona el filósofo con su obra. Es cierto que Kierkegaard utilizó pseudónimos en muchas de sus producciones y podría pensarse que es por afán sólo de secreto. Este recurso es muy

³ “*Om ikke Det, som er allervanskeligst at forstaae for den Vise, netop er det Eenfoldige. Den Eenfoldige forstaaer det Eenfoldige ligefrem, men naar den Vise skal forstaae det, bliver det uendelig vanskeligt. [...] Den Eenfoldige veed det Væsentlige, den Vise lidt efter lidt veed af, at han veed det, eller veed af, at han ikke veed det, men Det, de veed, er det Samme.*” SKS 7, 148.149, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “*¿Acaso no es precisamente lo simple lo más difícil de comprender para el sabio? El simple comprende lo simple directamente, pero cuando es el sabio el que tiene que comprenderlo aparece una dificultad infinita. [...] El simple sabe lo esencial, mientras que el sabio poco a poco sabe que lo sabe, o sabe que no lo sabe, pero lo que ambos saben es lo mismo.*” *Post-Scriptum no científico*.

utilizado en la literatura tanto poética como novelística y teatral en muchas épocas. Pero Kierkegaard no guarda total secreto sobre su identidad. Él no quiere esconderse tras su obra. Él hará pública en el *Post-Scriptum*⁴ la autoría de sus obras. Su obra está como inacabada, abierta. Toda su obra es por ello comunicación indirecta⁵. En primer lugar la obra está abierta al mismo Kierkegaard. Al escribir dialoga consigo mismo. Él no es sólo autor sino lector de su misma obra. De ahí que su método de escritura pueda parecer algo caótico. No es así. Su manera de volver una y otra vez a los mismos temas, con pseudónimos o discursos, con exégesis o prefacios no son más que formas abiertas para poder dialogar con lo que le supera. De ahí que sea tan importante entender su obra desde su obra misma. Nosotros no analizaremos los escritos del autor danés desde su biografía, su psicología o su carácter⁶. Aunque estos datos son conocidos y pueden aparecer en el desarrollo de la tesis, no son la clave desde la que accedemos a los textos.

Pero además, y en segundo lugar, su obra está abierta a su querido lector. Kierkegaard utiliza el lenguaje de la calle, su querida lengua danesa porque está dialogando con la gente con la que convive. Personas con las que paseaba y con las que discutió tantas veces. Él dialoga porque no sabe la verdad. Su escribir es un ejercicio real de pensar con otros, de pensar en voz alta en la búsqueda de una alegría que merezca ese nombre. La intención de escribir con pseudónimos se debe, también, a que su obra queda abierta a los lectores. Su obra está abierta al existente que quiera alimentarse de ella, rechazarla o apropiársela⁷. Y estos movimientos ya no son

⁴ SKS 7, 569ss, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*.

⁵ Como muy bien se nos ha dicho y se ha mostrado con mucha solvencia: “El objetivo del presente análisis es mostrar que prácticamente toda la autoría de Kierkegaard, sea pseudónima o firmada por él, es comunicación indirecta.” en N. Legarreta Bilbao, *Método y objeto en la autoría de Kierkegaard o el arte de pescar con señuelos de pluma*, p. 10. El reconocimiento a esta tesis y el agradecimiento a su autora recorren toda esta tesis. Mi tesis no es más que una hija menor de aquella con la que sigue aprendiendo.

⁶ “Parece que ha llegado el tiempo de entregarse a la continuación de los estudios rigurosos kierkegaardianos explorando el texto kierkegaardiano para encontrar ahí las condiciones de un pensamiento en auténtico diálogo con los otros grandes textos de la tradición filosófica o teológica, en lugar de dejarse fascinar por los reflejos accidentales de la persona física de Kierkegaard percibida en los espejos del vestíbulo por su mayordomo o su peluquero.” É. Pons, *Kierkegaard aux Etats-Unis. Histoire d'une réception*, p. 22.

⁷ “En esta perspectiva, leer es cosa seria, a pesar de que lo serio no esté allá donde se le busca habitualmente: lo serio no está unido a las dificultades que presenta la comprensión de un contenido, sino a la dificultad de apropiarse de ese contenido, de *hacerlo suyo*.” H. Politis, *Lire, écrire, publier: l'économie kierkegaardienne du livre*, p. 27.

literatura. La obra de Kierkegaard no tiene su origen ni su finalidad en sí misma, sino en el querido lector que vive y sufre y se alegra y elige y siente y piensa; en el individuo que se ve alentado por el deseo de más verdad, de más bien.

Kierkegaard no hace un tratado científico sobre el ser del hombre. Él no realiza una ciencia de lo humano ni en su sentido psicológico ni biológico. Su aproximación al ser humano es cautelosa. No quiere acercarse a este como si fuera un objeto de estudio desapasionado. Su filosofía está transida de un interés radical: el interés por el vivir del individuo concreto, de su bien, de su dicha, de su salvación. No es posible encontrar un tratado objetivo en el sentido de des-interesado, aséptico y alejado de lo que estudia. Pero, por otro lado, su preocupación por la dicha del otro no le lleva a darle recetas más o menos objetivas de en qué consiste la vida, la verdad o la alegría. Kierkegaard nos dice repetidas veces en sus discursos edificantes que él no tiene autoridad. Esto no es sólo un dato que se deriva de que él no es pastor. Es también su actitud frente al lector. Una actitud que, tanto por la naturaleza misma de la verdad que se busca como por la necesidad de la apropiación libre por parte del lector, le impide convertirse en un escritor de verdades universales para todo hombre. La fascinación que podría producir leerle, y que algunos pueden considerar que es lo esencial en este romántico heterodoxo, no debería ser más que un primer paso antes de llegar a lo realmente problemático que Kierkegaard quiere decir de forma indirecta a su querido lector: ¿vives?

Su manera de hacer filosofía no olvida ni que él mismo es un ser humano ni que lo que está analizando le afecta de manera infinita. No hace filosofía al margen de su ser persona, individuo concreto. No es posible para Kierkegaard hacer un sistema de la existencia humana porque habría que estar en el lugar de Dios, y esto le parece imposible. Por eso el título de esta tesis no puede ser leída en el sentido de que Kierkegaard pensara *desde* el cielo. Lo que aquí se muestra es que en la obra kierkegaardiana hay una teoría *del* cielo, de la alegría y del bien perfectos. Sólo Dios podría hacer un sistema de la existencia y no nosotros⁸. Kierkegaard critica la filosofía

⁸ “Et Tilværelsens System kan ikke gives. Altsaa er et saadant ikke til? Ingenlunde. Dette ligger ei heller i det Sagte. Tilværelsen selv er et System – for Gud, men kan ikke være det for nogen eksisterende Aand.” SKS 7, 114, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “No puede darse un

que hiciera esto por considerarla, de alguna manera, panteísta. Para él, sin embargo, el hombre no es dios en cualquiera de las formas que pudiera pensarse esta idea. Es necesario quebrar la posibilidad de absolutizarlo todo igualando lo real bajo la tiranía del sistema. La existencia, si se la respeta en su singularidad y complejidad, no se deja encajar en ningún pensamiento. Ninguno de nosotros somos pensamientos que caminan. Somos existentes.

El problema de hacer un sistema de la existencia, según Kierkegaard, es que el existente no cabe en él. En aquel, el ser humano tiene que salir de sí para, desinteresadamente, encontrar un punto absoluto de inicio y una conclusión definitiva a la que se llegue después de razonar lógicamente. Este camino ha sido y es recorrido en la historia del pensamiento. Pero el movimiento filosófico que hace Kierkegaard comienza con un movimiento de libertad que rompe toda posibilidad de atar el individuo al sistema. Así como lo ético es lo que no cabe en el sistema, el individuo en el momento en que empieza a existir rompe con el panteísmo que intenta igualarlo todo. El ser humano es radical libertad. No queda reducido a ser un objeto de pensamiento ni a un ser que tiene conceptos. Descubrir esto es esencial para comenzar a vivir filosóficamente, a hacer filosofía⁹.

La filosofía no comienza, según la escuela que arrancó en el Sabio de la antigüedad y el pensador danés intenta continuar, por la relación del hombre con el ser. La admiración que produce y producía el ser, su orden y su consistencia no parece ser el origen de esta filosofía. Esta experiencia, siendo importante, no es la decisiva. En esta tradición de los hombres sin tradición el ser es antes sufrido que pensado¹⁰. O sufrido por no haberse pensado suficientemente. Lo decisivo es cuando al hombre le duele la realidad. La filosofía comienza cuando el ser humano se descubre con la imperiosa y urgente tarea de no sucumbir al poder que todo lo iguala y le exige de

sistema de la existencia. Entonces, ¿es que no lo hay? De ningún modo. Tal cosa no se contiene en lo que he dicho. La existencia misma es un sistema – para Dios. Pero no puede serlo para ningún espíritu existente.”, *Post-Scriptum no científico*.

⁹ Cf. J. De Gramont, “De la revelation au secret. Pour une lecture de *Crainte et tremblement*”, pp. 7-29.

¹⁰ Cf. H. Maldiney, *Phénoménologie, psychiatrique, esthétique*. Sobre todo los análisis de J. De Gramont “L’unique événement toujours recommencé”, pp. 39-52 y de E. Housset “L’anthropologie au risque de la phénoménologie dans *Penser l’homme et la folie*”, pp. 53-73.

responsabilidad. No diremos que esta filosofía comienza con la vergüenza, como diría Lévinas, pero sí diremos que no comienza de manera inocente. Lo que nos hace filósofos no es entrar en el ámbito del ser sino, por el contrario, intentar vivir sin su tiranía que lo iguala todo. El filósofo sufre sabiendo que no es tan libre ni tan bueno como se había imaginado. Esta filosofía tiene como tarea la de ayudar a ser un individuo absolutamente atraído por el Bien que merece ser querido por encima de todo y del todo.

Esto no es óbice para poder pensar en verdad y la verdad. Kierkegaard no cae en el relativismo o el subjetivismo donde todo queda diluido en opiniones más o menos vagas. La radicalidad de este planteamiento es que la existencia concreta y singular es algo a la vez indudable e irremplazable así como profundamente débil en lo que se refiere a su naturaleza concreta. El ser humano singular es el principio desde el que filosofamos y es, tan débil y tan fuerte a la vez, el punto de partida inolvidable e insuperable.

La posibilidad de hacer un sistema de la existencia sería una contradicción en sí misma, ya que sólo cabría hacer un sistema: el sistema. Un sistema que sólo una vez concluido se podría saber si es el sistema. Mientras tanto, no podría afirmarse su carácter indudable. Un filósofo que haga el sistema de lo real puede ser un filósofo que no quiere tener la paciencia de vivirse como existente y quiere saltar sobre sí mismo para encontrar por la vía del pensamiento un punto firme donde la duda no lo alcance. La duda, para Kierkegaard, tanto la antigua como la moderna, no se supera con más conocimiento, con un sistema más perfecto o con un raciocinio más elevado. La duda no es el problema radical para Kierkegaard. Siempre la duda acompaña al existente que piensa porque tanto la historia —que siempre será una aproximación dudosa y limitada a lo real— como la psicología —que será como mucho una interpretación de lo que somos olvidando el hecho de que somos— nunca eliminan la duda radical de saber si estamos en la verdad. El problema de la filosofía moderna [*cogito ergo sum*] así como la duda griega que busca el estado de paz [*ataraxia*] es que puedan pretender llegar a lo indudable con más raciocinio. La clave no está en encontrar un hecho bruto que elimine la duda. La clave, ya apuntada por el Sabio de la antigüedad, no está en saber

algo nuevo sino en cómo vivo en esa verdad que es verdad. La apropiación, que es un movimiento de libertad mediante el cual hago mía, se hace mía, la verdad que descubro y sobre la que cimento mis decisiones y actuaciones, acaba con el poder de la duda. O mejor dicho, va acabando con el verdadero enemigo que no es la duda sino la desesperación propia y ajena.

Podríamos decir, pues, que la filosofía de la existencia de Kierkegaard no comienza con la duda sino con la desesperación, que es algo radicalmente más decisivo para el existente que filosofa¹¹. De ahí que lo que busque sea una verdad por la que vivir y morir cada día. No se trata de una verdad hecha a mi manera y forma, una verdad subjetiva que me deje satisfecho. Esta búsqueda existencial supone un individuo que ha recibido una luz tremenda en la constatación dolorosa y culpable de que él ha llamado verdades a cosas que no lo eran; que su deseo de verdad no era tan auténtico como para que la pudiera encontrar; que la verdad que buscaba era seguridad, prestigio, fama..., cuando la verdad, así como el bien perfecto, sólo es alcanzable de alguna manera si le acompaña un modo de existir que se vive abierto a ella. Porque la verdad a la que se aspira es más respetada, y se sabe más de ella como nos sugería Sócrates, en el reconocimiento humilde de que no estamos en ella.

Esta verdad, que no es idéntica sin más a la verdad histórica o psicológica o científica, se la puede alcanzar si al existente le pasan cosas y las cosas le pasan por dentro; acontecimientos que le abran más y más y le vayan depurando cada vez más el mirar, el sentir, el pensar, el actuar. La verdad que busca el filósofo se descubre más viviéndola que pensándola porque la verdad radical del ser humano es su existir, su vivir. Por mucho sistema que hagamos, al final siempre quedará el existente que vive. De ahí que intentar vivir y poner la dicha en un pensamiento sobre lo real, en cualquiera de sus formas, es mutilar al ser humano y acabar con su realidad más específica.

Kierkegaard no desprecia la investigación científica y/o histórica, pero no la considera esencial para el trabajo que él realiza, para la dicha que él busca. Es cierto

¹¹ “Mucho más, es porque Kierkegaard parte de la desesperación y no de la duda por lo que él llegará no al pensamiento sino a la existencia.” J. Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 72.

que no todos tienen por qué entrar por el camino que él ha abierto. Kierkegaard no pretende que su manera de filosofar sea convertida en escuela. Su filosofía no es una defensa de su idea o de su religión o de la teología y ni siquiera de la filosofía que considera verdadera. Sería para él un contrasentido hacer una apologética del cristianismo, del hegelianismo o de la ciencia natural.

El tipo de verdad que él busca no puede ser demostrada racionalmente. Esto no significa que Kierkegaard deba ser vinculado al irracionalismo como algunos intérpretes han considerado. Una cosa es que Kierkegaard no identifique vivir con razón o pensar y otra que la razón sea desechada. Su obra en conjunto es una crítica de la razón y de sus posibilidades. Sobre todo, cuando se coloca a la razón en la tensión máxima de querer pensar lo impensable, lo que no se deja apresar: el individuo, la libertad, el bien, el amor, Dios. La razón es llevada por la pasión del mismo entendimiento hasta más allá de sí misma. No afirmamos que va en contra de sí misma, como si estuviera Kierkegaard fundamentando un irracionalismo de corte filosófico o teológico. Leer *Temor y temblor* como ejemplo de eso lo considero un error de consecuencias nefastas. La tarea de esta filosofía no es someterse a una razón que define, delimita, conceptualiza y deduce la realidad. Kierkegaard quiere abrir la razón hasta los límites de pensar lo que no se deja definir objetivamente. La vida humana que quiere pensarse con radicalidad no puede ser explicada como un único movimiento que se auto-despliega, porque vivir y pensar no es lo mismo¹². Considerar esto como algo que nos llevara a rechazar la razón lo considero, repito, un craso error¹³. No hay ninguna idea perfecta, clara y distinta de lo que es vivirse sin que haya una inadecuación radical entre

¹² Esto era la filosofía para algunos contemporáneos de Kierkegaard: “La filosofía no es otra cosa que el conocimiento de la idea eterna o especulativa, de la razón o de la verdad; diferentes expresiones indicando todas la misma substancia.” de J.L. Heiberg, con quien Kierkegaard tuvo cursos a comienzo de los años 1830, en su artículo *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, 1833, citado en H-B. Vergote, *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, p. 101. En este mismo libro que nos acerca a las lecturas de Kierkegaard encontramos también la opinión de H.L. Martensen expresada en su *Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole* que apareció en *Maanedsskrift for Litteratur*, diciembre 1836: “Yo he designado la filosofía hegeliana el sistema más perfecto del saber puramente racional”, p. 136 del citado libro de Vergote y también “Tal es el aspecto titánico de esta filosofía. Ella no toma nada para donar sino que se dona todo a ella misma.”, p. 142.

¹³ “Ver en Kierkegaard el modelo mismo de la actitud fideísta e irracionalista, es negarse a posicionarse en el lugar donde quiere reflexionar el pensador danés.” J. Colette, *Kierkegaard. La difficulté d’être chrétien*. p. 54.

esta idea y el vivirse. Querer encerrar la verdad radical del existir en una idea es empezar el edificio de manera errónea. Considerar que vivir es algo irracional que no se deja pensar, es una consecuencia que Kierkegaard no sacará. Él ni igualará ni esconderá el vivir en las oscuras sombras de una pasión ciega irracional o un poder universal o una voluntad omnímoda.

Su filosofía no es fundamentalmente hermenéutica porque, además de lo dicho, su visión del actuar humano es clave para poder romper todo círculo que nos sitúe en una interpretación infinita. Como hemos indicado antes, la duda siempre aparece en el camino del pensar que quiere alcanzar verdad. La aproximación al hecho histórico siempre será *una* aproximación. ¿No queda entonces el hombre atado como horizonte de posibilidad y de comprensión sin poder salir del mismo? ¿No debe agradecer el individuo el que así sea porque eso le ayuda a comprenderse y comprender a sus semejantes?¹⁴

La filosofía de Kierkegaard no busca hacer una teoría general sobre lo que es el ser humano con independencia de dónde viva, cómo viva y la cultura en la que se encuentra. Él fue un hombre situado que amaba su lengua¹⁵ y su cultura y sufría con los acontecimientos de su pueblo. No fue un hombre a-histórico y alejado de las luchas y sufrimientos de su pueblo. Pero una cosa es reconocer su ser situado y encajado en una

¹⁴ Se hace necesario citar que habría una visión de la hermenéutica más cercana a la filosofía que hace Kierkegaard. Es aquella que coloca en un lugar importante la pregunta por cómo se lee y cómo se escribe. Entender su tarea de escritor “sin autoridad”, la relevancia de la apropiación así como la repetición abren la posibilidad a una nueva manera de entender la hermenéutica. Así nos lo indica J. De Gramont: “Como si todo libro debiera escribirse dos veces; la primera con la tinta; la segunda invisiblemente por los otros lectores, así como en nuestra existencia. Lo que Kierkegaard llama *repetición* podría bien encontrar aquí su primer campo de aplicación.” p. 78. Más adelante nos habla de un aspecto de la autoridad: “Lo que da autoridad a las palabras, es lo que las palabras no pueden decir.” p. 79. Las dos citas son de “L’*autorité en défaut*”. Allí se nos remite a otro texto en este intento de hacer una hermenéutica diferente: Vincent Delecroix, “*Qualques traits d’une herméneutique kierkegaardienne*”.

¹⁵ “Idet jeg derpaa vender mig til den anden Side, ønskede jeg, og vilde jeg tillade mig (takkende for hvad Deeltagelse og Velvillie der kan være blevet mig beviist) ligesom at overrække og anbefale Skrifterne til det Folk, hvis Sprog jeg med sønlig Hengivenhed og med næsten qvindelig Forelskelse er stolt af at have den Ære at skrive, dog ogsaa fortrøstende mig til, at det heller ikke skal have Skam af, at jeg har skrevet det.” SKS 12, 281, *To Taler ved Atergangen om Fredagen*. “Mientras me giro para mirar en la otra dirección [la de la congregación], me gustaría permitirme la libertad (en agradecimiento por la simpatía y la buena voluntad que me han sido mostradas) de presentar como tal y de brindar estos escritos a las personas cuya lengua, con devoción filial y casi femenina atracción, tengo el honor de emplear; también con el consuelo de que no será en su descrédito que los haya escrito.” *Dos discursos para la comunión en viernes*. Traducción de Nekane Legarreta Bilbao para el *Seminario Internacional: La verdad, el amor y el tiempo. Repensar a Kierkegaard a 200 años de su nacimiento*. Se celebró en la Universidad Pontificia Comillas en 2013.

situación vital, en una cultura y modo de comprenderse, y otra cosa es que su filosofía pudiera ser entendida dentro de lo que hoy llamamos hermenéutica.

La clave de esta difícil adscripción, creo, está en la enorme importancia que nuestro autor da a la decisión y la acción humanas. La importancia de la dimensión ética del ser humano es decisiva para él. De ahí que el ser humano que quiera vivirse como existente elija con pasión y poniendo la vida en ello. No se trata de entender la elección como algo siempre provisional, hasta cierto punto, por ahora, hasta un límite, mientras sepa lo que sé. La teoría de la acción en Kierkegaard hace que su filosofía no encaje dentro de los límites de una filosofía que sólo quiera comprender el mundo y en la que el existente quiera comprenderse como una parte del mundo¹⁶. De ahí que afirme que no se trata sólo ni radicalmente de repetir el *conócete a ti mismo*, sino de ir más allá, al *elígete a ti mismo*¹⁷. Este movimiento de libertad, siendo relativo en su concreción, en lo que elige, no debe serlo en el cómo se elige. O se elige como si nos fuera la vida, con un para siempre, como le aconseja el magistrado al autor de los papeles de A en *O lo uno o lo otro*, o no se alcanza nada que merezca la pena. Imposible caminar sin la ayuda de la hermenéutica. Imposible entender al existente sólo desde este horizonte.

II.

La filosofía que hace Kierkegaard se muestra en discursos, panfletos, ensayos no conclusivos, recensiones, prefacios, artículos de prensa, notas, comentarios a obras de arte, reflexiones sobre su vida, análisis de textos clásicos, exhortaciones, denuncias... Su filosofía no tiene un solo ropaje o forma en la que se entrega, porque la vida del

¹⁶ “I den rene Idealitet, hvor der ikke er Tale om det enkelte virkelige Menneske, der er Overgangen nødvendig (i Systemet gaaer jo ogsaa Alt for sig med Nødvendighed), eller der er slet ingen Vanskelighed forbunden med Overgangen fra det at forstaae til det at gjøre. Dette er Græciteten (dog ikke det Socratiske, thi dertil er Socrates for meget Ethiker). Og ganske dette Samme er egentlig hele den nyere Philosophies Hemmelighed; thi det er dette: cogito ergo sum, at tænke er at være.” SKS 11, 206, *Sygdommen til Døden*. “En la pura idealidad, donde no se habla nada del individuo real y singular, la transición es necesaria (en el sistema, de hecho, no hay tampoco nada que no suceda por necesidad); ni hay ninguna dificultad unida con el tránsito del entender al hacer. Esto es lo griego, (aunque no lo socrático, pues Sócrates era demasiado moralista). Y todo el secreto de la filosofía moderna es el mismo; este es el *cogito ergo sum*, pensar es ser.” *La Enfermedad mortal*.

¹⁷ cf. SKS 3, 246, *Enten-Eller. Anden del*.

individuo no se deja atrapar en una sola tonalidad. La forma en la que él escribe muestra el carácter no-conclusivo de las obras tanto pseudónimas como las firmadas por él. Es una filosofía que habla a existentes¹⁸, es una filosofía en diálogo continuo y constante con otros, consigo mismo y ante el deseo de más bien, más verdad, más y mejor amor y alegría. Es un diálogo continuo desde lo concreto, desde el presentimiento, mostrado en muchas de sus obras, que en la vida de un individuo concreto ordinario habita la verdad más asombrosa; de que a la verdad no le gusta esconderse en ropajes alambicados, sino que, al revés, está en la vida ordinaria.

La dificultad de esta filosofía nace de la constatación de que lo más propio, el vivir en el que nos vivimos, es muchas veces dejado de lado y no somos contemporáneos de nosotros mismos. Esta filosofía querría hacer un camino que supondría dejar de decir tantas supuestas verdades asumidas, para poder descubrir y abrirnos a una vida más plena. Filosofar es hablar a existentes, como lo hizo Sócrates. Y hablar es una cosa muy seria. La filosofía de Kierkegaard tiene al Sabio de la antigüedad como compañero de camino continuo. Es, posiblemente, el único filósofo de la vida que reconoce el pensador danés. Nunca deja de dialogar con él en toda su obra.

¹⁸ “Hvo skal skrive eller gjøre et saadant System færdigt? Dog vel et Menneske, med mindre vi igjen skulle begynde paa den besynderlige Tale, at et Menneske bliver Spekulationen, bliver Subjekt-Objektet. Altsaa et Menneske – og dog vel et levende, ɔ: et eksisterende Menneske.[...] For den Eksisterende er der nu overhovedet tvende Veie, han kan enten gjøre Alt for at glemme, at han er eksisterende, herved opnaaes at blive comisk (den comiske Modsigelse at ville være det man ikke er, f. Ex., at et Menneske vil være en Fugl, er ikke mere comisk end den, ikke at ville være det man er, som in casu eksisterende, som man jo ogsaa i Sprogbrug finder det comisk, at En glemmer, hvad han hedder, hvilket ikke saa meget betyder at glemme sit Navn som sit Væsens Eiendommelighed), fordi Existents har den mærkelige Egenskab, at den Eksisterende existerer enten han vil eller ei; eller han kan vende al sin Opmærksomhed hen paa Dette, at han er eksisterende. Det er fra denne Side, at Indvendingen maa gjøres for det Første mod den moderne Spekulation, at den ikke har en feil Forudsætning, men en comisk Forudsætning, foranlediget ved, at den i en Art verdenshistorisk Distraction har glemt hvad det er at være Menneske, ikke hvad det er at være Menneske overhovedet, Sligt fik man vel endda Spekulanterne til at gaae ind paa, men hvad det er, at Du og jeg og han vi ere Mennesker hver for sig.” SKS 7, 115-116, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. ¿Quién va a escribir o terminar un sistema así? Claro que un hombre, al menos si no empezamos otra vez con todas esas palabras asombrosas de que el hombre se vuelve la especulación o se vuelve el sujeto-objeto. Un hombre, pues; y claro está que uno que vive, o sea, un hombre que existe. [...] Hay, pues, para el existente dos caminos en general: o bien puede hacer lo que sea para olvidar que está existiendo, con lo que logra hacerse cómico (la cómica contradicción de querer ser lo que no es, por ejemplo, que un hombre quiera ser un pájaro, no es más cómica que no querer ser lo que se es, como, *in casu*, existente; igual que al hablar resulta cómico que uno olvide cómo se llama, lo que no significa tanto que olvidó su nombre cuanto que olvidó lo característico de su ser); porque la existencia tiene la notable propiedad de que el existente existe tanto si quiere como si no. O puede dirigir toda su atención sobre el hecho de que existe. Es desde aquí desde donde cabe formular, ante todo, la primera objeción contra la moderna especulación que no es que tenga un supuesto falso, sino que tiene un supuesto cómico, a que da lugar que, en una suerte de distracción histórico-universal, ha olvidado qué es ser un hombre; no qué es ser un hombre en general, que esto es algo en que entrarían hasta los especulantes a fin de cuentas; sino qué es que tú y yo y él seamos hombres, cada uno para sí.” *Post-Scriptum no científico*.

Siempre Sócrates le es ocasión para aprender más y más. Un Sócrates que enseña más por aquello que reconoce como ignorancia que por lo que afirma. Una filosofía que se abre para aquel individuo que quiere llegar a ser lo que debería ser el hombre, abriéndose con enorme finura a los acontecimientos de la vida sin dejarse enmarañar en ningún panteísmo que quiera acabar con la ardua tarea de tener que conocer y elegirse a sí mismo. Una filosofía que nunca podrá llegar a ser un edificio donde vivir, sino un camino que transitar donde la clave está en el modo en que uno avanza en el camino, no sólo en los resultados que se consiguen.

El bien que se quiere alcanzar, la dicha perfecta, parece que es accesible para un existente particular apasionado y tensionado al máximo y abierto libremente a los acontecimientos que la vida le van dando que vivir y pensar. La verdad no tiene tanto la forma de un saber, sino de un ser, de un vivir. No es tanto saber la verdad sino ser en la verdad, apropiarse de ella, hacerla nuestra. Por este camino se sabe más lo que es la verdad que por el camino de la búsqueda racionalista del ideal¹⁹. Del ideal sabemos más en la tarea ardua de su realización y apropiación que por la intuición o el entendimiento. De ahí que debemos dedicarle tiempo y dar importancia a una teoría de la acción²⁰ y de los acontecimientos.

Kierkegaard pretende hacer algo que ha venido en llamar una ciencia existencial²¹. Con esta expresión se muestran varias intuiciones. En primer lugar, se nos remite al punto de partida fundamental del pensamiento kierkegaardiano: el existente no es sólo el origen del pensar, sino a partir del cual se comienza en cada momento. Nos indica también el método a seguir siempre: no se trata de partir de él y después poder olvidarlo elaborando pensamientos y deducciones. El existente hace de

¹⁹ “La especulación no piensa *a fondo* lo que ella dice.”, V. Delecroix, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques. Texte et commentaire*, p. 124. Asimismo: “La paciencia, sin la cual no se puede concebir el estilo de la comunicación indirecta, se impone para prevenir la impaciencia absoluta de la especulación, la cual, de hecho, no es incompatible con el largo trabajo del concepto.”, J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 129.

²⁰ “Según la especulación; donde hay más saber, menos hay de paradoja; luego menos hay de decisión.”, V. Delecroix, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques. Texte et commentaire*, p. 121.

²¹ “Kierkegaard estaba persuadido de que el Occidente filosófico tendría más necesidad de ‘ciencias existenciales’ que de ontología”, J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 96. Aquí se remite al texto de Kierkegaard donde se menciona la expresión: “Existentiel-Videnskab” SK 27, 271, *Løse Papirer*. Texto comentado, como nos indica también en la cita, por G. Malantschuk en “Liberté relative et liberté absolue ou le rapport entre liberté et nécessité chez Kierkegaard”, pp. 63-72.

ancla continua y constante que impide volar a pensamientos elevados y lejanos. También impide hundirse en la imposibilidad de alcanzar una verdad que nos dé vida.

Asimismo esta expresión nos indica la radicalidad de lo que se persigue. Ya lo hemos apuntado. Se trata de afinar al máximo lo que decimos cuando hablamos de verdad, alegría, bien, hombre...²² Y es por ello que se hace enormemente decisiva la manera, el cómo nos acercamos a ellos. La filosofía llamada segunda es primera en este planteamiento. Las maneras de entender la relación del ser humano con la verdad y las formas de vivirse ante ella, son decisivas en esta filosofía. La obra kierkegaardiana es un análisis de las múltiples posibilidades de vivirse en la verdad y las preguntas que ahí se van suscitando.

En tercer lugar es ciencia porque ésta es la ciencia que considera realmente necesaria. Como ya he indicado, la filosofía especulativa, para Kierkegaard, no piensa con suficiente radicalidad. Como si la dialéctica más rigurosa posible fuera la que el pensador danés intentara hacer. Sus análisis puede que nos acerquen más a la verdad que otros supuestamente más generales, elevados y omnicomprendivos. Es una filosofía que pretende alcanzar lo que no debemos dejar de buscar: la verdad, el bien y la alegría. No le valen las verdades hasta cierto punto, ni esperar al final de la historia para poder conocer la verdad, ni ajustarse al mundo para poder llegar a ser alguien y disfrutar de las alegrías que este ofrece. Posiblemente porque el objetivo es el más elevado, el que debe ser siempre pensado, puede que se necesiten muchas vidas para poder alcanzarlo.

El individuo, en el planteamiento kierkegaardiano, nunca se convierte en un libro ni en un párrafo. De ahí que la actitud socrática de la docta ignorancia acompañe los caminos filosóficos por los que Kierkegaard se va introduciendo. Es un itinerario arduo y penoso porque a donde se trata de ir es a uno mismo, donde muchas veces uno no está; y al cielo, la dicha perfecta, donde uno descubre un día que ni está ni ha estado nunca. Posiblemente estos dos descubrimientos son los que pongan en pie al filósofo, los que hagan de parteras de esta nueva manera de vivirse ante el mundo,

²² “Kierkegaard es un *pensador*, un autor para el que la *reflexión* juega un rol crucial.” Y continúa en la misma página: “Hay un lugar para un discurso racional sobre la existencia y sobre todo *a partir* de la existencia.”, V. Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 45.

ante sí mismo y ante el dios. El camino de Kierkegaard se parece más al camino platónico del ascenso al Bien que al camino descendiente de quien puede enseñar, iluminar, aconsejar a otros. De ahí que Sócrates sea el interlocutor fundamental.²³

Es esta una filosofía con un presupuesto singular frente a las filosofías que quieren hacerse sin presupuestos de ningún tipo. Es una filosofía que asume que hay algo que no se puede saltar sin pagar un precio enorme por ello: al existente que filosofa. Es una filosofía que no se hace sin el vivir de quien reflexiona y de los que reflexionan. Cada individuo no es una letra de una palabra completa que podría ser la esencia humana sino que cada individuo es una palabra completa y única, individual. Y que en esa individualidad es donde radica lo singular del ser humano, lo que nunca puede ser saltado si se quiere hacer la filosofía que Kierkegaard pretende. Es una filosofía, pues, interesada por el vivir del que escribe y del que lo lee o lo escucha²⁴. De ahí su insistencia continua en dirigirse a su querido lector, a sus alegrías y sufrimientos, a sus búsquedas y deseos.

De esta idea nace que el deseo, la pasión, la interioridad apasionada, la subjetividad, sean los caminos por donde transitar en orden a alcanzar el bien perfecto. No porque sepamos claramente lo que es el bien perfecto, sino porque no se puede renunciar a afirmar con humildad que éste siempre lo será para un existente concreto, para el ser humano que lo desea. Querer ponerse en el lugar del dios y hacer una filosofía *sub specie aeternitatis* es algo posible como divertido ejercicio del pensamiento, pero el hombre ahí no puede vivirse.

El camino de la alegría, en esta filosofía, no es el de dejar de ser hombres, sino que éste llegue a ser lo que es. En el vivir puede aprender lecciones que no sabía, reconocer cosas que estaban en él y no había descubierto. Puede sufrir revelaciones de lo impensable e inesperable que se convertirán en inolvidables. La revelación, y no

²³ “En este punto de vista, hay que guardarse de confundir a Sócrates y Platón. Sócrates se afirma como pensador existente, porque él abandona el camino de la especulación acentuando la existencia.” J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, (2014) p. 51. Entre paréntesis indicaremos si es la primera versión de 1972 o la nueva de 2014.

²⁴ “De otra manera, si Kierkegaard es el primero que aborda de manera no hegeliana la cuestión del tiempo (y del instante), su preocupación no es en ningún caso aquella del destino de la filosofía como tal, en un mundo donde ella habría perdido su supremacía.”, J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 209.

tanto la mediación hegeliana, es decisiva en este pensamiento tanto en su sentido estrictamente filosófico como en su sentido teológico. Es por ello por lo que esta filosofía es una filosofía en devenir, en camino: el ser humano está en ciernes, en camino, porque el ser humano es libertad. Es una filosofía de la libertad porque el ser humano es libertad radical, abierta, enmarañada desde el principio, habitada por un ansia que la pone en pie y la hace caminar. Pensar la libertad, el individuo particular, el instante, el amor, la paciencia, el tiempo, la fe no es posible radicalmente sin que les acompañe la vivencia de la libertad, del vivirse con otros, del amar, del ser paciente, de creer. Y esto sin caer en el error de pensar que el pensamiento y la vida son lo mismo. El análisis de tantos personajes y tantas vidas como aparecen en la obra kierkegaardiana es una crítica de la razón, de una razón que va siendo depurada por el vivir apasionado y cada vez más bondadoso. Porque el bueno, el totalmente bueno, el que sufre por la verdad que ha hecho suya, es el que podría razonar más adecuadamente sobre el bien, el amor, la alegría, el cielo.

III.

Esta tesis mía es de filosofía. No pretende ser una tesis de teología. No se trata de hacer un discurso sobre la vida más allá de la muerte o sobre la vida que vive el cristiano. Tampoco se trata de hacer una tesis sobre la psicología del ser humano que vive acontecimientos imprevisibles o una psicología descriptiva. Kierkegaard me ha ayudado a pensar los temas que aquí se enuncian con radicalidad filosófica²⁵, queriendo pensarlos tal como se nos presentan y sin mayores alforjas que la existencia y el interés de quien quiere y desea más vida aunque no sepa muy bien clarificar este deseo, esta ansia. Me ha ayudado a seguir pensando en la tradición filosófica que arranca, como mínimo, en Sócrates. Una historia en la que intenta pensarse el bien que está más allá del ser, una libertad que abre infinitos problemas en la comprensión del actuar humano

²⁵ “Ahora bien la originalidad de Kierkegaard había sido la de haber considerado el salto, la paradoja o el *instante*, no como una concesión hecha a la debilidad del intelecto, sino diría él, como una *determinación ontológica*. Por ella, él entendía, curiosamente para los oídos de hoy, la desapropiación de sí que provoca el descentramiento del saber.”, J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 168.

y del bien que el ser humano ansía y el mal que quiere evitar a toda costa. Es cierto que los problemas no quedan del todo resueltos, pero esta obra me ha ayudado a plantearlos con mayor finura.

Esta es una filosofía de la existencia y de la libertad. Una filosofía que no considera posible encontrar un sistema omnicomprendido de la realidad, sobre todo, para el existente que está enormemente interesado por sacar su vida y la vida de sus semejantes adelante. Es más, es una filosofía que considera que se llega más lejos en la aproximación a la verdad si no nos ponemos a andar solos y con la sola razón, sino por el camino lento y paciente de querer acompañar la vida que se va viviendo renunciando a que todo esté dicho desde el principio. Una filosofía que no va de la mano de la teología natural o de la apologética al uso. Una filosofía que no casa fácilmente con un discurso apriorístico sino que le da una importancia decisiva a lo que la vida y sus acontecimientos van enseñando. Una filosofía que se hace fundamentalmente viviendo con intensidad y pasión lo que se nos va dando²⁶, lo que se va sufriendo y celebrando con otros. Una filosofía que no se hace de espaldas a nadie y, por ello, no se hace de espaldas al mismo que la hace. Una filosofía que no renuncia a pensar lo universal y lo general, el ser humano o el bien o el amor, pero en la que el camino y el proceso para llegar a saber algo de ello es decisivo y determinante.

La filosofía que Kierkegaard me está ayudando a hacer, y que se refleja en esta tesis, es la filosofía que invita y exige vivir con más bondad y hondura dada la desesperación que produce el descubrirse uno haciendo verdades propias lo que no había sido suficientemente pensado. Una filosofía que invita a pensar nuestros valores, proyectos, decisiones, acciones, porque puede que no hayamos caído en la cuenta de la alegría, el sufrimiento, la angustia, la libertad o esclavitud que estaban suponiendo en quien las realizaba y en los compañeros de camino.

Una manera de filosofar, la de Kierkegaard, que intento traer en toda su complejidad sin dejar fuera ni los discursos ni las obras pseudónimas. Todo nos da que pensar. Desde el análisis de esta obra, que será expuesto en el cuerpo de la tesis,

²⁶ “Filosofar es una aventura ética en la que la subjetividad se juega su propia consistencia (por no decir su salvación).”, V. Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 78.

expondré cómo el existente que se vive como tal, que se quiere vivir como tal, va descubriendo el mundo y sus poderes con toda su radicalidad.

La realidad tan singular del existente nos abrirá la puerta a preguntarnos sobre la verdad del mundo, la vida del mundo y si esta es la alegría o la dicha perfecta que el hombre busca. Podremos ver cómo el deseo de bien y de cielo no es tan natural como algunos filósofos o teólogos han podido subrayar. Nos ayudará a ver que el deseo del hombre se parece más a un ansia indeterminada que a un deseo natural de Dios o de Infinito. Que serán necesarios acontecimientos decisivos como enamorarse, elegir, tener amigos, casarse, desesperar, sentirse culpable, angustiarse, ser paciente, tener hijos, esperar, amar, morir, para que ese deseo sea radicalmente transformado. Porque el hombre natural no parece ser ni el único ni el más elevado posible, si es que se puede hablar así. Puede que al final sepamos más del deseo de Bien y del cielo por el desajuste que vivimos al no poder llamar cielo ni alegría perfecta a ninguna de las experiencias que vamos viviendo en el mundo, aun siendo enormemente importantes. Estas experiencias, cuando advienen al hombre y resuenan por dentro, le abren más y más el ansia, lo transforman como si fuera un nuevo nacimiento; le hacen ser otra persona, de tal manera que al final sabe más y mejor lo que no puede llamar alegría y cielo. Y eso puede que sea mucho, o tal vez puede que muy poco.

INTRODUCCIÓN: VENCER AL MUNDO

Antes de acometer este capítulo introductorio de la tesis se hace necesario explicitar algunas cuestiones metodológicas. En primer lugar querría consignar cuál es la tesis que se quiere mantener así como el método de investigación. El objetivo de esta tesis es mostrar que Kierkegaard es un pensador del cielo, es decir, de la alegría y el bien perfecto²⁷. Esta lectura de la obra kierkegaardiana, que no es la única posible, pretende ser un aporte a las múltiples lecturas que sobre su escritos se han hecho. Evidentemente el cielo no se entiende aquí como una realidad teológica o la vida post-mortem. Tampoco se defiende que Kierkegaard hablara desde el cielo, es decir, desde el lugar de Dios. Aquí voy a analizar, por lo tanto, al existente que se vive en el mundo cara al cielo, a la alegría y al bien perfecto.

El método de investigación ha sido el siguiente. En primer lugar he estudiado fundamentalmente la obra publicada en vida por Kierkegaard. Hay diversidad de opiniones sobre la relevancia filosófica de los *Papirer* así como de algunas obras no editadas²⁸. Es un tema ampliamente discutido en la investigación kierkegaardiana. El

²⁷ Aunque no hay muchos estudios sobre la felicidad y la alegría en el corpus kierkegaardiano es justo mencionar B. Olivares Bøgeskov, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard: principios psicológicos en los estadios estético, ético y religioso*. Se analiza, entre otras cuestiones, los tres términos daneses más usados por Kierkegaard para referirse a la felicidad como son *glæde*, *salighed* y *lykke*. Podrían traducirse, en principio, como alegría, beatitud y felicidad. En el estudio se reconocen las diferencias que hay entre ellos así como los matices diferentes que las mismas palabras toman en obras diversas. Asimismo se nos previene ante la tentación de asociar *salighed* con alegrías espirituales y de relacionar *lykke* con las terrenales. Después del estudio filológico llega a la siguiente conclusión provisional sobre la posibilidad de ver el sentido de la felicidad en la obra kierkegaardiana: “Podemos decir que la terminología utilizada por Kierkegaard nos obliga a realizar una elección un tanto arbitraria, dado que él mismo no utiliza sus términos de modo invariable, y cualquiera de los términos posibles contiene alguna limitación.” *Op. cit.* p. 39.

²⁸ Encontramos por un lado la posición defendida en N. Viallaneix, *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*. Allí se defiende que los *Papirer* son decisivos y centrales en el análisis de la obra kierkegaardiana. Por contra tenemos la postura expresada en “Le ‘journal’ de Kierkegaard, a-t-il valeur philosophique?”, P. Mesnard. En ella se nos dice que ni los *Papirer* tienen unidad, ni finalidad propia ni coincidencia con su plan filosófico. Como postura más equilibrada valgan estas anotaciones sobre los *Papirer* y su validez crítica por parte de J. Garff, uno de los especialistas en la vida y obra del pensador danés: “Si yo me he concentrado aquí en las condiciones de publicación de los textos, es porque deseo insistir sobre el hecho que las fuentes primarias necesarias a los investigadores sobre la biografía de Kierkegaard han perdido la autenticidad deseada.” En su escrito “« Produire fut ma vie »—problèmes et perspectives de la biographie de Kierkegaard.”, que forma parte de *Kierkegaard aujourd’hui. Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*, pp. 19-20. El autor nos indica aquí la relevancia de los

que suscribe se ha centrado en su obra publicada en vida. Tanto la obra que ha venido en llamarse pseudónima como la firmada por él es el objeto central de estudio²⁹. Considero que el criterio de publicidad respeta la intención del autor. Si el autor ha decidido entregar estas obras al mundo sus motivos tendría. Asimismo quiso dejar al margen otras. En este trabajo no se desconoce estas últimas. Pero no es el objeto fundamental de análisis. Hay otros planteamientos posibles³⁰ pero los considero insuficientes para el análisis del objeto de mi tesis. Amputar la obra kierkegaardiana y sólo analizar la pseudónima no daría cuenta de lo que él dijo al mundo. Analizar su obra desde su vida es otra posibilidad legítima. Aquí se opta por analizar la obra desde ella misma.

Mi lectura se ha centrado en la edición francesa así como en la última versión crítica de la obra en danés. Los propios especialistas franceses señalan las limitaciones de su edición crítica³¹. Aún así es el texto de referencia en sus estudios. Ni que decir tiene que se han leído y trabajado las traducciones españolas que poseemos. La bibliografía secundaria manejada ha sido la de lengua castellana, la francesa y algo la danesa y la anglosajona. La necesidad de acotar el amplísimo campo de investigación para poder acometer esta empresa me lo demandaba. Sé que esto le da una perspectiva a la presente investigación. Debo asumir las limitaciones que eso conlleva. Esta

Papirer y la precaución con la que hay tomarlos en orden a su tratamiento filosófico. Este mismo sentido se apunta en su voluminoso estudio J. Garff, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, pp. 86-91.

²⁹ “Ni la tan famosa filosofía de los estadios en la que se detienen muy a menudo los existencialistas; ni la ontología de los *Discursos edificantes* que fascina tanto a los heideggerianos que lo querrían laicizar, y que los lectores solamente píos lo querrían transformar en predicación; esta sola no puede constituir una filosofía que se llamaría kierkegaardiana. Sino que la que constituye tal es esencialmente la relación entre las dos partes de una obra que mantiene abierta la cuestión de la transición.”, H.-B. Vergote, *Sens et répétition*, Volumen 2, p. 94.

³⁰ C. Goñi, *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*, que no usa los discursos edificantes o el de D. Brezis *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne* que los deconstruye. También podemos reseñar aquí la escasa dedicación a los discursos edificantes y cristianos que se le ha dado en la recepción francesa así como en la española.

³¹ Valgan dos muestras más recientes: A. Clair, *Kierkegaard et autor*, donde muestra la inadecuada traducción de la palabra “Den Enkelte” por “l’Individu” en las obras completas cuando debería traducirse mejor por “singulier”. Así, todo esto según este autor, se vería mejor la diferencia entre “Den Eneste” que remite más al único y “Den Enkelte” que sería el individuo singular. De manera parecida a la sustantivación del adjetivo “kjerlig” dando así lugar a “Den Kjerlige” –que lo veremos en el apartado del amor al prójimo- nos encontramos aquí con el adjetivo “enkelt” que forma el sustantivo “den Enkelte” (que nosotros traduciremos, siguiendo lo indicado, como individuo singular). Asimismo, la autora H. Politis en sus obras ha querido señalar esta y otras incorrecciones. Por ejemplo véase *Kierkegaard en France au XX^e siècle: archéologie d’une réception*, y más en concreto sobre el problema de su traducción: “Kierkegaard philosophe: problèmes posés par les traductions françaises.”, pp. 233-246 en *Traduire les philosophes. Actes des Journées d’étude organisées en 1992 par le Centre d’histoire des systèmes de pensée moderne de l’université de Paris I*.

aproximación posee un tono y unos acentos, da relevancia a ciertas preguntas y no a otras. He de reconocer que las cuestiones fundamentales que la recepción francesa se ha planteando son cercanas a las propias. Asimismo son preguntas de radical importancia filosófica. Aún así debo reconocer que me queda un amplio campo de investigación que me permitirá hacer una aproximación más rica en matices al acoger otras tradiciones y recepciones de la obra kierkegaardiana.

En relación al desarrollo de la tesis me gustaría, sucintamente, expresar el hilo conductor así como las ideas fundamentales que en los capítulos se irán desarrollando. La introducción está dedicada a mostrar la “entrada” del hombre en la existencia, la enorme riqueza de matices que supone que vivamos en el mundo. Si la tesis quiere mostrar que Kierkegaard ha pensado al existente que busca el cielo, debo empezar por ver cómo comienza a existir el ser humano y su primera relación con el mundo. Esto me acercará a la imagen kierkegaardiana del hombre que vive en el mundo. Apuntaré con ello que el existente no puede ni tiene por qué ser comprendido fundamentalmente por su relación con el mundo. De ahí el título de este capítulo. Esto me servirá de enlace con los apartados siguientes de este capítulo, que mostrarán cómo el hombre vive en el mundo pero no es mundo. La teoría de la acción que Kierkegaard nos irá mostrando en sus obras es decisiva en la manera de entender al hombre. La acción, y lo que en ella aparece, revela el modo de filosofar de nuestro autor. Ella también nos da la entrada a los enormes problemas que surgen en la dimensión ética del existente. Las alegrías y las tristezas que vive el existente no apuntarán entonces a ser o saber más, o sólo a seguir vivo indefinidamente. La existencia del ser humano y su libertad, temas centrales del capítulo introductorio, nos abrirán a otros aspectos de la tesis.

Si el capítulo introductorio ha sido consagrado a acercarnos a la naturaleza tan singular del ser humano, en el capítulo primero abordo dos vivencias nucleares del hombre que busca el cielo en la tierra y no quiere desesperar. El análisis de la paciencia y el amor me ayudará a ver cómo el existente puede estar vertido al bien, y no sólo al mundo y al tiempo. Si en el capítulo introductorio quise mostrar la singularidad del existente, en este primer capítulo analizo estas dos vivencias humanas, diferentes y

complejas. El existente vive en el mundo pero el amor puede sacudirle para abrirlo más y más a una alegría que merezca ser llamada tal, a un Bien que sea perfecto, al cielo. Sin paciencia, el cielo se confundiría con otras muchas realidades. Sin amor, ningún cielo que merezca ese nombre puede alcanzarse.

En un tercer momento abordo el capítulo del Bien perfecto. Estudio en un primer apartado la fe y en el segundo la realidad de Dios. La opción de no introducir el tema de la fe en el capítulo del hombre no es azarosa. El tema de la fe es tratado con muchos matices en el *corpus* kierkegaardiano: en relación a lo histórico, a las relaciones humanas, en relación con el amor, etc. El aspecto de la fe que voy a analizar en este apartado exige, de alguna manera, la irrupción de Dios en el tiempo. Habrá otros aspectos de la fe que irán saliendo en la tesis y que no estarán directamente relacionados con esta irrupción. Aunque es cierto que los análisis de la fe son muy amplios y variados, consideraba más acertado ponerlo dentro del movimiento que se inicia gracias al Dios que nos visita. Con ello también quiero indicar, y espero que en la tesis quede bien expresado, que para Kierkegaard el movimiento de la fe no es absolutamente necesario en el hombre. A veces se afirma que sin la fe el hombre no llega a su plenitud o no alcanza su madurez como hombre. No estoy tan seguro de que esta sea una tesis que defienda nuestro autor. Considero que Kierkegaard defiende la gratuidad de la fe y la no-necesidad de la misma para una vivencia auténtica del hombre.

El análisis del capítulo dedicado a la paciencia y al amor nos habrá mostrado que el ser humano puede vivir auténticamente aún no siendo cristiano. Bautizar a todo deseo de bien como una versión más o menos directa de un deseo cristiano o religioso, aunque fuera de forma anónima o en potencia, no me parece un camino acorde con el filósofo que analizamos. Mirar al ser humano sólo desde una naturaleza fija y determinada *a priori*³² tampoco. El cristianismo del Nuevo Testamento impedirá lo

³² Mientras no se indique lo contrario no hay un compromiso de lo *a priori* o lo *a posteriori* con la filosofía kantiana. Aunque espero que el desarrollo de la tesis vaya dando algo de luz quiero consignar que lo primero remite a aquello que puede ser descubierto sin necesidad de otros, experiencias, tiempo, vivencias. Lo *a posteriori* remite a lo que podemos descubrir gracias a lo anteriormente mencionado. Esto es lo que de alguna manera no puede ser pensado con anterioridad ni pre-visto ni pre-comprendido, ni anticipado. De alguna manera la teoría de la acción que aquí se va a ir mostrando se basa también en esta inadecuación, en este hiato que se abre al existente que vive y actúa.

primero. Sócrates, lo segundo. Mi lectura de la obra kierkegaardiana subrayará lo nuclear de lo ético en el pensador danés y la gratuidad de la fe así como la relación misteriosa y no exenta de dificultades de ambas. Este capítulo segundo me permitirá también ver cómo, incluso en la vida del contemporáneo de Cristo, Kierkegaard defenderá la imposibilidad de vivir totalmente en el cielo existiendo en el mundo. No dejará de advertirnos de lo peligroso que es confundir tiempo y eternidad, Estado e iglesia intentando lo imposible: la reconciliación total del existente en este mundo, en esta historia. Las mayores alegrías que el Bien perfecto pueda dar al cristiano no eludirán la tristeza de no ser éste bueno ni de no estar del todo en el cielo. Sabemos que no estamos en el cielo el día que descubrimos que no somos buenos. El cielo no se opone al mundo, sino al mal. La imposibilidad de cerrar la herida, el deseo de Bien que los acontecimientos han ido abriendo más y más es la muestra más radical de la libertad del ser humano, la imposibilidad de considerar a la filosofía de Kierkegaard como un sistema, así como la manera tan peculiar de entender al Bien perfecto que no se deja nunca atrapar por el existente.

En el último capítulo de la tesis, antes de las conclusiones finales, expondré la articulación de los diversos elementos que han ido apareciendo en este trabajo. Mostraré que el existente sabe que no está en el cielo y ese saber es una bendición. La alegría más grande va a venirle al ser humano por vivirse como tal. Este va aprendiendo a serlo con lo que la vida y los otros le van dando. El ser humano puede vivirse en el mundo, en una vida aparentemente normal y cotidiana, deseando el cielo. Mostrar que Kierkegaard es un pensador de la alegría que merezca ser llamada así, del Bien perfecto, igual es poco resultado. Creo sinceramente que defender este aporte puede ser muy provechoso para la filosofía actual.

Es cierto que convertir el pensamiento de Kierkegaard en un sistema filosófico es posible, pero no seré yo quien lo intente. Aunque toda tesis pretenda justificar y mostrar la racionalidad de un planteamiento, no voy a hacer algo que sería incoherente con mi manera de acercarme al pensador danés. Esta es la razón última de que esta tesis sea una lectura de la obra kierkegaardiana asumiendo desde el principio que no es la única posible. Intentar decir que lo que aquí se afirma es lo único que quería decir él,

excede mi objetivo. Me conformo con defender que, teniendo en cuenta la obra que publicó en vida, Kierkegaard es un pensador del cielo, de la alegría perfecta, del bien perfecto. De ahí que el final de esta tesis no será más que un nuevo comienzo para seguir viviendo y pensando.

A. EL MUNDO Y SU PODER

¿Es el ser humano, sin más, una parte del mundo? ¿Es el mundo el horizonte de comprensión de nuestro existir? Kierkegaard³³ es un pensador del cielo y esto significa, entre otras cosas, que el hombre puede vivirse de alguna manera cara al cielo y no sólo teniendo al mundo como horizonte posibilitador de toda experiencia. A lo mejor el hombre es un ser-en-el-mundo y la analítica heideggeriana es la que da más cuenta de lo que somos. Ir más allá de ésta podría ser un exceso abocado al fracaso filosófico o al lenguaje mítico y teológico. Kierkegaard nos muestra que, sin caer en esto último, el hombre puede vivirse no solo estando abierto al mundo y a la muerte como configuradora de su libertad, sino que puede vivirse abierto al cielo.

Los innumerables análisis kierkegaardianos nos muestran que el ser humano no parece que se viva siempre en el mismo mundo. Las cosas, las personas, los lugares, las vivencias, los pensamientos y sentimientos van haciendo que no podamos afirmar que el mundo se presenta de una manera única y uniforme. Es cierto que la constitución del mundo en la subjetividad humana no se realiza con independencia de esta. No tenemos la experiencia consciente de haber nacido, del momento en que vinimos a este mundo. Pero puede que tengamos experiencias que nos lleven a re-nacer al mundo, a otra manera de estar en él. De ahí que puedo decir, en cierto sentido, que el ser humano nace varias veces. E incluso puede que él tal y como nace no sea el más elevado ni la forma más acabada de sí mismo³⁴.

³³ No se hace necesario indicar que cuando se dice Kierkegaard estoy hablando de la obra entregada al mundo por este autor y no de su vida interior o personal, como ya ha sido indicado.

³⁴ “Lader os kalde denne Overgang *Gjenfødselen*, hvorved han anden Gang kommer til Verden ganske som ved Fødselen, et enkelt Menneske, der endnu Intet kjender til den Verden, i hvilken han fødes ind, om den er beboet, om der er andre Mennesker i den.” SKS 4, 227, *Philosophiske Smuler*. “Vamos a denominar a esta transición *renacimiento*, porque por medio de ella viene de nuevo al mundo como si

Lo primero que adquiere el ser humano al venir al mundo es el mismo mundo³⁵. Esto es lo primero que se le da en una pasividad radical, en múltiples formas y presencias, matices y objetos³⁶. Antes incluso que tomar conciencia de su alma, el hombre recibe el mundo como aquel desde el que viene toda realidad. El mundo no es, en primer lugar, el resultado de un pensamiento o un saber. Este apunta más a lo vivido en una pasividad radical. De ahí que Kierkegaard afirme paradójicamente que el hombre debe conquistar su alma pero no debe conquistar el mundo porque este ya se le ha dado previamente:

¿No posee un hombre su alma y, puede ser ésta la verdadera guía hacia la beatitud, la que, en lugar de enseñarle a un hombre a adquirir mediante su alma el mundo entero, le enseña a utilizar su vida para adquirir su alma? Un hombre nace desnudo y no trae nada consigo al mundo [...]. Aunque esta observación haga que alguno se vuelva impaciente y, por tanto, incapaz de todo, los mejores hombres saben entender, y entenderse a sí mismos en este hecho, que la vida debe ser adquirida y que debe adquirirse con paciencia, y a ello se exhortan a sí mismos y exhortan a otros, porque la paciencia es la fortaleza del alma, algo que todo ser humano necesita para alcanzar su deseo en la vida.³⁷

fuera un nacimiento, como un individuo singular, donde todavía no conoce nada del mundo en que ha nacido, hasta si está habitado o hay en él otros hombres.” *Migajas filosóficas*.

³⁵ “Hvad Menneskene daarligt og utaalmodigen hige efter som det Høieste, uden ret at vide, hvad de ville, hvad der indgyder Forfærdelse, naar man bliver Vidne til, at det er lykkedes et Menneske: at vinde Verden og at have vundet den, det er det, hvormed Mennesket begynder og saa langt fra at være Maalet, at det er det, han skal forlade.” SKS 5, 165, *Fire Opbyggelige Taler (1843)*. “Lo que los hombres mal e impacientemente anhelan como lo más alto, sin saber muy bien lo que quieren; lo que inspira terror cuando se es testigo del hecho de que un hombre lo ha logrado: vencer al mundo y haberlo vencido. Esto es aquello con lo que el hombre comienza y, lejos de ser el objetivo, es lo que ha de abandonar.”, *Cuatro discursos edificantes (1843)*.

³⁶ “Para él, hace observar E. Hirsch en sus recientes *Kierkegaard studien* (p. 21), la concepción del mundo debe ser ante todo adquirida en el curso de una experiencia personal y no es el resultado de un saber.” en J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, p. 93.

³⁷ “Eier da et Menneske ikke sin Sjæl, og kan dette være den sande Anviisning til Salighed, der istedetfor at lære et Menneske ved sin Sjæl at erhverve den ganske Verden, lærer ham at benytte sit Liv til at erhverve sin Sjæl? Et Menneske fødes nøgen og bringer Intet med sig ind i Verden [...] Om denne Betragtning end gjorde en Enkelt utaalmodig og derved udelig til Alt, saa vide dog de bedre Mennesker at fatte dette, og at fatte sig deri, at Livet maa erhverves og at det maa erhverves i Taalmodighed, hvortil de formane sig selv og Andre, fordi Taalmodighed er en Sjælens Styrke, der er ethvert Menneske fornøden til at opnaae sit Ønske i Livet. SKS 5, 160, *Fire Opbyggelige Taler (1843)*. *Cuatro discursos edificantes (1843)*.

Lo primero que se conquista o recibe es lo primero que hay que abandonar para poder conquistar nuestra vida. El mundo que se nos da, debe ser abandonado para poder recobrar o conquistar nuestra vida en la medida en que podamos vivirnos como no-mundo. En esta vida tan peculiar como es la del hombre es donde aparece el mundo. Pero ella no es mundo. El hombre es espíritu, puedo decir abruptamente y a expensas de que esto pueda ser aclarado posteriormente. Y recobrar nuestro espíritu o nuestra vida no puede hacerse sin tiempo y paciencia. El mundo, sin embargo, no es el enemigo del hombre. Nosotros no luchamos contra el mundo o por el mundo sino por algo que no es el mundo ni yo. Vencer el mundo no es el fin, aunque sin ello no podemos caminar como existentes. El mundo es, tras la pasividad radical que hemos apuntado, el campo de batalla. Ahí el ser humano puede, separándose de él, recobrase, recibirse. Es decir, nuestra lucha en primer lugar aparece más como una lucha por ser lo que somos. Este movimiento nos revela una cierta resistencia a ser nosotros mismos. Esta lucha se da en el tiempo, con tiempo, en tiempo. ¿Qué refleja esta tensión?

Pero si no quiere ser como un instrumento de guerra al servicio de instintos inexplicados, e incluso al servicio del mundo, pues es el mundo al que se dirige su anhelo el que despierta el instinto; si no quiere ser como una lira en manos de inexplicados estados de ánimo, o, más bien, en manos del mundo, pues los movimientos de su alma dependen de cómo el mundo toca las cuerdas; si no quiere ser como un espejo en el que capta el mundo o, más bien, en el que el mundo se refleja; si no es esto lo que quiere, y si, antes de que la mirada apunte a algo para conquistarlo, quiere captar primero a la mirada misma para que ésta le pertenezca, y no él a ella; si coge la mano antes de que ésta intente coger algo exterior, para que le pertenezca a él, y no él a ella; si así lo quiere con tal seriedad, que no teme, si es necesario, arrancar el ojo, cortar la mano, cerrar la ventana del sentido

—sí, entonces todo es diferente, entonces se le quita el poder y la excelencia. No lucha con el mundo, sino consigo mismo.³⁸

El mundo tiene poder sobre nosotros³⁹. Cuando hemos tomado conciencia de lo que somos, descubrimos que el mundo no tendría ese poder sobre nosotros si no se lo hubiéramos dado de alguna manera⁴⁰. Este punto lo analizaré en el apartado dedicado a la entrada en la existencia. Aquí me basta mencionar que nuestra relación con el mundo comenzó con una pasividad radical que muy pronto se convirtió en un otorgar poder al mundo sobre nuestras vidas.

¿Cuándo y gracias a qué experiencias o acontecimientos el hombre toma conciencia del poder del mundo sobre él? Cuando entra en crisis el mundo, la manera de acogerlo y entendernos con él. Cuando nuestro mundo hace aguas, se pone de manifiesto el poder que le habíamos dado y la diferencia que hay entre él y nosotros. Al venirse abajo este, el hombre se queda a solas y sin poder agarrarse a nada que dé seguridad a su libertad. Los afectos, las relaciones, la muerte, la conmoción por algún mal, pueden hacer de cimbreadores que despierten a quien se había fusionado casi sin darse cuenta al mundo en el que vivía.

El mundo se desmorona y el yo entra en crisis. La crisis inicial que aquí puede producirse no es a causa del mundo ni de haber hecho daño a otros, algo que vendrá posteriormente en la vida, sino que es una crisis por querer esconderme, dormirme, ocultarme, por no ser lo que soy. De aquí no se puede salir con nuevas ideas sino con un cierto movimiento de libertad ansiosa. Como si se nos invitara a dejar de vivir en el

³⁸ “Men dersom han dog ikke vil være som et Krigsredskab i uforklarede Drifters Tjeneste, ja i Verdens Tjeneste, fordi Verden, til hvilken hans Attraa er, selv vækker Driften; dersom han dog ikke vil være som en Strengelig i uforklarede Stemningers Haand, eller rettere i Verdens Haand, fordi hans Sjæls Bevægelse er i Forhold til som Verden griber i Strengene; dersom han ikke vil være som et Speil, hvori han opfanger Verden, eller rettere, hvori Verden speiler sig selv; dersom han ikke vil dette, dersom han, førend Øiet sigter efter Noget for at erobre det, først selv vil fange Øiet, at det maa tilhøre ham, ikke han Øiet, dersom han griber Haanden, førend den griber til efter det Udvortes, at den maa tilhøre ham, ikke han Haanden, dersom han vil det saa alvorligt, at han ikke frygter for at udrive Øiet, at afhugge Haanden, at lukke Sandsens Vindve, hvis det skulde gjøres fornødent – ja, da er Alt forandret, Magten taget fra ham og Herligheden. Han strider ikke med Verden, men med sig selv.” SKS 5, 301, *Fire Opbyggelige Taler (1844)*. *Cuatro discursos edificantes (1844)*.

³⁹ “Lo que yo tomo, me toma” en J.-L. Chrétien, *L’effroi du beau*, pp. 18-19.

⁴⁰ “Según *El evangelio de los sufrimientos* (1847, OC 13) la verdadera vida exige que se le niegue al mundo su poder, y que, sin desertar trágicamente de este mundo, se le venza – y esto hasta en la aflicción y la pérdida.” J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 63.

panteísmo que nos abrigaba y nos aburría por un salto de libertad. Al reconocerle al mundo ese poder sobre nosotros, cabe preguntarse si no tendría para nosotros un cierto carácter divino. En esta situación el hombre puede sentirse llamado a recobrase, a recibirse de una manera nueva. El mundo ha aparecido, pues, con todo su poder, con el que le habíamos dado y del que huíamos de mil formas y maneras mediante la distracción. Esta es una de las puertas para entrar en este texto: “Habiendo mostrado que toda concepción estética de la vida es desesperación, parece que lo correcto es emprender el movimiento en el que aparece lo ético.”⁴¹

A partir de aquí el ser humano podrá ir entrando en el camino donde comparece lo ético⁴² como su estructura esencial. La distancia con el mundo, con el poder del mundo del que éramos cómplices así como la entrada en lo ético van de la mano. Aquí re-nacer apunta más a una decisión peculiar mediante la cual uno es nacido. Para Kierkegaard es, en primer lugar, la toma de conciencia de lo que somos, lo que nos muestra que nosotros no somos mundo. Es cierto que lo ético propiamente dicho deberá comparecer más tarde pero aquí ya se va barruntando lo serio de la vida. Sólo la relación con el mundo no revela lo que yo soy. Posiblemente tomar conciencia de lo que somos nos ayude a recobrar el mundo de una manera más auténtica. La tarea de descubrirnos como seres humanos nos deja más solos y más libres. De ahí que Chrétien nos dice: “La relación con un mundo no es sinónimo de la existencia. Ésta es anterior al mundo.”⁴³ Para nacer como tal, la existencia tiene que descubrirse en su propia realidad paradójica: sin el mundo no llegamos a saber quiénes somos pero lo que somos no se deja comprender desde el mundo. Por eso también nos dice que: “La existencia es relación entre *un* existente y él mismo”.⁴⁴ En la misma línea Lacoste nos lo

⁴¹ “Det har da viist sig, at enhver æsthetisk Livs-Anskuelse er Fortvivlelse, det kunde derfor synes at være det Rigtige at foretage Bevægelsen, hvorved det Ethiske kommer frem.” SKS 3, 187, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Segunda parte.*

⁴² Identificar lo ético con el llamado estadio ético que se suele adjudicar a la segunda parte de *Enten/Eller* o a *Stadier paa Livets Vei* no se hace en esta tesis. Lo ético apunta, en un principio, a lo que en el hombre hay de hacerse, libertad, realidad abierta, decisión, cambio, apropiación, bien y mal, etc.

⁴³ J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, p. 129.

⁴⁴ Op. cit. p. 130.

refiere al hablarnos del modo de ser del hombre: “Existir es el modo de ser propio del hombre y de él solo”⁴⁵.

Como tendremos oportunidad de ver seguidamente, en Kierkegaard se da una manera de entender al existente que supone una relación nunca terminada entre dos dinamismos opuestos. El hombre es una relación que se relaciona consigo misma, de lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno, etc. Estos son términos de una síntesis nunca alcanzable ni superable. Este elemento dinámico y relacional supone un paso más en la manera de comprender al existente ya que no es sólo que el hombre se descubre como vertido a sí, sino que está abierto a su manera de relacionarse. Igual que el mundo puede llegar a ser el horizonte de nuestras posibilidades, el ser humano es para uno mismo un horizonte infinito en sus maneras de vivirse. La manera de relacionarnos con nosotros mismos nos ayudará a poder vivirnos como hombres.

La distancia más grande entre el mundo y yo no viene sólo por lo indicado, sino porque yo puedo ser malo, y de alguna manera, puede que ya lo haya sido. Si el mundo tiene poder sobre nosotros es porque se lo hemos dado. Nuestra libertad está aquí implicada. El desafío apunta a no perderse en una melancolía o tedio que puedan aniquilar nuestra identidad. La libertad da vértigo y mantenerse como parte del mundo puede parecer la solución. Hablando de la existencia estética se nos dice:

*La primera parte es una posibilidad existencial que no puede ser conquistada por la existencia, una melancolía que debe ser elaborada éticamente. [...] Por consiguiente, no es existencia, sino posibilidad de la existencia tendente a la existencia, y llega a estar tan cerca de esta que uno casi siente cómo se desperdicia cada instante en la medida en que no se llega a una decisión.*⁴⁶

⁴⁵ J.-Y. Lacoste, *Être en danger*, p. 121. Y añade después: “El mundo no es horizonte de toda fenomenalidad”, p. 144.

⁴⁶ “*Første Deel* er en Existents-Mulighed der ikke kan vinde Existents, et Tungsind, der ethisk skal arbejdes op. [...] Den er altsaa ikke Existents, men Existents-Mulighed i Retning af Existents, og bragt saa nær, at man ligesom føler, hvorledes hvert Øieblik spildes, hvor det endnu ikke er kommet til en Afgjørelse.” SKS 7, 229-230, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*.

Podemos vivirnos como si el mundo fuera nuestro dios y como si nosotros mismos nos creyéramos dios. Pero ninguna de las dos nos ayudan a vivirnos como seres humanos. Nosotros estamos más solos y somos más responsables que el mundo. Éste no es tan monolítico e inamovible como lo hemos podido vivir y pensar antes de tomar conciencia de nuestra existencia. El mundo está en devenir⁴⁷. Esto supondrá algo enormemente importante para el siguiente apartado donde veremos la naturaleza singular del tiempo y su vivencia en nosotros, pero aquí se hace necesario mencionarlo para mostrar la apertura radical del mundo y sus acontecimientos. El ser humano es una realidad abierta. Él no es dios ni su vivir consiste en desplegar las potencialidades que tiene desde su nacimiento. Él no debe purificarse para dejar brillar la chispa de divinidad que tiene dentro. El ser humano es comprendido por Kierkegaard de tal manera que la libertad, lo *a posteriori*, es enormemente decisivo. Acabamos de ver que el mundo y el existente se han podido descubrir a la vez, aunque sea para distinguirse. Antes de recibirse como existente, de vivir como tal, el ser humano no podía saber que el mundo y él no eran uno.

También he indicado que el mundo no es Dios. Su esencia no es la necesidad o el ser donde nada cambia porque todo es. El mundo está en devenir, en ciernes. Si rastreamos los acontecimientos que en él se producen, terminaremos por remitirnos a causas libres y personales que o lo realizan o lo hacen suyo. El mundo queda abierto, está abierto, deviniendo no necesariamente ni con una lógica pre-vista ni como una auto-posición del Absoluto ni como un despliegue para auto-conocerse el Ser puro. El mundo no es sólo el eco de nuestro poder. Él mismo también está en ciernes, en proceso. La libertad no parece propiedad exclusiva del existente. El mundo es algo menos fijo y más complejo, más sencillo y más inasible. El existente no puede hacerse cargo del mundo en toda su complejidad. El mundo no se deja. La problemática de la filosofía moderna kantiana y post-kantiana es llevada aquí a otro marco desde el que pensar la dificultad de pensar el mundo en su conjunto así como la vinculación entre

⁴⁷ SKS 4, 272-286, *Philosophiske Smuler*. Kierkegaard nos hablará en este interludio de *Migajas filosóficas* de la ilusión óptica que se produce ante los acontecimientos y sucesos que nos ocurren. Confundimos el hecho de que ocurran, con la necesidad interna de que así sea. Volveremos sobre este texto más adelante (2.1.b).

necesidad y libertad. ¿Quiere decir Kierkegaard que el mundo natural tal como lo entendemos es también un mundo de libertad? Lo que él muestra es sobre todo, aunque no sea muy prolijo en cómo sea esto posible entenderlo y asumirlo en toda su radicalidad, que la libertad y no la necesidad –ni siquiera una necesidad que hubiera en la libertad– es la clave de su pensamiento sobre lo real. El mundo que el existente va descubriendo no es en principio ni pagano ni sagrado. El mundo no es templo de Dios ni dominio de las fuerzas que lo atan y dominan. En principio él aparece como poderosa posibilidad que se abre y me abre, y del que las causas libres van apoderándose y recibéndolo en pasividad radical y apropiación personal. Cuando vayamos a Sócrates veremos cómo se hace enormemente decisivo caer en la cuenta de que lo natural no es fácilmente reconocible. Lo natural en el hombre apunta más a un ansia radical y primigenia que se va concretando en posteriores pasiones, melancolías, fuerza, interioridad, etc. Y esta ansia no hay por qué descartarla, aunque sea de una manera mitigada, en el mundo.

El hombre no es invitado a salir del mundo como si Kierkegaard defendiera una filosofía al margen de lo que ocurre en nuestros días. Tan es así que será muy crítico con ciertas teologías y filosofías que saquen al hombre del mundo⁴⁸. Su vencer al mundo no tiene que ver con una opción visible y externa de irse a vivir alejado de los mundanales ruidos. Kierkegaard nunca lo hizo ni lo propuso. La idea de mundo que aquí estamos analizando es el mundo en su dinamismo poderoso que nos ha posibilitado sentir y sin el cual no podríamos haber comenzado a vivir. Este parece querer que no vivamos como existentes. El mundo debe ser puesto en su sitio para que el ser humano pueda ser tal y aquél sea recuperado.

B. TIEMPO Y ETERNIDAD

La obra de Kierkegaard es una obra situada en un tiempo y en unas condiciones de comprensión. Él está al tanto de los problemas de su país y escribe sobre las cosas que

⁴⁸ Es esta una de las razones por las que analizará duramente la vida monástica en la edad media en SKS 7, 350ss, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*.

ocurren y preocupan a sus conciudadanos. Intenta que su pensamiento pueda ayudar a la necesaria y urgente reforma de su sociedad. Kierkegaard escribe a seres humanos concretos y sus reflexiones se dirigen a acompañar las vidas de las personas que han querido leerle. No habla como si viviera ya el ideal que expresa, pero no está dispuesto a renunciar al mismo ni a enmarañarlo porque ni él ni muchos de sus compatriotas lo vivan.

Kierkegaard habló mucho a su tiempo y de su tiempo. Para él, el ser humano es un ser situado y temporal, que vive un tiempo, lo vive temporalmente y este le configura. No escribe para un ser a-histórico o alejado de lo que le ocurre en su día a día. Kierkegaard reflexiona asiduamente sobre ello porque entiende que hay mucho que mirar para poder acceder a la verdad que puede sostenernos. Su acceso al tiempo no es cosmológico o meramente historicista donde lo decisivo sea lo que pasa objetivamente en el tiempo. Asimismo es esencial para él no entender el tiempo desde algún tipo de determinismo providencialista o fatalista. Él arranca su análisis en la vivencia del tiempo que tiene el ser humano, para desde ahí ver qué poder tiene el tiempo en el hombre y si el hombre es tiempo, sólo tiempo. Este punto, junto con el anterior, nos permitirá abordar la entrada del individuo en la existencia.

Para Kierkegaard el tiempo es un gran regalo que Dios le ha hecho al hombre. Y como todos los regalos de Dios, son una enorme tarea⁴⁹. Son una carga pesada y ligera que le posibilita poder vivirse como espíritu. Que el hombre esté situado y tenga tiempo, viva en el tiempo, sea tiempo es un regalo, una bendición y no una condena. El carácter abierto y relacional del ser humano le posibilita vivir el tiempo como amigo y/o como enemigo:

Puesto que el hombre es conciencia, él es el lugar donde lo eterno y lo temporal se tocan constantemente, donde lo eterno se quiebra en lo temporal. Por eso el tiempo se le puede hacer largo a un hombre, porque

⁴⁹ “Den tungeste Byrde, der blev lagt paa et Menneske, (thi Syndens Byrde lagde han selv paa sig), er i en vis Forstand Tiden – sige vi ikke ogsaa, at den kan være dræbende lang!” SKS 9, 136, *Kjerlighedens Gjerninger*. “En cierto sentido, la carga más pesada con la que el ser humano fue cargado (pues la carga del pecado se la cargó él a sí mismo) es el tiempo, ¿pues no decimos incluso que puede ser mortalmente largo?” *Las obras del amor*, p.167.

tiene lo eterno en la conciencia y con ello mide los instantes; pero el tiempo no se le hace largo al pájaro. Por eso el hombre tiene un enemigo peligroso que el pájaro desconoce: el tiempo; un enemigo, sí, un enemigo o un amigo, cuyas asechanzas o cuya relación el hombre no puede sustraerse porque tiene lo eterno en la conciencia y, en consecuencia, ha de medir el tiempo.⁵⁰

El hombre no puede sustraerse del tiempo porque sería arrancarse algo que le es propio. Su vivencia del mundo es temporal y eso no puede eliminarse. Lo que Kierkegaard tampoco olvida es que el hombre no es sólo tiempo, sino síntesis de lo eterno y lo temporal. Esta síntesis, que no siempre será vivida como tal como ahora mencionaremos, es una de las dimensiones nucleares del hombre, de su ser espíritu⁵¹. Esta es su gloria, que no puede tener ni el lirio ni el ave del cielo. Veamos las vivencias más relevantes del tiempo para nuestra tesis que Kierkegaard nos muestra.

En primer lugar, el hombre puede llegar a vivir el tiempo como continuidad⁵², como si el mismo ser humano fuera el autor de su vida. Él mismo sería el agente de lo que le va pasando y va realizando. Así, el hombre puede llegar a comprometerse, prometer, tomar decisiones sobre el futuro y asumir con dolor la culpa por el mal realizado. Es lo serio y lo irreversible de la vida. El existente puede vivir el tiempo desde la radical libertad de quien actúa e intenta ser bueno a costa de todo⁵³. Un individuo que no quiere hacer sufrir a nada ni a nadie, porque sabe que hacer el mal es el mejor camino para llegar a ser malo. Y eso es el peor de los males. Podemos

⁵⁰ “Da nu Mennesket er Bevidsthed, saa er han Stedet, hvor det Evige og det Timelige bestandigt berøre hinanden, hvor det Evige bryder sig i det Timelige. Derfor kan Tiden falde et Menneske lang, fordi han har det Evige i Bevidstheden, og med dette maaler Øieblikkene; men Tiden falder aldrig Fuglen lang. Derfor har Mennesket en farlig Fjende, som Fuglen ikke kjender: Tiden, en Fjende, ja en Fjende eller en Ven, hvis Efterstræbelser eller hvis Omgang Mennesket ikke kan unddrage sig, fordi han har det Evige i Bevidstheden, og derfor maa maale den.” SKS 8, 292, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en distintos espíritus. Los lirios del campo y las aves del cielo*, p. 63.

⁵¹ “At være Aand, det er Menneskets usynlige Herlighed.” SKS 8, 290, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. “Ser espíritu es la gloria invisible del hombre.” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

⁵² Véase el minucioso análisis de esta vivencia del tiempo y su importancia para la ética en D. Desroches, *Expressions éthiques de l'intériorité. Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*, pp. 73-101. También se nos indica la escasa relevancia que ha tenido esta vivencia en los análisis kierkegaardianos.

⁵³ “Existir es entonces ser un individuo. [...] En principio, existir, es elegir y elegirse.” J. Wahl, *1848-1948: cent années de l'histoire de l'idée d'existence. Kierkegaard-Jaspers*. p. 18.

vislumbrar algo de esta manera de vivir el tiempo en lo que el magistrado Wilhem nos deja entrever. Este es un hombre que responde a la voz de su conciencia ante los deberes y quehaceres que le comparecen. Lo ético es a lo que se apunta, sin quedar agotado ni mucho menos, en esta existencia. En esta vivencia del tiempo, por ejemplo, tiene mucha importancia lo ético, lo social, lo normalizado, lo general⁵⁴. Lo ético no puede quedar reducido a vivir casado, con hijos, con un trabajo, como el magistrado nos indica. Lo ético no se identifica con un estilo de vida concreto, sino con una tarea infinita e inacabada. Lo ético no es lo que hacemos, sino fundamentalmente cómo lo hacemos. El magistrado debe seguir escuchando tanto a los autores de los papeles de A, como a Johannes Climacus en *Migajas* y en el *Post-Scriptum*, así como a otros personajes de la obra kierkegaardiana para poder llegar a vivirse como un existente bueno.

Esta vivencia del tiempo como continuidad y seriedad, que como veremos no es la primera ni la única, puede ayudarnos a ver la estructura ética del ser humano. Esta se va abriendo cuando el hombre descubre que tiene que elegir. Y esto puede que lo descubra con dolor por el daño que produce a otros con su libertad y sus supuestas verdades. El magistrado aconseja al escritor —o escritores— de la primera parte de *O lo uno o lo otro* que tenga amigos, que se case, que trabaje, que elija, que se comprometa. El casado, como personaje que expresa una manera de entender el tiempo, puede mostrar la síntesis que es el hombre en una vida aparentemente normal. Sus decisiones pesan y no está continuamente jugando con su vida o con la de los demás. Wilhem dice de sí mismo que no es un actor ni experimenta con los demás. Él vive y asume su existencia como la tarea infinita de ajustarse a lo bueno, a lo que se debe ser aunque ésta sea entendida en su manera más institucionalizada. Su manera de vivir el tiempo le lleva a vivir el amor a su esposa como lo primero en cada momento, a responsabilizarse de la vida de los demás y a luchar con paciencia y trabajo contra la desesperación producida por la culpa.

⁵⁴ Este punto es relevante pero es conveniente indicar que entender lo ético sólo desde la postura del magistrado podría llevarnos a entender lo ético como algo en lo que refugiarse para no responder a peticiones o sacrificios individuales. Lo ético, al ser el ámbito de lo general y social, podría encerrar tentaciones y subterfugios para esconderse de responsabilidades que no siendo universalizables, pertenecerían a un hombre bueno. Remitimos para este punto a J. Derrida, *Dar la muerte*, pp. 57-81. Allí se nos muestra, entre otras cuestiones, la posibilidad de que la ética entendida como lo general sea una tentación para el existente que quiera ser responsable con el otro que es radicalmente otro.

Es esta una vivencia del tiempo marcada por aquello que no es sólo tiempo. Está referida al bien que el existente quiere vivir sin dejarse atrapar en la fugacidad de otros tiempos imposibles donde el ser humano no podría vivir. Este existente se apropia de posibilidades haciéndolas suyas, asumiéndolas. No se vive como un joven que está siempre ante todas las posibilidades como si la historia empezara en cada instante de cero. Aquí el existente asume su pasado y se lanza a su futuro sabiendo que uno para sí mismo es su padre, es decir, que tiene una enorme responsabilidad con su vida y con la de los demás.

Esta manera de vivir el tiempo no es una vivencia más. Lo ético que aquí se va apuntando no se agota en ser un estadio entre otros de la vida, una posibilidad más entre otras. Ésta es otra razón para matizar el esquema de los tres estadios. En este esquema lo ético queda reducido al estadio ético. Pero esta teoría no está exenta de problemas⁵⁵. El existente, que para Kierkegaard es fundamentalmente el existente ético, no el cognoscente, no va ascendiendo en los tres estadios. Tampoco son los tres estadios equiparables. Asimismo tampoco son estadios que puedan soslayarse y se van abandonando al subir al siguiente. Tampoco son igualmente realizables ni tienen por qué serlo en todo ser humano. Lo que sí es lúcido en esta teoría de los estadios es el hecho de que el hombre puede pasar por distintas fases o momentos o situaciones en su manera de vivir. Al afirmar que el existente que entra en la existencia es esencialmente ético estamos indicando en esta tesis que lo ético no es un estadio más, sino una estructura radical del ser humano.

El ser humano, por lo tanto, no es un don Juan primero y después llega a ser un existente ético. Entre otras cosas porque para ser un hombre sensual, hay que ser muy espiritual. Puede que incluso no se dé ese paso del todo. Y no todos los hombres y mujeres son necesariamente un don Juan. Como tampoco todos los no casados son

⁵⁵ En Anne-Christine Hubbard y Jacques Message (Eds), *Søren Kierkegaard. Pensée et problèmes de l'éthique*, se nos dice: "Ciertos usos del término 'estadio' han cristalizado de hecho alrededor de él toda una filosofía rígida, y engañosa,..." p. 11. Y continúa criticando cierta idea de los estadios con la que nosotros tampoco estamos de acuerdo: "Conviene añadir que Kierkegaard no usa él mismo el término 'doctrina de los estadios', ni de 'teoría de los estadios'. [...] Los partidarios de esa doctrina ponen los tres 'estadios' cubriendo un desarrollo gradual de la conciencia humana, al curso de la cual cada una subsume la anterior. Lo ético no es más entonces que una etapa intermedia, un camino para lo religioso." p. 222 en el capítulo "L'éthique de Kierkegaard, une connaissance vertigineuse".

unos irresponsables o faltos de lo ético. La existencia que se muestra en los papeles de A, así como en *Etapas en el camino de la vida*, no reflejan una posibilidad de la existencia en toda su complejidad. De aquí no se deriva que lo que se apunta en estos papeles y el llamado estadio estético no sean enormemente decisivos. Bajo ningún concepto puede ser descalificado como si todo él fuera una vida sin ningún valor o filosóficamente irrelevante. Asimismo, debemos indicar que el estadio religioso no supone un rechazo o superación del ético. No necesariamente debe darse el estadio religioso, si es que existe tal. Tampoco tiene por qué darse en todos la religiosidad B de la que nos habla el *Post-scriptum*. En la obra kierkegaardiana, Sócrates es una posibilidad de la existencia que debe ser asumida como una existencia auténtica. Cristo es mucho más que algo a demostrar o algo que venga a completar la naturaleza humana. Sócrates es mucho más que lo natural que debe ser completado por lo sobrenatural o la gracia. En la filosofía de la existencia que aquí se intenta mostrar, el cielo o el bien perfecto no se dejan atrapar en estos esquemas⁵⁶.

En segundo lugar, el tiempo puede ser vivido de otra forma a la que el magistrado nos apunta. Ésta no es la más evidente ni la manera normal de vivirse⁵⁷. Está marcada por intentar apresar el tiempo en su fugacidad, intentar vivir sin continuidad el tiempo, siendo llevado por las sensaciones sin hacer nuestra ninguna de ellas. Es lo que se aprecia, entre otros lugares, en los papeles de A. La riqueza de estos papeles es inmensa y muy variada. Ya me he referido a ello.

El análisis del don Juan así como del seductor y su diario brillan por encima del resto al intentar mostrar una manera de vida que apenas es vivible por el ser humano. En estos podemos ver, entre otras consideraciones, una vida que se caracteriza por no recordar ni prometer, no admirarse de nada en la vida. Al no recordar ni prometer nos situamos siempre en un punto cero en relación a nuestra vida. Como si estuviera comenzando a existir continuamente sin asumir que soy el mismo que hizo esa acción,

⁵⁶ “Kierkegaard no tiene centralmente necesidad de la oposición tópica entre la naturaleza y la gracia, es decir, del régimen que sobrepasa mi libertad; él la sustituye con una distinción cardinal, y de la cual el sentido definitivo esencialmente es lo que yo soy si yo soy un hombre, aquella que hay entre una relación directa y la relación indirecta con lo absoluto.” Op. cit. p. 13

⁵⁷ “Tiden gaer, Livet er en Strøm, sigt Menneske, o.s.v. Jeg kan ikke mærke det, Tiden staaer stille og jeg med.” SKS 2, 34 *Enten/Eller. Første del*. “El tiempo pasa, la vida es una corriente, dice la gente, etc. Yo no me perco de ello: el tiempo está quieto y yo con él.” *O lo uno o lo otro. Primera parte*. p. 51.

que dijo esas palabras o que adquirió aquel compromiso. Es una vida que se prueba continuamente pero apenas se elige. Es un intento de vivirse no viviéndose, no asumiéndose. Pasar por el tiempo y por las personas como si jugáramos, como si el espíritu lo quisiéramos mantener dormido o distraído. Es la vida entendida como lo interesante. Aquí se expresa un movimiento de la existencia en la que el hombre puede vivir como un personaje que experimenta y elige no elegir nada en verdad⁵⁸. Esta manera de vivirse, si es que es posible, produciría desesperación en el propio individuo y en las personas que usa a su antojo. El tiempo hecho a base de fogonazos, instantes cargados de sensaciones que mueren al llegar a su clímax, introduce al hombre en una vivencia que se puede describir como figura literaria, pero no se deja vivir diariamente así.

No admirarse de nada, no apasionarse por nada es la mejor manera de intentar que nada te afecte y que nada te duela. Rotar continuamente en los cultivos y en la manera de explotar los recursos que la vida me ofrece para huir del tedio que esta vida va generando sin fin. El tedio es tan grande que a veces el hombre no sabe qué hacer con él. Encontrar salida no es fácil. Es una rueda desde la cual no se puede salir con más experiencias de este tipo, ni con más tiempo para poder hartarse uno, sino que sería necesario intentar un salto de libertad tan extraño que a la vez fuera un recibirse y un parirse. En este nacimiento, Kierkegaard considera a la desesperación como una partera. Lo que le interesa es que el ser humano debe elegir de alguna manera salir de ahí. Al elegir y elegirse empieza a vivirse de otra manera. Este salto es clave para poder entrar en la existencia, para vivir el ansia de otra manera y poder vivir el tiempo como continuidad.

¿Cómo entender el hiato o salto que se produce entre esta forma de vivir y la forma que antes hemos expuesto de lo serio, la continuidad? ¿Qué pasa cuando el hombre sale de este modo de vida descrito anteriormente y entra en lo serio? ¿Qué es lo realmente decisivo en el tiempo? ¿Y pueden ocurrirle al hombre que vive el tiempo como continuidad nuevos acontecimientos que le hagan vivirse de una manera

⁵⁸ “Wilhelm denuncia una parecida falta cometida por el esteticista en el plan de la acción y por el pensador sistemático en el plano del pensamiento: los dos eliminan el principio de contradicción.” H. Politis, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, p. 8.

diferente? El hombre puede ser zarandeado radicalmente hasta el punto que puede vivir un re-nacimiento, un morir a algo y un nacimiento a algo nuevo que trae consigo la condición de poder acogerlo. El ser humano puede ser visitado de alguna manera por acontecimientos que revelan más verdad, bondad y luz. ¿Es posible, pues, que haya estos instantes que supongan algo nuevo, un verdadero presente? El hombre puede vivir el tiempo como un instante cargado de eternidad que le revela lo que no sabía ni podía aprender de otros. El hombre puede llegar a descubrir el presente como presente. ¿Cómo se puede pensar ese instante, tiempo único y diferente tanto a los chispazos estéticos como a la continuidad ética?

La categoría del instante⁵⁹ puede ser pensada no como el instante sensualista y fugaz cargado de sensaciones que se evanecen y que vivía el esteta anteriormente descrito. Es el instante cargado de plenitud, de eternidad, de bien. Este tiempo es paradójico porque muestra también al hombre su no estar en la verdad. Este instante⁶⁰, categoría que Kierkegaard remite en varios de sus textos a la manera de usarla en la Biblia, encierra la posibilidad de que el hombre sea llevado hasta donde él no podía ni siquiera soñar o desear ir. Es un tiempo diferente porque no es ni tiempo como continuidad ni la vivencia del mismo como lo interesante, sino lo eterno que irrumpe en el tiempo. Donde siempre estamos, que es el presente, no parece que siempre lo vivamos como tal. Algo parece que debe pasarnos para que así sea.

Esto pone de manifiesto también algo decisivo e importante: el tiempo que vivimos, la historia que vivimos no es la historia de dios ni de lo eterno. Lo eterno puede irrumpir en el tiempo porque el tiempo no es lo eterno. El Bien puede venir al hombre en su tiempo introduciendo un hiato, un salto, una irrupción, un antes y un

⁵⁹ “Skal det nu forholde sig anderledes, da maa Øieblikket i Tiden have afgjørende Betydning, saaledes at jeg intet Øieblik hverken i Tid eller Evighed vil kunne glemme det, fordi det Evige, som før ikke var, blev til i dette Øieblik. Lader os nu under denne Forudsætning betragte Forholdene med Hensyn til Spørgsmaalet om, hvorvidt Sandheden kan læres.” SKS 4, 222, *Philosophiske Smuler*. “Si ha de ser de otra manera, entonces el instante debe tener un sentido decisivo en el tiempo, de tal modo que yo no pueda olvidarlo en instante alguno, ni en el tiempo ni en la eternidad, ya que lo eterno, que antes no era, llegaría a ser en ese instante. Con este supuesto, haremos ahora las siguientes consideraciones respecto a la pregunta de hasta qué punto la verdad puede aprenderse.” *Migajas filosóficas*.

⁶⁰ “La noción de instante es susceptible de un doble empleo: como categoría antropológica y como categoría teológica.” J. Colette, *Kierkegaard. La difficulté d’être chrétien*. p. 58. Nosotros mencionamos aquí el instante en relación a los modos de vivir el tiempo por el ser humano. En el apartado de la fe se desarrollará el otro sentido del mismo.

después. Para Kierkegaard, lo decisivo de lo que aquí aparece en lo que se refiere al tiempo, no creo que sea la entrada de lo religioso en el sentido de justificar racionalmente la posibilidad de lo teológico. Lo decisivo aquí creo que es la imposibilidad de considerar el tiempo como un sistema que justifique racional o deterministamente lo que nos ocurre. El instante es otra manera de hablar de la libertad.

La historia no es un sistema, el sistema, donde al final se sabrá el por qué ha ocurrido todo. La irrupción de lo eterno, del Bien, de la Verdad, en el hombre, en un momento concreto de su vivir, hace que no pueda entenderse la historia de los hombres como la historia necesaria o el despliegue progresivo del Bien que va venciendo. No sólo está abierta la historia porque el hombre debe elegir y apropiarse de posibilidades que le harán configurar su vida y construir su historia personal, sino que esta vida puede ser asaltada y descolocada, puesta a prueba o iluminada por más bien y verdad de la que habíamos conocido y deseado hasta ese momento. El instante, el presente cargado de eternidad nos ha regalado la posibilidad de vivir el pasado y el futuro como categorías existenciales, de libertad.

El ser humano va construyendo su vivir tomando decisiones y va existiendo con pasión en una vida aparentemente normal, en una subjetividad absolutamente extraordinaria. Pero a la vez este hombre puede ser asaltado por una prueba, por una tentación, por una llamada, por una exigencia, por un dolor, por un mal, por una decisión, que no pueda ser fácilmente integrable en lo vivido hasta ese momento. Eso no significa que Kierkegaard invite a la provisionalidad existencial de todo proyecto humano. No se trata de olvidar lo irreversible de lo serio, de lo ético. No se trata de volver a lo estético entendido como lo interesante y lo reversible. El casado vive apasionadamente como verdadero enamorado con su mujer y vivirse así es la manera de vivirse como verdadero existente, en su caso. Pero Abraham y Sara pueden ser visitados y puestos a prueba en su fe. Pero Sócrates puede ser visitado por Diotima y descubrir lo que no sabía sobre el amor. Pero Job puede ser visitado y su dolor puede ser lo que no podía pensar que podría existir. Y así podríamos seguir con estas situaciones más o menos comunes que se convierten en extraordinarias para esa

persona y que hacen necesario re-colocar todo lo vivido desde ese instante que trae novedad.

¿Cómo puede vivir, pues, el existente que se quiere vivir en tensión profunda ante el bien, situado en el tiempo, siendo contemporáneo de sí mismo y abierto a la novedad que no cabe ser pensada? Es la tarea infinita de vivirse con ansia, como una síntesis nunca hecha y realizada de tiempo y eternidad. Si el hombre puede vivirse asumiendo las decisiones tomadas desde la irreversibilidad de lo serio y puede, a la vez, ser visitado y zarandeado por pruebas y tentaciones, se hace necesario que crezca en una virtud capital: la paciencia. La paciencia es la virtud central para llegar a ser lo que somos: existentes. A ella le dedicaremos un apartado entero en el próximo capítulo.

Antes de pasar al siguiente apartado se hace conveniente recapitular. El ser humano ha descubierto que no es mundo el mismo día que se ha dado cuenta de lo que es él. Él no es una parte del mundo y debe empezar su marcha, el camino de elegir y actuar, el camino de llegar a ser lo que es. El tiempo es, pues, el momento de la decisión⁶¹. La decisión introduce un hiato en el tiempo, como veremos seguidamente en el apartado de la acción. El tiempo no es sólo tiempo porque la decisión es realmente decisión. En ese camino puede vivir su temporalidad de diversas maneras. El mundo y el ser humano están abiertos, aunque cada uno a su manera. Debemos ahora entrar un poco más en profundidad en el comienzo de nuestra existencia.

C. SOBRE LA ENTRADA EN LA EXISTENCIA

En este camino introductorio de describir el modo de existir del individuo, debo ahora fijarme en lo que vengo apuntando como la entrada en la existencia. Puede resultar curioso que aquí haya una pregunta ya que se supone que esto o sería trabajo de la psicología evolutiva o de una descripción más o menos rigurosa de una ciencia

⁶¹ “Es decir que la creación es lo que está en juego de la libertad, de otra manera dicho, lo que está en juego de la elección, de la decisión. Para Eckhart, tanto como para Kierkegaard, el tiempo es el lugar de una decisión, de un juicio, de una *Crisis*.” en J. Hernández-Dispaux, G. Jean y J. Leclercq (Eds.) *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*, p. 17. Asimismo se nos dice “Si el tiempo no es reducible a tres momentos, si él es movilidad y sucesión, lo es en tanto que la temporalidad es el lugar de la decisión como irrupción de un *novum* cualitativo. En cuanto a la eternidad, ella es *pensada* como ‘sucesión superadora’.” J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, (2014), p. 70.

biológica. Puede que incluso para muchos no haya ni pregunta, ya que todos estamos en la existencia desde el nacimiento. Se hace necesario recalcar que no nos referimos al hecho de nacer, al proceso de gestación y del parto biológico. Estos no son tratados aquí, aunque el autor danés haga algunas menciones. La cuestión de fondo es la manera que tiene Kierkegaard de entender al ser humano. Para Kierkegaard no es obvio que el hombre se viva como existente siempre, ni desde el principio de su vida más o menos consciente. Puede incluso que el ser humano pueda preferir vivirse como lo que no es. Él se plantea en varios momentos si realmente existen hombres o no⁶². Parece como si el vivir humano pudiera transcurrir en un modo de vivir no-humano⁶³. Sus descripciones de las innumerables posibilidades de existir no son más que bucear en el misterio de la existencia humana desde la sospecha de que quizá existir no sea algo tan evidente.

Sócrates le ayudó a ver que no es lo mismo vivir como existente que vivir como cognoscente y que esto último, siendo importante, no es lo decisivo en un hombre que quiera vivirse como debería⁶⁴. Existir no es sólo el acto de existir ahora, sino que existir es llegar a ser lo que soy⁶⁵. Es profundamente paradójico que el ser humano

⁶² “Men de fleste Mennesker existere i dybere Forstand slet ikke, de have aldrig gjort sig existentielt fortrolige med, det er, aldrig forsøgt executivt den Tanke at ville være incognito.” SKS 12, 133, *Indøvelse i Christendom*. “Mas la mayoría de los hombres no existen para nada en el sentido más profundo, jamás se han percatado de ello existencialmente, es decir, jamás han ensayado ejecutivamente el pensamiento de querer ser incógnito.” *Ejercitación del cristianismo*.

⁶³ “Da er han tryk og glad, priser Tilværelsen, da lægger han sig til at sove; men da hedder det: i Nat vil jeg kræve Din Sjæl af Dig. – Hans Sjæl af ham, er det ikke for meget forlangt, mon han skulde forstaae det? Der er jo ikke Tale om den rige Afgrøde, eller om de nyligen opførte Lader, men om hvad han maaskee havde glemt over alt dette – at han har en Sjæl.” SKS 5, 92, *Tre opbyggelige Taler (1843)*. “Entonces está seguro y contento, alaba la existencia, y se echa a dormir; pero está escrito: en la noche yo reclamaré tu alma.– Su alma; ¿no es pedir demasiado? ¿Acaso lo entendería? No se trata de la rica cosecha ni de los graneros recién construidos, sino de aquello que tal vez ha olvidado a cambio de todo eso: que tiene un alma.” *Tres discursos edificantes (1843)*.

⁶⁴ “Men lader os aldrig glemme, at det socratisk Fortjenstfulde netop var at udhæve, at den Erkjendende er existerende, thi jo vanskeligere Sagen bliver, desto mere fristes man at ile ad Speculationens lette Vei fra Forfærdelser og Afgjørelser til Navnkundighed, Ære, gode Dage o. s. v.” SKS 7, 191, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*. “Pero no olvidemos nunca que todo el mérito socrático residía precisamente en subrayar el hecho de que el cognoscente es un existente, pues, en efecto, cuanto más difícil llega a ser el asunto, más tentado está uno de salir corriendo por la vía fácil de la especulación, dejando los horrores y las decisiones en aras de la celebridad, el honor, los días plácidos, etc.” *Post-Scriptum no científico*, p. 210.

⁶⁵ “Comenzar a ser, es comenzar a tener, a tenerse, en la plena posesión de sí mismo” y añade: “Esta plenitud es una demasiada-plenitud; el ser que comienza... está ya estorbado por la demasiada-plenitud de él mismo.” en J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, p. 127. Como vemos el ser-se, el tener-se supone algo cualitativamente diferente de ser o tener. La relación complicada que ahí comienza pone de manifiesto la enorme relevancia y peculiaridad del espíritu humano.

tenga que llegar a ser lo que es⁶⁶. Y es esta paradoja la que sigue estimulando a pensar los motivos de ello. Este dinamismo se ve reforzado por la toma de conciencia de que no se ha actuado como se debía y de que se es culpable de no hacerlo. En Kierkegaard la clave no está fundamentalmente en la relación del hombre con su ser, con el mundo o con el tiempo, sino con la tarea de ser bueno. Y esto supone una manera de vivirse, de vivir el mundo y de vivirse temporalmente. No se trata de un ser auténtico al margen de lo moral. Una vida inauténtica para Kierkegaard es, posiblemente, impensable sin la culpa y la libertad. Es por ello que nuestro autor toma a Sócrates como un hilo conductor para pensar qué es ser hombre⁶⁷.

Ya he indicado que en el momento en que el hombre se va separando del panteísmo, del mundo en el que se vivía antes, y toma conciencia de su tener que elegir va recobrando su alma y va entrando en el tiempo como lo irreversible y continuo. La tarea ética aparece aquí como la salida del panteísmo donde todo quedaba igualado y la nada serpentaba la existencia vaciándola⁶⁸. El ser humano recobra, recibe su existencia.

La entrada en la existencia ética no se hace sin lágrimas ni dolor⁶⁹. No es un nuevo pensamiento sobre la existencia. Lo específico del modo de existir no se encierra en el pensar sino en lo que hago con lo que pienso y a partir de ello⁷⁰. Es por esto que la cobardía será uno de los vicios más criticados por Kierkegaard ya que refleja un

⁶⁶ “Men hvad er det at leve æsthetisk, og hvad er det at leve ethisk? Hvad er det Æsthetiske i et Menneske og hvad er det Ethiske? Herpaa vilde jeg svare: det Æsthetiske i et Menneske er det, hvorved han umiddelbar er det, han er; det Ethiske er det, hvorved han bliver det, han bliver. Den, der lever i og ved og af og for det Æsthetiske i ham, han lever æsthetisk.” SKS 3, 173-174, *Enten-Eller. Anden del*. “Pero ¿qué es este vivir estético, y qué es este vivir ético? ¿Qué es lo estético en un hombre, y qué es lo ético? A esto responderé: lo estético en un hombre es aquello por lo cual él es inmediatamente lo que es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser lo que llega a ser. El que vive en, por, de y para lo estético en él, ése vive estéticamente.” *O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

⁶⁷ “Por contra, los estudios reunidos en este despertar muestran que lo ético es en Kierkegaard a la vez la materia y el resultado de una intensa problematización de lo que significa ser humano en verdad.” Anne-Christine Hubbard y Jacques Message (Eds), *Søren Kierkegaard. Pensée et problèmes de l'éthique*. p. 11.

⁶⁸ “Kjedsommelighed er den dæmoniske Pantheisme. Bliver man staaende ved den som saadan, da bliver den det Onde, saasart den derimod ophæves, saa er den sand; men den ophævens kun ved at more sig – ergo bør man more sig [...]. Kjedsommelighed er deles en umiddelbar Genialitet, deles en erhvervet Ummiddelbarhed.” SKS 2, 279, *Enten/Eller. Første del*. “El tedio es el panteísmo demoníaco. Si uno llega a permanecer en él como tal, entonces se convierte en el mal; por el contrario, en cuanto es superado, es verdadero. Pero uno lo supera sólo divirtiéndose – ergo uno debe divertirse[...]. El tedio es en parte una genialidad inmediata y en parte una inmediatez adquirida.” *O lo uno o lo otro. Primera parte*.

⁶⁹ “El sí mismo no entra en el tiempo más que a condición de ser en sufrimiento. [...] Decidir es ya morir.” H. Maldiney. *Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, p. 148.

⁷⁰ “Solo el hecho de existir en el dominio de la ética es una verdadera existencia.” J. Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 117.

egoísmo que paraliza y lleva al ser humano a no entrar por la puerta estrecha de la existencia. Actuar para Kierkegaard, como ahora veremos, no es huir de algo o acabar sólo con un tedio que nos asfixia. Si vivir se hiciera sólo a base de pensamientos el ser humano nunca estaría afrontando la tarea realmente decisiva: que el que lee, piensa, siente y disfruta no debe quedar nunca atrapado en lo que lee, siente y piensa ya que él, para bien y para su sufrimiento, no puede matar su yo sin acabar con su vida⁷¹. No podemos desprendernos de esto que somos, eso tan peculiar que debemos analizar con detenimiento. Para Kierkegaard, por lo tanto, el hombre puede vivirse como un número dentro de la masa, pasando por la vida como quien pasa por un espectáculo. Y es cierto que hay muchos poderes en la sociedad que quieren tratar al individuo así, haciendo que este no viva lo específico de él.

¿Por qué el hombre puede desear o tender a vivirse en un panteísmo tedioso y ansioso? ¿Por qué el hombre no es ya lo que debería ser? ¿Por qué hay ese hiato? ¿Por qué el hombre debe hacer un esfuerzo inmenso para recuperar su alma? ¿Por qué el hombre recibe primero el mundo y no se recibe a sí mismo? ¿Cómo entiende Kierkegaard la existencia humana para que sin tiempo, sin libertad, sin acontecimientos no pueda el ser humano entrar en ella?

Existir no puede darse sin un interés por existir⁷². Existir no es algo objetivo que pueda pensarse como tal porque incluye dentro de sí el interés por seguir existiendo. Existir apunta a una subjetividad que no se deja enredar en las artimañas de los conceptos, ya que ella no vive en un edificio o sistema, sino ineludiblemente en su

⁷¹ “Men det Evige kan han ikke blive af med, nei, i al Evighed ikke; han kan ikke een Gang for alle kaste det fra sig, Intet er umuligere; han maa i ethvert Øieblik, hvor han ikke har det, have kastet eller kaste det fra sig – men det kommer igjen, det er, hvert Øieblik han er fortvivlet, paadrager han sig det at fortvivle. Thi Fortvivlelsen følger ikke af Misforholdet, men af Forholdet, som forholder sig til sig selv. Og Forholdet til sig selv kan et Menneske ikke blive af med, saa lidet som med sit Selv, hvad da forøvrigt er Eet og det Samme, da jo Selvet er Forholdet til sig selv.” SKS 11, 133, *Sygdommen til Døden*. “No, el hombre no podrá desprenderse de lo eterno en toda la eternidad. Él no puede de una vez por todas lanzarlo lejos de sí; nada hay más imposible. Él debe en cada instante, cuando él no tiene lo eterno, haberlo lanzado o lanzado lejos de sí –, pero lo eterno vuelve otra vez, esto es, que cada instante que el está desesperado, está cayendo en la desesperación. Ya que la desesperación no procede de la discordancia, sino de la relación que se relaciona consigo misma. Y la relación consigo misma no puede ser deshecha por un hombre; esto le sería tan imposible como deshacerse de su propio yo, cosa que por lo demás es uno y lo mismo, ya que el yo es la relación consigo mismo.” *La enfermedad mortal*.

⁷² “At existere, naar dette ikke skal forstaaes om saadan at existere, lader sig ikke gjøre uden Lidenskab.” SKS 7, 283, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “Existir, si esto no se toma como cualquier tipo de existir, no puede realizarse sin pasión.”, *Post-Scriptum no científico*, p. 309.

existir propio, en esta tarea infinita, en esa aventura de vivir. Existir no es un estado de ánimo, ya que este siempre está por debajo del que existe. El espíritu humano no se deja atrapar por lo que siente ni se fusiona con ello. No lo hace porque lo que se le da en el sentir excede lo sentido, y es lo que abre la puerta a la continuidad con la que vive el ser humano. Cuando sentimos, no sólo sentimos eso concreto que percibimos, sino que eso mismo abre a algo más. Existir no es sólo sentir porque vivir no es fusionarse con el todo.

El panteísmo existencial es imposible para el ser humano que quiera vivirse como existente que elija y se elija, que quiera hacer el bien, que quiera más vida, más dicha, más alegría, más paz. Al cielo no parece que se llegue dejando de ser yo, sino a través de la tarea inmensa de vivirnos como existentes en la ardua lucha de vivir el tiempo con intensidad y pasión intentando ajustarnos al bien tanto en lo que hacemos como en el cómo lo hacemos. Salir del sistema del pensamiento o del panteísmo del sentir es posible gracias al actuar. ¿Entrar en la existencia se hace por un nuevo pensamiento que nos ayude a descubrir el mundo de una manera más verdadera? ¿Se entra mediante un sentir que nos emocione y nos haga ver el mundo de una manera radicalmente nueva?

Veamos cómo comprender este salto tan peculiar que debemos hacer en nosotros mismos, con nosotros mismos⁷³. Kierkegaard trató de una manera singular el problema de la entrada en la existencia en *El concepto de angustia*⁷⁴ así como en *La enfermedad mortal*⁷⁵. Allí aborda con su estilo característico y, dentro de dos obras con finalidades y estilos muy diferentes, la identidad del yo, el ser humano como espíritu.

Lo primero que llama la atención sobre esta entrada en la existencia es que apunta a un cierto hiato, salto o interrupción, o convulsión. Kierkegaard intenta pensar lo primero, lo que no recordamos y, sin embargo, lo que vivimos cada día. ¿Cómo fue el primer acto libre? ¿Cómo entender lo que hicimos por primera vez? ¿Cómo

⁷³ “Nosotros tenemos que saltar no solamente a Dios, sino a nosotros.” J. De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, p. 231.

⁷⁴ Cf. SKS 4, 332-356, *Begrebet Angest*. En especial el capítulo primero: *Angest som Arversyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrogadt i Retning af dens Oprindelse*.

⁷⁵ Cf. SKS 11, 129-137, *Sygdommen til Døden*. En especial el libro primero de la primera parte: *At Fortvivlelse er Sygdommen til Døden*.

empezamos a vivirnos? La insistencia de Kierkegaard en afirmar que hay realidades humanas que no comienzan más que con un salto (el pecado entra en el mundo por un pecado, la libertad por un acto libre, culpa, la fe cristiana, etc.) pone de manifiesto a mi entender la enorme importancia que da nuestro autor a la libertad y a los acontecimientos. Se trata de una situación nueva donde el ser humano siendo el mismo no se vive de la misma manera⁷⁶. Kierkegaard quiere huir de la mediación y la dialéctica hegelianas. Por eso no habla de una síntesis superadora respecto a dos movimientos anteriores. Se trata de un salto de libertad que supone, en la entrada a la existencia, un ser parido y removido. Es un movimiento pasivo y activo a la vez. No se nace sin el existente, pero no es un acto de voluntarismo. El ansia que anida en el niño, de la que nos habla Kierkegaard, apunta a esta ambigüedad radical de quien no sabe si quiere o rechaza, así como lo que quiere. Lo que sí se descubre ahí es que se puede actuar, que hay ese poder poder. La libertad en sus primeros balbuceos apunta a esa posibilidad que no es nada en concreto⁷⁷.

La entrada en la existencia aparece como un despertar de un sueño. El estado de inocencia en el que nacemos imposibilita entender el pecado desde la creación o la naturaleza. No se defiende en *El concepto de angustia* que el ser humano sea pecador por naturaleza o desde la creación. El misterio de la existencia inocente es un tema oscuro que nos hace pensar que el tema del pecado debe ser conjugado en primera persona del singular. Es decir, que el pecado yo lo sé de mí. La entrada en el pecado se narrará en primera persona del singular. No es que se desconozca la existencia del mal en nuestro mundo, pero aquí no hay lugar para la acusación al otro de pecador. ¿Por qué no afirmar que mi relación con el otro debe asumir, al menos como posibilidad, que el

⁷⁶ “Som da Adam tabte Uskyldigheden ved Skylden, saaledes taber ethvert Menneske den. Var det ikke ved Skyld, han tabte den, var det heller ikke Uskyldigheden, han tabte, og var han ikke uskyldig, før han blev skyldig, saa blev han aldrig skyldig.” SKS 4, 342, *Begrebet Angest*. “Como Adán perdió la inocencia por la culpa, de la misma manera la pierde cada hombre. Porque si no la perdiera por medio de una culpa tampoco sería la inocencia lo que se había perdido. Y si él no era inocente, antes de llegar a ser culpable, entonces nunca llega a ser culpable” *El concepto de angustia*.

⁷⁷ “Prefiero *ansia*, porque en español este termino no connota hoy (enigmas de semántica histórica) lo mismo que su cultismo correspondiente, *angustia*. La angustia no es ambigua, pero el ansia sí. Me inspiran anhelo las posibilidades óptimas y me dan miedo las pésimas, pero, como el escritor kierkegaardiano dice, al ser *la posibilidad una nada de realidad*, el poder —e incluso más, el poder poder— se sitúa ante nada, y el afecto ante esta nada inminente (si me decido por ella) tiene que ser máximamente ambiguo (ni anhelo ni miedo), porque si no mi libertad para decidir quedaría radicalmente aniquilada.” M. García-Baró, *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*, p. 94.

otro puede ser inocente? ¿Cómo debe tratarse a todo ser humano si se le viera como inocente, como aquel que no debe ser dañado ni manchado con ningún mal? ¿Cómo no cuidar nuestro actuar para que no podamos ser ocasión para que el otro haga el mal?

El espíritu parece estar soñando en este estado de inocencia y un salto, un acontecimiento le hará despertar. Cuando despierta y toma conciencia de sí eligiéndose, se da cuenta de que ya su libertad puede estar enmarañada y culpable de no vivirse y elegirse adecuadamente. Kierkegaard nos habla del niño para poder entender algo mejor cómo está el espíritu en esos momentos iniciales. El espíritu está como jugando, sin tomar conciencia de lo que es él mismo, jugando a ser diversas personas o vidas. El ansia que anida en el niño, que no angustia, supone un movimiento, interés, vida. El ansia no se refiere al mal, a la muerte, a la culpa o a algo en concreto. El ansia es ambigua y sin contenido concreto directo. Así como la angustia remite a experiencias de culpa y libertad en el citado libro, el ansia es la manera de estar abierto a todo⁷⁸. Es por esto que Kierkegaard nos hable de ansia de nada, o hacia nada. No en el sentido de que esa nada sea algo en concreto, o muerte, o aniquilación, o dejar de ser, o mal. El ansia es mucho más abierta, ambigua y sin objeto propio que como lo es la angustia. Sería, pues, más ajustado decir que el espíritu en el niño está ansioso más que decir que el espíritu está angustiado.

El espíritu no parece que sea fundamentalmente una autoconciencia de sí. El espíritu es radicalmente relación. Aunque en el niño se dé de una manera singular. Kierkegaard nos dice que es una relación que se relaciona consigo misma⁷⁹. El yo no es autoconciencia sólo, sino una relación que se hace a partir o con esa autoconciencia. Por eso añade en estos textos que cuando el espíritu despierta y siente el vértigo de la

⁷⁸ Es por ello que no podemos estar de acuerdo con lo que se identifica en este texto: “Este angustiarse lo entiende Kierkegaard como vértigo del ser finito y no obstante trascendente; la experiencia del individuo que se aboca a una realización espiritual que incorpora necesariamente la finitud en su vertiente más siniestra: es el descubrimiento de lo que Heidegger hará célebre mediante la expresión de *ser para la muerte*.” J. Zabalo, “Actualización del fundamento oscuro. De Schelling en Kierkegaard”, p. 333.

⁷⁹ “Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv.” SKS 11, 129, *Sygdommen til Døden*. “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 lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino que la relación se relacione consigo misma.” *La enfermedad mortal*.

libertad hace un movimiento tal que se siente culpable en el momento siguiente⁸⁰. Con independencia de que nos parezca adecuada o no la respuesta al movimiento que muestra –el espíritu que al sentir vértigo olvida el poder desde el que deviene él mismo– me parece relevante mostrar que para Kierkegaard es la libertad lo que está aquí en juego. Y de ahí la dificultad de comprender el primer acto libre, el nacimiento de la libertad en su riqueza y ambigüedad. ¿Cómo puede sentirse el espíritu al recibir el mundo? ¿Y al tomar conciencia de que él no es mundo? ¿Cómo se vive el espíritu cuando descubre su ser corpóreo y anímico? ¿Qué le produce todo eso que hasta entonces estaba más bien dormido o vivido de manera inmediata?

En *El concepto de angustia* lo que se nos muestra es la singularidad de la libertad humana. No se trata de mostrar un ansia por no ser sólo el que soy o vivir de manera oculta o dormida el espíritu. Se trata de eso y de algo más. Se trata de despertar y elegirme a mí mismo, son dos movimientos o dos aspectos en uno. Como muy bien nos indica este texto la génesis del espíritu va de la mano de lo ético:

La génesis del espíritu, es que el individuo pasa de su vida espontáneamente vertida hacia el mundo exterior a una concentración sobre sí en la interioridad. Y lo que está en juego en esta génesis es la ascensión a la existencia ética, *el paso de una vida inmediata a una vida mediata, la salida del sí mismo inmediato hacia el sí mismo reflexivo.*⁸¹

Es muy iluminativo el análisis que hace J.-L. Chrétien⁸² de la libertad en este primer momento de surgimiento del yo, del espíritu. En ella, él nos dice algo que va en la línea de lo que estamos analizando y nos pone en la pista de posteriores indagaciones:

Lo trágico del amor es el reverso de la alegría; no hay nada que el amor no pueda, sino sólo dejar de ser amor; no hay nada que el don de Dios no

⁸⁰ Como bien se nos indica: “Esta es la lección del sueño para la ética: toda libertad antedata su nacimiento”, J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 142.

⁸¹ A. Clair, “Le paradigme est l’irrégularité, l’omniprésence de Dieu est l’invisibilité. Sur un texte de Kierkegaard.”, p. 204.

⁸² Cf. J.-L. Chrétien, “Le moi et le péché selon Kierkegaard”, pp. 181-190.

pueda donar, sino sólo el de no ser jamás recibido como don. Y pertenece al amor poder llamar al asentimiento sin poder forzarlo, y al don de ser libremente recibido sin que se pueda obligar su aceptación. Que aquí sea Dios quien ama y dona no atenúa, sino que lleva por el contrario a la más alta potencia esta exigencia. Cara a la libertad herida, el primer don es precisamente el de tener que asentir al don de la libertad.⁸³

Pertenece al don no poder forzar al que lo recibe. Ésta es su mayor debilidad y su grandeza. El amor sólo pierde cuando se pierde y se convierte en otra cosa. Su fuerza no puede imponerse al amado. Recibirlo es un acto de libertad muy singular. Todo don que venga al hombre no siempre cuenta con las manos para recibirlo. Lo interesante de este texto es ayudarnos a pensar si la libertad no será uno de los primeros dones. O dicho de otra manera, se trata de ver si la existencia misma no podría llegar a ser el primer don con el que no sabemos qué hacer. Si la libertad se aceptara como don se abriría de una manera radical a algo que no es sólo ella. Y esta posibilidad no debe ser negada en los análisis kierkegaardianos. Acoger el don de la libertad libremente es una de las paradojas a las que apunta este estado inicial de la existencia humana. Entramos en la existencia o acogiendo la libertad o considerándola no como un don. Kierkegaard no dejó de analizar el texto bíblico donde se indica que todo don perfecto viene del cielo (Sant 1, 17). ¿Será la libertad el primer don que debe recibir el hombre libremente? ¿Qué le pasa al hombre si se descubre no aceptándola como don? ¿No debería ser la primera palabra del ser humano “gracias”? ¿Existir no será, a pesar de todo, algo bueno?

No considero realmente decisivo aquí considerar al ser humano como un estar referido explícitamente a Dios, teniendo un deseo natural de Dios. Al hablar de don no estoy ya anticipando la respuesta a la pregunta sobre el Dador de este don. No considero ese camino como el más adecuado para comprender lo que Kierkegaard nos propone. Es demasiado pronto para que aparezca Dios. El espíritu está todavía asombrado y descubriendo lo que es él, el mundo, los otros como para que ya Dios se

⁸³ Op. cit. p. 188.

haga presente como Bien perfecto y Amor absoluto. Kierkegaard no considera que el estar abierto así a la vida nos ponga ya en el camino de Dios⁸⁴. La libertad va descubriéndose muy poco a poco. El ser humano va llegando a ser lo que es. No nace ya terminado. Introducir a Dios demasiado pronto en la vida no parece muy acertado. La recepción de la libertad como don no apunta, en primer lugar, a aquel de donde viene todo don perfecto. El ser humano no se ve forzado a acogerlo como don. Incluso aunque Dios estuviera desde el principio, ya se encarga de decirlo Chrétien analizando a Kierkegaard, la manera de ser de Dios no puede imponer que la libertad sea acogida como don. Forma parte de la creación el crear algo que pueda vivirse libremente separado. La libertad no nace más que con ella, aunque en su nacimiento sería bueno que descubriera que no es sólo por ella. Puede que al nacer descubra, y eso debe ser dicho con mucha precaución para no ser generalizado y culpabilizar al prójimo, que ya está algo enmarañada.

Es cierto que Kierkegaard hablará de ese poder que está en la base de mi ser espíritu, el que posibilita que la relación que soy se relacione consigo misma. Pero creo que ilumina más nuestro caminar afirmar las consecuencias que se derivarían de considerar que la libertad y el yo, el espíritu, fueran un círculo cerrado sobre sí. El hombre, desgraciadamente, puede vivirse así. Es un movimiento posible y puede que el más normal. El ansia y el vértigo que anida en estos primeros momentos son difíciles de atisbar y soportar. Estas intuiciones nos pueden ayudar a vislumbrar por dónde debe el hombre transitar en su vivir. Kierkegaard no es un pensador egocéntrico ni defiende una existencia aislada de todo lo demás⁸⁵. El hombre está radicalmente abierto a algo que no es él. Pero puede que el hombre no se viva así. Su libertad se lo atestigua. Lo que aquí se está apuntando es que, aunque el hombre pueda vivirse cerrado sobre sí, gracias a los acontecimientos descubrimos que podríamos haber vivido la vida y la libertad de otra manera. Acoger la libertad como don es un movimiento sutil pero que

⁸⁴ “La esencia propia de la vida del espíritu como relación a sí mismo no es Dios.” J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, (1972), p. 261. Esta edición, que fue la primera del libro, recogía algunos anexos. En la edición nueva no aparecían. En estos anexos es donde aparece esta frase tan contundente que dificulta poner en estrecha relación la visión kierkegaardiana con la de M. Henry.

⁸⁵ “Y para él como para sus sucesores, como veremos, no hay lo subjetivo más que por una cierta relación con un objeto, no hay existencia más que por una cierta relación con un ser.”, J. Wahl, *Esquisse pour une histoire de “l’existencialisme”*, p. 17.

abre de raíz al ser humano a la alteridad, al bien⁸⁶ aunque sea en esa forma primigenia de darnos tiempo para llegar a ser lo que debemos ser. Esta enseñanza no parece que se realice sin sufrimiento.

Kierkegaard afirma que Adán pasa de la inocencia y la ignorancia a la culpabilidad —creo que aunque él hable aquí de pecado debería entenderse no en el sentido primigenio de pecado sino de sinónimo de culpa⁸⁷—. Parece ser que es con lágrimas como se entra en la existencia. No son sólo lágrimas por haber entrado en una vida que es mucho más seria que la anterior, sino porque se toma conciencia de quién se es. Imputar esto al prójimo no debe hacerse a la ligera. El misterio se agranda porque en estas fases primeras de la vida humana muchas cosas nos ocurren sin tener palabras para nombrarlas ni manos para acogerlas. Será más tarde cuando podamos, quizás, descubrir cómo hemos ido empezando a vivir.

¿Kierkegaard defiende una manera de entender la libertad tal que ella no existe hasta que no pecamos? ¿Cómo sería posible afirmar que somos culpables si anteriormente no éramos libres? ¿Estamos ante la justificación de que un acto amoral funda una decisión inmoral? Lo que sí podemos decir de estas magnas preguntas es que Kierkegaard comprende que la libertad humana, en primer lugar, comienza libremente. En segundo lugar que es necesario afirmar que el misterio del mal debe estar presente antes de toda actuación humana ya que de lo contrario, no se entendería la posibilidad de la tentación. Esta es posible por el hombre que es tentado, es cierto, pero también debe presuponerse algo que pueda tener ese poder de tentarlo. En tercer lugar deberíamos decir que la manera de hacerse culpable Adán no es esencialmente diferente a la nuestra. Kierkegaard no afirma en estos análisis que la inocencia no sea posible en el ser humano. El misterio de una libertad moralmente inocente no ha sido suficientemente analizado por Kierkegaard. Según cierta tradición bíblica la figura de la Virgen María o de San Juan bautista, por no ir a la del mismo Cristo, podrían

⁸⁶ “El comienzo de nuestra historia sólo puede ser contado por otros y desde el exterior.” J.-L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado*, p. 10.

⁸⁷ A sabiendas que es un tema muy delicado considero que es más acertado hablar aquí de culpa porque como bien se nos indica en su artículo dedicado a analizar el pecado: “Sólo el ser ante Dios cualifica el pecado como tal.” J.-L. Chrétien, “Le moi et le péché selon Kierkegaard”, p.186. Kierkegaard hablará del pecado como una posición en la que de alguna manera el existente se vive remitido a Dios, como analizaremos en el apartado 2.1.c.

ayudarnos a seguir pensando esta. En el último capítulo de la tesis retomaremos estas cuestiones y volveremos a analizar la infancia y el Cristo para intentar recibir algo más de luz sobre estas cuestiones que planteo a la obra kierkegaardiana.

El mundo, los otros, el tiempo y el yo mismo se nos han vuelto misteriosos. Se nos suscitan otras preguntas ante este momento inicial. ¿Puede que a lo que se agarre este ser humano en ese momento de vértigo sea al mundo y a uno mismo sin poder distinguir entre ellos? ¿No se abandona este hombre al mundo intentando hacerse uno con él en vez de asumir con paciencia y vértigo el que no sea sólo mundo? ¿Puede que aquí al hombre lo que le dé vértigo sea su propia libertad, lo eterno que hay en él? ¿Puede que por eso Kierkegaard nos diga, y lo veremos más adelante, que la fe podría ser una aliada de la libertad para que esta no deje de ser lo que ella es? ¿Puede que a partir de aquí, de este momento de caída, el hombre caminara por sendas de distracción, tedio y melancolía así como de desesperación tal como se describen en la vida del esteta? ¿Podría desde aquí pensarse una alegría de ser verdaderamente hombre, lo que a lo mejor nunca hemos sido? Desde la intuición de que estas preguntas apuntan a respuestas afirmativas, sigamos caminando dejando que ellas vayan recibiendo más luz con el desarrollo de la tesis.

Excede con mucho este trabajo, ya que es por sí mismo materia de una tesis doctoral, analizar la naturaleza singular del espíritu en general y el humano en particular⁸⁸. Pero no podemos dejar de recoger al final de este apartado algunas características del mismo ya que nuestra tesis quiere apuntar a que el espíritu humano puede vivirse en el mundo desencajado y abierto al cielo que puede visitarle con una dicha impensable. El espíritu apunta en Kierkegaard a, como hemos dicho, una filosofía de la libertad. El espíritu humano nombra sobre todo una manera de vivirse y caminar. El espíritu está ansioso por su vivir y no puede descansar hasta que encuentre una verdad que sea verdad para él. Está transido por un deseo de existir, un querer vivir,

⁸⁸ “Kierkegaard hace también ocasionalmente alusión a la palabra bíblica ‘Dios es Espíritu’ (Jn 4, 24), pero cuando él habla del espíritu, él piensa principalmente en el espíritu humano por el cual el hombre deviene un sí mismo y que le religa con la eternidad.” *Søren Kierkegaard. Le chant du veilleur*. F. Fleinert-Jensen. pag. 217. Podemos añadir que en su contexto filosófico se hablaba, y mucho, del Espíritu. Puede que eso le hiciera más precavido en el uso indiscriminado del término Espíritu para referirse a Dios. También puede deberse a que para él la seña de indentidad del ser humano es la libertad mientras que para Dios es la del Amor y el Bien.

una pasión muy ambigua. Es el deseo inscrito en el espíritu: “La ‘parte divina’ en el hombre, es decir el deseo, que es lo incógnito del *espíritu*, y que es espíritu, debe entonces comenzar por hacer existir, por sentir, en lo serio, el hecho de *ser*.”⁸⁹

Es un deseo tan curioso que no sabe que desea ni qué desea. Está como escondido, oculto en el espíritu humano. Es el ansia ambigua de la que se nos hablaba. Un espíritu que va eligiendo y tomando decisiones sin las cuales no puede existir. Lo que nos dice esta cita del clásico especialista kierkegaardiano no es sólo la identificación del deseo con la ‘parte divina’ del hombre, sino el deseo que anida en el espíritu y la necesidad de vivir, existir para poder ser removido, zarandeado, rechazado, transformado, etc. No es un deseo natural de Dios ni del bien perfecto. Es, como se nos indica en este texto:

En un cierto sentido, no cabría hablar de pasión fundamental en el hombre; ella está sin cualidad, ciega, no sabiendo a dónde ir; para realizarse ella misma, para entrar de hecho en nuestra existencia, ella debe revestir una forma o dotarse de una cualidad determinada; tiene que convertirse en amor, u odio, o desesperación, o duda, o melancolía.⁹⁰

Es un querer, desear con pasión que sobre todo nos habla de lo otro a lo que el existente está abierto. El existente no está encerrado en sí. Como ya hemos indicado, el espíritu está radicalmente abierto y desencajado. Las enseñanzas de la vida y su libertad harán que se vaya viviendo de modos tan diferentes como los que se enunciaban en el texto. Es por ello que no puede identificarse como un deseo natural de Dios, de bien o de cielo. O para ser más exactos, si queremos relacionar al espíritu cuando está dormido con dios podríamos hacerlo como nos dice Vergote: “En la inocencia el espíritu está dormido. Y es este sueño del espíritu quien permitía quizás en otro tiempo a los hombres y al niño vivir sin preocupación en un ‘mundo lleno de dioses’.”⁹¹ Al espíritu que no ha sido zarandeado por los sinsabores de la vida, todo el

⁸⁹ H.-B. Vergote, *Sens et répétition*. Volumen 2, p. 486.

⁹⁰ J. Sløj, *Kierkegaard, penseur de l'humanisme*, p. 130.

⁹¹ H.-B. Vergote, *Sens et répétition*. Volumen 2, p. 411.

mundo puede aparecerle como lleno de dioses, de poderes. Puede que eso le haya llevado al existente a fiarse y abandonarse al mundo. Existir no parece que sea, entonces, ir a dios, sino primeramente salir de los dioses que habitan el mundo todopoderoso o al menos quitar al mundo el halo de divinidad que parece acompañarle. Es por esto que hemos dicho que hay que tener mucha precaución con incluir a Dios demasiado pronto. Nosotros nos sentíamos seguros y atemorizados en el mundo que nos acogía y nos ofrecía tantas posibilidades. Existir supone salir mediante decisiones. Todo apunta a que del paraíso inicial había que salir. Gracias a ello se puede entablar una relación humana con el mundo, con Dios, con los hombres y con nosotros mismos. Como veremos más detenidamente en el apartado dedicado a Dios, éste intenta por todos los medios que el hombre llegue a ser un yo, se viva como un yo, un existente. Sólo así podrá relacionarse libremente y adecuadamente con él. Es decir, entrar en la existencia apunta a llegar a ser yo saliendo del politeísmo panteísta. En esta aventura de existir, el Dios judeo-cristiano, caso de existir, saldría para ayudar al hombre a que sea hombre.

En conherencia con lo que llevamos de tesis, el espíritu, añadido, busca el bien desde las cenizas de su personal e intransferible culpabilidad. El espíritu humano es superior al de las aves y los lirios, y a la naturaleza entera. Puede más y menos. No está ajustado ni determinado a ser una cosa o la otra. Puede aprender de estos o no. Puede vivirse mejor que un ave pero puede vivirse también peor que un animal. El espíritu no nace hecho desde el nacimiento, no nace con un conocimiento natural o sobrenatural de lo que es él o de la diferencia entre el bien y el mal. La libertad, el tiempo, los acontecimientos son decisivos y son los mejores regalos que Dios ha hecho al hombre. Desde aquí cabe reinterpretar el hecho de que el hombre sea criatura de Dios. El ser *imago dei*⁹² no nos habla de deseo innato de Dios, sino de un ansia que nos acompaña

⁹² “Men Gud er Aand, er usynlig, og Usynlighedens Billede er jo atter Usynlighed: saaledes gjengiver den usynlige Skaber sig i den Usynlighed, hvilken er Aandens Bestemmelse, og Guds Billede er netop den usynlige Herlighed. Var Gud synlig, ja da var der Ingen, der kunde ligne ham eller være hans Billede. Thi alt Synligts Billede er ikke til, og blandt alt det Synlige er der Intet, end ikke et Blad, der ligner det Andet eller er dets Billede.” SKS 8, 292, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. “Pero Dios es espíritu, es invisible, y la imagen de la invisibilidad también es invisibilidad. De este modo, el creador invisible se traduce a sí mismo en la invisibilidad, que es la determinación del espíritu, y la imagen de Dios es precisamente la gloria invisible. Si Dios fuese visible, indudablemente que nadie podría asemejarse a Él o

como el mejor regalo. Un regalo que no remite directamente a su Dador. El ser espíritu nos pone en la pista de un ser tan peculiar que su nacer no puede ocurrir sin la intervención del mismo que nace. Como si el espíritu no pudiera ser tal sin el actuar del mismo espíritu. Y eso lo hace todo enormemente paradójico.

Estos relatos del origen son un reto para pensar la existencia y su relación con la inmediatez primera, con lo que no es ella. No es fácil para mi hoy, una vez que esa inmediatez no es tan inocente, pensar cómo sigue existiendo en mi. Puede que el movimiento del espíritu sea la puerta que nos pueda ayudar a repetir-recuperar lo que haya en la inmediatez sin volver a vivir en el estado en el que el espíritu se vivía allí. La inmediatez en la que vivíamos nuestro ser corpóreo y nuestro ser anímico es una de las maneras de vivirnos. Pero no la única. El pasado no es el paraíso. Existir es estar abierto a algo que todavía no hemos sido. La inocencia del principio no es el cielo. La culpa posterior no se debe a que antes estuviéramos en el bien. La culpa consciente puede ser una bendición para buscar más bien y para reconocer que yo ni soy ni estoy en el cielo. La culpa nos enseña lo que podemos ser, quién es el otro y la libertad como tarea ineludible para poder ser bueno, sin hacer nunca de ella una justificación para seguir siendo malos.

El ser humano no es sólo espíritu en el sentido que clásicamente se ha entendido como opuesto a cuerpo, mundo, tiempo. Cuando hablamos de espíritu hablamos de síntesis de elementos, de dimensiones del ser humano. Una de ellas es lo corporal. Esto le da pie a hablar, entre otras cosas, de la desesperación demoníaca como la impensable por nosotros y de una intensidad asombrosa. ¿Por qué? Él apunta que quizá se nos ha dado el cuerpo y el mundo para que nuestra desesperación no pueda ser tan dura como la que sufre el demonio y sus ángeles⁹³. Se hace necesario, por lo tanto, seguir anotando la enorme importancia de la sensibilidad así como la imposibilidad de

ser su imagen, pues *no existe* imagen de todo lo visible, y entre todo lo visible no hay nada, ni siquiera una hoja, que se asemeje a otra o sea su imagen.” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

⁹³“Djævelens Fortvivlelse er den intensiveste Fortvivlelse, thi Djævelen er reen Aand, og fosaavidt absolut Bevidsthed og Gjennemsigtighed; der er i Djævelen ingen Dunkelhed, som kunde tjene til formildende Undskyldning, hans Fortvivlelse er derfor den absolute Trods. Dette er Fortvivlelses Maximum.” SKS 11, 157, *Sygdommen til Døden*. “La desesperación del diablo es la desesperación más intensa, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas; en el diablo no hay ninguna oscuridad que pueda servir de circunstancia que le exculpe y por eso su desesperación es la más absoluta de todas. Éste es el máximo de desesperación.” *La enfermedad mortal*.

analizarla con todo el rigor que exige⁹⁴. Lo sensible no es lo opuesto del espíritu. Es más, juega un papel decisivo en su despertar. Se hace difícil comprender que todos los análisis kierkegaardianos sobre la sensibilidad se vean reducidos a un componente de una vida estética inauténtica. La sensibilidad puede vivirse de manera anímica-corporal, cuando el espíritu está dormido. Incluso en su momento más primitivo, la sensibilidad es algo que nos desborda. El vivirse como espíritu no será salir de ahí sino ser capaz de vivirla intensamente. El espiritual, en este sentido, es el hombre verdaderamente sensible.

Sentir es algo muy serio para Kierkegaard. Posiblemente la filosofía no sabe muy bien qué hacer con la sensibilidad y ha sido muchas veces relegada a un papel secundario. Al igual que la filosofía daba a la teología una base para poder hacer grandes discursos, la sensibilidad le otorgaba a la razón o al entendimiento el material para poder volar. El espíritu en Kierkegaard no parece que se vaya de lo sensible, sino que intenta entrar más adentro. Salirnos de la sensibilidad, que es lo realmente inmediato, supone un ejercicio siempre difícil y muy pocas veces logrado. Es por ello que Kierkegaard nos dice: “Lo inmediato es la realidad, el lenguaje la idealidad, la conciencia es la contradicción.”⁹⁵ Lo sensible apunta a lo que de manera inmediata vive el hombre. Es su propia vida vivida pasivamente y sin apenas caer en la cuenta. La toma de conciencia de ello supone ya un movimiento no exento de problemas. La sensibilidad en su inmediatez es tan fuerte que puede querer que no vivamos más que en ese modo de vida imposible. De ahí que sea tan difícil expresar lo que el autor de los papeles de A indica: vivir al margen de la sensibilidad sería caer en los males de la especulación. Descubrir la ligazón estrecha entre el espíritu sensible y transparente que se vive en su contradicción sin renegar de su propia inmediatez, se hace necesario para reivindicar la enorme importancia que le da Kierkegaard a la sensibilidad humana. El espíritu va despertándose y ganando en vida gracias a la contradicción que se da entre la realidad y su poder, por una parte, y la idealización que el lenguaje, la cultura, la

⁹⁴ J. Wahl nos indica que lo sensible es un enigma inexplicado y angustiante en la introducción de *Le concept d'angoisse: simple méditation psychologique pour servir d'introduction au problème dogmatique du péché originel*. Vigilius Haufniensis [Søren Kierkegaard], p. 21.

⁹⁵ “Umiddelbarheden er Realiteten, Sproget er Idealiteten, Bevidstheden er Modsigelsen.” SKS 15, 55, *Johannes Climacus eller De ómnibus dubitandum est. Johannes Climacus o De ómnibus dubitatum est*.

sociedad producen. Esa contradicción no es una superación de los dos momentos anteriores.

El hombre es sensibilidad porque está anclado en la realidad. El hombre es lenguaje y gracias también a él puede ser algo más que lo que es actualmente. Pero el hombre es esa contradicción nunca resuelta, esa síntesis no superadora, esa repetición constante que sin salir de lo real ni renunciar al ideal se vive tensionada hacia más vida. Para poder llegar a ser transparente se hace necesario este movimiento reduplicativo, de retomar y repetir. No parece que sea posible la transparencia en la pura sensibilidad. Tampoco sin ella. Por otro lado, si el ser humano quiere construir su personalidad y su vida solo desde una vivencia donde el espíritu sea vivido en su inmediatez, lo anímico-físico será decisivo. El espíritu no se viviría como tal y el hombre se viviría así:

La personalidad es determinada de manera inmediata, no espiritualmente sino físicamente. Nosotros tenemos aquí una concepción de la vida que enseña que la salud es el más preciado de todos los dones, la cuestión capital. La misma concepción toma una forma más poética en esta fórmula: la belleza es el bien supremo.⁹⁶

Puede llegarle un momento al espíritu que reclame otra forma de vida. Como si ya hubiera madurado suficientemente en su vivencia anterior. Esto nos pone en la pista de la importancia de desarrollar bien el mundo de la sensibilidad y los afectos, de la belleza y lo corporal. Así nos habla el magistrado:

Viene a la vida del hombre un instante donde la inmediatez como ha madurado, entonces el espíritu reclama una forma mayor, donde el espíritu quiere tomarse a sí mismo como espíritu. Como espíritu inmediato el hombre está unido a toda la vida terrestre; y entonces es como si el espíritu

⁹⁶ “Personligheden er umiddelbart bestemt ikke aandeligt, men fysisk. Her have vi en Livs-Anskuelse, der lærer, at Sundhed er det kosteligste Gode, det, hvorum Alt dreier sig. Et mere poetisk Udtryk faaer den samme Anskuelse, naar det hedder: Skjønhed er det Høieste.” SKS 3, 176, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Segunda parte.*

quisiera liberarse de esta dispersión, y concentrarse y explicarse por sí mismo; la personalidad quiere tomar conciencia de ella misma en su valor eterno. Si ella no lo consigue ahí, el movimiento se para, es reprimido y la melancolía sobreviene.⁹⁷

En este elenco de características sobresale una que es esencialmente decisiva para comprender el intento de filosofar de nuestro autor: la libertad del individuo. El espíritu está en devenir, es decir, en ciernes en una tensión nunca resuelta. Paradójicamente el espíritu lleva dentro de sí una posibilidad misteriosa:

Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente para ser espíritu. Ésta 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 les gusta esto en tan grado, que se enfadan muchísimo con quien les proponga pasar a ocupar el piso principal, que siempre está vacante y a su disposición - ya que están en su propia casa.⁹⁸

D. UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN

Kierkegaard nos dice: “Un hombre que no tiene ninguna voluntad no es un yo; pero cuanto mayor sea su voluntad, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo.”⁹⁹

¿Cómo entiende Kierkegaard el actuar humano? ¿Por qué le da tanta importancia?

⁹⁷ “Der kommer et Øieblik i et Menneskes Liv, hvor Umiddelbarheden ligesom er modnet og hvor Aanden fordrer en højere Form, hvor den vil gribe sig selv som Aand. Som umiddelbar Aand hænger Mennesket sammen med det hele jordiske Liv, og nu vil Aanden ligesom samle sig ud af denne Adspredthed, og forklare sig i sig selv; Personligheden vil blive sig bevidst i sin evige Gyldighed. Skeer dette ikke, standses Bevægelsen, trykkes den tilbage, saa indtræder Tungsind.” Op. cit. SKS 3, 183 *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Segunda parte.*

⁹⁸ “Ethvert Menneske er den sjælelig-legemlige Synthese anlagt til at være Aand, dette er Bygningen; men han foretrækker at boe i Kjælderens, det er, i det Sandseliges Bestemmelser. Og han foretrækker ikke blot at boe i Kjælderens, nei, han elsker det i den Grad, at han bliver forbittret, naar Nogen vil foreslaae ham at indtage Belle-Etagen, som staaer ledig til hans Disposition – thi det er jo i hans eget Huus han boer.” SKS 11, 158. *Sygdommen til Døden. La enfermedad mortal.*

⁹⁹ “Et Menneske, der slet ingen Villie har, er intet Selv; men jo mere Villie han har, jo mere Selvbevidsthed har han ogsaa.” SKS 11, 145. *Sygdommen til Døden. La enfermedad mortal.*

¿Qué desea el hombre cuando actúa? ¿Qué supone para el existente actuar que lo hace tan decisivo en relación al pensar y al sentir? ¿Por qué considera Kierkegaard que este tema no se deja apresar por el sistema¹⁰⁰? ¿Qué hay aquí tan decisivo para entender al ser humano que quiere vivirse en el mundo abierto al cielo, a la alegría, al bien?

Es constante la presencia del análisis del actuar humano en todas las obras kierkegaardianas¹⁰¹. En el proceder de tantos personajes van apareciendo maneras de entender el actuar humano, lo que le hace singular y tan decisivo para el existente. Si he dicho que ser existente no es sinónimo de ser cognoscente y que Sócrates es decisivo en ese aprendizaje, debo decir por ello que hay un hiato enorme entre, por ejemplo, pensar el amor, la libertad, y por otro lado, amar a alguien, ser libre. La filosofía ha confundido el pensar con el vivir porque ha asimilado demasiado rápidamente lo racional y lo real. Incluso habría que añadir más. Actuar no sólo nos da qué pensar, sino que actuar nos ilumina, nos da luz, nos puede enseñar. Ni la más pura de las intenciones, que Kierkegaard nos ayudará a ver cómo sería, podría eliminar el hiato fecundo entre ella y el actuar. Si esto ocurre también con saberes técnicos, más aún cuando hablamos de enamorarse, tener un amigo, mentir a alguien o tener un hijo. En el ámbito ético hay un salto imposible de eliminar entre el antes y el después de actuar. Esto no quiere decir que dé igual la intención con la que se actúa. Lejos de ello nuestro pensador danés. Pero es actuando como uno puede aprender lo que son los otros, lo que soy yo, lo que hago, lo que le ocurre al otro con lo que yo hago, la cierta independencia que tiene mi actuar una vez que ha salido de mis manos, de mi corazón.

¹⁰⁰ “Enhver indseer vel det Usædelige heri, og saa indseer vist tillige Enhver, at det er i sin Orden, hvad en anden Forfatter har bemærket om det hegelske System: at man ved ham fik et System, det absolute System færdigt – uden at have en Ethik.” SKS 7, 115, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “Todos han de ver lo inmoral de esto y han de ver también todos lo bien que está aquello que otro autor ha señalado a propósito del sistema de Hegel: que con él se logra un sistema, el sistema absoluto, que está acabado pero que no tiene una ética.”, *Post-Scriptum no científico*, p. 127.

¹⁰¹ Considero muy rica la relación entre lo que nuestro autor expresa y la obra de M. Blondel, *La acción*. La introducción de esta obra así como la primera y tercera partes son muy elocuentes. Se nos dice: “No sólo todo monismo –es decir toda doctrina que pretende unificar el principio de inteligibilidad y el principio de la existencia–, sino también cualquier sistema, por el mero hecho de ser un sistema, es un error, lo mismo que toda acción inspirada por una convicción firme es una ilusión.” (p. 23) Y más adelante nos indica cuál podría ser la puerta que nos abriera al cuerpo, a la intersubjetividad y al bien: “La voluntad no ha podido encontrar en la sola intención su total acabamiento, y por eso se dirige a la acción. Tiene necesidad de producirse para adecuarse. Este acto querido tiene lugar fuera y, por así decirlo, más allá de la voluntad presente. Es real porque en primer lugar es ideal, pero no es real únicamente en la medida en que es ideal. No hay ecuación entre el conocimiento previo y la operación efectiva, ni entre el querer y el actuar.” (p. 190).

Es este hiato el que nos posibilita pensar mejor, como nos lo han hecho ver otros autores contemporáneos, la alteridad, el cuerpo, etc.

El pensamiento de Kierkegaard no busca un hecho bruto, objetivo y absoluto que dé comienzo a su sistema filosófico¹⁰². Para él, la existencia no se deja apresar en un sistema. Entre otros motivos por las específicas características del ser humano, de entre las que sobresale el actuar ético. Por ello, no será el camino de la duda ni la incertidumbre el que dé origen al actuar ético tal como lo entiende Kierkegaard. El actuar ético es la asunción de que la duda y la incertidumbre no son eliminables del todo porque no hay ningún pensamiento que pueda convertirse en existencia sin la intervención del ser humano. El actuar es la manera en la que me apropio y vivo el hecho de la incertidumbre radical, la ignorancia decisiva sobre lo decisivo. Por ello el actuar, tal como lo describe tantas veces nuestro autor, no asume como principio básico ni que lo real es racional, ni viceversa, así como que lo exterior y lo interior tengan que ser lo mismo. Él no tiene tan claro que estas dos afirmaciones sean tan evidentes. Su teoría de la acción da motivos para ello.

Para Kierkegaard un actuar que mire a los resultados es un actuar impropio. Además, introduce una división en el corazón del existente que lo enajena así como lo aparta del bien que quiere conseguir, de la felicidad que desea encontrar. El miedo hace presa fácil del corazón dividido y preocupado por los resultados, las comparaciones, el qué dirán o el intento de asimilarse a la masa. Actuar éticamente apunta más a un estar tensionado absolutamente sobre lo que se elige, sin poder olvidar también que lo que se elige y cómo se elige van de la mano.

Actuar no es tampoco un ejercicio de deducción o de inducción. Actuar no es el resultado de un procedimiento lógico puesto que siempre queda el paso del apropiarse.

¹⁰² “Det eneste An-sich der ikke lader sig tænke er det at existere, hvad Tænkningen slet ikke har med at gjøre [...]. Naar det at existere ikke lader sig tænke, og den Existerende dog er tænkende, hvad vil saa det sige? Det vil sige, han tænker momentviis, han tænker forud og han tænker bag efter. Den absolute Continueerlighed kan hans Tænken ikke faae. Kun phantastisk kan en bestandigt være sub specie æterni.” SKS 7, 300, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “El único *an sich* que no puede ser pensado es la existencia, ante la cual el pensamiento no tiene nada que hacer [...]. Si la existencia no puede ser pensada y la persona existente está sin embargo pensando, ¿qué significa esto? Significa que piensa por momentos; piensa antes y piensa después. Su pensamiento no puede conseguir absoluta continuidad. Sólo de manera fantástica un existente puede estar permanentemente *sub specie æterni*.” *Post-Scriptum no científico*, p. 325.

El ser humano no debería escudarse ni esconderse en la lógica a la hora de actuar, sea esta la lógica científica, sociológica, psicológica, institucional o religiosa. Ningún pensamiento por mucho que se le exprima da, por sí sólo, una acción como resultado. La acción exige algo más y ese algo más es imposible sin que el existente lo haga suyo y se haga responsable de la misma. Esto puede verse también en la propia lengua danesa. En danés decisión se dice “beslutning” y conclusión se dice “slutning”¹⁰³. Una decisión no es una mera conclusión lógica o racional, terminación, clausura, deducción, desenlace. Esto es “slutning”. La decisión es una conclusión muy diferente ya que es resolución, determinación, disposición. Es una manera diferente de terminar lo que se puede cerrar. Es una manera de ir adelante sin la seguridad que pudiera dar la deducción o clausura. La decisión, clave en el planteamiento kierkegaardiano, no apunta a un razonamiento sino a un movimiento de libertad muy peculiar. Así podemos verlo en este texto tan expresivo: “La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión: por ello la duda está excluída.”¹⁰⁴

Por un lado la acción humana tiene un carácter exterior evidente. Pero por otro lado, Kierkegaard sospecha que una acción humana es lo que no puede verse del todo, ya que desconocemos su intención y el cómo lo vive el existente. El actuar siempre muestra y oculta algo. De ahí que sea decisiva en su teoría de la acción la interioridad y todo lo que ella encierra de pasión, intención, manera de vivirlo, secreto, ignorancia, etc. Asimismo, se hace necesaria una cierta humildad y paciencia del existente al no poder reconciliar tan fácilmente lo que debería estar unido naturalmente: lo exterior y lo interior. Aunque para Kierkegaard es decisivo el actuar que puede verse en relación a los otros, a la sociedad, a Dios, etc., él no se deja atrapar en pensar que lo que se ve es toda la acción del ser humano.

La acción ética tiene una singularidad que las demás no tienen. Además de lo que hemos visto, el magistrado de *O lo uno o lo otro* indica que esta elección tiene en su

¹⁰³ Es algo parecido al alemán: Beschluss/Schluss. Cf. J. Colette, *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien*, pp. 49ss.

¹⁰⁴ “Troens Slutning er ingen Slutning men en Beslutning, og derfor er Tvivlen udelukket.” SKS 4, 283, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

raíz algo de elegir el elegir¹⁰⁵. Esta elección reviste un carácter especial porque abre el elegir moral y pone al existente en un irreversible paso atrás. Ya no podrá volver a querer vivirse de tal manera que lo ético no esté presente. Esta elección es la que abre el bien y el mal como aquello a lo que remiten nuestras acciones morales. Para Kierkegaard, en la obra citada, este camino del bien y del mal comparece con mayor fuerza cuando hacemos sufrir al otro. Es la desesperación que hemos producido al otro la que hace que nos demos cuenta del carácter tan singular y serio del actuar ético¹⁰⁶. No caminamos de manera inocente en el espesor de lo ético. Kierkegaard no es un solipsista. Tampoco defiende una teoría de la intención donde el individuo pueda esconderse tras un alma bella a la que no le afecte ni le duela lo que pase con sus acciones. Si no es así, es porque hace una lectura existencial del individuo y de la especie. La insistencia de Kierkegaard en el tema del arrepentimiento no es por su obsesión con la culpa. La acción moral podría caracterizarse como aquella de la que yo puedo arrepentirme. Y es una bendición que haya arrepentimiento porque de lo contrario no habría lo ético. La insistencia en el arrepentimiento nos permite ver mejor la naturaleza de la acción moral, libre.

Cuando el existente hace el mal a alguien o a él mismo, se lo hace a la especie entera. El existente carga sobre sí a la humanidad entera y le hace sufrir cuando desespera a una sola persona¹⁰⁷. No es necesario que esta acción se vea o que el otro lo

¹⁰⁵ “Mit Enten–Eller betegner ikke nærmest Valget mellem Godt og Ondt, det betegner det Valg, hvorved man vælger Godt og Ondt eller udelukker dem. Spørgsmaalet er her, under hvilke Bestemmelser man vil betragte hele Tilværelsen og selv leve. At den, der vælger Godt og Ondt, vælger det Gode, er vel sandt, men dette viser sig først bag efter; thi det Æsthetiske er ikke det Onde, men Indifferensen, og derfor var det jeg sagde, at det Ethiske konstituerer Valget. Der er derfor ikke saa meget Tale om at vælge mellem at ville det Gode eller det Onde, som om at vælge det at ville, men hermed er igjen det Gode og det Onde sat. SKS 3, 165, *Enten-Eller. Anden del*. “Mi ‘o lo uno o lo otro’ no designa tanto la elección entre el bien y el mal, sino que designa la elección mediante la cual se elige el bien y el mal, o los excluye. La cuestión es aquí bajo qué determinaciones se considera toda la existencia y vive uno mismo. Es cierto que quien elige el bien y el mal elige lo bueno, pero esto sólo se nota después; lo estético no es el mal, sino la indiferencia, y por eso he dicho que lo ético constituye la elección. De ahí que no se trate tanto de elegir entre querer el bien o querer el mal, como de elegir querer, si bien de esa manera, a su vez, quedan puestos el bien y el mal.” *O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

¹⁰⁶ La desesperación es apuntada aquí como una metamorfosis. Cf. SKS 3, 258, *Enten-Eller. Anden del*.

¹⁰⁷ “Da vil han lade sin Sjæl synke i Fortvivlelse. Ikke for sin egen Skyld fortvivler han, men for hendes, og dog er det ogsaa for hans egen Skyld, thi han elsker hende ligesaa høit som sig selv; da vil Fortvivlelsens Magt fortære Alt, indtil han finder sig selv i sin evige Gyldighed, men da har han ogsaa fundet hende.” SKS 3, 201, *Enten-Eller. Anden del*. “Él entonces deja a su alma hundirse en la desesperación. No desespera por su propia culpa sino por ella (la amada). Y sin embargo es quizás por su propia culpa, pues la ama tanto como a sí mismo; entonces la fuerza de la desesperación lo quiere comer

perciba. El existente que intenta ajustarse al bien sufre por su culpabilidad. Aunque cada hombre comienza el camino ético en primera persona y no puede subirse a los hombros de otros hombres buenos que le puedan absolver de tener que elegir y hacerse bueno, el culpable asume el peso de cada ser humano, de la humanidad que hay en cada hombre. No se trata de relacionarse con un concepto ideal de humanidad sino que al hacer el bien o el mal a este hombre único y singular que está delante de mí, se lo hago a los demás hombres. El que hace el mal a alguien se lo hace a la humanidad entera.

Debemos tener una enorme precaución, y Kierkegaard así nos lo indica muchas veces, respecto al alcance de nuestra libertad y a la posibilidad de ser buenos y estar alegres. La alegría no podría ser dejar de ser culpables en una carrera voluntarista que intentara eliminar nuestro mal. La otra alegría, la alegría perfecta, la encontrará nuestro autor no tanto por eliminar nuestra condición de culpables, sino por lo que la culpabilidad nos abre de puertas insospechadas y luminosas. Por supuesto, sin entender esta como una coartada para seguir haciendo el mal. La alegría del absolutamente inocente no es que sea imposible, es que es difícilmente decible. A pesar de ello, algo de ella intentaremos decir al final de este trabajo.

El actuar exige del existente una pasión y un volcarse en cuerpo y alma al bien. Es la única manera de poder llegar realmente a apropiarse de él. El bien es de tal magnitud y de tal forma que sólo si se le quiere por el bien mismo, podremos algún día llegar a ser algo buenos. Por un lado se hace necesario una intención cada vez más pura y bondadosa. Pero por otro lado el proceso de apropiación exige estar muy atento a que el bien siempre está más allá de mi intención, de mi actuar y de mi querer. El otro y lo que en él producimos nos lo recordarán, e impedirán el total solipsisimo. Apropiarse del bien siempre será una tarea inacabada porque el existente nunca es el bueno ni el bien. Siempre descubrirá al actuar, en cada paso hacia el bien, lo que le queda por andar. En ese camino, el sufrimiento interior se hará más agudo ya que incluso la falta más pequeña se hace más dolorosa para aquel que quiere en todo ser

todo. Hasta que él se encuentre a sí mismo en su valor eterno, pero entonces la habrá encontrado también a ella.” *O lo uno o lo otro. Segunda parte.*

bueno. La intención de hacer el bien se va poniendo a prueba en cada acción concreta. La acción diaria nos va revelando cuáles son nuestras verdaderas intenciones.

En este camino de querer actuar eligiendo el bien no se parte de conocer lo que es el bien, sino de la evidencia de que no hemos sido buenos. Es una de las primeras lecciones que recibimos a la hora de actuar. Tener ideas buenas y rectas intenciones no hacen al hombre totalmente bueno. Es decir, que conocemos antes en esta escuela lo que no debe hacerse que el bien a realizar. De ahí que seamos prudentes en llamar bien a lo que pueden ser intereses y deseos demasiado mundanos. Kierkegaard nos invitará, como otros filósofos posteriores¹⁰⁸, a revisar críticamente las fuentes de las que emanan las verdades en las que vivimos, dado el mal que hemos hecho al no haberlo realizado anteriormente. El propio caminar, por lo tanto, va revelando, puede revelar, más bien del que se pudiera pensar o descubrir pensando.

El bien va enseñando al existente que no puede hacer el bien sin actuar, sin elegir, sin amar, sin comprometerse. Dado que el existente se irá apropiando en su actuar de valores, virtudes y modos de proceder, no podrá dejar de estar examinando continuamente su actuar, su hablar sobre su actuar y sobre lo que produce en los demás su actuar y su hablar. Por otro lado, el bueno no parece que sea una persona que continuamente esté pensando y revisando su bondad. Puede que el primer regalo que el bien haga al existente bueno es el no tener mucha conciencia de serlo. Esta manera de actuar asume que el camino para acceder al bien, no puede ser un cierto pacto con el mal. No se puede llegar a ser paciente sin serlo, a ser amante sin serlo, a ser un hombre esperanzado sin esperar y confiar. No hay otro camino para ser bueno que

¹⁰⁸ “Pero cuando nos volvemos hacia esta gran meta interpretando el sentido de nuestra época, tenemos que tener muy claro que sólo podemos alcanzarla de una manera: si con el radicalismo propio de la esencia de la ciencia filosófica auténtica, no aceptamos nada previamente ya dado; si no dejamos vigente, para empezar, nada tradicional ni dejamos que nos ciegue ningún nombre, por grande que sea, sino, antes bien, intentamos ganar los comienzos entregándonos con libertad a los problemas mismos y a lo que ellos exigen.” E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, p. 84. O también con otras palabras: “*En primer término*: todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo «una vez en la vida», y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construir las de nuevo. La filosofía —la sabiduría— es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante. Debe ir fraguándose como *su* sabiduría, como aquel su saber tendente a universalizarse que él adquiere por sí mismo, del que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada paso, partiendo de aquella evidencia absoluta. Tomada la resolución de dedicar mi vida al logro de este objetivo, que es la única resolución que puede ponerme en camino de llegar a filósofo dicho queda que he escogido como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento.” E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 38.

serlo¹⁰⁹. La psicología y otras ciencias podrán ayudarnos a comprender el actuar humano pero a ser buenos sólo se puede llegar si el existente lo desea. Se apunta aquí a un querer el bien por el mero hecho de serlo sin esperar ni siquiera los beneficios del bien o que el bien triunfe en este mundo¹¹⁰. El existente que quiere ajustarse al bien debe renunciar a que el bien tenga que triunfar en este mundo.

Como podemos ver desde el inicio de este apartado, Kierkegaard no formula una ética material concreta a la que deba ajustarse todo existente. Es cierto que él intenta ser cristiano y tiene como ideal el actuar de Jesucristo, pero no por eso quiere disolver el problema ético y lo que sea el bien. Posiblemente, porque lo que sea el bien no se podrá saber sin el camino que supone vivirlo. ¿Sería posible acceder al bien, a lo que es bueno si vamos buscando en él un provecho para triunfar? ¿A qué bien se accedería si así fuera? ¿Se podrá acceder al bien si se considera que es de tal naturaleza que es sólo para aquellos que puedan conocer ciertas sabidurías escondidas? ¿Se podrá saber qué es el bien sin caer en la cuenta de que el que hace la pregunta ya no es del todo bueno? ¿Se puede alcanzar el bien sin reconocer a la vez que es el bien el que nos ha alcanzado primero? Posiblemente el camino de acceso a lo ético sea fundamental para descubrir cada día mejor cuál es el bien que hay que hacer aunque nos vaya la vida

¹⁰⁹ “Skulde tvende saa Forskjellige kunne komme *sammesteds* hen, aandeligt forstaaet! Thi aandeligt forstaaet er Stedet ikke noget Udvortes, hvorhen *ogsaa* Trællen kommer *mod sin Villie*, naar Fogden bruger Svøben; og Veien er ikke noget Ligeegyldigt, hvad enten man kjører forlænds eller baglænds; men Stedet og Veien er inden i et Menneske, da Stedet er den stræbende Aands salige Tilstand, Veien den stræbende Aands stadige Forvandling. Nei, som det Gode kun er Eet, saa vil det ogsaa være ene om at hjælpe et Menneske. Det Gode dier og ammer den Spæde, opfostrer og nærer den Unge, styrker den Ældre, bevarer den Gamle; det Gode lærer den Stræbende, hjælper ham, men dog kun som naar den kjærlige Moder lærer Barnet at gaae alene” SKS 8, 160, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. “¡Entendido espiritualmente, dos hombres tan diferentes podrían llegar *al mismo lugar*! Porque entendido espiritualmente no es el lugar cualquier cosa exterior, donde *también* el siervo llega *en contra suya*, cuando el guardián usa el azote. El camino no es indiferente, que se marche de cara hacia delante o hacia atrás. Pues el lugar y el camino está dentro del ser humano, como es el estado bienaventurado del espíritu en sus empeños. Y el camino es la transformación constante del espíritu en sus esfuerzos. No, como el Bien sólo es uno, entonces este quiere también ser el único en ayudar al hombre. El Bien amamanta y cría al infante, cría y alimenta al joven, fortalece al maduro, protege al viejo. El Bien enseña al que se empeña, le ayuda, pero sólo como la madre cariñosa enseña al niño a caminar solo.” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

¹¹⁰ “Den Tvesindede staaer paa Veiskillet, da viser der sig tvende Syn: det Gode, og det Gode i dets Seiren eller endog i dets Seiren ved ham. Det sidste er Formastelighed, men selv de tvende første Syn ere ikke ganske det Samme. I Evigheden ere de det, men ikke i Tiden. Og de maae skilles ad” SKS 8, 172, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. “El hombre bifronte está ante una señal, que le muestra dos visiones: el Bien, y el Bien y su victoria o incluso su victoria gracias a él (hombre). Esta última perspectiva es descaro pero las otras dos no son del todo idénticas. Ellas lo son en la eternidad, pero no en el tiempo. Y las dos deben ser separadas.” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

en ello, cuál es el bien que es tan valioso que ni la muerte, ni el desprecio o la humillación de los demás puedan apartarnos de él.

El actuar de este existente, siguiendo con su descripción, es humilde porque no puede tener una relación evidente con el bien. Nosotros no parece que tengamos una relación natural con el bien. A la vez, tampoco podemos decir que el bien sea absolutamente ajeno a nosotros dada la experiencia aguda de la culpa. Esta humildad nos hace ver, entre otras cosas, que en relación al bien perfecto siempre estamos en el error¹¹¹. Es por ello que nadie tiene derecho a dejarse matar por otro hombre a causa de la verdad absoluta porque nadie puede creerse que está del lado de la verdad absoluta¹¹². Sólo Cristo, y eso para los cristianos, tendría este puesto. Nadie puede suplantarle ni creerse en su lugar. Por eso nadie puede decir que quien *no esté conmigo, está contra mí* (Mt 12,30). No se puede tener una relación con otro hombre como si yo fuera o estuviera en el lugar de Dios.

El actuar así irá haciendo al existente cada vez más transparente, su ser espíritu estará cada vez más despierto sabiendo mejor quién es él así como el cielo y la alegría perfecta en la que no ha estado nunca. Esa transparencia le ayudará a vivir una alegría más plena y más digna de ese nombre. En este camino se arrepentirá, se angustiará por el mal realizado, recibirá pruebas, será amado y amará cada día con más agradecimiento y humildad, et. Será en estas aguas agitadas donde se podrá vislumbrar el cielo.

¹¹¹ “Det *Opbyggelige*, der ligger i den Tanke, at mod Gud have vi *altid* Uret.” SKS 3, 326, *Enten-Eller. Anden del*. “Lo *edificante* que hay en el pensamiento de que, con respecto a Dios, *siempre* estamos en el error.”, *O lo uno o lo otro. Segunda parte*. p. 309.

¹¹² “Kan jeg eller kan et *Menneske* i Forhold til andre *Mennesker* antages i den Grad at være i Besiddelse af Sandheden? Thi med Christus var det en anden Sag, Han var »Sandheden«.[...] Spørgsmaalet er: kan det ene *Menneske* i Forhold til andre *Mennesker* antages at være absolut i Besiddelse af Sandheden?” SKS 11, 77, *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*. ¿Puedo yo o puede *un hombre* en relación con otro hombre ser aceptado hasta tal grado de estar en posesión de la verdad? Porque con Cristo era otro asunto, porque Él era ‘la verdad’.[...] La pregunta es: ¿puede un hombre en relación a otro hombre ser aceptado como estando absolutamente en posesión de la verdad?” *Dos pequeños tratados ético-religiosos*.

CAPÍTULO 1: EL HOMBRE

Toutes les grandes personnes ont d'abord été des enfants.
(Mais peu d'entre elles s'en souviennent.)
~ *Le petit-prince*

Kierkegaard comprende que es decisivo analizar con finura la vida del ser humano y no saltar rápidamente a lo que sea el cielo, la alegría y el bien perfecto. En el capítulo anterior he afirmado que avanzamos mucho en el análisis filosófico si miramos con detenimiento la manera en la que el hombre vive en la verdad, en la búsqueda de la felicidad, en la vivencia de la culpa, en el conocer el mundo, etc. Siempre hay que partir del análisis del ser humano tal como él es, no tal como debería ser. Son decisivas una teoría de la verdad y una teoría del bien, pero también es fundamental pararse con detenimiento en *ese* que quiere verdad y bien. Es este el punto central a mirar en toda la tesis: los fundamentos posibles de un caminar existencial hacia el cielo. ¿Y por qué se hace tan importante y necesario pararse a ver quién es el existente que se vive libre, culpable, feliz o triste, etc.? Porque lo primero que uno descubre cuando entra por esa puerta es que ignora lo verdaderamente importante. Que aunque uno habla de cosas tan decisivas, a poco que se pare y hable con otros se da cuenta de que ni sabe bien lo que dice ni vive conforme a lo que dice. Y ahí puede descubrir esa ignorancia que puede enseñarle tanto. Vivir esta ignorancia con paciencia es algo a lo que nos ayudará Sócrates.

Según Kierkegaard, la ignorancia sobre el bien no es lo más grave que el hombre puede descubrir. De hecho, los otros nos ponen en nuestro sitio a poco que empezamos a intentar ser buenos. La culpa y la desesperación nos han podido mostrar más verdad sobre nosotros que muchos libros sobre la naturaleza del ser humano. Cuando comenzamos a existir éticamente parece que lo hacemos como no-inocentes y con una libertad que, curiosamente, se ha esclavizado a sí misma. Aunque, como ya hemos indicado, esto siempre debe mantenerse en primera persona porque no debemos suponer la pérdida de la inocencia original por parte del otro. Esto nos coloca en una situación paradójica ya que queremos que el culpable, este culpable concreto que soy yo, descubra lo que es el bien. Igual es muy extraño que el ignorante que desconoce hasta su ignorancia sepa lo que es la verdad. Lo que quiero afirmar es que no

es indiferente a lo que se busca el modo de existir del que busca. Por ello voy a fijarme en dos dimensiones esenciales para buscar el bien perfecto: la paciencia y el amor. Quiero describir cómo vive el ser humano que ama y es paciente, cuando ama pacientemente, e investigar qué nos dice este análisis del vivir, del existir, de la paciencia vivida por el existente, del amor y los amores vividos por él. Al hacer esto albergo la esperanza de que el ser humano puede vivirse en su vida ordinaria buscando el cielo, la alegría y el bien perfecto. No parece que se pueda existir así, si no se lo quiere con todas las fuerzas de la debilidad humana. Aunque también descubrimos que este camino está hecho de búsqueda personal y de haber sido encontrado, de caminar y de agradecer, de querer con toda la pasión el cielo y de dar gracias por haber recibido tanto don.

El hombre que ha entrado en el espesor de la existencia, ha descubierto que él tiene una tarea infinita para consigo mismo. Cuando el hombre ha descubierto que no es inocente y su libertad es, a su vez, su gloria y su posible perdición, comienza la tarea de hacerse cargo de manera responsable de lo que hasta entonces se vivía de manera distraída. La paciencia es por ello decisiva para caminar sin desesperar. Vivir el futuro como tarea y don pueden abrir al existente a la eternidad. De ahí que haya seleccionado dos elementos, dos posibilidades humanas muy singulares que son decisivas para el existente que quiera vivirse en tensión apasionada por la alegría perfecta: la paciencia y el amor¹¹³. Ni que decir tiene que no son las únicas que podrían elegirse. El ser humano es mucho más complejo. Pero sí creo que estas dos pueden ser muy iluminadoras. La paciencia nos hablará de *cómo* hacer el camino de la vida. El amor nos pondrá ante un *qué* que revolucionará toda nuestra existencia.

1.1 LA PACIENCIA

Kierkegaard ha analizado en diversos momentos y de diversas formas la peculiaridad y riqueza de esta virtud central, como tendremos oportunidad de ver en este capítulo.

¹¹³ “A aquellos que hoy yerran lejos del paraíso, ¿qué virtud les es más necesaria que la paciencia?” J. De Gramont, *Au commencement. Parole, regard, affect*, p. 263.

Ella no aparece como una categoría secundaria o accidental en su planteamiento, aunque no se la haya valorado adecuadamente en los análisis que de su obra se han venido realizando¹¹⁴.

La paciencia no ha sido suficientemente analizada por el pensamiento contemporáneo y, a veces, se la ha relegado a la vida del creyente entendida como resignación o fatalismo¹¹⁵. Intentaré mostrar la importancia y potencia de esta categoría para pensar lo que es el ser humano¹¹⁶. Por esto entiendo que la paciencia se hace esencial en el existente que ha descubierto no sólo la ignorancia en la que vive, sino la libertad enmarañada que le hace no ser bueno y no estar en el cielo.

a. Paciencia, tiempo y bien

La paciencia en Kierkegaard es una virtud que se relaciona indirectamente con el tiempo y directamente con el bien. La paciencia no mira principalmente a una manera de abordar el tiempo y el futuro, sino a una manera de habérselas con el bien y el mal realizado, sufrido, vivido y por venir.

Se hace necesario anotar que la paciencia puede anidar, al menos en principio, tanto en el existente que hace el bien como en el que hace el mal. La paciencia hace que vivamos el tiempo de una manera singular y Kierkegaard no la entiende como resignación o pasividad¹¹⁷. Tampoco es una paciencia fatalista de quien renuncia a la

¹¹⁴ “Que la tarea entonces, al comienzo, es ver *lo que dicen* los *Discursos*. Un vistazo sobre el índice basta para indicar que se tratan esencialmente dos temas, que son anunciados en los títulos de dos discursos de la primera serie: la temporalidad (espera, paciencia, etc) y la realidad (Todo don perfecto, etc.). O más bien, ellos tratan de la realidad en tanto que donada en el tiempo.” H.-B. Vergote, *Sens et répétition*. Volumen 2, p. 127.

¹¹⁵ Cf. E. Housset, “La douceur de la patience. La patience retrouvée”, pp. 23-38. Pueden verse aquí algunas posibles causas del olvido de la paciencia en la filosofía moderna y contemporánea, no así en la edad media y antigua.

¹¹⁶ “Es para pensar (para vivir, para interpretar) esta manera de ser en el tiempo que sepa acoger los dones de lo alto, cuando haya don. Y sepa no menos sufrir (soportar) el flujo del tiempo cuando ningún acontecimiento parece venir a colmarlo. Démosle su nombre propio: la paciencia.” J. De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, p. 183. Remitimos al sugerente texto del mismo autor: “Pour une phénoménologie du non-événement.” En http://www.henri-maldiney.org/sites/default/files/imce/de_gramont_-_ag_2015.pdf, (9-12-15).

¹¹⁷ “En el pensamiento contemporáneo de la subjetividad, Kierkegaard, pensador del sufrimiento, ha puesto de nuevo a la luz que la paciencia no es una resignación, sino la respuesta humana al sufrimiento a partir del amor de Dios.” E. Housset, “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard.” p. 662. Y continúa diciendo de la paciencia: “Ella no es ni la pura pasividad de la renuncia, ni la pura afirmación de

libertad y al bien. Por eso hay que mirar la paciencia en relación al modo de vivir el tiempo y en relación al bien. Evidentemente, esta doble dimensión está unida en la vida del existente. Mi separación es para poder analizarlas mejor.

En primer lugar prestaré atención a la relación del paciente con el modo de vivir el tiempo, el futuro, lo por-venir, para pasar en un segundo lugar a ver cómo este se relaciona con el bien y el mal, el sufrimiento y la culpa, la alegría y la tristeza en el tiempo. Al igual que no se debería poder llegar al cielo post-mortem sin vivir absolutamente apasionado por él, la paciencia forma parte esencial de la vida del apasionado que vive cara al cielo en el mundo. La paciencia es tanto el antídoto para la desesperación como para el triunfalismo. El paciente puede hacerse bueno al ser paciente. No es sólo la paciencia la que hace bueno al existente. Pero parece razonable afirmar, en este análisis, que el ser humano no se hace bueno sin paciencia. El paciente, gracias también a la paciencia, sabe que no vive en el cielo.

Sócrates puede ayudar a entrar en la primera dimensión de la paciencia. Kierkegaard lo analiza en diversos momentos. Sócrates vio con mucha claridad que el existente no era sólo ni fundamentalmente un cognoscente, como ya lo hemos comentado. Además descubrió los enormes y graves problemas que suscita la acción humana. En ellos pudo ver que el hombre es ignorante respecto al bien o al mal sobre el que basa su actuar. Pudo constatar que el brillo, gloria o prestigio que poseen ciertos valores le hacen actuar de una manera u otra. El ser humano sabe mejor lo que no quiere bajo ningún concepto que lo que quiere y está bien hacer. Que el gran enemigo a la hora del actuar humano es el miedo y no tanto la muerte. Y que el hombre hace lo que hace porque sabe lo que sabe. La docta ignorancia que tanto enseñó a Sócrates, y a Kierkegaard, es traída por el pensador danés en diversos momentos de su obra. ¿Cómo vivirse cuando uno descubre la ignorancia radical en la que vive y desde la que tiene que actuar? ¿Cómo seguir actuando y viviendo el día después de descubrir la ignorancia sobre lo fundamental? ¿La docta ignorancia no abre al existente a una posible paciencia

la resolución, sino que ella es esta actividad que responde a la representación del mundo, que intenta comprender lo que se dona en el sentir.” p. 664.

radical al descubrirse ignorante y necesitado de muchos y sucesivos partos para poder llegar a la verdad y al bien?

La paciencia nos hace descubrirnos ignorantes y, a su vez, la docta ignorancia nos introduce en una paciencia aún mayor. La paciencia, en cualquier caso, nace de forma callada y contundente. Cuanto más agudo sea el descubrimiento de lo que está por hacer y la necesidad de tiempo, más pura es la entrada en la paciencia. Aunque a veces se pueda catalogar la filosofía de Sócrates como una filosofía sin tiempo y sin alteridad creo que no es esa la lectura de Kierkegaard. La docta ignorancia, la verdad como apropiación y la vida de Sócrates aparecen como la vida de un hombre que no puede llamar bien perfecto a algo en lo que vive, porque sería demasiado pretencioso y apresurado. Sócrates le hace ver a Kierkegaard que no es tan fácil llegar a vivir en la verdad, apropiarse de ella. Es por ello que la docta ignorancia y el diálogo socrático son los caminos para poder acceder a más y mejor alegría, a más y mejor bien. Los sucesivos partos de los que nos habla Platón en el *Banquete* así como la relación con otros en ese camino, nos ayudan a ver que la paciencia se relaciona fundamentalmente con un modo de vivirnos ante la ignorancia radical sobre lo decisivo. Ella, pues, nos remite a una verdad en la que no se vive y a un bien que se desconoce. Y este camino, esta manera de avanzar, sería impensable sin la paciencia. Esta aparece en el fondo de un tema muy querido por Kierkegaard en sus primeros discursos edificantes: una paciencia que es perseverancia para adquirir el alma¹¹⁸.

¿Cómo hemos vivido para que tengamos que ser perseverantes, pacientes, con una gran pasión, para tener que ganar o recuperar o salvar nuestra alma? Kierkegaard aquí no está hablando de cómo ir al cielo post-mortem, sino de la posibilidad de vivir como seres humanos, como existentes. Nos indica cómo vivirnos porque puede que haya pocos hombres que existan como tales. La docta ignorancia es llevada a su radicalidad última al afirmar y descubrir que el ser humano ha olvidado lo que es él y no sabe cuál es su medida, como hemos indicado en el capítulo introductorio. El

¹¹⁸ Dentro de *Fyre opbyggelige Taler (1843)* se encuentra *At erhverve sin Sjel i Taalmodighed* SKS 5, 159ss. Y en *To opbyggelige Taler (1844)*, se encuentran *At bevare sin Sjel i Taalmodighed* SKS 5, 185ss y *Taalmod i Forventning* SKS 5, 335ss. Es decir, en los *Cuatro discursos edificantes (1843)* se encuentra *Adquirir su alma en la paciencia*. En *Dos discursos edificantes (1844)* se hallan *Conservar su alma en la paciencia* y *Paciencia en la espera*.

hombre llega desnudo a la vida y la paciencia es la que le ayuda a ir haciéndose un vestido: su alma. Se trata de algo que se “adquiere” o más bien se retoma, se recupera, en donde el tiempo juega un papel pero no es lo único determinante¹¹⁹. Lo que está en juego aquí no es perseverar en el ser. No se busca ni se pretende una continuidad de nuestra vida. Lo que se quiere es otra manera de vivir, la propia del ser humano. Adquirir el alma en la paciencia nos ayuda a ser existentes. Si en el capítulo anterior vimos que el hombre debía abandonar lo primero que recibía, aquí debe adquirir lo que es más específico suyo. El proceso de creación del hombre, si queremos usar esa idea teológica, no ha terminado¹²⁰. La paciencia no busca poseer el mundo. Sólo busca poseer, recuperar, recibir, lo que no puede conseguir sola: el alma. Sin la paciencia el hombre no puede llegar a ser lo que es. Sólo con ella no lo conseguirá tampoco. La alteridad será decisiva en este camino.

Sin la paciencia no podemos vivir tampoco nuestra interioridad y nuestra exterioridad. Sólo con ella tampoco sería posible. Sin ella no podríamos disfrutar de la exterioridad en una interioridad apasionada. Sin ella no viviríamos tampoco la interioridad volcada hacia fuera, sino ensimismada y solipsista. La paciencia puede ayudarnos a vincular lo que no tendría por qué estar en tensión continua.

Nuestra vida está tan dispersa y distraída en lo interesante que no vivimos ni el presente. Intentamos a veces no recordar ni prometer huyendo de lo que somos. La paciencia es algo sin lo cual no podemos vivirnos tensionados hacia el bien. La paciencia nos ha abierto el camino de lo que debemos ser y no somos. Esta tarea titánica de no ser mundo ni dios supone una paciencia constante. Al igual que la paciencia nos ayuda a

¹¹⁹ “Om denne Betragtning end gjorde en Enkelt utaalmodig og derved uduelig til Alt, saa vide dog de bedre Mennesker at fatte dette, og at fatte sig deri, at Livet maa erhverves og at det maa erhverves i Taalmodighed, hvortil de formane sig selv og Andre, fordi Taalmodighed er en Sjelens Styrke, der er ethvert Menneske fornøden til at opnaae sit Ønske i Livet.” SKS 5, 160, *Fyre opbyggelige Taler (1843)*. “Aunque esta observación haga que un individuo se vuelva impaciente y, por tanto, incapaz de todo, los mejores hombres saben entender, y entenderse a sí mismos en este hecho: que la vida debe ser adquirida y que debe adquirirse con paciencia, y a ello se exhortan a sí mismos y exhortan a otros, porque la paciencia es la fortaleza del alma, algo que es necesario en cada hombre para alcanzar su deseo en la vida.” *Cuatro discursos edificantes (1843)*

¹²⁰ “Igual que hay un devenir-cristiano que no tiene jamás fin (un venir a Dios infinito), hay un devenir a sí mismo al cual nosotros no podríamos jamás añadir una última palabra. El alma no es nada que nosotros pudiéramos poseer propiamente: definitivamente sólo en la paciencia, en esta dimensión de la historia y esta habitación del tiempo, en este completo despliegue de la existencia.” J. De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, p. 187.

ser poco a poco lo que debemos ser, la impaciencia querría que nos distrayésemos derrotados en lo interesante de hoy. La vida nos ha enseñado mucho sobre lo que somos y ahora hay que tener una paciencia enorme para no buscar salidas rápidas y huir. La paciencia puede ser nuestra aliada para vivirnos como existentes, para llegar a ser existentes. Es por esto que aunque haya tiempo en la vivencia de la paciencia lo que está en juego es lo más sagrado del hombre, su vivirse como tal, su espíritu, su libertad. Se trata de adquirir el alma, no sólo de conocerla. Aquí Kierkegaard entiende que hay que ir más allá de Sócrates. Hay que elegir eligiéndonos, soportar soportándonos. La paciencia es una tarea y mira a la perseverancia. Vivir es, pues, acoger los acontecimientos pacientemente porque se ha descubierto que la vida nos ha enseñado que no se sabía lo que es el bien, que no se vivía el bien o la verdad y que no se sabía lo que se hacía ni cómo se actuaba. Es por todo esto que debemos pasar al segundo elemento de la paciencia que mira al bien.

La paciencia en relación al futuro así como a nuestro pasado pone de manifiesto la lucha en la que consiste vivir, la tensión de la existencia. Una lucha que es principalmente contra uno mismo. El existente ha descubierto, no sin culpa, que su principal lucha es contra él mismo¹²¹. El hombre debe vigilar su actuar, su pensar, su sentir y todo su vivir. En esta lucha uno no puede vencerse a sí mismo solo, porque uno no es más fuerte que uno mismo. No se remite aquí en primer lugar a una cuestión de fe o gracia, sino a recuperar o recibir lo eterno que hay en el hombre, lo que él también era y había podido olvidar. La paciencia, por ello, no está hecha fundamentalmente de experiencias pasadas o de cálculos más o menos prudentes en el actuar, sino que es una relación en el tiempo con uno mismo y con el bien.

De aquí se deriva que para Sócrates fuera esencial el conocerse a sí mismo y el caminar por la senda de la docta ignorancia dialogando con otros. Pero el existente, según Kierkegaard, puede estar a la espera y esperar pacientemente lo que ni siquiera cabe esperar. No se trata sólo de vencer el mundo, el tiempo y sus temporalidades. Se trata de llegar a ser bueno, que me acontezca el bien por medio del otro o del Otro. La

¹²¹ “Reencontrar la paciencia como virtud fundamental del filosofar y, por ello, de la existencia es a lo que invita Kierkegaard en este pensamiento del yo que no puede renacer a él mismo más que a partir de la conciencia de su imperfección.” E. Housset, “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard.” p. 665.

paciencia será el modo de acoger al otro y la manera de vivirse ante el otro. Y será el otro el que abra la paciencia a dimensiones que van más allá de una vivencia radical del tiempo y de uno mismo. El otro abrirá al existente a una paciencia más parecida a la de Ana, hija de Fanuel¹²². La paciencia en relación al bien no puede ser considerada fundamentalmente como un medio. Si la paciencia es sólo una manera de vivir el tiempo, sí podría serlo. Podría ser un cálculo o un instrumento para conseguir algo, pero la paciencia no tiene ahí su mayor grandeza ética. Cuando la paciencia se vive en su radicalidad, es decir, en el modo de vivirse en el tiempo ante el bien y el mal, uno descubre que la paciencia es un modo de ser, de vivir, de existir, de avanzar, de caminar en la vida. Es decir que la paciencia es “la forma de toda vida ética”¹²³. ¿Cómo se descubre que la paciencia no es sólo una manera de vivir el tiempo? ¿Cómo descubrir que ésta remite a batallas más elevadas aún que la de luchar contra el tiempo y el mundo, contra uno mismo?

La paciencia consuela al enfermo para que sea capaz de lo poco, le dice la verdad: en relación al estado en el que te encontré, es ya mucho que seas capaz de este poco, y, si fueras realmente agradecido, te parecería un milagro.¹²⁴

La paciencia nos recuerda cómo estábamos y dónde no estuvimos (la paciencia como amiga del tiempo). Esto nos duele y nos lleva ante la culpa (paciencia que se abre al bien no realizado). Además nos puede llevar al agradecimiento por el camino del arrepentimiento sincero. La paciencia, pues, se alía con el tiempo pero no para ver lo interesante de la experiencia que he tenido o las que me quedan. La paciencia no es

¹²² “Había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, ya muy avanzada en años. De joven había vivido siete años casada, y luego viuda hasta los ochenta y cuatro; no se apartaba del templo, sirviendo a Dios con ayunos y oraciones noche y día. Presentándose en aquel momento, alababa también a Dios y hablaba del niño a todos los que aguardaban la liberación de Jerusalén.” Lc 2, 36-38. Las citas se toman de la siguiente versión: *Sagrada Biblia*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española.

¹²³ E. Housset, “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard.” p. 664.

¹²⁴ “Taalmodigheden trøster den Syge, at han formaaer det Lidet, siger ham Sandheden: i Forhold til den Tilstand, i hvilken jeg fandt Dig, er det allerede meget, at Du formaaer dette Lidet, og hvis Du ret var taknemlig, vilde det synes Dig et Vidunder.” SKS 5, 200, *To opbyggelige Taler (1844)*. *Dos discursos edificantes (1844)*.

sólo la manera de llegar a ser un sí mismo auténtico, sino de llegar a ser más bueno. La paciencia nos ayuda a no desfallecer en el día a día que a veces no tiene más que continuidad y poca novedad. Ella nos lleva a agradecer y arrepentirnos, y vivir el futuro como tarea y regalo. De ahí que la paciencia nos pueda llevar en apartados posteriores a caminar por el arrepentimiento y el agradecimiento.

Ana, la profetisa, es un personaje bíblico que Kierkegaard presenta en uno de los primeros discursos edificantes para ver la perseverancia, la paciencia y la espera de una mujer ante el Mesías. Ella es la “joven novia de lo eterno”¹²⁵, como nos dice Kierkegaard. Es la mujer del evangelio que es ejemplo de espera paciente del Cristo. Lo eterno en ella le motiva para seguir esperando. La clave de este personaje está en lo que se espera y cómo lo espera. Sobre todo el *cómo*. Ella no espera impacientemente ya que eso sería vivir el tiempo como lo absoluto. Se trata de esperar pacientemente el milagro. En ella se descubre que paciencia y espera van de la mano. Ana gana en libertad gracias a su indiferencia ante lo temporal en su deseo de lo definitivo. Pero ella no deja de vivirse en una pasión casi infinita y una voluntad constante y determinada en su día a día. La paciencia en ella se nos muestra como la manera de esperar al Cristo y la manera de vivir su vida. Una mujer que día a día, año tras año espera al Cristo. Y no lo espera de forma pasiva sino con oraciones y ayunos, yendo cada día al templo y estando allí día y noche.

Todo esto supone muchas decisiones diarias y mantenerse en la decisión en relación al Cristo. Supone tiempo, años, meses, días. Supone espacios, lugares. Pero lo que hace que esta mujer sea alguien de quien podemos aprender es aquello a lo que se abre: al otro, al totalmente otro. No se trata aquí, en el análisis que nosotros hacemos, de que su paciencia remita a su dios, sino a otro que no es ella. A ese otro inmerecido e impensable. En ella podemos descubrir que la paciencia puede ser el modo de vivirse el existente en relación al cielo. Puede que el que espera pacientemente lo impensable nos pueda remitir al modo de vivirnos ante el cielo. Puede que la voluntad inquebrantable por los sinsabores del tiempo -su viudez es uno de los sufrimientos de esta mujer- sea la que nos dispone, mejor que el deseo y los propósitos, a vivirnos ante

¹²⁵ Op. cit. SKS 5, 212.

el cielo. Que aunque el cielo no encierre todos los consuelos en este mundo, la paciencia y su espera puede que no sean defraudadas cuando remiten a él.

Debo, una vez abierto el ancho campo de la paciencia, analizarla más detenidamente. ¿La paciencia es más un deseo o un propósito o una determinación? ¿A qué remite la paciencia? ¿Es reactiva o activa? ¿Es libre o condicionada? ¿Es proyectiva a partir de lo que ha vivido? ¿Cómo se relaciona con la experiencia vivida? ¿Cómo se relaciona con el bien?

b. La fortaleza del existente

En el más largo de los discursos edificantes encontramos un análisis profundo de la paciencia así como del existente que quiere vivir en relación a lo único que debe ser querido por encima de todo: el Bien. Este discurso¹²⁶ dedicado al individuo, y no explícitamente a su padre, pone encima de la mesa cómo podría ser la relación del hombre con el bien absoluto. Este discurso es a propósito de una confesión, es decir, de un arrepentimiento sincero ante Dios por los pecados cometidos. Veamos lo que en él se nos dice sobre nuestro tema y el análisis que hace sobre la paciencia. En el capítulo dedicado al Bien retomaremos este discurso.

Para querer el bien debería querer hacerse y sufrirse todo por él. Ahí comparecerá la paciencia como algo que guarda relación con el coraje. Para querer en verdad el bien, el ser humano parece que debe permanecer con el bien siempre en la decisión. Lo contrario de la decisión será además de la indecisión, la dispersión, los pensamientos a medias, las resoluciones a medias, hasta cierto punto, lo que se puede, etc. Lo contrario a la decisión es también la cobardía que incluye un profundo egoísmo. Kierkegaard quiere poner de manifiesto cómo sería la interioridad de quien está absolutamente volcado hacia el bien, queriendo sólo eso a lo largo de sus días. ¿Qué es la decisión orientada hacia el bien? Es querer hacer todo por el bien entendiendo por “hacer” tanto el actuar como el sufrir por el bien. Se trata de una

¹²⁶ SKS 8,111, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* (Discursos edificantes en diferentes espíritus) y su primera parte se titula: *En Leiligheds-Tale* que podría traducirse como *Un discurso de ocasión*.

interioridad que no tiene por qué manifestarse exteriormente pero que si lo hiciera traería esa forma tan extraña que es la del testigo.

El bien se testimonia en el sufrimiento. En este mundo enmarañado es lo que podría esperarse. Se trata de vivir el día a día desde lo que debe hacerse, queriéndolo no sólo por encima de todo, sino siendo lo único que de verdad se quiere. Sin caer, por ello, en la tentación de pensar, por mucho bien que se haga, que el bien y el existente están del mismo bando. El que no cae en esta tentación nunca juzgará porque se vive siempre juzgado por el bien que no realiza. Tanto el hombre de acción como el hombre de pasión quieren hacerlo todo por el bien, de ahí la igualdad radical de ambos. En el fondo, Kierkegaard nos muestra que se tenga el carácter que se tenga, en relación al bien, las diferencias quedan disueltas o relativizadas ya que al final habrá que hacer y sufrir todo por él. ¿Qué supone la paciencia en este contexto?

Pero ¿qué es entonces la paciencia?¹²⁷ ¿No es ella el coraje encargándose libremente del sufrimiento que no se puede evitar? Lo inevitable, es precisamente lo que quebrará el coraje. Hay en el sufriente mismo una resistencia traidora que está en armonía con el terror de lo inevitable, y sus fuerzas unidas le aplastarán; a pesar de eso, la paciencia aguanta el sufrimiento, y precisamente ella aguanta así libre en el sufrimiento inevitable.¹²⁸

La paciencia supone una manera de sufrir y de actuar que es a la vez pasiva y activa. El paciente sufre en su interior al tomar conciencia de sí mismo, al ver al otro sufrir y al ver el mundo. Pero no huye del sufrimiento que conlleva querer hacer el bien, ni del sufrimiento del otro que ha sufrido igual por mi culpa, ni del sufrimiento por causa de un mundo que no se parece al cielo. La paciencia, por ello, está en

¹²⁷ “Otro juego de palabras entre *Mod* (coraje) y *Taalmod* (paciencia). [N.d.T.]” Esta nota del traductor la encontramos en *Œuvres complètes*, tomo XIII, p.116.

¹²⁸ “Men hvad er saa Taalmod? Er Taalmod ikke netop det Mod, der frit overtager den Lidelse, som ikke kan undgaaes? Det Uundgaaelige er netop Det, som vil knække Modet. Der er i den Lidende selv en forrædersk Modstand, som er i Pagt med Uundgaaelighedens Rædsel, og forenede ville de knuse ham; men trods dette finder Taalmodet sig i Lidelsen, og finder sig netop derved fri i den uundgaaelige Lidelse.” SKS 8, 220, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

relación con el coraje. En la propia lengua danesa puede verse esta relación. En danés coraje es “mod” y paciencia “tålmodighed” –así es como se escribe hoy en día a diferencia de la época de Kierkegaard–. Paciencia es algo más que coraje. Es un tipo de coraje que se abre libremente al sufrimiento inevitable. Porque si por el coraje el hombre acepta luchar con el sufrimiento evitable, por la paciencia el hombre se abre al sufrimiento inevitable, al bien inalcanzable.

La paciencia acepta libremente en su interior el sufrimiento inevitable y lo transforma. El coraje puede hacer que un hombre libre vaya a la cárcel por defender la justicia. El paciente es el que estando en la cárcel se siente y se vive libre. La imposibilidad de liberarse exteriormente no le impide ser libre. La paciencia por ello es un acto libre y, como todas las categorías del espíritu, activa y pasiva. Y de ahí el misterio de una paciencia que pudiera referirse al mal. La paciencia no es necesariamente el producto de los débiles que se resignan a lo inevitable, sino la fuerza de los libres que transforman la necesidad en virtud, lo inevitable en posible. Ella hace de quien está determinado por la necesidad, un hombre que se determina por la libertad. ¿Por qué? Porque la paciencia abre al existente a lo eterno en el tiempo. ¿Está cautivo aquél a quien se le abre la puerta de la eternidad? Trayendo a colación el acontecimiento de la prisión de San Pablo en Roma, Kierkegaard quiere pensar la posibilidad de la existencia que ahí se refleja: “él comprende la paciencia como la esencia de la libertad humana y, por ello, como la definición misma del hombre.”¹²⁹

La paciencia aparece, pues, como la clave de la vida ética del hombre, como la clave de la libertad humana, como la clave de la esencia específica. Es una libertad que en su estar enmarañada ha tomado el camino de liberarse abriéndose al otro. Es el proceso inverso de la esclavitud. La paciencia es aliada de la libertad y es fruto de una libertad deseosa de más bien. El ser humano ha descubierto que en sí no están todas las fuentes de la vida. Si el espíritu es la relación que se relaciona consigo misma, la paciencia es la que hace posible que se haga bien esta relación. Sin paciencia parece que el espíritu no podría realizar aquello que debe. Ella es la que hace posible que el

¹²⁹ E. Housset, “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard.”, p. 678.

existente pueda vivirse y vivirlo todo como espíritu. Esta idea se dice en este texto consagrado al análisis de la paciencia en Kierkegaard:

Para retomar la célebre tesis de *La enfermedad mortal*, ‘el yo es una relación que se relaciona consigo misma’, lo que significa que el devenir del espíritu es en primer lugar la reflexión sobre el sí mismo de la relación del infinito y lo finito, de lo eterno y de lo temporal. El yo tal como es puesto aquí en evidencia no es la relación, sino la posibilidad que la relación se relacione consigo misma. No se deviene sí mismo más que en la paciencia, precisamente porque el yo no es un estado sino un devenir y un deber-ser¹³⁰.

Para Kierkegaard la paciencia no es sólo deseo o propósito. Ella nos ha revelado que es bueno tener propósitos y deseos pero ahí no está lo decisivo de ella en relación a la libertad. La paciencia se relaciona con la libertad porque aquella remite a la voluntad humana. El peligro de la paciencia es creer que porque ya se tiene el propósito, ya se le pone por obra. Kierkegaard nos indica que hasta que ella no se alía con la voluntad callada y diaria no se hace verdad en mí. Lo más engañoso es lo que estando muy cerca de la misma no pertenece esencialmente a ella. De bastar con el propósito o el deseo, bastaría con ser joven para ser impaciente o con ser viejo para ser paciente. Si la experiencia fuera lo determinante de ella, los modelos de paciencia serían el que más desea o el que más ha vivido. Pero para Kierkegaard la clave de la paciencia está en el coraje¹³¹, en la libertad y por ello en la voluntad¹³². De ahí que la impaciencia es la que nos impide vivir como deberíamos y la paciencia es, sin embargo, aliada en la tarea

¹³⁰ E. Housset, “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard.”, p. 670.

¹³¹ “Jamás nuestro coraje es más coraje que cuando él es la esperanza en lo otro (*l’autre*).” J-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 237.

¹³² “Faren opdagede Taalmodigheden, men Faren var ikke, at Forsættet skulde komme til kort, men at Forsættet blot som saadant skulde have Magt til at seire, og Alt være afgjort ved Ungdommens dristige Forsæt; thi da var Menneskets Væsen forvansket, og den helligste Kraft i ham, Villien, var bleven et Ønske.” SKS 5, 194, *To opbyggelige Taler (1844)*: “El peligro fue descubierto por la paciencia, pero el peligro no era que la intención fracasara, sino que la intención como tal tuviera ya el poder de vencer, y que todo fuese decidido por la osada intención del joven; pues, entonces la esencia del hombre resultaría falseada, y su más sagrada fuerza, la voluntad, se transformaría en deseo.” *Dos discursos edificantes (1844)*.

ética. El paciente parece que recupera su espíritu y se le va abriendo la puerta de lo verdaderamente definitivo, del cielo, desde la puerta de su espíritu.

c. Paciencia y eternidad

La paciencia no es sólo una virtud que nos remite a la vivencia solipsista de los acontecimientos internos, sino que tiene una dimensión política y social. El existente va descubriendo el peso de la historia sobre su alma. Este no vive al margen de la historia porque sabe en primera persona que forma parte de ella y es responsable de la misma. La pecaminosidad de la historia se ha enriquecido con la culpa de cada uno de los hombres y el existente debe asumir la tarea de mejorarla. Los acontecimientos ponen en crisis al existente y le zarandean hasta el punto de tener que habérselas con el bien y el mal. La paciencia también tiene algo que decir aquí. Ésta se nos muestra como decisiva para vivir la historia sin triunfalismos ni determinismos.

Kierkegaard no ve en la voluntad humana la manifestación de la voluntad divina o eterna. Él no hace una identificación entre lo que ocurre en la historia humana y la historia divina. No hay necesariamente una correspondencia o coherencia entre ambas. Él afirma la voluntad humana para defender la libertad, no para sostener ninguna clase de determinismo. La temporalidad no es la transparencia de lo eterno, sino que este supone una ruptura con aquella. No hay una continuidad entre una y otro que impediría la libertad así como conllevaría, de alguna manera, que la historia humana y la divina fueran de la mano. Los enormes problemas para el misterio del mal de una identificación de la historia como historia de Dios serían evidentes. Si dijéramos que los acontecimientos históricos son, sin más, acontecimientos de salvación nos llevaría a bendecir demasiados males e imposibilitaría concebir la historia como una historia de libertad.

Si la *temporalidad*, no comprendida tal como se da a pensar, sino como que lo conocido es en realidad un hecho; si la temporalidad fuera la *transparencia homogénea* de lo eterno, todo querer eterno en el hombre y

todo querer de lo eterno serían, por hipótesis, conocidos en la temporalidad, de la misma naturaleza que ellos.[...] La temporalidad, tal como ella es conocida, no puede entonces ser la transparencia de lo eterno; ella es, en su realidad donada, la *ruptura* de lo eterno.¹³³

Lo temporal no se relaciona con lo eterno como el eco con el sonido ni como la piedra que cae en el mar con el rastro que deja o levanta. Hay una ruptura, un salto, que impide que lo eterno y el tiempo se identifiquen. Esta es la razón por la que Kierkegaard considera que la paciencia nos ayuda a distinguir lo que en el acontecimiento hay de lo eterno¹³⁴. Lo decisivo para Kierkegaard es que el existente que quiera vivirse tensionado hacia el bien, debe armarse de paciencia para no dejarse enredar en los cantos de sirena que puedan traer ciertos acontecimientos. Es bueno una cierta distancia, que no indiferencia, respecto a los mismos. El bien perfecto no se deja atrapar en ningún acontecimiento histórico. ¿No se deberá a que Kierkegaard nos habla del Bien con mayúsculas, del Bien que es Dios? ¿No se deberá a que el hombre no puede colocarse nunca en el lugar de Dios para poder decir la palabra que sólo él podría? ¿Cómo podría decir el hombre de algún acontecimiento que es salvífico, divino? ¿No forma parte del acontecimiento salvador o eterno la manera en la que el individuo lo vive? ¿Qué son los acontecimientos sin la libertad limitada del hombre que se apropia de las posibilidades que ahí emergen y las usa (o no) para el bien?

La crítica radical a todo totalitarismo y a toda política que pase por encima del individuo está aquí cimentada. Aquí se apunta a la imposibilidad de una reforma radical de la polis sin la reforma de los existentes que a su vez son responsables de no vivir en el paraíso. Ya pasaron los tiempos de creer que el Espíritu Absoluto venía en un

¹³³ SKS 8, 194.195, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* “Dersom *Timeligheden*, ikke saaledes forstaaet, som den lader sig tænke, men som den kjendelig er i Virkeligheden en Kjendsgjerning, dersom *Timeligheden* var det Eviges *eensartede Gjennemsigtighed*, saa vilde enhver evig Villen i et Menneske og enhver Villen af det Evige ligefrem blive kjendelig i *Timelighedens*, efter Antagelsen, eensartede Forstand [...] *Timeligheden*, som den kjendelig er, kan da ikke være det Eviges *Gjennemsigtighed*; den er, i sin givne *Virkelighed*, det Eviges *Brydning*.” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

¹³⁴ “Paciencia es una concentración del sí mismo en el tiempo para el encuentro con el Bien.” E. Housset “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard”, p. 677.

concepto ¹³⁵. Esta paciencia, sin embargo, no conlleva pasividad ante los acontecimientos de la historia y los graves problemas que en ella se dan. Ella no supone un esperar pasivo a que algo o Alguien lo resuelva. La paciencia en Kierkegaard supone la voluntad decidida de que el hoy cuente y sea lo decisivo. La impaciencia es la que siempre nos dice que ya es demasiado tarde mientras que aquella nos pone cada día ante lo eterno. El paciente es el “ciudadano de la eternidad”¹³⁶. En cada momento se juega su actitud hacia el bien perfecto. La paciencia es la manera de vivir ante él con una fortaleza de quien está dispuesto a hacer todo y sufrir todo por el bien, así como a no identificar ningún logro como la victoria del bien en el mundo.

El paciente sabe que irle bien en el mundo donde la pecaminosidad está presente, es indicio de culpabilidad. Por ello sospecha de los triunfos y los logros porque ellos siempre encierran alguna perversión posible. Todo acontecimiento queda abierto a una decisión irremplazable que nada ni nadie puede tomar por el existente. El paciente es el hombre absolutamente apasionado y tensionado hacia el bien. Él es un hombre de acción. El impaciente es el que dice que hoy ya es tarde, que ya está perdido el hoy y por eso es un hombre pasivo y angustiado. Aunque pueda parecer paradójico, para Kierkegaard, la naturaleza tan singular del hombre paciente así nos lo muestra. La impaciencia querría conseguir que el hombre creyera que su lucha es con el mundo y el tiempo y olvidara que aquí lo que está en juego es su vida y el bien. La impaciencia parece al principio muy preocupada por el presente, pero va desfigurando su rostro cuando se la va examinando más detenidamente. Esta se va convirtiendo en angustiosa porque combate con el mundo, porque ha perdido el presente, porque ha confundido la batalla y el modo de hacerlo. Por eso la impaciencia se desliza hacia la desesperación y la paciencia debe hacer su trabajo más difícil:

Tomémosla (la paciencia) como un ángel de salvación que está allí con su espada ardiente, y, cada vez que el alma quiere precipitarse en el límite

¹³⁵ Es por eso que se nos dice: “Otro tipo de paciencia que la del concepto es aquí requerida.” V. Delecroix, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques. Texte et commentaire*, p. 77.

¹³⁶ E. Housset, “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard.”, p. 679.

extremo de la desesperación, debe detenerse junto a él, y él la juzga, pero también la fortalece.¹³⁷

La paciencia es como ese ángel que Dios colocó en la puerta del paraíso para que el hombre impaciente que quisiera volver a entrar desesperado y angustiado sea frenado y juzgado, fortalecido y salvado. Este debe ser remitido a la incesante tarea de vivir en este mundo, haciendo y sufriendo todo por el bien, deseando el cielo, pero sin poder entrar en él sin la paciencia necesaria. Será otro quien le deje entrar. Por bien del propio existente.

d. La alegría, las preocupaciones y el tiempo.

Si la paciencia nos ha puesto en relación con una manera de vivir en el tiempo donde lo decisivo es el bien, Kierkegaard seguirá indicándonos por dónde nos hace transitar aquella. El existente que con enorme fortaleza continúa queriendo ser bueno, a pesar de todo lo vivido y realizado, a pesar de los poderes del mundo y el tiempo, debe cuidar su decisión con enorme finura. Como ya tuve ocasión de indicar en la teoría de la acción en el capítulo introductorio, la decisión es la que permite que el hombre pueda entrar y mantenerse en lo serio de la vida. ¿Qué tipo de relación con el bien tiene el paciente? ¿Qué tipo de querer debe ser el suyo para mantenerse pacientemente en ese querer, en ese irse haciendo bueno con los otros y gracias a los otros?

El existente paciente sólo quiere el bien. La fortaleza de querer y hacer el bien siempre supone una batalla constante con uno mismo y con los poderes del mundo, en especial con el tiempo. Se trata de querer lo único¹³⁸, el bien como lo único, con apasionado recogimiento ante las distracciones del mundo y con enorme paciencia en el

¹³⁷ SKS 5, 202, *To opbyggelige Taler (1844)*, “Lader os betragte det som en Frelsens Engel, der staaer med sit luende Glavind, og hver Gang Sjelen vil styrte ud til Fortvivlelsens yderste Grændse, da maa den ham forbi, han dømmer den, men styrker den ogsaa.” (1844). *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 208.

¹³⁸ Es curioso cómo los niños suelen desear comer, jugar, dormir, etc. La manera de desearlo en cada momento hace pensar que les va la vida en ello. Cuando se vierten en algo, en algún objeto o deseo, lo desean como lo único. Dejemos para el final de la tesis si no sería maravilloso que, salvando todas las distancias, pudiéramos desear el bien como lo único que debe ser amado, como si nos fuera la vida en ello.

momento del sufrimiento¹³⁹. El paciente ha descubierto que por dentro podía estar dividido. Él debe aprender a ser paciente consigo mismo. La tarea de unificarse, de llegar a ser uno es una tarea constante. Llegar a serlo es una tarea casi infinita ya que supone tener una pureza de corazón, es decir, un corazón indiviso hacia el bien. Es estar dispuesto en toda decisión a querer y sufrir todo por el bien. Porque el hombre que quiere y hace el bien siempre, que está siempre unido al bien en la decisión, en la acción, en el interior, es el hombre realmente libre. El que tiene un corazón dividido está o acaba desesperado. Pero el proceso de unificación se antoja bastante paradójico. Por un lado el existente debe querer con toda su voluntad mantenerse en el bien en la decisión. Pero uno descubre que en la medida en que quiere mantenerse en el bien, es éste mismo bien el que lo unifica. El ser humano se unifica gracias a su mantenerse en el bien, haciendo y sufriendo todo por él. Pero es el bien el que lo unifica. Se unifica por estar dirigido al bien, por el bien que quiere.

Querer el bien como lo único, no sólo como lo primero, es quererlo no sólo para este mundo. Es considerar que el bien está más allá de este mundo. Que nuestra obligación para con él es sagrada. Que no viene del cálculo de este mundo y sus poderes, sino que es una obligación que está más allá del tiempo y se hace presente en cada momento. Si la muerte le afectara a nuestro querer hacer el bien, si la muerte modulara nuestra decisión de hacer el bien siempre, no sería el bien lo único que queremos. De allí se derivaría que habría otros poderes a los que rendiríamos pleitesía o les daríamos poder sobre nosotros.

Querer el bien y hacerlo no siempre se identifican. El camino de querer ser uno por querer al bien como lo único comienza cada día desde la constatación de estar dividido. Divisiones que a veces emergen porque quiero el bien por la recompensa que él trae. Al creer esto, al haberlo hecho mío, he unido algo que en el tiempo el mismo Bien ha separado: el bien y su recompensa¹⁴⁰. Una de las diferencias radicales entre la

¹³⁹ “Esta paciencia que toma en serio el tiempo en el mundo, gracias a la fuerza de la esperanza, ella será el privilegio del hombre joven y del anciano, porque el Modelo no es ‘una imagen’; es Aquel que, en su elevación, nos atraerá a todos a Él.” J. Colette, *Kierkegaard. La difficulté d’être chrétien*, p. 84.

¹⁴⁰ SKS 8, 151, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, “At ville det Gode for Lønnens Skyld er Tvesindethed; at ville Eet er altsaa at ville det Gode uden Hensyn til Lønnen; i Sandhed at ville Eet er at ville det Gode, men ikke ville Lønnen derfor i Verden.” “Querer el bien por la recompensa debida, es bifrontismo: querer lo único es entonces querer el Bien sin considerar la recompensa. En verdad querer lo

vida en el mundo y la vida después de la muerte es que aquí está separado el bien de su recompensa, mientras que en esa eternidad estarán unidos. La comprensión religiosa de Kierkegaard le lleva a afirmar que Dios es el Bien y que su salario es él mismo. Sólo allende la muerte podrá darse en plenitud lo que en el tiempo no puede darse jamás. Esta comprensión religiosa, con independencia de que nos parezca acertada o no, supone una manera de entender el tiempo y el bien que nos da que pensar. Sigamos analizando este discurso edificante viendo las posibles divisiones del corazón humano antes de sacar conclusiones.

El hombre puede estar dividido en su querer el bien por miedo al castigo. Por miedo al castigo, a las humillaciones, desprecios, marginaciones...el ser humano puede no querer hacer el bien siempre. Puede que incluso dos hombres hayan llegado a la misma posición social sin necesidad de ser ambos buenos. Para Kierkegaard la clave está en el modo de proceder, en el camino llevado. El espíritu humano no debe entender de posiciones ni de lugares en la sociedad. Él debería entender del modo en que se vive la existencia y el camino que se ha llevado. El cielo parece que está cerrado a los temerosos que no aman más al bien que a su propia vida o al prestigio social o a la posición.

El espíritu humano que quiere el bien y reside en él en la decisión, sólo teme ser malo, no las humillaciones del mundo. El espíritu sabe que merece el castigo cada día porque sabe que no es inocente sino culpable. No puede evitar el castigo porque él no es bueno. Él es el juzgado. Pero puede evitar actuar por miedo a ser juzgado, rechazado, ser humillado. El que actúa por miedo vive en una ilusión: la de creer que parecer bueno es serlo. Es la ilusión de creer que porque el mundo te coloque en una posición ya eres bueno. El paciente que quiere hacer el bien se sabe culpable por el mero hecho de tener que hacer todo este camino para ser lo que debería ya haber sido. De ahí que Kierkegaard insista en la enorme importancia de darnos paciencia y dar paciencia al bien para que se realice la obra. No se puede ser bueno sin el ejercicio lento y duro de la paciencia. El bien al que se accedería de repente o de forma natural

Único es querer el Bien pero sin querer por ello la recompensa en el mundo.” *Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

no sería el bien que debe ser querido como lo único. Es bueno darle tiempo al bien para que venza en el ser humano, porque el espíritu sabe que la mayor alegría vendrá cuando el bien venza. Las dos dimensiones analizadas de la paciencia van de la mano. El hombre que así se vive es lento en juzgar a los otros y no deja de hacerlo consigo mismo. Este hombre, el hombre de bien, es más fuerte que el mundo entero. No está hablando Kierkegaard solo del santo o del apóstol, sino del hombre que quiere vivir en la decisión con el bien, que quiere querer el bien siempre y anda cuidando y vigilando su corazón. El mundo parece que es incapaz de castigar a un hombre así. El mundo es capaz de todo siempre que el hombre le dé poder. Sin embargo, el mundo atacará a este hombre que quiere mantenerse en el bien. He ahí una lucha que se hará más dura cuanto mayor se vaya creciendo en el bien. Por eso, este individuo del que hablamos, es aquello que el mundo no puede vencer: “Pero cuando el mundo moviliza todo su poder, hay una cosa que es totalmente incapaz de *castigar*: un *inocente*. Igual que él no puede matar a un muerto.”¹⁴¹

Este hombre paciente que se va haciendo inocente no cae tampoco en la tentación peligrosa de confundir el bien con su triunfo. Caer en la cuenta de ello es darse cuenta de que mundo y cielo no pueden ser nunca idénticos. El hombre que está absolutamente apasionado por el triunfo del bien en el mundo o es un apóstol o es Judas Iscariote. Es la ambigüedad radical del deseo del triunfo del bien. De aquí se sigue que el tiempo no pueda ser tomado ni en vano ni como absoluto para aquel que quiera en todo hacer el bien. Y Kierkegaard subraya mucho lo de “en todo momento” o “en toda situación” porque es otra forma de estar dividido el decir que se quiere el bien “hasta cierto punto”. Al hacerlo, el bien no sería lo único que se quiere.

Kierkegaard nos muestra también la importancia que tiene no distinguir el mantenerse en el bien en la decisión y sentir o conocer el bien. El poeta siente el bien y por ello lo canta introduciendo o poniendo de manifiesto la diferencia entre sentirlo y hacerlo. El filósofo, o el pretendido filósofo, hace lo mismo con el conocer el bien. Para Kierkegaard, posiblemente recordando al Sabio de la antigüedad, la voluntad santa

¹⁴¹ SKS, 8, 168, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. “Men om Verden end samlede al sin Magt, der er Eet, den ikke formaaer, den formaaer ikke *at straffe* – en *Uskyldig*, saa lidet som den kan dræbe en Død.” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

no es la que es movida desde fuera o la que olvida quién es el que quiere hacer el bien introduciendo una diferencia entre lo sentido y el que siente, lo conocido y el que conoce. El que es capaz de hacer un negocio con lo que sabe o que es capaz de enamorar gracias al manejo de las palabras, podrá triunfar en el tiempo pero sólo quien quiere y se mantiene en la decisión en el bien vive para la eternidad.

¿Qué es querer el bien? Es hacer todo por él o, lo que es lo mismo, estar dispuesto a sufrirlo todo por él. No se trata de luchar o evadirse del mal, ni se trata de huir de él como de la peste. No se trata tampoco de creer que cualquier tipo de sufrimiento es sufrimiento por el bien. De lo que se trata es de la tarea de ser bueno, de la enorme fortaleza que supone vencer al mundo y sus poderes y vencerse a uno mismo. Esto es un nacer de nuevo continuo, un parirse que puede traer consigo un nuevo traje. Ya no será sólo el de la humanidad sino que puede que nos traiga otra piel:

Quiriendo sufrir todo, tú estás con el Bien en la decisión; revestido, sí, como cuando el muerto resucita y arroja los sudarios, así tú has arrojado tu manto de miseria; nada te distingue ahora de aquellos a los que te gustaría parecerte, de aquellos que están con el Bien en la decisión. Ellos tienen todos el mismo vestido: la verdad ciñe sus riñones, vestidos con la coraza de la justicia, y ellos portan el yelmo de la salvación.¹⁴²

Este hombre que en el tiempo y el mundo se vive siempre volcado y apasionado hacia el bien, se reconoce de alguna manera desencajado en aquellos. Se vive como en tierra extraña. Kierkegaard muestra que las heridas que el hombre descubre en su interior a medida que va viviendo su existencia, le indican una manera muy peculiar de relacionarse con el mundo y sus poderes. Esta herida interior, que es uno de los mayores sufrimientos, puede provenir de su culpabilidad descubierta. El existente

¹⁴² SKS 8, 213-214, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. “Ved at ville lide Alt er Du med det Gode i Afgjørelsen, omklædt – ja som naar den Døde staaer op og afkaster Ligklæderne, saaledes har Du afkastet Elendighedens Skikkelse; Du er ikke til at skjelne fra nogen Anden blandt dem, hvem Du kun kunde ønske at ligne, dem, der ere med det Gode i Afgjørelsen: De ere alle eens klædte, omgjordede om Lænden med Sandhed, iførte Retfærdigheds Pantser, bærende Saliggjørelsens Hjelm!” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

puede aprender a vivirla con paciencia. Esta herida es una bendición para el que quiere vivirse tensionado hacia el bien. Esta le recuerda quién es él, qué no es, qué es el bien, cuál es su ignorancia y culpabilidad, qué es el tiempo como presente para ajustarse al bien, la relevancia decisiva de los otros, etc. De ahí que esta herida no la cierre lo eterno en el tiempo. Cuando esa herida es cerrada no es que lo eterno ha venido y ha reconciliado al hombre o lo ha salvado, sino que algún poder de este mundo ha hecho de mal médico. La paciencia ante esta herida tiene dos dimensiones claves: por un lado, el paciente puede descubrir en esa herida una puerta por la que transitar en orden a ser más bueno. Por otro lado, puede ser invitado a ser sanado pacientemente, como el paciente que espera al médico que le sane. Se puede ser paciente, en este segundo sentido, de muchas maneras. Dejarse sanar supone una paciencia también muy exigente. El movimiento de la paciencia no es un movimiento hacia dentro sino hacia dentro y hacia fuera. Es por ello que podemos decir: “Cada uno está solo o aislado, y es cierto que es su individualidad lo que importa, el proceso de devenir sí mismo no se efectúa más que gracias a las relaciones con otro (*autrui*).”¹⁴³

Esta herida remite a una alteridad y es acompañada por una paciencia que sigue abriendo más y más al existente. Una alteridad que exige no ajustarla a nuestros deseos y necesidades sino ajustarnos a ella: “Así la dulzura, que no es aquí nada dulce, es esta flexibilidad y este rigor de la conciencia que intenta recibir la alteridad, ajustarse a ella en lugar de ajustarla a ella.”¹⁴⁴ Así como el paciente debe dejar al médico que le sane, el paciente debe dejar que el bien le haga bueno. De ahí que esta herida sólo la pueda cerrar lo eterno porque la naturaleza de esta herida es espiritual:

Querer matar el deseo, es una manera de suicidio espiritual; porque nosotros no hablamos de deseos, sino del deseo, remarcando con énfasis su eminencia esencial. Como nosotros no hablamos de sufrimientos que pasan, sino del sufrimiento esencial. El deseo no es la sanación, fruto solamente de lo eterno; el deseo es por el contrario la vida y la salud en el

¹⁴³ A. Clair, *Kierkegaard et autour*, p. 92.

¹⁴⁴ E. Housset, “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard.”, p. 664.

sufrimiento, el mantenimiento del sufrimiento. Siguiendo la palabra de un pensador, 'el consuelo de la temporalidad es un asunto dudoso; deja la herida cicatrizarse aunque no está curada. Pero el médico sabe que, para que la salud se produzca, tiene la herida que quedar abierta.' En el deseo, la herida queda abierta para que lo eterno pueda sanar; si se cura la herida, el deseo desaparece, entonces la eternidad no puede sanar, entonces la temporalidad agrava la enfermedad.¹⁴⁵

El deseo del que está hablando Kierkegaard en esta sección es de aquel que por querer en verdad el bien, quiere sufrir todo por él. El deseo es como el punto sensible y doloroso en contacto permanente con el sufrimiento¹⁴⁶. El deseo mira a tiempos mejores desde el sufrimiento en el que se encuentra. Busca lo que no tiene. Ansía tiempos mejores donde este sufrimiento haya desaparecido. Y es este deseo el que abierto y herido, no debe ser aniquilado. Pero tampoco puede ser curado o sanado más que por lo eterno. Si la herida cicatriza, gracias a la dudosa medicina de lo temporal, lo eterno no puede llevar a cabo su tarea. El problema, además, no es sólo que no se consigue la salud que trae lo eterno, sino que la temporalidad se agrava.

Nos encontramos, pues, con otro texto enormemente paradójico. Por un lado tenemos la herida, que es el deseo que se da en el hombre que sufre por no ser bueno ni estar en el cielo. Este deseo clama por una medicina que le salve pero que desconoce. Pero por otro lado si esta herida se cierra o se desvirtúa en el tiempo con algo que no sea lo eterno, el mal se hace mayor. Aunque puede que esto a los ojos del mundo no lo parezca. El sufrimiento del hombre que está dispuesto a sufrirlo todo por

¹⁴⁵ “Det er en Art aandelig Selvmord at ville dræbe Ønsket, thi vi tale ikke om Ønskerne, men om Ønsket med Fortrinlighedens væsentlige Eftertryk, som vi heller ikke tale om forbigaaende Lidelser men om den væsentligen Lidende. Ønsket er ikke Helbredelsen, denne er kun ved det Evige; Ønsket er tvertimod Livet i Lidelsen, Sundheden i Lidelsen, er Lidelsens Vedligeholdelse, thi det er som en Tænkende har udtrykt sig: »Timelighedens Trøst er en mislig Sag, den lader Saaret groe sammen, skjøndt det ikke er helbredet, og dog veed Lægen, at Frelsen er ved at holde Saaret aabent.« I Ønsket holdes Saaret aabent, for at det Evige kan helbrede: groer Saaret til, gaaer Ønsket ud, da kan Evigheden ikke helbrede, da har jo Timeligheden forqvaklet Sygdommen.” SKS 8, 203-204, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diversos espíritus.*

¹⁴⁶ Op. cit. SKS 8, 203.

el bien parece remitir a lo eterno. Lo eterno es lo único que puede edificar. ¿Cómo es la manera de edificar, de llevar a término su obra salvífica lo eterno?

Nosotros leemos que cuando los apóstoles habían sido azotados, ellos salieron alegres dando gracias a Dios. No se habla aquí de un poco de paciencia, a la espera de lo mejor en el domingo; sino que se trata aquí del consuelo victorioso que dona la eternidad, y los apóstoles azotados habían más que triunfado. De la misma manera para el hombre de sufrimiento propiamente dicho; cuando la eternidad sana, el deseo continua doliendo (y así debe ser aún, porque lo eterno no retira del tiempo a aquel que sufre), pero no hay gemidos, ni distracciones momentáneas ni aplazamientos tramposos.¹⁴⁷

Lo eterno no consuela sacando del tiempo a quien sufre. Lo que pretende es que no caigamos en la distracción, en los caminos tramposos que eviten que nos mantengamos en la tarea incesante de hacer el bien. Lo eterno no edifica eliminando el sufrimiento, sino viviéndolo de otra manera, abriendo otras posibilidades para poder vivirlo de otra manera¹⁴⁸. El hombre que quiere vivir y hacer el bien descubre como una bendición el que, en relación al bien, siempre estemos como heridos o deseosos. Este deseo está hecho de ansia y no necesariamente de angustia. No se trata de miedo ni de cálculo. El sufrimiento, que no siempre remite en Kierkegaard a la culpa, puede abrir la posibilidad de vivirse como heridos sin dejar que nada ni nadie que no sea lo eterno nos cure. El tiempo no es el lugar de la victoria del bien. La existencia de este sufrimiento no es signo de ir por el mal camino. En el camino de la alegría perfecta y del bien perfecto no parece que el sufrimiento necesariamente sea un impedimento.

¹⁴⁷ SKS 8, 217, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* “Vi læse om Apostlene, at da de vare blevne hudstrøgne gik de glade bort og takkede Gud. Her er ingen Tale om lidt Taalmodighed, om at det nok bliver bedre paa Søndag; men her er Evighedens seierrige Trøst, og de hudflettede Apostle have mere end seiret. Saaledes ogsaa med den væsentligen Lidende; naar Evigheden helbreder, da bliver vel Ønsket ved at smerte (og saaledes skal det være, thi det Evige tager jo ikke den Lidende ud af Tiden), men der er ingen Klynken, ingen midlertidig Adspredelse, ingen bedragerisk Opsætten.” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

¹⁴⁸ El sufrimiento en Kierkegaard es el temple de la persona religiosa. Desde aquí podría revisarse en qué consiste el hombre verdaderamente religioso, aquel que se vive en relación radical con el Bien.

Parece que en este sufrimiento podemos aprender lecciones. Veamos, en el siguiente apartado, dos que me parecen importantes.

e. Individuo y arrepentimiento

El existente que se vive tensionado hacia el bien se va haciendo un individuo. Es cierto que el proceso de individuación en Kierkegaard es amplio y complejo y no puede ser abordado aquí como debería. Querría indicar algún aspecto del mismo en relación a los temas que vengo abordando.

Como ya he dicho, Kierkegaard dedica al individuo el discurso edificante que estoy analizando. Se lo entrega al querido lector que quiere vivirse como individuo, no como multitud, como un número más dentro de la masa. Sin embargo, ser individuo no es ser diferente a todos. Es vivirse en igualdad radical con todo ser humano. Esto se consigue no por buscar características externas que lo igualen. No se trata de tomar el camino de las comparaciones que le hacen al existente no vivir en sí y no ser un contemporáneo de sí mismo. Lo que se expresa es que la persona que se vive tensionada hacia el bien, en su forma de vida ordinaria y en aparente normalidad, va con paciencia viviéndose como un individuo. El sufrimiento, la culpa, la acción, el bien que se busca, la herida, están en el origen de la individuación del existente. Un proceso que no lo aleja de los demás sino que lo acerca. El existente que así se va viviendo es a la vez individuo y especie. No lo es sólo por naturaleza, sino por la tarea de una libertad que quiere liberarse de la esclavitud en la que ella se ha metido. Y este camino sabe que no es un camino donde el yo se va haciendo más grande. Es un camino que transcurre desde la culpa y el sufrimiento al arrepentimiento, y que le llevará a colocarse o ser colocado ante el Bien perfecto. Este hombre agradecerá el presente, el tener futuro para poder ajustarse mejor a la verdad y ser más bueno. De tanto tensionarse hacia lo único, hacia el bien, se va haciendo uno. Por otro lado, ya sabemos que sólo el hombre que no está dividido puede querer al bien como lo único. De nuevo la paradoja que estimula y acrecienta la pasión del existente.

La segunda experiencia radical que muestra de una manera muy lúcida lo que aquí estoy mostrando es la experiencia del arrepentimiento. En él emergen la enorme importancia de la paciencia, la relevancia de lo ético en la individuación así como la vivencia del existente en el tiempo y el mundo. He citado en el apartado “a” que la paciencia nos lleva a no desesperar ante la experiencia de la culpa y nos pone en el camino del arrepentimiento. La paciencia acompaña al existente en su proceso de arrepentimiento. Arrepentirse parece que se da cuando el ser humano tiene una vivencia del tiempo muy singular. Por un lado, el hombre que se arrepiente lo hace en un momento concreto de su vida, o así lo percibe. Por ello siente lo realizado como suyo, propio. No se sitúa ante lo pasado como si fuera realizado por otro o por otro yo que no soy yo. En primer lugar, el hombre y la mujer que se arrepienten se viven en un vivir sin interrupción, en continuidad.

La persona que se arrepiente no es exactamente la misma que la persona que se apena por lo ocurrido. Uno puede apenarse, sufrir por el pasado o lo vivido pero no arrepentirse. La persona que se arrepiente se sabe, se recibe, se elige en ese momento como existiendo, viviendo su vida, en continuidad. Ella se hace cargo en ese instante de su pasado, de sus acciones, de lo que ha hecho él y sólo él. Se va haciendo único, se va saliendo de la masa por la puerta de la culpa. No es la sociedad, no es la gente, no es otro, soy yo el que ha hecho eso de lo que me arrepiento ahora mismo. Es por ello que hemos podido apuntar en la teoría de la acción que una acción puede ser descrita como aquello de lo que me puedo arrepentir. Sin embargo, Kierkegaard teme un arrepentimiento rápido. Este produce una tristeza dolorosa y atormentada pero nace de la impaciencia y lleva a la angustia. Aunque querer eliminar el dolor de la culpa le pueda dar cierto sosiego, si lo hace demasiado pronto tiene consecuencias no positivas. El hombre y la mujer que se arrepienten sinceramente no quieren ni pasan rápidamente al perdón o al olvido. El arrepentimiento sincero, vivido en el secreto de una interioridad cavada a base de acontecimientos de esta índole, permite que con tiempo la paciencia pueda crecer. El arrepentimiento purifica la paciencia.

Por otro lado, el momento del arrepentimiento es un instante único en relación a lo pasado y lo futuro. Se hace un hiato en el que el ser humano toma su vida en sus

manos y se siente culpable y arrepentido por lo realizado. Como si el arrepentimiento trajera por sí mismo un tiempo especial, diferente. El momento de arrepentirse no es vivido igual que el momento en el que se hizo aquello de lo que nos arrepentimos. En ese momento se hace un alto en el vivir y el individuo toma conciencia de una manera aguda de su libertad, de su capacidad de hacer el mal, del bien que ha dejado de hacer, del sufrimiento causado. ¿Cómo es este tiempo tan especial y por qué se da este instante? El que se arrepiente de alguna manera es tocado por algo que no es él —puede ser la ley, el deber, el amor, Dios, el otro— y le hace sentirse culpable. De ello él se arrepiente. El tiempo no da de sí por sí mismo lo que ahí aparece. Es un instante cargado de eternidad, de alteridad. Una alteridad que comparece como lo que estaba antes y durante el arrepentimiento. El hombre se hace culpable en su relación con el otro. El arrepentimiento sigue abriendo al hombre más y más a la alteridad que debe ser siempre respetada. El ser humano despierta del sueño en el que podría haber estado. ¿Cómo se vivía el hombre para que en el momento del arrepentimiento, tan unido al de sentirse culpable pero no reducible a este, pueda vivirlo como un impacto, como una caída de máscaras, como el despertar de un sueño? ¿Cómo es posible que el ser humano se arrepienta de algo que ha hecho? ¿No lo consideraba malo antes y ahora sí? ¿Ha descubierto el mal en el arrepentimiento? ¿Era ignorante antes de actuar? ¿No era libre para actuar bien?

Para Kierkegaard, ya lo hemos mencionado, el ser humano no sabe del todo lo que está bien, ya que éste no siempre es bueno. El ser humano es un caminante que va viviendo, descubriendo y haciendo suya (o no) la verdad que los acontecimientos le van brindando. La paciencia es, en este sentido, el modo de caminar. El hombre es espíritu, relación consigo mismo no siempre consciente, pero el hombre puede vivirse olvidando que es espíritu. Hay cosas que no se pueden aprender sólo mirándose a sí mismo. Uno aprende a ser paciente gracias a los otros y a los acontecimientos. La vida puede dar lecciones, saberes que desconocíamos y que no intuíamos. Es a esto a lo que hemos apuntado desde el principio con la idea de lo *a posteriori*. Es por ello que el actuar, como ya indicamos en su momento, revela cosas que la mera intención pura no puede conocer. En el arrepentimiento se descubre el bien en forma de negación, de

rechazo, de incumplimiento. En él se descubre la libertad del espíritu humano que no se vivía del todo porque no se estaba en relación al bien. En el arrepentimiento, el hombre se descubre más agudamente con historia, con libertad respecto al pasado, al presente y al futuro. En esta experiencia se descubre que hay cosas que no deben hacerse aunque a uno le cueste la vida. No se trata de hacer el bien por el miedo o la recompensa, como hemos visto anteriormente, sino porque el bien es más valioso que la vida propia. Ser bueno es más importante que seguir viviendo mañana. Y esto siempre vivido en primera persona del singular. En el arrepentimiento se descubre que hay otros que no son otros-yo, sino que son antes que yo. En él, pues, el espíritu es zarandeado y parido o recibido de una forma nueva.

Me puedo arrepentir, por otro lado, porque soy el mismo que realizó aquella acción. Puedo arrepentirme porque, con inmenso agradecimiento y paciencia, no soy ya el mismo que hizo aquello. Puedo hacerlo, y esto me parece lo decisivo en este punto de la paciencia, porque parece que el bien que he dejado de hacer al otro me concede más tiempo para poder ajustarme a él. El tiempo aquí viene de la mano de la alteridad¹⁴⁹. El otro que ha sufrido mi acción se hace presente en mi arrepentimiento. El otro abre la puerta para que pueda seguir caminando con humildad. Arrepentirse es ya ponerse en camino. El existente puede arrepentirse porque el dolor de su culpa le ha dado tarea en el futuro, futuro en forma de tarea. Puede arrepentirse porque es libre, a pesar de todo.

El arrepentimiento mira al pasado y al futuro desde un presente tan singular que, de alguna manera, re-toma el pasado en forma de culpa y el futuro lo pre-vive en forma de tarea y compromiso. Un arrepentimiento sincero se muestra con una pureza tal que se vive tensionado y no reconciliado del todo ni con el pasado, que no puede arreglar, ni con el futuro más bueno, que todavía está por hacer. El arrepentimiento ahonda en la herida ya mencionada y se hace más puro el deseo de sanación. Es más, la debilidad con la que nace el individuo arrepentido le hace ser más agradecido que prometeico, más paciente que voluntarioso.

¹⁴⁹ Esta relación que se da entre alteridad y tiempo es cercana a la filosofía que, posteriormente, hará E. Lévinas. Aunque este fue crítico con algunos aspectos de la filosofía kierkegardiana, se hace necesario indicar que hay elementos para hacer un diálogo fecundo entre los dos pensadores.

Ni el arrepentimiento ni el paso del tiempo aminoran el dolor por lo que se ha hecho. El arrepentimiento se extiende hacia el futuro haciendo más silencioso y oculto en lo secreto el dolor interior. El existente se va haciendo más bueno por el arrepentimiento sincero. Y el hacerse bueno le hace arrepentirse con más intensidad. Es una muda aflicción cada día que se va llevando con una enorme fortaleza, la de la paciencia. Puede que el arrepentimiento sea una de esas experiencias humanas en las que el tiempo es redimido de su malicia. Hemos visto ya que el tiempo es, en muchos sentidos, uno de los mayores enemigos del ser humano pero también puede ser uno de sus mayores aliados en la tarea incesante de ser un existente bueno. La paciencia de vivirse como culpable y arrepentido, hace que el tiempo pueda ser vivido como abierto y no como una condena.

La paciencia se convierte, pues, en ingrediente esencial del arrepentido que no desespera del todo. La desesperación por algo finito, aunque sea muy grave, lleva al ser humano a una enfermedad mortal de difícil solución. ¿Por qué? Porque el ser humano cuando desespera es cuando no acepta con paciencia el ser hombre. La paciencia abre el futuro a que dé de sí nuevos acontecimientos y experiencias que ayuden a vivir y vivirse en este mundo en el que no se es tan inocente. La paciencia, señal de esperanza, da tiempo al existente. El arrepentimiento sincero abre al arrepentido al futuro. ¿Cómo se le presenta el futuro? Como tarea. Y donde hay tarea, hay esperanza¹⁵⁰.

Ser paciente en el momento en que uno podría desesperar de sí mismo es apostar por el bien, a pesar de todo. Es vivirse con más presente que pasado y con más futuro que lo que se es ahora mismo. De ahí que el arrepentido viva a la vez la

¹⁵⁰ “Naar det efter Talens Antagelse er saa, at et Menneske i Forhold til Gud altid lider skyldig, *da er dette det Glædelige: at Feilen altsaa ligger hos Mennesket, at der som en Følge deraf bestandigt maa være Noget at gjøre, maa være Opgaver, og dog tillige menneskelige Opgaver*, og med Opgaverne Haab om, at Alt kan og vil blive bedre, naar han bliver bedre, mere arbeidende, mere bedende, mere lydig, mere ydmyg, mere gudhengiven, mere inderlig i sin Kjærlighed, mere brændende i Aanden.” SKS 8, 371, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. Tomado de la tercera parte, *Lidelsernes Evangelium, El Evangelio de los sufrimientos*. “Porque, siguiendo el tema de este discurso, un hombre en relación a Dios sufre siempre como culpable, *entonces la alegría es esto: la falta reside en el hombre, de ahí se sigue que debe siempre tener que hacer algo, deben ser tareas, y también tareas con la humanidad conllevando las tareas esperanzadoras de que todo puede mejorarse y se mejora en la medida en que el hombre es mejor, trabaja más, reza más, es más obediente, más humilde, más devoto con Dios, más anclado en su amor y más ferviente en su espíritu.*” *Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

constatación del daño realizado, el propósito de cambio y el deseo de ser reparado¹⁵¹. Un arrepentimiento que naciera del miedo nos llevaría a una vida atormentada, un tormento continuo e insaciable donde la desesperación podría aparecer. Kierkegaard ha visto en el arrepentimiento algo que desborda las categorías éticas. Lo hace en dos sentidos: porque apunta a lo religioso y, en segundo lugar, porque pone en crisis la ética de lo general y la ética del solipsismo. Estas no saben qué hacer con el arrepentido.

¿Podemos hablar de cierta alegría en el vivirse como culpables, de estar en el error en relación al bien? ¿Es posible descubrir una alegría oculta en la culpabilidad que no sea justificación del mal realizado? La alegría que puede nacer del arrepentimiento no es, en primer lugar, la del perdón. Eso podrá venir o no dependiendo del daño cometido así como de la visión que uno tenga de Dios y del otro. El perdón siempre será lo absolutamente inesperado, lo inmerecido, lo inolvidable. La experiencia del perdón es el reconocimiento más intenso de que la puerta de la dicha la abren desde fuera, que la alteridad es el nombre de la alegría más pura.

La primera decepción para el arrepentimiento no es que no recibamos el perdón sino que no sea verdad lo que nos hace arrepentirnos, que no hubiera verdadera imputación sino poder, cultura o prestigio¹⁵². Arrepentirse implica reconocer el mal de la manera que debe ser reconocido: no en la imputación o juicio al otro, sino en la confesión personal de haberlo realizado. Puede haber, aunque parezca paradójico, una alegría más acá y anterior a la del perdón otorgado. Es la alegría de vivirse como hombre, responsable, libre, culpable. No es, ni mucho menos, sentirse satisfecho con

¹⁵¹ Cf. SKS 5, 39ss, *To opbyggelige Taler*. El segundo discurso está dedicado a una cita muy analizada de la Biblia: *Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba, y desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración*, Sant 1, 17-21. Aquí se hace una relación entre la actitud con la que se reciben los dones del cielo, el arrepentimiento y agradecimiento así como el deseo de ser reparado.

¹⁵² “Og falder det mig vanskeligt at gjøre det, o! jeg har kun een Bøn, jeg vilde kaste mig til Jorden og anraabe den evige Magt, som styrer Verden, om een Naade, tidlig og sildig, den, at det maatte tillades mig at angre; thi jeg kjender kun een Sorg, som kunde bringe mig til Fortvivelse og nedstyrete Alt deri – den, at Angeren var en Skuffelse, en Skuffelse ikke med Hensyn til Tilgivelsen, den søger, men med Hensyn til Tilregnelsen, den forudsætter.” SKS 3, 227, *Enten-Eller. Anden del*. “Y si me es difícil hacerlo, ¡ay, mi oración es una! me arrojaría al suelo y a hora y a deshora imploraría al poder eterno que gobierna al mundo que, como única gracia, se me permitiera arrepentirme; pues conozco una sola pena que podría llevarme a la desesperación y hacer que en ella todo se derrumbe: que el arrepentimiento fuese una decepción, no con respecto al perdón solicitado, sino con respecto a la imputación que lo presupone.” *O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

lo que se ha hecho. Es la alegría que hace al hombre y a la mujer pisar suelo. La alegría que puede nacer de ver al otro como un regalo inmerecido. En el arrepentimiento y la culpa se puede ver mejor quién es el otro: al que se le ha hecho daño. Es la alegría de ver que el Bien no eres tú. La alegría, parafraseando la idea expresada en el *Ultimátum*, de saber que en lo que se refiere al bien siempre estamos en el error. La alegría que puede nacer aquí es la de aquel que es puesto en pie para actuar con más delicadeza, con más justicia, con más cuidado. Es la alegría de saber que hay futuro, tarea, esperanza.

Del bien, entonces, puede que se sepa más y antes por el arrepentimiento que por mil acciones supuestamente buenas. De él parece que se sabe más cuando se descubre el mal realizado que cuando se descubre uno haciendo cosas buenas. El acontecimiento del arrepentimiento vivido con paciencia no sólo ha parido y reforzado un nuevo individuo, sino que nos ha podido dar a conocer de una manera durísima el bien en el que no vivíamos, la verdad que no habitábamos. Este descubrimiento es doloroso, pero los dolores del arrepentimiento pueden alumbrar esperanza. La dinámica del arrepentimiento podría llevar al existente a un agradecimiento sencillo. No sólo al Otro o a alguien en concreto por el perdón, sino al propio vivirse en tarea, en futuro, en esperanza. El agradecimiento hace romper del todo la parálisis, la desesperación y el suicidio. Agradecimiento no por el mal realizado, no por el dolor causado, sino porque a pesar del mal realizado la vida parece que me deja viviendo. La muerte sería una fácil respuesta que no solucionaría nada. No poder resolverlo muriendo puede ser el motivo de una desesperación asfixiante pero puede ser también, si se acepta con humildad la culpa y el deseo de ser reparado, una nueva oportunidad inmerecida que agradecer.

¿Puede el arrepentimiento sincero llevar a alguien a querer hacer el bien aunque le vaya la vida en ello? ¿Puede ser esta experiencia la que conceda la fortaleza necesaria para vencer a todo miedo? ¿Puede ser la muerte vivida, de alguna manera, en el arrepentimiento, la experiencia que haga a un hombre y a una mujer querer hacer el bien aunque no sepa claramente todo lo que conlleva este deseo? ¿No puede ser la culpa y la paciencia la que nos impulsen no sólo a hacer el bien y sufrir el bien sino a

otra manera de ser hombre? ¿Puede ser el amor la actitud del ser humano paciente que quiere ser bueno en todo y siempre? ¿No hay un parentesco entre el bien y el amor que nos pueden llevar a las puertas del Bueno y del Amor?

Antes de terminar este punto dedicado a la paciencia es necesario apuntar algo sobre la esperanza. Aún a sabiendas que este tema es objeto de otra tesis, se hace necesario alguna palabra de cómo aparece en la obra kierkegaardiana en su relación y distinción con la paciencia. La esperanza va unida en este pensamiento, fundamentalmente, al apellido cristiano porque ella remite a la vida por venir, a la vida última y definitiva del hombre en Dios. Dicho de manera sumaria, la paciencia remite más directamente a lo ético del hombre mientras que la esperanza se relaciona más con la vida religiosa del existente. Así como la paciencia es la manera de caminar del existente que en todo quiere ser bueno, la esperanza aparece en nuestro autor como la apertura del existente al Dios como futuro absoluto del hombre. La paciencia es más abierta y ambigua. Esta no remite necesariamente a Dios en una relación religiosa. El bien en el paciente tiene muchas caras. La paciencia es necesaria para ir purificando los bienes que le comparecen. Gracias al ejercicio de la paciencia, el existente va discerniendo todo lo que se le da. Recordemos que el carácter más abierto de la paciencia haría comprensible la paciencia del malo ante el mal. En el caso de la esperanza no parece que quepa esta posibilidad.

Podemos indicar, pues, que algún tipo de paciencia o impaciencia acompaña todos los momentos y experiencias de nuestra vida. Es cierto que la paciencia también estará en el verdadero creyente. Es más, la paciencia es, como veremos, una de las propiedades de Dios. El paciente espera sin tener seguridad de que lo que espera se realizará. El esperanzado vive, de alguna manera, en el presente de Dios. El esperanzado vive cada día como el día de Dios, el instante en su presencia. El paciente cultiva más la actitud de la espera abierta. El esperanzado que no quiera desesperar deberá cultivar con paciencia su fe y deberá ser activo en su amor. La paciencia puede ser la mejor aliada de la esperanza. Esta no podrá caminar sin aquella. La paciencia

podrá mantenerse sin tener que convertirse necesariamente en esperanza¹⁵³. Es por eso que Kierkegaard nos dice esto en orden a diferenciar el esperar y la esperanza:

El hombre natural quiere de mala gana, tan de mala gana, confesar su falta. Él quiere mejor esperar, en el sentido del niño y del hombre joven. Pero en el sentido de la eternidad esperar está condicionado por un esfuerzo extremadamente doloroso al que el hombre natural no se somete jamás de buen grado; porque un hombre nace con dolor, pero él renace a lo eterno quizás con un dolor más grande aún. [...] La adversidad debe entonces intervenir para arrancar la confesión, ¡la confesión de la esperanza!¹⁵⁴

Esperar parece que remite a algo más natural en el hombre mientras que la esperanza supone un esfuerzo doloroso mayor. El ser humano no desea la adversidad ni sufrir, le repugna de manera natural. Esperar supone un paso respecto a este rechazo del sufrimiento. La esperanza asume el sufrimiento como un ingrediente ineludible. ¿Por qué? Porque la esperanza supone una pasión absoluta con el Absoluto, que es su esperanza. El hombre sufre con su vida presente al ver quién y cómo es el Absoluto hacia el que camina. La esperanza nace del reconocimiento sufriente de que el mal nos supera. La esperanza es nacer a lo eterno mediante un parto más doloroso. En el último tomo de la edición de las obras completas hay un *Index terminologique* elaborado por el especialista kierkegaardiano Gregor Malantschuk. Ahí leemos:

La esperanza [*Haab*] Puede ser concebida bajo dos aspectos; sea como espera para esta vida, sea como esperanza para la vida eterna por venir. Kierkegaard

¹⁵³ En el discurso edificante dedicado a los que luchan en sus sufrimientos hay un punto dedicado a la adversidad y la esperanza. Se titula “*Det Glædelige i: at Trængselen ikke berøver men forhverver Haab*” “*La alegría: que la adversidad no priva sino que adquiere esperanza.*” SKS 10, 117ss, *Christelige Taler Discursos cristianos*.

¹⁵⁴ “*Det naturlige Menneske vil nødig, o saa nødig gaae til Bekjendelsen. At haabe, i Barnets og Ynglingens Forstand, det vil han nok. Men det i Evighedens Forstand at haabe er betinget ved en uhyre smertelig Anstrengelse, som det naturlige Menneske med det Gode aldrig underkaster sig; thi et Menneske fødes med Smerte, men gjenfødes til det Evige maaskee med endnu større Smerte [...] Saa maa Trængselen til for at aftvinge Tilstaaelsen, Haabets Tilstaaelse!*” SKS 10, 123, *Christelige Taler Discursos cristianos*.

pone sobre todo el acento en esta última. Él define así el camino que conduce de la espera puramente humana a la esperanza cristiana: ‘La dialéctica de la esperanza es la siguiente: al principio la fresca impulsión de la juventud, después la seguridad de la razón y de sus cálculos, y entonces...entonces todo se para – entonces solamente se presenta la esperanza cristiana como posibilidad’ (Pap. VI B 53,13: anotación a un borrador del *Post-Scriptum: Œuvres complètes*, tomo X 272, n. 407).¹⁵⁵

En la delimitación del uso segundo de la esperanza el autor remite a la palabra *Forventning* que aparece en los discursos de Kierkegaard. Esta palabra habla de una expectativa alegre. La esperanza es una espera que ha pasado por la crisis de la propia espera. Ante esa crisis ha cambiado su forma de esperar y el objeto de la espera. La esperanza se relaciona más con la espera que con la paciencia. Pero a su vez, se diferencia de la espera en el objeto en quien se confía. La paciencia puede aparecer en el modo de caminar de ambas.

1.2 EL AMOR

Este apartado está íntimamente unido al anterior. El amor y la paciencia van de la mano en muchos momentos de los escritos kierkegaardianos. Como bien sabemos, el amor y sus obras son temas muy presentes en el corpus kierkegaardiano. El amor puede colocar al existente en la antesala del cielo en el mundo, es decir, en la alegría que querría que se le concediera, el bien perfecto que pudiera merecer ese nombre.

El tema del amor no puede quedar reducido a un apartado de la tesis, sino que aparece y reaparecerá en todos sus capítulos. En el último capítulo intentaré retomar el camino recorrido. Aquí me acerco a algunos aspectos del amor. En primer lugar abordaré cómo comienza el ser humano a amar y por qué. Seguidamente me preguntaré quién es el verdadero enamorado según la obra kierkegardiana sirviéndonos de una comparación entre el seductor y el casado. En tercer lugar haré

¹⁵⁵ *Œuvres complètes*, tomo XX, p. 40.

una cata en el amor que nos trae la lectura tan peculiar que hace Kierkegaard de Sócrates y que pondrá en crisis lo anteriormente tratado. En último lugar veré la peculiaridad del amor cristiano, la singularidad de un amor que es un deber. Este amor puede ser vivido por el existente que quiera vivirse como tal. Con este análisis nos situaremos ya a las puertas de la entrada en el análisis de la fe y el bien perfecto.

a. La deuda infinita: el amor.

A amar siempre se comienza tarde. El existente comienza a amar en el mismo momento en que el otro irrumpe, porque amar no se puede hacer sin otro. Y el otro sacude nuestras entrañas de tal manera que nos damos cuenta de lo tarde que lo hemos amado. Es por eso que, como ya he indicado, el otro aparece de alguna manera unido a mi no-inocencia. Pero el amor puede que sea también la manera de vivir nuestra culpabilidad sin desesperar. La desesperación que hemos producido al otro, el daño que le hemos realizado, es el que puede hacer de partera para el existente que comienza el camino doloroso y alegre de amar. El amor puede ser incluso la luz que nos haga ver la desesperación mortal en la que vivíamos y que no percibíamos. Parecería extraño amar a alguien si ese alguien no fuese más importante que uno mismo. Si amar es algo que guarda relación con otro, y habrá que ver la singularidad del amor a sí, parece que Kierkegaard quiere mostrar el enorme paso que supone para el existente dejar al otro ser otro. Veamos estas ideas con más detenimiento.

Amar al otro no es, sin más, desear al otro. Entre el deseo de otro y el otro hay una diferencia radical que no es fácil descubrir. De ahí que el deseo ciego que anida en nuestra naturaleza, la pasión que habita en el hombre no puede ser fácilmente identificable sin más como el amor. Es por ello que: “Descubrir que yo tengo necesidad de él no es aún descubrir al otro (*autrui*).”¹⁵⁶ Es cierto que reconocer la necesidad del otro es una de las primeras maneras de caminar por la vía del amor. Pero amar comienza cuando “el otro (*autrui*) no es uno de mis posibles.”¹⁵⁷ El otro es antes que yo.

¹⁵⁶ J.-L. Chrétien, *L'effroi du beau*, p. 12.

¹⁵⁷ Op. cit. p. 13

La deuda con la que comenzamos a amar nos lo manifiesta dolorosamente. Lo más seguro es que hayamos sido amados antes de comenzar nosotros a amar. Él estaba esperando nuestra respuesta. Es más, amar es algo que se hace posible porque el otro ha abierto, de alguna manera, esa posibilidad. Su aparición irrumpe con tal fuerza que rompe nuestra autosuficiencia y descoloca nuestra existencia. Si no fuera así, el existente sería al final un solipsista egocéntrico: “Exactamente, una singularidad que no salga de sí misma, que quede centrada en sí, egotista, descansa estética o deviene demoníaca.”¹⁵⁸

El que no ama deviene un “esteta” o una persona demoníaca. En el llamado estadio estético el ser humano ama como puede y sabe. Sin embargo, puede descubrir que el amor es algo mucho más grande y complejo. En aquel modo tan peculiar de vivir, el deseo puede que haya surgido con toda su potencia. También es cierto que debemos ser muy minuciosos con lo que ahí aparece ya que no puede ser desechado rápidamente. Pero reducir el amor a lo que ahí aparece es no reconocer la importancia del otro en cuanto otro. En los papeles de A no parece que haya mucha alteridad como tal, y sin ésta, el individuo puede que no llegue a ser lo que debería ser¹⁵⁹.

Quiero indicar que una clave de lectura para entrar en el diálogo que mantienen los autores de los papeles de A y B, o las existencias que ahí se intentan expresar, es no comprender estas desde lo inauténtico o lo auténtico. La obra *Enten-Eller* nos pone en una disyunción existencial. Una disyunción que en el fondo expresa una relación entre ambos, no una oposición. Y menos aún una oposición entre malo y bueno. Al lector le deja ante la decisión, que sólo él puede tomar por sí mismo. Tanto en A como en B hay cosas que podríamos decir auténticas, si quisiéramos expresarnos así. No se trata de dos estadios que se superan. Pero si nosotros miramos y entramos en ese diálogo desde el deseo del existente de querer llegar a ser un individuo abierto al cielo, al bien perfecto y a la alegría más pura, no podemos dejar de acoger y criticar algunos de los elementos que en estos autores se nos indican. Lo hacemos a sabiendas que ninguno de ellos tiene pretensión de que convirtamos nuestra vida en una copia suya. Desde luego el autor o

¹⁵⁸ A. Clair, *Kierkegaard et autour*, p. 92.

¹⁵⁹ “El *Entre-ser* (*L’Inter-esse*) tiene siempre necesidad de otro (*autre*) para encontrar su ser.”, H.-B. Vergote, *Sens et répétition*. Volumen 2, p. 471.

los autores de A no se creen maestros de nadie. El autor de los papeles de B aparece muchas veces, por el contrario, como enseñando y juzgando a los demás. Ninguno de ellos es suficiente en la tarea indicada. Pero ambos dan que pensar, como ya hemos ido viendo en lo que llevamos de tesis.

A amar se comienza siempre con deuda. Llegamos tarde y mal al otro, como ya hemos apuntado. Él estaba antes que nosotros. Y esto sólo podemos reconocerlo *a posteriori*. Que el amor tenga esta manera tan peculiar de comenzar nos habla de una historia y un pasado que debemos ojear: “Nuestro primer amor tiene un pasado antes de tener una historia, y los enamorados son los guardianes pacientes de ese destello que, pasando, les ilumina al uno y al otro, y no volverá.”¹⁶⁰ Ser capaces de ver el pasado que estaba antes de comenzar a amar de verdad al otro, nos ayudará a vivir esa luz que nos hace más transparentes. Sólo los amantes, los que aman podrán reconocer lo tarde que han comenzado a amar, y vigilar con paciencia la luz que ha pasado por su vida. Veamos en *Enten-Eller* cómo va compareciendo la alteridad. Aunque los papeles de A¹⁶¹ hablen, y mucho, del amor, ¿podemos decir que ahí se ama a alguien? ¿Por qué el magistrado de los papeles de B le recomienda que desespere, que ame, que se una a alguien? ¿Qué está queriendo decirle?

Si el nacimiento del existente parece que ocurre cuando el hombre descubre que tiene alma y que debe ser conquistada sin identificarse o fusionarse con el mundo; si el hombre aprende que está por hacer y que lo que debe ser no está más que apuntado en el dolor de saberse enmarañado libremente; si el hombre ha descubierto que era espíritu y que este no debe ser olvidado; si todo esto es enormemente decisivo, la aparición radical del otro hará que la existencia vaya viviéndose cada vez más en relación al bien perfecto. Lo que el autor de A desea no puede conseguirlo del todo desde el modo en que vive. En estos papeles vemos cómo el espíritu aparece despertándose y abriéndose a lo que no es él. En este caminar, el existente puede descubrir que para acoger al otro en toda su riqueza, y no sólo como algo interesante o una de mis posibilidades, deba saltar a otra manera de estar en la existencia. No es

¹⁶⁰ J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. p. 333.

¹⁶¹ Si hablamos del esteta o del estético es por hacer más fácil el desarrollo de esta tesis. No hay en ello una reducción de toda la riqueza de los papeles de A a una posibilidad única de existencia.

evidente que en el autor de B se dé esa manera de vivir. También se hace enormemente difícil quién y desde dónde podrían juzgarse estas vivencias. El otro es quien puede abrirnos la puerta de una alegría que no conocíamos. Y esto, paradójicamente, nos lo dirá el autor de los papeles de A. Si el amor es una relación con otro, ¿con quién se relaciona el Don Juan? ¿Cómo es esta relación?

Lo que le ocurre al hombre que vive así, al hombre que vive desde la inmediatez y la complejidad que se nos insinúa en los papeles de A, es difícil de comunicar. Lo inmediato no se deja decir con facilidad. “Una coherente visión estética de la vida apenas se deja presentar.”¹⁶² El lenguaje posee enormes dificultades para expresar el instante gozoso que se vive. Pero aún así, nuestro autor se aventura a poner palabras de manera aproximada a aspectos de su vivencia: “No tengo más que un amigo; es Eco. Y ¿por qué es mi amigo? Porque amo mi pena y él no me la quita. Yo sólo tengo un confidente: el silencio de la noche. Y ¿por qué es mi confidente? Porque calla.”¹⁶³ Lo decisivo de este modo de vivir es la inmediatez con la que comparece el espectáculo del mundo y su quedarse en el ser humano. Lo elocuente de mi pena no es el contenido de la misma, sino el que es mía, es mi pena. “Mi pena es mi castillo”¹⁶⁴. De ahí que la única amistad, la única verdadera relación que tenga, es con él mismo en el eco. Descubrir esto es muy importante porque el ser humano va descubriendo quién es y lo que le hace sufrir. Quedarse ahí parece insuficiente ya que vivir y existir van poniéndonos en más y más encrucijadas donde tener que elegir, apropiarnos, decidir.

¿Por qué es esta la única relación que se tiene? Porque es la única en la que sigue relacionándose consigo mismo, sin salir de sí y de sus penas, alegrías o emociones. Ya hemos indicado que el camino de existir va abriéndose paso, no sin dolor, cuando el hombre va haciendo la síntesis que le abre a lo que no es él. Aunque sólo sea para

¹⁶² “As Papirer indeholde nemlig en Mangfoldighed af Tilløb til en æsthetisk Livs-Anskuelse. En sammenhængende æsthetisk Livs-Anskuelse lader sig vel nepe foredrage.” “Los papeles de A contienen, a saber, una diversidad de indicaciones sobre una visión estética de la vida. Una coherente visión estética de la vida apenas se deja presentar.” SKS 2, 21, *Enten-Eller, Første del. O lo uno o lo otro. Primera parte.*

¹⁶³ “Jeg har kun een Ven, de ter Eccho; og hvorfor er det min Ven? fordi jeg elsker min Sorg, og det tager den ikke fra mig. Jeg har kun een Fortrolig, de ter Nattens Taushed; og hvorfor er den min Fortrolige? fordi den tier.” SKS 2, 42-43, *Enten-Eller, Første del. O lo uno o lo otro. Primera parte.*

¹⁶⁴ “Min Sorg de ter min Ridderborg” SKS 2, 51, *Enten-Eller, Første del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 65.

poder devenir un yo, el hombre necesita salir de sí. La centralidad de la inmediatez en la que comparece todo el mundo y todo mundo en el ser humano estético es esencial de su modo de vida. La pena puede ser de tal naturaleza que puede encerrar más y más al existente. Salir de ella como si no nos tuviera preso, de alguna manera, puede ser relativizarla o traicionarla.

La característica fundamental de cómo comparece la alteridad en los papeles de A apunta a la ausencia de otro en cuanto otro. Todo es vivido desde la inmanencia del yo. Y es así porque no podemos decir tan claramente que la alteridad pueda estar radicalmente desde el principio del existente. Aunque por otro lado, como indicaremos más tarde, es el otro el que nos ha hecho posible vivir y existir. La posibilidad de amar al otro, de relacionarnos con otro no se abre realmente más que gracias al otro. Eso no significa que no hayamos tenido antes relaciones con los demás. La cuestión es que no cualquier relación con otra persona es una relación que respete la alteridad del otro. Los sucesos que se narran en la primera parte de esta obra, ¿cómo son descritos? Lo que se vive es un sentir —goce o dolor— que no es superado desde la reflexión que lo valore o pueda llevar al existente a actuar con pasión, a elegir alguna posibilidad con radicalidad. Es un sentir que se siente. Y he ahí su grandeza y riqueza. También sus límites. Es como si el momento de radical inmediatez se quisiera vivir olvidando a quien lo vive. No es que no haya inteligencia o razón en este modo de vivir, lo que no hay es ese modo de razonar que es el uso práctico del mismo.

Don Juan es una de las imágenes artísticas preferidas por Kierkegaard para mostrarnos el modo de vida estético. Para nuestro análisis es especialmente relevante¹⁶⁵. Don Juan es el supuestamente enamorado que no ama a una, sino a todas simultáneamente ya que no existe para él la unicidad de la amada¹⁶⁶. En su sensualidad,

¹⁶⁵ Hagamos notar que sólo un hombre espiritual puede ser un don Juan. La reflexión de Kierkegaard sobre la sensualidad y el cristianismo pone de manifiesto la estrecha relación entre espíritu y sensualidad. En contra de lo que podría pensarse o escucharse sobre el materialismo del sensual, Kierkegaard nos ayuda a mirar con más detenimiento la vinculación entre la sensualidad y el ser espíritu del hombre.

¹⁶⁶ “Don Juan no desea lo excepcional en una mujer, sino lo común; esto es lo que le hace musical. No se detiene en ninguna porque eso le llevaría a un plano superior, a la reflexión, a la conciencia de sí y de eso es de lo que él huye.” M. Suances, *Sören Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*, p. 68.

el amor queda reducido a su experiencia primaria: “Verla y amarla era lo mismo”¹⁶⁷. El amor queda concentrado en lo que siento o me produce el ver a la persona amada. Lo decisivo entonces es el estado de ánimo que produce el visionado de la obra de teatro que es la vida. Ir más allá de aquí no es tarea fácil. Vivirse así es lo más normal tanto en una vida religiosa, sacerdotal o matrimonial. No están exentos los casados de todo lo que aquí se nos advierte, por mucho que el magistrado pueda insinuarlo.

A partir de esta intuición, todo afecto queda visto y analizado desde esta clave omnicomprendiva, según el magistrado: “Su enseñanza es ‘goza de la vida’ y su explicación, entonces es: ‘vive según el deseo’.”¹⁶⁸ Desde aquí se comprenderá la pena, la alegría, la muerte, el otro, el amor, la libertad, etc. Lo decisivo no es ni siquiera cómo gozar más o menos, sino que no se salga de esta interioridad que supone vivirse en la inmediatez del vivir. Lo *interesante* para el ser humano, es lo decisivo a la hora de elegir y de actuar. La dificultad de poder salir de ahí nos hace preguntarnos por los miedos que pueden habitar en el don Juan. El contenido de la vida estética es, pues, lo interesante en su inmediatez, no sujeto a la reflexividad ética, a la vuelta sobre sí para ser evaluada, sino sólo para ser gozada. Don Juan no ama a nadie, no se relaciona con nadie más que con su ego. Lo trágico del amor es, sin embargo, que muchas mujeres se sintieron amadas por él. Veamos lo que se nos dice en el *Diario de un seductor*:

No poseo nada, no me apetece poseer nada, no amo nada, nada tengo que perder, pero yo no soy por ello más digno de ti, tú, que desde hace ya tanto tiempo estás harta de arrebatar a las personas lo que aman, harta de sus cobardes suspiros y de sus cobardes súplicas.¹⁶⁹

El hombre que vive así intenta algo que resulta muy difícil y puede acabar en desesperación y escepticismo. El no abrirse a una relación que genere responsabilidades

¹⁶⁷ “”At see hende og elske hende, det var Eet” SKS 2, 99, *Enten/Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 114.

¹⁶⁸ “Den lærer: nyd Livet, og forklarer det saaledes: lev for Din Lyst. SKS 3, 178, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

¹⁶⁹ “jeg eier Intet, jeg gider Intet eie, jeg elsker Intet, jeg har Intet at tabe, men er jeg ikke derved bleven Dig værdigere, Du, som vel forlængst er kjed af at frarive Menneskene hvad de elske, kjed af deres feige Sukke og feige Bønner.” SKS 2, 317, *Enten-Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

y decisiones, hechos de los que arrepentirse y promesas y compromisos que cumplir, nos puede hacer caer en una desesperación radical. Y puede que se viva todo esto sin saberlo, bajo una vida aparentemente normal, comprometida y “santa”. El miedo que nos entorpece la apertura al otro nos impide descubrir más vida y alegría. En la vida estética no se elige tener amigos como tales, matrimonio, trabajos. Estas son, para el magistrado de los papeles de B, tres señales de una vida ética. Los autores de los papeles de A ya habían hablado de ello: “Guárdese uno siempre de contraer una relación para toda la vida en cuyo seno se puede llegar a ser muchos. Por eso es siempre peligrosa la amistad y más aún el matrimonio.”¹⁷⁰ Casarse supone vivirse desde lo exterior y acabar con lo mejor del amor que es la emoción primera, la pasión radical. Además, los hijos son una carga que ata. Tener un amigo es tedioso y cansado porque supone una relación que genera responsabilidades y compromisos. El trabajo supone enredarse y perder la libertad que uno tiene¹⁷¹, tener siempre abiertas todas las posibilidades y no apropiarse de ninguna en verdad. Por eso la clave de esta vida, en oposición a la acción y la elección ética es:

De tener que pedir algo para mí, no pediría riqueza ni poder, sino la pasión de la posibilidad, el ojo que por todas partes, eternamente joven, eternamente ardiente ve la posibilidad. El goce decepciona, la posibilidad no. ¡Y qué otro vino es tan espumoso, tan oloroso, tan embriagador!¹⁷²

Este modo de existir nos dice que hay más vida y alegría en la posibilidad que en la realidad, que hay más existencia auténtica cuando se vive sabiendo las posibilidades que tengo y me angustian. Que no hay vida más intensa que estar en esa situación terrible de verme solo y tener que elegir sabiendo que la vida es efímera. Es cierto que

¹⁷⁰ “Man maa altid vogte sig for at contrahere et Livsforhold, hvorved man kan blive til Flere. Derfor er Venskabet allerede farligt, end mere Ægteskabet.” SKS 2, 286, *Enten-Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 303.

¹⁷¹ Viendo ciertas profesiones y trabajos, uno se pregunta si no es demasiado certero este análisis.

¹⁷² “Skulde jeg ønske mig Noget, da vilde jeg ikke ønske mig Rigdom eller Magt, men Mulighedens Lidenskab, det Øie, der overalt evigt ungt, evigt brændende seer Muligheden. Nydelsen skuffer, Muligheden ikke. Og hvilken Viin er saa skummende, hvilken saa duftende, hvilken saa berusende!” SKS 2, 50, *Enten-Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

esto también es la vida, aunque el magistrado intentará mostrar que vivir puede ser otra cosa. Otra cuestión será ver si lo que el magistrado dice no está exento de preguntas y dudas. La elección acaba, de alguna manera, con la posibilidad, de ahí que aquella sea la gloria y la perdición de esta. El ser humano querría mantenerse en un punto imposible: el gozo y la angustia de la posibilidad que se acerca a su realización sin realizarse, el gozo de realizarse sin acabarse el instante. Lo que al esteta le interesa de la posibilidad no es que remita a una libertad, sino a lo interesante de ella, el jugar a ella, el tener otra experiencia más de la que hablar. De ahí que diga: “Me parece estar destinado a padecer todos los estados de ánimo habidos y por haber, y a hacer experiencias en todos los ámbitos.”¹⁷³ ¿Cuál es el resultado de esta dinámica personal? “Mis ojos están saciados y hartos de todo y, sin embargo, yo estoy hambriento.”¹⁷⁴ ¿Es posible amar aquí a alguien? ¿De qué amor cabría hablar?

No obstante, el dios del amor es ciego, y si uno es sagaz bien puede burlarlo. El arte está en permanecer lo más receptivo posible en relación con la impresión, saber qué impresión se produce y qué impresión se obtiene de cada muchacha. De ese modo uno puede incluso estar enamorado de muchas a la vez, porque está enamorado de una forma diferente en cada caso singular. Amar a una es demasiado poco; amarlas a todas es superficial; conocerse a uno mismo y amar al mayor número posible, hacer que la propia alma esconda todos los poderes del amor de manera que cada una obtenga su alimento determinado mientras que, sin embargo, la conciencia lo capta todo – es el placer, eso es vivir–.¹⁷⁵

¹⁷³ “Jeg synes bestemt til at skulle gjennemlide alle mulige Stemninger, at skulle gjøre Erfaring i alle Retninger.” SKS 2, 40, *Enten-Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 56.

¹⁷⁴ “Mine Øine ere mætte og kjede af Alt, og dog hungrer jeg. SKS 2, 34, *Enten-Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 50.

¹⁷⁵ “Dog Kjærlighedens Gud er blind, naar man er kløgtig, kan man nok narre ham. Kunsten er i Forhold til Indtryk at være saa modtagelig som muligt, at vide, hvad Indtryk man gjør paa, og hvad Indtryk man faaer af enhver Pige. Paa den Maade kan man endog være forelsket i Mange paa eengang, fordi man er forskjelligt forelsket i den Enkelte. At elske Een, er for lidt; at elske Alle er Overfladiskhed; at kjende sig selv og elske saa mange som muligt, at lade sin Sjæl skjule alle Elskovens Magter i sig saaledes, at hver faaer sin bestemte Næring, medens dog Bevidstheden omfatter det Hele – det er Nydelse, det er at leve.” SKS 2, 350, *Enten-Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

Si el amor o todo actuar humano quedara reducido o analizado desde la impresión o emoción, desde lo sentido en tanto que sentido por mí, se hace posible “amar” a muchas personas y sin compromisos. Pero el otro no es una posibilidad de mi libertad, ya lo hemos indicado. El amor reducido a lo interesante y al juego de impresiones, hace imposible amar al otro en cuanto otro. En este modo de vida no sólo no existe otro, sino que no existe libertad propiamente dicha, o al menos, como el existente podría llegar a descubrir. La libertad para Kierkegaard no es fundamentalmente un estar referido a sí o a las posibilidades de existir. La libertad del existente es estar tensionado y abierto hacia el bien. El hombre debe elegirse y recibirse y, al hacerlo, pone su vida en el querer radical, en la elección radical y absoluta, la que da origen a la distinción entre bien y mal. Mientras esto no ha ocurrido el hombre no ha entrado del todo en la existencia, como vimos en el capítulo introductorio. El esteta, posible simplificación de lo que en los papeles de A se nos dice, vive en una vida que no es vida, que es ilusión. En él no hay bien y mal más que como emoción estética. Por eso no existe libertad ni su hermana, la responsabilidad.

Este modo de vida puede llevar a una mezcla de melancolía, tristeza y angustia. El no responsabilizarse de nada, el no hacer nada suyo en el sentido de que le afecte y le preocupe realmente, impide que la alegría pueda comparecer. La vida para el esteta es un juego en el que tanto si se gana como si pierde no deja satisfecho, en paz, en alegría. Es demasiado luminoso lo que se menciona, para no tener algo de verdadero. Pero sería demasiado triste darle la última palabra sobre lo que somos. Lo que ahí ocurre no es desdeñable. Está por ver que el hombre pueda y quiera hacer el movimiento que supone que el amor sea lo primero siempre y no sólo que lo primero, la emoción primera, lo nuevo sea el amor. Si realmente en esta vida estética no se actúa sino que se experimenta¹⁷⁶, el primer amor, el primer beso, sería el culmen de la alegría que se marchita en el momento de ser consumida. Por eso, los amores al seductor no le duran muchas semanas.

¹⁷⁶ “Men dette er i Grunden en uhyre Løgn; thi Du vil slet ikke virke, Du vil experimentere”, SKS 3, 24, *Enten-Eller. Anden del*. “Pero en el fondo, ésa es una enorme mentira, pues lo que tú quieres no es obrar sino experimentar.” *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 23.

Como consecuencia de lo que llevamos puedo decir que, en este planteamiento, la falta y la culpa no son lo mismo. La primera remite a lo que genéricamente podemos llamar lo estético donde no comparece ni alteridad ni existencia propiamente dicha. La segunda, que veremos seguidamente, será una puerta abierta por el otro y lo que el otro produce en el existente. Las dos, sin embargo, son necesarias y no conviene que la culpa aparezca demasiado pronto en la vida para no moralizar al niño en demasía.

¿Qué le propone el magistrado al autor o autores de la primera parte de *O lo uno o lo otro*? “Habiendo mostrado que toda concepción estética de la vida es desesperación, parece lo correcto emprender el movimiento en el que se presenta lo ético.”¹⁷⁷ ¿Cuál es ese movimiento en el que se irá presentando lo ético? ¿Qué se hace necesario para amar a alguien de verdad? Lo primero que se descubre en este camino es que el existente es una tarea sin acabar que debe elegirse de alguna manera, ya que esta elección es raíz de ulteriores decisiones. Elecciones en las que lo elegido sea lo decisivo y lo que vaya configurando la personalidad: “La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume.”¹⁷⁸ No se trata, como vimos en el movimiento anterior, de vivir en el mero reino de la posibilidad en la que nunca se elige nada del todo porque se pasa por la vida, por el tiempo, por los demás.

¿Qué le dirá el magistrado a quien se vive así? Wilhem les propondrá a los autores de los papeles A que elijan con radicalidad. Es la manera de alcanzar lo que el ser humano tiene de más propio: su libertad. La primera característica, pues, de esta elección es que debe ser absoluta: no es sólo para un instante inmediato, que podría cambiarse seguidamente. No se trata todavía del contenido bueno o malo que se elija. Estamos en lo previo del contenido moral elegido, porque estamos haciendo el camino para ir entrando en lo ético. Que la elección es absoluta significa que hay un antes y un después, un presente de calidad que cuenta y pesa sobre mi vida. El existente comienza

¹⁷⁷ “Det har da viist sig, at enhver æsthetisk Livs-Anskuelse er Fortvivlelse, det kunde derfor synes at være det Rigtige at foretage Bevægelsen, hvorved det Ethiske kommer frem.” SKS 3, 187, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 178.

¹⁷⁸ “Valget selv er afgjørende for Personlighedens Indhold; ved Valget synker den ned i det Valgte, og naar den ikke vælger, henvisner den i Tæring.” SKS 3,160, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 154.

a vivir el tiempo como continuidad donde los otros empiezan a comparecer no como posibilidades sino como verdaderamente otros. Estamos en uno de los rasgos de la elección ética que, como vemos, supone un sumergirse en lo elegido de manera absoluta.

El asunto crucial y primero de la elección se refiere al modo de vivirse en ella: “De ahí que no se trate tanto de elegir entre querer el bien y querer el mal, como de elegir querer, si bien de esa manera, a su vez, quedan puestos el bien y el mal.”¹⁷⁹ No se trata sólo de poder elegir, sino de querer elegir y elegir querer de verdad. Como indicamos en el capítulo dedicado a la acción se trata de elegir querer algo de manera seria, que importe lo elegido, que se juegue la vida en ello, que no dé lo mismo lo elegido. La propia vida se convierte en una pregunta, en un misterio. Al presentarse esta pregunta – y al ser individual que se la hace– aparecen inmediatamente al existente, lo ético y su temporalidad. Al plantearse la cuestión y la elección, se muestra a la vez la disyunción radical: o lo uno o lo otro. Al abrirse la disyunción, se sale del destino y del tiempo impersonal, se sale del ‘no hay salida’ a la necesidad de elegirse y recibirse eligiendo en un presente que tiene peso y continuidad. En el momento en que se toma esta decisión de manera consciente, ya no es posible volver atrás más que de forma culpable. De ahí que elegir querer sea para Kierkegaard lo siguiente:

Cuando alrededor de uno todo se ha acallado, solemne como una noche estrellada, cuando el alma se queda sola en el mundo entero, lo que hay ante ella no es un hombre notable, sino el poder eterno mismo, pues es como si el cielo se abriese, y el yo se elige a sí mismo, o mejor, se recibe a sí mismo.¹⁸⁰

¹⁷⁹ “Der er derfor ikke saa meget Tale om at vælge mellem at ville det Gode eller det Onde, som om at vælge det at ville, men hermed er igjen det Gode og det Onde sat.” SKS 3,165, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 159.

¹⁸⁰ “Naar da Alt er blevet stille omkring Een, høitideligt som en stjerneklar Nat, naar Sjælen bliver ene i den hele Verden, da viser der sig ligeoverfor den ikke et udmærket Menneske, men den evige Magt selv, da skiller Himlen sig ligesom ad, og Jeget vælger sig selv, eller rettere, det modtager sig selv.” SKS 3, 172, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

Elegirse a sí mismo de manera absoluta, recibirse, remite a la esencial libertad del ser humano¹⁸¹. El ser humano se puede vivir como culpable porque al hacer el movimiento de la libertad confunde el poder elegir y querer elegir con ser él mismo el fundamento de toda su libertad. Esta elección es peculiar porque es a la vez un recibirse, recuperarse, retomarse después de haberse perdido. Un recibirse en el que el espíritu recobra su realidad más auténtica, que se había ensombrecido. Una elección que es un parirse, un volver a nacer, un entrar –recuperar– en la esfera ética de la vida, en la existencia, porque ha reconocido que había una alternativa: “o...o”. Esta elección tan peculiar es caracterizada así: “Elegir no es crear: es recibir y aceptar”.¹⁸²

Al reconocer que había una alternativa entre estos, u otros modos de vida, ya se ha introducido, como hemos dicho, la dimensión ética. Esta dimensión no coincide con el modo de vida concreto que propone el magistrado, sino con el estar en ciernes, con el llegar a ser lo que se es. Esta puerta abre al existente a vivirse de otra manera.

No tienes que parir otro ser humano, sino sólo parirte a ti mismo. Sé muy bien, sin embargo, que eso comporta una seriedad que sacude toda el alma; el instante en que uno se hace consciente de sí mismo en su valor eterno es más significativo que cualquier otra cosa en el mundo.¹⁸³

Como si en un diálogo socrático nos encontráramos, este magistrado nos invita a la elección radical que supone un nuevo nacimiento, un nuevo parto. En pureza, deberíamos decir que es el entrar en la vida ética propiamente dicha. Aquí es donde comparecerán el tiempo como continuidad, las elecciones, el otro, el arrepentimiento, etc. Alguien, siguiendo las expresiones de Kierkegaard, ha recogido esta decisión radical como un salto¹⁸⁴. Éste nos hace salir del escepticismo radical y de la

¹⁸¹ “Kierkegaard emplea una expresión metafórica para nombrar la elección primitiva. Esa elección es el ‘bautismo de la voluntad’” A. Clair, *Kierkegaard et autour*, p. 66.

¹⁸² Op. cit. p. 67.

¹⁸³ “Du skal jo ikke føde et andet Menneske, Du skal blot føde Dig selv. Og dog, jeg veed det vel, der er et Alvor deri, som ryster hele Sjælen; at blive sig bevidst i sin evige Gyldighed er et Øieblik, der er betydningsfuldere end Alt i Verden.” SKS 3,198, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Segunda Parte*.

¹⁸⁴ “Desde el momento en que se toma la decisión radical de dar el salto cualitativo la existencia adquiere un nuevo sentido: la persona sale de la inmediatez autista, de la mera interioridad solipsista, y empieza un

desesperación. Es una situación paradójica porque es la propia libertad eligiéndose y recibéndose. Por eso Kierkegaard nos habla de un hecho tan aparentemente sencillo como saltar: “¿Qué hay si, en vez de hablar o soñar sobre el comienzo absoluto, hablamos de un salto?”¹⁸⁵. Y esta decisión o este salto podría pensarse como un acontecimiento o como un milagro.

Esta decisión, como he indicado, es clave en el planteamiento de Kierkegaard. Lo ético del hombre no es un estadio más a superar o caminar. Es el núcleo del existente¹⁸⁶. De ahí que el magistrado recomiende al autor de los papeles de A lo siguiente: “¿Qué hacer entonces? Tengo una sola respuesta: ¡desespera!”¹⁸⁷ La decisión que propone el magistrado es la de elegirse a sí mismo de manera absoluta en la desesperación. Evidentemente no se habla de la necesidad de pasar todo el mundo por la desesperación, sino lo que en ella hay de tomarse en serio y de asumirse como tarea primordial. El autor de los papeles de A no está satisfecho con su caminar errante porque no le produce más que hambre. La decisión que el magistrado le recomienda puede tener la forma tan peculiar de la desesperación que no es un consuelo ante la situación ni una elección permanente. Es un salto para vivirse de otra manera en la que, como ya hemos indicado, una de las primeras tareas es la propia vida. Para Kierkegaard puede que sólo el que haya saboreado, de alguna manera, la amargura de la desesperación podrá entrar en la vida buena. ¿Qué supone esta desesperación?

Lo decisivo en este punto es que la desesperación —dejando a un lado la desesperación mortal y eminente de aquel que no sabe que está desesperado—, no es la que desespera de sí mismo, sino por otro. Es imposible asumir la desesperación sin caer en la cuenta a la vez, con dolor, de que ahí está uno por responsabilidad propia. Esta experiencia es esencial en lo ético. A amar al otro como otro, pues, se comienza

‘nuevo tipo de relación’ consigo mismo, con los demás y, particularmente, con Dios: es propiamente ‘la’ relación, que da a luz al hombre relacional.” J. L. Cañas, *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, p. 103.

¹⁸⁵ SKS 7, 111, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*: “Hvad om vi saa istedetfor at tale eller drømme om en absolut Begyndelse, tale om et Spring.” *Post-Scriptum no científico*, p. 122.

¹⁸⁶ “Y la realidad es la realidad ética del individuo”. J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, 2014, p. 37.

¹⁸⁷ “Hvad er der da at gjøre? Jeg har kun eet Svar: fortvivl.” SKS 3, 200, *Enten-Eller. Aden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p.190.

desde la desesperación por haber causado un daño a alguien, libre y conscientemente. El otro comparece cuando me hace ver que es otro *dañado*, no cuidado, no amado hasta ese momento. Por eso el amor siempre nos llega recordando la deuda con la que comenzamos. El amor, como también veremos de una manera singular en el amor cristiano, nos muestra la culpa propia. El amor revela lo que llevamos dentro y quién es el otro. La culpa, pues, es puerta que nos introduce en la alteridad. La desesperación producida por el haber hecho desesperar a otro hace que el existente gane en verdad. Es curioso que una experiencia tan dolorosa parezca necesaria para poder acceder a más vida, a una vida más verdadera. Como si la verdadera vida fuera aquella a la que nacemos y no con la que nacemos.

Cuando el existente (se) elige de verdad, queriendo y aceptando la tarea que tiene por delante, uno va más allá. ¿A dónde? A uno mismo en su carácter absoluto. ¿Qué es este “sí mismo” que se elige en su carácter absoluto? “Es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo – es la libertad.”¹⁸⁸ De ahí el carácter dialéctico-paradójico de este momento: elegimos lo que no existía y empieza a existir cuando lo elegimos. Pero es, a su vez, una elección la que nos hace entrar en la vida. ¿Qué se hace necesario? Un coraje tremendo, una paciencia grande para elegirse a sí mismo y tomar sobre sí el mundo, la vida, el otro, el tiempo. La idea de perderse, de perder el alma por el todo, se vuelve a poner de manifiesto en el momento de la desesperación y comporta una angustia radical y un desvelamiento de la verdad del ser humano. Esta situación en la que estoy por culpa propia, puede mostrar la singularidad del sí mismo frente al mundo, la soledad y la angustia por perder la vida, por el arrepentimiento y la pena ante la desesperación producida a otro. Al hacer este movimiento de elegirse, de recibirse, de querer elegir, de desesperar, se muestra eso que soy yo radicalmente: espíritu libre. Pero en ese mismo movimiento el espíritu humano percibe con mayor claridad que no es mundo. Él no es una cosa más, sino un ser individual y único. No llegamos a vivimos como individuos sin el tú. El sabernos

¹⁸⁸ “Det er det Abstrakteste af Alt, der dog tillige i sig er det Concreteste af Alt – det er Friheden.” SKS 3, 205, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 195.

culpables no tiene por qué cerrar las puertas al otro. El proceso de individuación es imposible sin el otro. El existente no es una isla encerrada en sí mismo¹⁸⁹.

El amor, pues, empieza siendo amor no-inocente y esto es una evidencia muy clara de que no estamos en el cielo. A amar se comienza cuando el otro ocupa el lugar central. De ahí que sin vencerse a sí mismo y vencer el poder del mundo en nosotros, no sea posible empezar a amar. Y viceversa, el amor al otro es lo que va haciendo que el mundo y sus poderes vayan siendo desplazados. Cuando amo de verdad a otro venzo el mundo en mí y el poder del tiempo. Es por ello que el amor cuesta y no siempre va unido a la bienaventuranza o la felicidad¹⁹⁰. Porque la clave del amor es el otro al que se ama, todo comienzo humano es siempre demasiado tarde¹⁹¹. Siempre comenzamos a amar con una deuda infinita, y al amar, esa deuda sigue creciendo:

No hablamos ahora sobre esto, sobre que *recibiendo se contrae una deuda*. No, aquel que ama está en deuda; en tanto que se percibe tomado por el amor, lo percibe como un estar en deuda infinita. ¡Prodigioso! Un ser humano que da su amor, según dijimos, da lo supremo que un ser humano puede dar. Y, sin embargo, precisamente al dar su amor, y por el mismo hecho de darlo, contrae una deuda infinita. Por esta razón, se puede afirmar que es *lo peculiar del amor; que el amante, por el hecho de dar, infinitamente, contrae una deuda infinita*.¹⁹²

¹⁸⁹ Cf. E. Housset, *L'extériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*. Este libro dedica un capítulo a analizar la propuesta kierkegaardiana. Él nos dice, al comparar la interioridad de una isla con la interioridad en exilio, lo siguiente: "Dicho de otra manera, para ser verdaderamente donado a sí mismo, es necesario no hacerse el centro de todo, ni mirarlo todo a partir de sí mismo." p. 23. Como nos indicaba J-L. Chrétien en relación a una decisión que sea tal: "El sentido de una decisión está siempre por decidir. Y siempre ya hemos salido adelante." *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 79

¹⁹⁰ La historia del rey y la aldeana nos remite a la tristeza de Dios. Analizaremos este texto más detenidamente en los capítulos dedicados a Dios. Cf. SKS 4, 233ss, *Philosophiske Smuler*.

¹⁹¹ "Og saaledes paa ethvert Punkt, forud for enhver menneskelig Begyndelse gaar en spildt Tid." SKS 9, 106, *Kjerlighedens Gjerninger*. "Y lo mismo acontece con cada punto: antes de cada comienzo humano, hay un tiempo perdido." *Las obras del amor*.

¹⁹² "Derom tale vi nu ikke, om, at man ved at modtage kommer i Gjeld. Nei, Den, som elsker, han er i Gjeld; idet han fornemmer sig greben af Kjerligheden, fornemmer han dette som at være i en uendelig Gjeld. Vidunderligt! At give et Menneske sin Kjerlighed er jo, som sagt, det Høieste et Menneske kan give – og dog, just idet han giver sin Kjerlighed, og just ved at give den kommer han i en uendelig Gjeld. Derfor kan man sige, at dette er *Kjerlighedens Eiendommelige: at den Elskende ved at give, uendeligt, kommer – i uendelig Gjeld*." SKS 9, 176-177, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*.

No es posible salir de esta deuda¹⁹³. Considerarla nos puede ayudar a amar cada día más y mejor. Es una deuda mantenida en obras, en acciones de amor cada día. Los sucesivos partos nos ayudarán a ascender al bien, es decir, a practicar pacientemente y en humildad el amor. El amor revela lo que soy tanto en la capacidad de amar que tengo así como del amor que no he dado. Revela y cubre mis culpas. El que ama siempre agradece lo poco o mucho que recibe del otro, porque es del otro y porque es inmerecido. Cuanta más conciencia aguda y sostenida se tiene de la culpa en la que se está, más se agradece la comparecencia del otro. Cada gesto de amor dado y recibido, vivido desde aquí, hace al ser humano más agradecido y humilde. Sólo el que ama sabe quién es, ya que el amor ayuda al hombre a descubrir su misterio. Y esto es gracias a la centralidad del otro. Por eso amar es el bien supremo del hombre¹⁹⁴. Un hombre no puede dar la fe a otro, gracias a Dios. Un hombre no puede dar la esperanza a otro aunque con su conducta pueda ser ocasión para lo primero y lo segundo. Pero un hombre puede “poner” amor en otro hombre alamarlo, como veremos más detenidamente en el amor al prójimo, al creer que en él hay amor. Esto es lo decisivo de la centralidad del otro. Confiar y creer que el otro me ama, aunque uno no lo merezca, es poner amor aunque no haya evidencias. Amar al que vemos diariamente es la manera de convivir con la herida abierta por la culpa.

En el último texto citado de Kierkegaard la deuda se contrae no porque seamos amados sino en cuanto amamos. El amante siempre es un ser en deuda. El que ama sabe que puede amar más y mejor. Éste reconoce que no ha amado como debería y que ha amado tarde. Amar y buscar el bien para el otro nos hace estar en deuda con el otro porque nos une al otro. Generar lazos con el otro por medio del amor nos hace corresponsables y nos hace, en cierta manera, dependientes del otro¹⁹⁵. El amor edifica

¹⁹³ “Lo infinito de la deuda forma, para Kierkegaard, lo que caracteriza propiamente y exclusivamente el amor.” J. De Gramont, “Kierkegaard. Petite phénoménologie de la donation?” en *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*, p. 262 citando a J.-L. Chrétien.

¹⁹⁴ “Det at elske er jo det høieste Gode, men saa kan kun den Kjerlighed, som fordrer Gjenkjerlighed, altsaa den usande Kjerlighed, være bedragen ved at forblive uvidende om, at Gjenstanden er uværdig.” SKS 9, 242, *Kjerlighedens Gjerninger* “No, ya que amar es sin duda el bien supremo; por tanto, solamente el amor que exige ser correspondido, puede estar engañado al permanecer ignorante de que el objeto es indigno.” *Las obras del amor*. pag. 291.

¹⁹⁵ “Amando a otro (*autrui*), actuando por su bien, el sujeto contrae una deuda” Ph. Chevallier, *Être-soi. Actualité de Søren Kierkegaard*, p. 115.

al que ama y al que es amado. Al amar así, el bien va venciendo a y en cada uno de nosotros. Es mucho más decisivo que el bien venza a que nosotros venzamos al mundo. Este amor no nace de un día para otro, sino que debe comenzar muchas veces. Este amor nos abre la puerta de la dicha más auténtica, la que trae el otro.

b. ¿Quién es el enamorado?

Es bien conocida la cantidad de páginas que Kierkegaard dedica a hablar de la pareja, noviazgo, enamoramiento, matrimonio, besos, citas, encuentros, cortejo, etc. Su preocupación por mirar detenidamente esta realidad humana le lleva a dedicarle mucha atención. Voy a consagrarle este apartado porque considero que lo que ha dicho de ello es relevante para tener una mejor comprensión del misterio del amor humano. El amor de los enamorados no es reducido en la obra kierkegaardiana a ser sin más un amor inauténtico o de segunda por ser un amor de predilección. Aunque el amor cristiano introducirá una dimensión diferente, y aparentemente distante de éste, no considero que sean necesariamente incompatibles.

Los autores de los papeles de A tienen un problema con la vivencia del amor y del tiempo. Lo hemos apuntado ya pero quisiéramos recuperarlo y avanzar algo más. La obsesión por el *primer* beso puede hacer que no se bese. El intento de *sentirse* enamorado hace que no se esté amando a nadie. Este modo de vivir tiene al tiempo como enemigo y a la muerte como compañera incesante de camino. De ahí que una vez consumado el encuentro amoroso, el amante pase a otra persona. Lo importante es no parar ni pararse. Casarse sería matar la pasión y el amor porque al entrar en la rutina y el compromiso, aquellos se ahogan. El deber es, según él, el enemigo del amor.

Sin embargo, el magistrado casado pone de manifiesto que hay otra manera de vivir y vivirse cuando se ama. Al igual que en lo estético se puede hablar de la sensualidad, el deseo y el noviazgo, Kierkegaard habla en esta obra también del matrimonio. El amor matrimonial puede suponer una forma diferente de amar que el amor erótico o sensual. Es un amor que intenta asumir lo mejor del amor sensual, pero incorporándolo a una nueva instancia: la ético-religiosa. Ésta no aniquila lo mejor de

aquel pero sí lo enriquece y lo fecunda, lo nutre y le hace mantenerse en la vida. También podríamos decir que habría que tener mucho cuidado para que no justificara muchos males que día a día tenemos que presenciar en tantas noticias. El diálogo que establece el magistrado con el autor de los papeles de A parece querer mostrar que el verdadero enamorado es el casado¹⁹⁶.

El amor, sigue diciendo Wilhem, no puede sostenerse y crecer desde otras instancias ajenas a él mismo. Esta es también una verdad que el autor de los papeles de A transmite. El magistrado tampoco admite el matrimonio sólo por conveniencia, para tener hijos y, menos aún, el matrimonio sin amor. El amor matrimonial debe descansar sobre sí mismo. El que ama no necesita un por qué mayor o diferente del mismo amor. No admite una teleología superior o diferente al amor mismo. El amor es lo que hace que la vida de otro sea más importante que la propia. Este amor matrimonial, según el magistrado, contiene una instancia ético-religiosa que no tiene por qué eliminar lo que de inmediato se ha dado en el amor sensual¹⁹⁷. Lo ético acoge, transformando, lo sensual. Es una transformación que hace posible que el amor sensual siga vivo. ¿Cuál es esa instancia superior donde se encardina lo mejor del amor pasional o sensual? ¿No será esto un exterior que rompe la unidad del amor que supone entender el amor desde sí mismo? Cuando descubro que el otro es un don que se me da en un tiempo que insta un antes y un después, entiendo que el otro, la persona amada, es un regalo de alguien o algo a mí. La persona amada puede ser un don porque no es un botín, y la vida se convierte en una acción de gracias continua a un tercero –o a lo tercero– ante quien se comprometen. Descubrir al otro como otro inmerecido, puede ser la clave para ese amor erótico que se prolonga en el amor matrimonial.

¹⁹⁶ “El ético ora muestra su elevada moralidad y compromiso consigo mismo y con los otros, sobre todo en el matrimonio, cuyo sentido último el solterón Kierkegaard comprendió tal vez con mayor profundidad que nadie, ora, sin embargo, cae bajo la sospecha de ser un pedante moralista satisfecho de sí mismo.” A.E. Garrido-Maturano, “Una cuestión de intensidad. La significación estético-religiosa del Eros en el pensamiento de S. Kierkegaard”, p. 102.

¹⁹⁷ “Men dersom det Religiøse, saa vist som det er et Høiere end alt Jordisk, tillige ikke er et i Forhold til den umiddelbare Kjærlighed Excentrisk men med den Concentrisk, saa lod jo Eenheden sig tilveiebringe, uden at den Smerte, som det Religiøse vel kan helbrede, men som dog altid er en dyb Smerte, blev nødvendig.” SKS 3, 38, *Enten-Eller. Anden del*. “Pero si lo religioso, así como es algo superior a todo lo terrenal, es además concéntrico al amor inmediato, y no algo excéntrico con respecto a él, la unidad puede ser instaurada sin que el dolor resulte necesario, aún cuando lo religioso pueda curarlo, un dolor que es siempre profundo.” *O lo uno o lo otro. Segunda parte*.

El magistrado subraya que es normal en un buen noviazgo el querer hacerse histórico, prolongarse en el tiempo, jurarse amor eterno aunque sea ante la luna. No es la luna ni Dios quien nos obliga a comprometernos, sino el amor, que da tanta dicha que lleva a agradecerlo comprometiéndose en el tiempo. ¿Cómo acercarnos a la naturaleza de este amor que vivimos, que crece, que nos hace amar cada día más y mejor?

Como recordarás, yo había dejado sin decidir y totalmente en suspenso cuál era el Dios al que nos referíamos; no sería un Eros pagano dispuesto a ser confidente de secretos de la pasión amorosa y cuya existencia sería, en última instancia, sólo un reflejo del propio estado de ánimo de los amantes, sino el Dios de los cristianos, el Dios del espíritu, celoso de todo aquello que no es espíritu.¹⁹⁸

Es este Dios del espíritu al que se refiere este amor. De ahí que antes dijéramos que el amor sensual es acogido y transformado en la instancia ético-religiosa. Para Kierkegaard el dios Eros pagano es una prolongación de los deseos del yo. No nos habla aquí del Eros platónico, al que nos referiremos seguidamente, sino del dios pagano que caprichoso de sus deseos actúa arbitrariamente con los humanos. El amor estrictamente sensual está unido al eros pagano que es su confidente. Pero el ser humano que ama, nos indica el magistrado, se casa no por aquel amor erótico, sino para seguir amando cada día más y mejor. Este amor considera al otro como otro y reconoce con humildad que lo que se le concede no lo merece. El amor y la humildad van de la mano y eso hace que el ego vaya siendo colocado en su sitio, que a partir de ahora, nunca será el centro¹⁹⁹.

¹⁹⁸ “Du vilde vel erindre om, at jeg havde ladet det aldeles ubestemt og svævende, hvilken Gud der var Tale om, at det ikke var en hedensk Eros, der saa gjerne vilde være Medvider i Elskovs-Hemmeligheder, og hvis Tilværelse da til syvende og sidst blot var en Reflex af de Elskendes egen Stemning; men at det var de Christnes Gud, Aandens Gud, nidkjær mod Alt, hvad der ikke er Aand.” SKS 3, 55, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 51.

¹⁹⁹ “Men dertil hører et afgjørende Skridt, og altsaa hører der Mod dertil, og dog synker den ægteskabelige Kjærlighed ned til et Intet, naar dette ikke finder Sted; thi først derved viser man, at man ikke elsker sig selv, men en Anden.” SKS 3, 110, *Enten-Eller. Anden del*. “Pero para eso se necesita dar un paso decisivo, es decir, se necesita coraje, de lo contrario el amor conyugal se hunde en la nada; pues

Amar a otro y no a sí mismo, ese es el reto. Amar al otro no es centrarse en el estado de ánimo propio respecto al otro. Amar al otro es ser para el otro, es entrega, es darse al otro, es recibir al otro como don y tarea. Es entender que el otro es aquél de quien soy responsable, tanto si le he producido alegría como, sobre todo, si he sido el culpable de su tristeza o desesperación. El otro debe ser la clave de mi acción, de mi sentir, de mis valoraciones, de mis silencios, de mis promesas, de mis dolores. El otro debe ser elegido así o no es elegido, o no es amado, o no es recibido. No puede, no debe, entrar como un juguete más de diversión o entretenimiento. Hasta tal punto que: “El que ama, por el contrario, se ha perdido en el otro, pero perdiéndose y olvidándose de sí en el otro, se revela al otro, y, olvidándose de sí, es recordado en el otro.”²⁰⁰

Son evidentes las resonancias evangélicas de este texto. Kierkegaard insiste en que hace falta mucho coraje para esto ya que en el matrimonio pueden pasar muchas cosas y no siempre buenas²⁰¹. Es necesaria estar en vela para poder recibir y conquistar cada día el amor verdadero. Se trata de repetir esa elección de sí mismo y del otro en cada presente. El otro nunca es el mismo y él hace que cada tiempo sea único por su comparecencia y la responsabilidad que conlleva. La esencia de la vida y del amor es un combate interior, una lucha ética y espiritual. Es necesario una gran fortaleza para amar así, para recibir así al otro. Hace falta humildad y fortaleza. ¿Qué tipo de combate es éste? “Sabe también que esa lucha no es un duelo arbitrario, sino un combate auspiciado por la divinidad.”²⁰² Un Dios que es Amor y que sabe de amor combate con nosotros, a diferencia del Eros pagano anteriormente citado. Una lucha, un parirse, un recibirse, un saltar, un nacer de nuevo, donde la divinidad anima y lucha a favor del que ama. Dios no está lejos de nadie y menos aún de quien quiere amar cada día.

sólo de esa manera uno muestra que no se ama a sí mismo, sino que ama a otro.” *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 102.

²⁰⁰ “Den, der derimod elsker, han har tabt sig selv i en Anden, men idet han har tabt og glemt sig selv i den Anden, er han den Anden aabenbar, og idet han glemmer sig selv, erindres han i den Anden.” SKS 3, 111, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 102.

²⁰¹ Nótese que esposo se dice en danés “ægtemand” y hombre auténtico “ægte mand”. Pero sería un error considerar ésta como vida auténtica frente a la del soltero, por ejemplo. El amor que vivió Sócrates y el amor al prójimo, que seguidamente veremos, nos hablan también de vidas auténticas y logradas.

²⁰² “Og veed tillige, at denne Fægtning ikke er en vilkaarlig Tvekamp, men en Strid under guddommelige Auspicier. SKS 3, 113, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 104.

Cuando el ser humano decide amar de verdad, descubre quién es. Éste puede creer que pierde su vida cuando ama al otro, pero es ahí cuando realmente descubre quién es él y, descubriendo quién es él, atisba qué es cada ser humano: “Es cierto que cada uno debería cuidarse a sí mismo, incluso cuando está solo, pero solamente aquel que ama puede tener una imagen acertada de lo que él es y de sus logros”.²⁰³ Sólo el que ama sabe quién es y sólo quien ama sabe quién es el otro. Puede que el hombre viva en una ilusión o engañándose a sí mismo y que le sea más fácil dejarse llevar por la sensualidad. Puede que el hombre viva acumulando heridas en su alma y no quiera miraras por miedo, o que olvide a Dios porque su recuerdo traerá la dureza de lo ético. A lo mejor él quiere intentar apagar los dolores propios y ajenos sumergiéndose en una desesperación culpable o quiere seguir engordando más y más el ego alimentándose y experimentado con todo y con todos. Puede, incluso, que uno quiera vivir como un no-ser-humano entre los hombres. Pero es cierto que al hombre le puede ocurrir algo más: que alguien le ame. Cuando alguien le ama todo se complica. Su amor convoca e interpela, descoloca al amado y le compromete. Es por ello que podemos, incluso, decir: “Aquellos que desean ser amados, no saben lo que desean.”²⁰⁴

Entonces la vida da un giro copernicano, removiendo los cimientos de su existencia y aprendiendo a vivirse de otra manera. En este momento sabrá mejor quién es él, cuáles son sus verdaderas obras buenas y sus verdaderos fracasos. La alegría de lo primero y la enorme tristeza de lo segundo no son idénticos al gozo y a la pena de lo sensual. La puerta de la dicha verdadera, pues, no se abre desde el interior, desde uno mismo, sino desde fuera. Es otra persona, es otro, u Otro, que adviene y si se le acoge como otro, la que resituará toda la vida. Como nos indicaba con mucha certeza el esteta: “¡Ay! La puerta de la dicha no se abre hacia dentro, de tal manera que uno pudiera abrirla de un empujón lanzándose sobre ella, sino hacia fuera; por eso no hay nada que hacer.”²⁰⁵ Mientras no comparezca el otro, puede que no haya nada relevante

²⁰³ “Vel burde Enhver, ogsaa om han staaer ene, agte paa sig selv, men først den, der elsker, har dog ret Forestilling om, hvad han er og hvad han formaaer.” SKS 3, 125, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Segunda parte.*

²⁰⁴ J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, p. 156.

²⁰⁵ “Ak! Lykkens Dør den gaaer ikke ind ad, saa at man ved at storme løs paa den kan trykke den op; men den gaaer ud efter, og man har derfor intet at gjøre” SKS 2, 32, *Enten/Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, p. 49.

que hacer en la vida. El que se sitúa pacientemente en acoger al que viene como regalo inmerecido y tarea, sabe que ya no puede vivir igual. El verdadero amor es el que lleva junto a sí el recuerdo y la esperanza, el recuerdo de una angustia y de una culpa y la esperanza de que su amor pueda rescatarle a él, hacerle nacer de nuevo.

Este amor tiene un aliado, no un enemigo, en el deber. El deber sale al auxilio del amor si éste se encontrara en un instante de peligro. El deber diría en ese momento al amor: no temas, has de vencer. El deber, según el magistrado, hace ver al amor que su esencia más profunda se dice en imperativo: amarás. Esto lo dice como deber actual y no sólo como deseo de futuro. Por eso el magistrado le dice al que ve en el deber un enemigo del amor: “Tú consideras, entonces, al deber como enemigo del amor; yo lo considero como su amigo.”²⁰⁶ Notemos que no estoy hablando del amor cristiano que siempre tendrá la forma del deber, sino del que acompaña a este amor del que el casado nos habla. Este amor lleva dentro de sí un cierto deber. ¿Cuál es el deber radical en el matrimonio? ¿Ser fiel? ¿Tener hijos? El magistrado nos dice que el deber es uno solo: amar en verdad. Todo lo que es por amor es santo y bueno y se deben subordinar todas las cosas al amor por muy bellas e ilusorias que otras cosas puedan parecernos. El deber no es algo exterior que se me impone desde fuera, sino que he decidido que él sea lo último y lo primero. El que ama no se sabe un funcionario que hace lo que le manda un tercero, sino que nace de ese mismo amor el deber de amar, el no querer otra cosa más que amar.

El deber no es la esencia del amor que siempre será el otro, el amado. La cuestión es que el amor lleva dentro de sí un deber. El que ama, el que ha empezado a amar sabe que debe amar ya siempre. El deber es el clima en el que el amor puede darse, sostenerse y purificarse. Aquel hará que el amor no quede supeditado al carácter del otro, al actuar del otro, al momento en el que yo me encuentre emocionalmente, al deseo que tenga, a mis proyectos, a mis gustos, a mis ilusiones. También se debe amar en los momentos de dificultad y de apatía, de noche y enfermedad, de tristeza y tedio. El deber pone de manifiesto la libertad y la tarea incesante en que consiste amar.

²⁰⁶ “Du anseer altsaa Pligten for Kjærlighedens Fjende, jeg anseer den for dens Ven.” SKS 3,144, *Enten-
Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Segunda parte.*

El deber impide toda reducción del amor al sentimiento y lo eleva a la voluntad libre²⁰⁷. Amarás, por ello, es lo ético en su máxima expresión al igual que gozarás lo era en el estadio estético puro.

El que ama también descubre, más allá del magistrado, que no sabe amar como debería y que es algo que le supera. Que se debería ser muy cauteloso en ir por la vida juzgando la vida y el amor de los demás. Porque amar es algo que se vive (o no) en primera persona: yo amo, soy amado. Así se va descubriendo el misterio de la vida que consiste en que el hombre verdaderamente extraordinario no es aquel que va saboreando las vidas de los demás o jugando con la suya en una ilusión continúa o juzgando el amor de los demás, sino aquel que vive desde lo ordinario, desde lo universal en el hombre, desde el amor, desde el deber que es su aliado. Descubre que “el hombre verdaderamente extraordinario es el hombre verdaderamente ordinario”²⁰⁸.

El amor nos ayuda a descubrir que la esencia de lo ético no es fundamentalmente exterior a la persona sino interior. No se debe caer en la tentación de pensar que si se tiene un exterior –casado, trabajo, sacerdocio, amigos– ya se es una persona que ama auténticamente. Mientras se viva el deber moral sólo como algo exterior, esa misma vivencia, le está indicando que no ha entrado en lo ético propiamente dicho. El mandamiento ético afecta a los autores de los papeles de A y de B. No olvidar eso hace posible que el planteamiento kierkegaardiano no quede reducido a una propuesta ética concreta ni a un único estilo de vida. El enamorado se nos escapa y no se deja encasillar tan fácilmente en los signos externos del casado, el que tiene amigos, hijos, trabajo. Todo no se acaba con tener una posición social y una estabilidad emocional que nos haga vivir el amor en cualquiera de sus formas establecidas. El existente que ama puede quebrarse cuando después de haber realizado todo el recorrido posible del amor y del deber, de tratar al otro como otro, el desastre se haga presente. Puede deberse también a la culpa enorme de quien incumple aquello que

²⁰⁷ “En efecto, el término danés *Pligt* (deber) deriva del verbo *paaligge* (incumbir), pero no se deriva de *Paalæg* (imposición, orden) que justamente tiene una connotación de exterioridad.” A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, p. 108.

²⁰⁸ “Det sande ualmindelige Menneske er det sande almindelige Menneske.” SKS 3,309, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 288.

realmente quiere²⁰⁹. El amor, por ello, remite a ulteriores problemas que se hará necesario mirar. ¿Puede que el que ama sea el que está más cerca del cielo porque sabe entre otras cosas y mejor que nadie que no es inocente sino culpable de no amar como se debe? Del mismo modo que Sócrates nos hizo ver que sabe más el que conoce su propia ignorancia, está más cerca del cielo el que sabe lo lejos que todavía está de él. El que ama no trae el cielo al otro y no hace que el otro esté en el cielo. El que ama no está en el cielo pero, ¿puede que el amor abra las puertas a los consuelos del cielo? ¿Puede que el que ama y el que es amado estén en disposición de poder intuir algo de lo que es el cielo?

c. El otro como ocasión: Sócrates.

¿Dónde encajaría la lectura que hace Kierkegaard de Sócrates en lo que al amor se refiere? ¿Podría quedar ésta encasillada en el amor sensual? ¿O en el deber del ético? ¿Qué diría Sócrates del diálogo entre A y el magistrado? Creo que la lectura kierkegaardiana de Sócrates pone encima de la mesa algunas indicaciones sugerentes en relación a la comprensión del ser humano, de la alteridad, del amor y la verdad. Lo que aquí voy a intentar mostrar es que Sócrates, que nunca es abandonado en los escritos kierkegaardianos, no se deja fácilmente encasillar en ninguna de las expresiones del amor que hemos visto en *Enten-Eller*. Él no fue ni un don Juan ni estuvo casado. El filósofo griego será más bien presentado como un pensador del amor en alteridad²¹⁰ e igualdad.

Hay análisis filosóficos que ponen de manifiesto la falta de libertad, tiempo, historia y alteridad en Sócrates. Sin entrar a fondo en este tema, que nos saca y mucho de nuestra tesis, me parece relevante subrayar que la lectura kierkegaardiana del sabio de la antigüedad no es ésta. Analizar esto nos lleva especialmente a *Migajas filosóficas*.

²⁰⁹ “En efecto, no entiendo mi comportamiento; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco; y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con que la Ley es buena. Ahora bien, no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí.” Rom, 7, 15- 17.

²¹⁰ V. Delecroix, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques. Texte et commentaire*, pp.103ss.

Este libro es el que podría dar pie a esa lectura. En lo que se refiere al tema que aquí nos afecta, se nos dice:

Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo lo central y el mundo entero se centraliza sólo en él, porque su conocimiento de sí es conocimiento-de-Dios. Así es como se comprendió Sócrates y, en su opinión, así debería comprenderse cada hombre a sí mismo y en virtud de eso tendría que comprender su relación con cada individuo singular, con permanente humildad e idéntico orgullo. Sócrates tuvo, al efecto, el coraje y la prudencia de bastarse a sí mismo, aunque siendo siempre en relación a los otros, incluido el hombre más torpe, una mera ocasión. ¡Qué rara magnanimidad!, rara en nuestra época, en la que el pastor es poco más que el sacristán, en la que uno de cada dos hombres es autoridad, mientras que todas esas diferencias y magnas autoridades se mediatizan por una locura conjunta y por un *commune naufragium*.²¹¹

El ser humano puede ser ocasión para que otro humano pueda descubrir la verdad, el bien, el dios. Decir esto puede parecer poco. Podría, incluso, leerse en clave de que el tiempo es irrelevante y que no hay realmente alteridad. Pero creo que la lectura kierkegaardiana es diferente. ¡Qué igualdad y humildad salen de aquí! ¡Qué respeto y amor al otro, que puede llegar a ser tanto para mí! ¡Qué agradecimiento y sobrecogimiento el poder serlo yo para el otro! ¡Qué cuidado al entablar relación con otro al saber lo que ahí puede acaecer! ¡Qué coraje hay que mantener para poder descubrir lo que estando siempre presente nos es absolutamente desconocido! ¡Qué ejercicio del espíritu hay que hacer para ver al otro y a mí mismo así!

²¹¹ “For den socratiske Betragtning er ethvert Menneske sig selv det Centrale, og hele Verden centraliserer kun til ham, fordi hans Selverkjendelse er en Guds-Erkjendelse. Saaledes forstod Socrates sig selv, saaledes maatte efter hans Anskuelse ethvert Menneske forstaae sig selv, og i Kraft deraf maatte han forstaae sit Forhold til den Enkelte, altid lige ydmygt og lige stolt. Dertil havde Socrates Mod og Besindighed at være sig selv nok, men ogsaa i Forhold til Andre kun at være Anledning endog for det dummeste Menneske. O, sjeldne Høimod, sjelden i vor Tid, hvor Præsten er lidt mere end Degnen, hvor hvert andet Menneske er Autoritet, medens alle disse Forskjelligheder og al den megen Autoritet medieres i en fælleds Galskab, og i et commune naufragium;” SKS 4, 220, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

Esta visión socrática se compara a la del Maestro que trae la condición y la verdad que nos hace nacer de nuevo. Lo que se muestra en Sócrates es de tal magnitud que el mismo Kierkegaard dudará de que haya ido más allá de él. ¿Cómo será de importante la posibilidad de ser ocasión para otro que el mismo pensador danés entienda sus discursos edificantes como ocasiones para su querido lector? El que escribe los discursos sabe que es una bendición poder tener esta relación con otro ser humano. ¿No será por eso que esta peculiar relación de ser ocasión para el otro no se elimina ni siquiera en el ser contemporáneo de Cristo? Un discípulo en relación a otro discípulo no tiene nunca la relación de un maestro que enseña²¹². Nunca ninguno puede ser el maestro. Menos aún suplantar al Maestro. El discípulo puede ser ocasión para que el otro reconozca que todo se lo debe a Dios. Lo que quiero poner en valor es que la categoría de la ocasión expresa una relación entre existentes que muestran un amor muy peculiar.

Esta relación no es la que de forma natural se da entre dos seres humanos. No nace del instinto natural ni de los deseos básicos del ser humano. El otro no es aquel que viene a suplir mi carencia, entre otras cosas, porque no puede darme lo que yo necesito. Aunque sí puede ayudarme a descubrir lo que necesito. La relación con el otro me puede iluminar lo ignorante que soy sobre lo decisivo. El deseo de otro no es, sin más amor como ya hemos indicado. Todos podemos acceder al dios y a lo eterno, porque todos estamos igual de necesitados de ello. En principio, todo ser humano está igual de próximo a la divinidad y la verdad. Nadie está excluido de ella. Somos una pobreza habitada por un bien que nos sobrepasa o una verdad sostenida en una oscuridad que no hemos descubierto todavía.

²¹² “Kun saaledes gik vort Projekt videre end Socrates, at vi stillede Guden i Forhold til den Enkelte, men hvo turde vel komme til Socrates med saadan Passiar, at et Menneske er en Gud i sit Forhold til et andet Menneske? Nei, hvorledes det ene Menneske forholder sig til det andet, det forstod Socrates med et Heltmod, der allerede behøver Uforfærdethed for at forstaaes. Og dog gjelder det om at erhverve den samme Forstaaelse indenfor den nu antagne Formation, at det ene Menneske, forsaavidt han er Troende, ikke skylder det andet Noget, men Guden Alt.” SKS 4, 298, *Philosophiske Smuler*. “Nuestro proyecto ha ido más allá de Sócrates solamente porque colocamos al Dios en relación con el individuo singular; pero ¿quién se atravesaría a dirigirse a Sócrates con ese cuento de que un hombre es un dios en su relación con otro hombre? No, cómo es la relación de un hombre con otro la comprendió Sócrates con un heroísmo que hasta para comprenderla se exige intrepidez. De lo que se trata, sin embargo, es de adquirir la misma comprensión dentro de la variante aquí considerada: que un hombre, en cuanto es creyente, no le debe nada al otro, sino que le debe todo a Dios.” *Migajas filosóficas*.

Ser ocasión para otro no es una relación basada en una misma manera de pensar o sentir. La alteridad del otro no es vivida en este planteamiento en función de lo que se piensa o se siente, sino desde la docta ignorancia que se ha descubierto. Esta no es abandonada al hablar con el otro, al vivir con él, al relacionarme ante él. No se trata de descubrir la ignorancia sobre ciertas técnicas o saberes, sino la ignorancia radical sobre lo decisivo, sobre el bien perfecto y sobre el ser hombre. Es esta ignorancia la que nos abre al otro y la que puede ser descubierta con el otro. Aprender a relacionarnos con él nos ayudará a vivirnos como existentes. Vivirnos así nos hará enormemente cautelosos con nuestra manera de situarnos ante un ser humano. El otro nunca es, en este planteamiento, un ignorante radical. La ignorancia sobre lo decisivo es algo que se descubre en primera persona. Y nunca es ignorancia absoluta. El otro siempre aparece aquí como aquel que puede ayudarme a ir más adentro y, lo que a veces se olvida, más arriba.

Esta manera de amar al otro conlleva una prudencia y una humildad radicales. La conciencia aguda de esta situación impide acoger al otro como el que viene a enseñar o como quien viene a aprender. El ser maestro y alumno no están presentes en esta relación de seres humanos. Es por ello que podemos hablar de humildad e igualdad radicales, las cuales hacen de esta relación algo muy singular y fecundo. Esta no es el modo de vida estético que nos sitúa ante el otro como algo interesante. No es estrictamente el ético donde el otro aparece desde la categoría de lo serio. El otro aquí aparece como aquel que abre el espacio de lo ético. Si no llegáramos a relacionarnos con el otro de tal manera que en esa relación pudiera venirnos el bien, sería difícil vislumbrar una relación ética que se desplegara en compromisos, proyectos, matrimonios, etc.

En la anterior consideración se ve con qué maravillosa coherencia permanece Sócrates fiel a sí mismo y con qué arte ha realizado aquello que él había entendido. Él era y sigue siendo una comadrona, no porque él `no

tuviera lo positivo', sino porque percibía que esa relación es la más alta que un hombre puede tener con el otro.²¹³

El existente puede llegar a ser comadrona de otro ser humano. Engendrar, también para Sócrates, es algo que queda reservado a lo divino. El hombre no puede enseñar la verdad ni la virtud, pero puede ayudar a que otro pueda encontrar la verdad y el bien. Para que esto pueda realizarse, hace falta que los dos seres humanos tengan una relación, de algún modo, amorosa. Sócrates lo hizo con su vida. Él no se quedó con sus descubrimientos para sí y decidió alejarse de la polis. Él volvió, después del encuentro con Diotima, para dialogar con otros seres humanos. Igual se sentía invadido por el deber que nace del amor. Quizá se sentía obligado moralmente. Entablar una relación tal como la entiende Sócrates, supone un amor que no ata ni vincula al otro con uno mismo. Aquél no quería discípulos. Kierkegaard entiende que Sócrates, y cada ser humano, puede suscitar la inquietud en otro ser humano. Es decir, que un ser humano por su manera de vivir y hablar puede inquietar, provocar o despertar en otro el deseo de más bien y verdad. Sin amor es difícil que esta tarea no sea confundida con cierto orgullo o soberbia.

A Kierkegaard, siguiendo su estela, le parece una tontería que haya personas que digan que están de acuerdo con su opinión o sigan su teoría. Nada de lo que haya acaecido de bueno hablando con Sócrates o leyendo a Kierkegaard se debe a ellos. Las consecuencias de esta manera de amar al otro son enormes y abren el espíritu humano a una relación absolutamente singular que no se deja encasillar fácilmente ni en el amor natural ni en el amor sobrenatural tal como lo entiende la teología. Esta relación amorosa supone entender que todo hombre puede acceder a la verdad ya que todo hombre, por el hecho de serlo, puede acceder a la verdad que habita en él y más allá de él²¹⁴. La igualdad última del hombre, en este planteamiento, proviene de esta

²¹³ "I Betragtning heraf viser det sig, med hvilken vidunderlig Conseqvents Socrates blev sig selv tro og kunstnerisk realiserede, hvad han havde forstaaet. Han var og blev Gjordemoder; ikke fordi han »ikke havde det Positive men fordi han indsaae, at hiint Forhold er det høieste, et Menneske kan indtage mod det andet." SKS 4, 219, *Philosophiske Smuler. Migajas filosoficas*.

²¹⁴ "Vi begynde med den sokratiske Vanskelighed, hvorledes man kan søge Sandheden, da det jo er lige umuligt, enten man har den, eller man ikke har den. Den sokratiske Tænkning ophævede egentligen Disjunctionen, idet det viste sig, at i Grunden har ethvert Menneske Sandheden." SKS 4, 222,

comprensión. El hombre no se relaciona con la verdad como si esta fuera un poder que le hace vivir como superior a otro hombre. El ser humano es un existente que puede apropiarse de la verdad a condición de que se sitúe ante ella, y con ella, como un ignorante sobre lo esencial del vivir. Y el aprendizaje que de aquí puede emerger, gracias a la relación con el otro, hace ver que cada hombre en cada momento puede estar cerca o lejos de la verdad. Por ello se hace necesario un matiz más sobre historia y lo histórico en Sócrates. La lectura que hace Kierkegaard de Sócrates subraya la relación del ser humano con lo histórico: “Desde el punto de vista de Sócrates, todo punto de partida en el tiempo es *eo ipso* una contingencia, una insignificancia, una ocasión.”²¹⁵

¿Por qué lo considera así? ¿Significa un desprecio de lo histórico, del tiempo? ¿Qué ha visto aquí el autor danés de enorme relevancia? Creo sinceramente que la contraposición que ve en Sócrates no es entre lo histórico y lo ahistórico sino entre lo histórico y lo eterno. El instante, eternidad y plenitud en lo histórico, es clave en este camino. En Sócrates lo decisivo es lo eterno y su peculiar visión de ello. El bien perfecto y la verdad no están sujetos al tiempo ni a la historia. El hombre puede acceder a ellos. La defensa de lo eterno es lo que hace que Sócrates, en esta lectura, considere el punto de partida histórico como insignificante. La manera de entender lo eterno hace que cuando este se descubra, no sea realmente decisivo el momento histórico. Descubrir una verdad eterna a la que todo hombre puede acceder, pone en un segundo plano el momento histórico concreto. Eso no significa que la relación con el otro no sea decisiva en su aparecer o descubrir. En los diálogos socráticos lo vemos continuamente. El acontecimiento de la encarnación pone de manifiesto una relación absolutamente paradójica entre lo eterno y la historia:

Si fuese de otra manera, entonces el instante debería tener un sentido decisivo en el tiempo, de tal modo que yo no podría olvidar instante alguno

Philosophiske Smuler. “Comenzamos con la dificultad socrática: cómo puede buscarse la verdad, dado que eso es igualmente imposible tanto si la poseo como si no. Realmente, el razonamiento socrático suprimía la disyunción al mostrar que en el fondo todo hombre posee la verdad.” *Migajas filosóficas*.

²¹⁵ “Socratisk seet, er ethvert Udgangspunkt i Tiden *eo ipso* et Tilfældigt, et Forsvindende, en Anledning;” SKS 4, 220, *Philosophiske Smuler*. *Migajas filosóficas*.

en el tiempo o en la eternidad, ya que lo eterno, que no era antes, llegaría a ser en ese instante. Con este supuesto, haremos las siguientes consideraciones respecto a la pregunta de hasta qué punto puede aprenderse la verdad.²¹⁶

Kierkegaard nos hace ver que lo eterno puede ser tan peculiar como decir que lo eterno haya nacido en el tiempo. Esta es la posibilidad abierta por el Dios que nace en el tiempo. No es que Sócrates desprecie lo histórico, es que la encarnación ha abierto una posibilidad de existencia absolutamente novedosa. Climacus nos está mostrando otra posibilidad que podría abrirse al ser humano que recibiera la condición y la verdad del Dios. No se hace en *Migajas* fundamentalmente una oposición entre socratismo y cristianismo. Tampoco se trata de demostrar cómo el cristianismo supera al socratismo. Aquí se muestran dos proyectos, sus consecuencias así como los presupuestos que los sostienen. Caso de querer hacerla, la oposición no sería entre cristianismo y socratismo sino entre el Dios como maestro y Sócrates. Considerar que el Dios como maestro superaría a Sócrates o iría más allá que Sócrates, caso que ese proyecto de pensamiento y posibilidad de existencia fuera real, sería lo más adecuado. Posiblemente con esta idea, lo afirmo con cierta ironía, hasta el mismo Sócrates podría estar de acuerdo.

Creo que es la diferente manera de entender lo eterno lo que hace que se resitúe lo histórico y el tiempo en los dos planteamientos. No es que Sócrates desprecie lo histórico o el tiempo, insisto. Esto no se seguiría de la enorme importancia que le dio en su vida a la tarea de hablar con sus compatriotas así como al encuentro con el otro. El descubrimiento de la docta ignorancia, el misterio que cada hombre encierra en sí mismo así como el amor erótico como engendrador en sucesivos partos de más vida son otros acontecimientos que lo avalan. La clave, pues, de la diferencia está en la manera de concebir la relación entre lo eterno y la historia, el tiempo. El cristianismo

²¹⁶ “Skal det nu forholde sig anderledes, da maa Øieblikket i Tiden have afgjørende Betydning, saaledes at jeg intet Øieblik hverken i Tid eller Evighed vil kunne glemme det, fordi det Evige, som før ikke var, blev til i dette Øieblik. Lader os nu under denne Forudsætning betragte Forholdene med Hensyn til Spørgsmaalet om, hvorvidt Sandheden kan læres.” SKS 4, 222, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*, p. 30.

nos pone ante una encrucijada difícil de pensar, muy difícil²¹⁷. De ahí que Kierkegaard lo llame proyecto de pensamiento. Tan es así que sólo podría ser vivida por aquel que haya recibido la condición para acoger esta verdad.

Sócrates nos hace ver, según Kierkegaard, que esta relación que se da entre dos seres humanos que buscan verdad, se expresa en una manera peculiar de comunicación. Para Sócrates es imposible la comunicación directa sobre lo decisivo. Cada hombre posee una interioridad que es descubierta o azuzada mediante la comunicación indirecta que siempre deja al otro abierto en su vivir. El diálogo entre dos puede abrir las puertas a una decisión que incrementa más y más el espacio de la interioridad. De ahí que podamos indicar que interioridad, subjetividad y apropiación van de la mano. La relación amorosa nos abre, si podemos hablar así, hacia dentro y hacia fuera. La imposibilidad de ser maestro y discípulo en estos temas esenciales conlleva la necesidad de la comunicación indirecta entre dos seres humanos. Kierkegaard retomará este tema tan esencial en la figura del Cristo. Y nos indicará que siempre queda abierto lo que no puede ser cerrado ni ser convertido en una ciencia²¹⁸. Por eso podemos decir que la comunicación se hace más indirecta, si cabe, en la obra firmada por el autor danés. Si para Sócrates hacer una ciencia de lo humano estaba vedado, para Kierkegaard no sólo será así, sino que es imposible hacer una ciencia sobre el dios hecho hombre. La comunicación directa es más imposible aún entre dios y el hombre:

Por lo tanto, si Dios no se relaciona directamente con un espíritu derivado
(y en esto consiste la maravilla de la creación, no es producir algo que es

²¹⁷ “Det Absurde er, at den evige Sandhed er bleven til i Tiden, at Gud er blevet til, er født, har voxet o. s. v., er blevet til aldeles som det enkelte Menneske, ikke til at skjelne fra et andet Menneske, thi al umiddelbar Kjendelighed er for-socratisk Hedenskab og jødisk seet Afgudsdyrkelse” SKS 7, 193, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “El absurdo es que la verdad eterna ha llegado a ser en el tiempo, que Dios ha llegado a ser, que ha nacido, ha crecido, etc. Ha llegado a ser enteramente como un ser humano singular, indistinguible de cualquier otro hombre, pues toda cognoscibilidad inmediata es paganismo presocrático y, desde el punto de vista judío, idolatría.” *Post-Scriptum no científico*, p. 211.

²¹⁸ “Det, Socrates egentlig dadlede hos Sophisterne under den Distinction: at de vel kunde tale, men ikke samtale, var, at de om enhver Ting kunde sige meget, men manglede Tilegnelsens Moment. Tilegnelsen er netop Samtalens Hemmelighed.” SKS 4, 323, *Begrebet Angest*. “Lo que Sócrates censuraba propiamente en los sofistas –cuando hacía la distinción de que hablaban bien, desde luego, pero que no sabían dialogar– era que podían decir muchas cosas sobre cualquier tema, pero sin la menor idea del momento de la apropiación. Y exactamente la apropiación es el secreto del diálogo.” *El concepto de angustia*.

nada frente al Creador, sino en producir algo que es algo, y que el verdadero culto a Dios puede utilizar ese algo para llegar por sí mismo a hacerse nada ante Dios), menos aún puede relacionarse un hombre con otro de este modo *en la verdad*.²¹⁹

La manera de relacionarse Sócrates así como su manera de entender la verdad, le llevan a comunicarse de esta forma. La encarnación abre una nueva relación y una manera de entender la verdad que hace más difícil aún la comunicación directa. Los discursos edificantes tampoco pueden ser considerados como tales. Es más, en este sentido, deben ser considerados como la comunicación indirecta elevada a la enésima potencia.

El último elemento que queremos analizar del amor en Sócrates lo vemos en el diálogo que mantiene Kierkegaard con él en *Las obras del amor*. En un texto dedicado a analizar estas obras mediante meditacionces cristianas, Kierkegaard nos habla de Sócrates como alguien que comprendió y vivió un amor singular:

Este noble socarrón había comprendido profundamente que lo máximo que un ser humano puede hacer por el otro es hacerlo libre, ayudarlo para que se mantenga él solo. Y además se había entendido él mismo en la comprensión de ello, es decir, había comprendido que, para poder realizar tal cosa, el ayudante no tenía más remedio que ocultarse él mismo: en cierto sentido, magnánimamente querer su propia aniquilación. Era, según se llamaba a sí mismo, y entendido espiritualmente, uno que ayudaba a dar a luz.²²⁰

²¹⁹ “Altsaa end ikke Gud forholder sig ligefremt til den deriverede Aand (og dette er Skabelsens Vidunderlighed, ikke at frembringe Noget som er Intet ligeoverfor Skaberen, men at frembringe Noget som er Noget, og som i den sande Gudsdyrkelse kan benytte dette Noget til ved sig selv at blive Intet for Gud), mindre da, at det ene Menneske kan forholde sig saaledes til det Andet i *Sandhed*.” SKS 7, 224, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*, p. 246.

²²⁰ “Denne ædle Skalkagtige havde dybsindigt forstaaet, at det Høieste, det ene Menneske kan gjøre for det andet, er at gjøre ham fri, hjælpe ham til at staae ene – og tillige havde han forstaaet sig selv i at forstaae det, det er, han havde forstaaet, at skal dette kunne gjøres, saa maa Hjælperen kunne gjøre sig selv skjult, høimodigt ville tilintetgjøre sig selv. Han var, hvad han selv kaldte sig, aandeligt forstaaet, en Fødselshjælper,” SKS 9, 274, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*.

Dos ideas se nos dicen en este texto: la posibilidad mediante el amor a otro de ayudarlo a que sea libre así como la peculiar manera de amar que ahí se encierra. Este amor no genera una dependencia ya que los dos se saben ignorantes. La relación socrática genera libertad porque se basa en la igualdad radical. Kierkegaard entiende que esto no es lejano al amante ya que éste, como hemos indicado anteriormente en otro texto, sabe que el otro no le debe nada a él. El cristianismo lo que hará será una radicalización aún mayor por la deuda infinita que el amante tiene con el que se ha abajado a su encuentro. Por eso continúa Kierkegaard en el citado texto:

El auténtico amante y aquel noble socarrón coinciden en el modo de comprender la ayuda a favor del otro ser humano. [...] El amante ha comprendido que en verdad el máximo beneficio, el único que un ser humano puede hacer a otro, es el de ayudarlo para que se mantenga él solo, para que sea él mismo y viva por cuenta propia; más también ha comprendido el peligro y el sufrimiento que entraña ese trabajo y, sobre todo, su pavorosa responsabilidad. Por eso, dando gracias a Dios, afirma: este ser humano ya se mantiene él solo...gracias a mi ayuda. Pero en esto último no hay satisfacción alguna; pues el amante ha comprendido que, esencialmente, todo ser humano se mantiene él solo gracias a la ayuda de Dios, y que el anonadamiento propio no es justamente otra cosa más que el no impedir la relación con Dios del otro ser humano, de manera que toda la ayuda del amante desaparezca infinitamente en la relación con Dios.²²¹

²²¹ “I denne Forstaaelse af at hjælpe et andet Menneske enes den sande Kjerlige og hiin ædle Skalkagtige. [...] Den Kjerlige har forstaaet, at det i Sandhed er den største, den eneste Velgjerning, eet Menneske kan gjøre mod det andet, at hjælpe ham til at staae ene, til at blive sig selv, blive sin Egen; men han har ogsaa forstaaet Faren og Lidelsen under Arbeidet og fremfor Alt Ansvarets Forfærdelighed. Med Tak til Gud siger han derfor: nu staaer dette Menneske ene – ved min Hjælp. Men der er ingen Selvtilfredsstillelse i dette Sidste; thi den Kjerlige har forstaaet, at væsentligen staaer dog ethvert Menneske ene – ved Guds Hjælp, og at den Kjerliges Selvtilintetgjørelse egentligen blot er, for ikke at forhindre det andet Menneskes Guds-Forhold, saa al den Kjerliges Hjælpen uendeligt forsvinder i Guds-Forholdet. SKS 9, 274.275.276, *Kjerlighedens Gjærninger. Las obras del amor*. Hemos traducido “Den Kjerlige” por el amante más que por el amoroso que se asume en la traducción de Sigueme. Kierkegaard sustantiva un adjetivo –“kærlig” en el danés actual– para hablarnos de la persona que ama. En el contexto del libro en el que lo está usando, *Las obras del amor*, el que ama es el que ama al prójimo. El amante, por lo tanto, es el que ama así al prójimo. En la lengua danesa este adjetivo se define así en la primera y fundamental acepción del diccionario danés *on-line*, *Den Danske Ordbog*: “Kjærlig adjektiv: som føler, rummer eller udtrykker kærlighed.” Es decir, que siente, experimenta, contiene, tiene capacidad, encierra, incluye o

Sócrates no generaba dependencia en aquellos a quienes ayudaba a descubrir el camino. Cuando alguien reconocía la ignorancia en la que se encontraba y se ponía en marcha, no mantenía una relación de discipulado con Sócrates. Éste sonreía y vivía con ironía este acontecimiento. Sócrates sabe bien que él no ha hecho nada relevante para que eso ocurra. El que ama, según las obras del amor, sabe que el otro no le debe nada más que a Dios. Pero el amante sufre al saber que el otro queda libre porque ahí comienzan batallas de diversa índole. Seguidamente veremos la enorme importancia de la relación entre el amor y la fe en el cristiano, que el dador de todos los dones se anonada para hacerse presente al amante. Tanto Sócrates como el amante coinciden en la necesidad de anonadarse para que el amor pueda surgir o venir al otro. La manera de amar de Sócrates no está tan alejada de la manera de amar de un discípulo de Cristo.

¿Puede ser un hombre para otro algo más que mera ocasión? ¿No será el límite insalvable que ni el dios puede saltar? Sólo Dios puede revelar abajándose una manera nueva de amar. El cristianismo introducirá preguntas a esta manera de amar socrática. ¿Cómo yo, siendo pecador, puedo ser ocasión para que el otro pueda acceder a más bien, más dicha, más paz? ¿Cómo esta relación conmigo, que soy oscuridad, puede producir alegría en el otro? ¿Cómo es posible que el que no está en la verdad de manera culpable pueda ser ocasión para que el otro pueda, si Dios da la condición, acoger el Amor inimaginable? ¿Cómo el abajarse de Dios nos iguala de una manera diferente a la que Sócrates evidenció con su manera de vivir?

expresa, manifiesta, exterioriza amor. En español no significan lo mismo “amoroso” que “amante”, aunque se refieran los dos al amor. Amante, en su primera acepción en el diccionario de la Real Academia de la Lengua dice lo siguiente: “Que ama”. En la traducción francesa de las obras completas se utiliza la expresión “qui aime” para referirse a este término danés (Por ejemplo véase este mismo texto citado en *Œuvres complètes*, t. XIV, pp. 255ss.). Es cierto que amoroso y amante tienen muchos elementos en común en su propia definición. Se dice en las primeras acepciones del diccionario que amoroso es quien siente amor, perteniente o relativo al amor. “Den Kjerlige” podemos describirlo como el que ama, siente amor y el amor está en él, sin olvidar que hablamos del amor al prójimo. Kierkegaard podría haber utilizado en esta obra expresiones danesas y que aparecen en otras obras suyas como “den Elsker” (el amante) o “den Elskende” (enamorado/a, amante/a). Sin embargo él prefirió utilizar la versión del amante con “kærlighed”. A sabiendas que amante puede tener una resonancia moral en nuestra lengua, creo que Kierkegaard se refiere con esta sustantivación a la persona que ama. Amoroso remite en nuestra lengua a cualidades del sujeto que no están necesariamente implicados en el que ama. Así lo vemos en el citado diccionario español: “blando, suave, fácil de labrar o cultivar, templado, apacible”. Por lo anterior, he preferido, aún a sabiendas que no es un tema fácil, presentar esta traducción.

Considero que el noble Sabio de la antigüedad tiene una importancia decisiva no sólo en la obra kierkegaardiana, sino en el análisis del amor. Esto nos permite ver también que de un pagano puede aprender, y mucho, el cristiano y quien quiera amar. El tema del paganismo lo abordaremos cuando veamos la singularidad de la fe pero no quiero dejar pasar este punto sin mostrar aquí el hecho de que Sócrates sea un pagano y lo que él nos muestra de esta manera tan peculiar de relacionarnos con el otro. ¿Qué hizo Sócrates, el pagano?

Pues, para hacer otra pregunta sería en verdad, y sin, por otra parte, referirnos al modelo supremo, sino contentándonos con uno inferior, aunque por desgracia más que suficiente en la presunta cristiandad, ¿por qué aquel sabio sencillo de la antigüedad, cuando, acusado por el frívolo tribunal de amor de sí y mundanidad, condenado a muerte, defendió su vida, por qué hubo él de compararse con un ‘tábano’ en el preciso instante en que se llamaba a sí mismo regalo divino, y por qué habría de amar a los jóvenes en tal alto grado? ¿No sería lo primero porque él había amado a los seres humanos en un sentido más elevado, en cuanto eso le era posible a un pagano, es decir, porque había actuado de una manera resucitadora y en modo alguno se había dejado fascinar por la temporalidad o ningún ser humano, ni por alguna unión, indolente o iracunda, en la pasión amorosa, en la amistad, en el convenio con los demás, con una época, sino que prefirió ser el amante de sí, el burlón, a quien nadie amaba?²²²

²²² “Thi for at gjøre et andet og sandeligen alvorligt Spørgsmaal, og for tillige end ikke at pege paa det høieste Forbillede, men nøies med et ringere, der dog i den saakaldte Christenhed destoværre er tilstrækkeligt nok, hvorfor mon hiin Oldtidens eenfoldige Vise, da han, af Selvkjerligheden og Verdsligheden anklaget for Letsindighedens Domstol, dømt fra Livet forsvarede sit Liv: hvorfor mon han sammenlignede sig med en »Bremse« i samme Øieblik, som han kaldte sig selv en guddommelig Gave, og hvorfor mon han elskede Ynglinge saa høit? Mon ikke det Første, fordi han, som en Hedning kunde det, havde elsket Menneskene i noget Høiere, altsaa fordi han havde virket opvækkende og ikke paa nogen Maade ladet sig fortrylle af Timeligheden eller af noget Menneske, ikke af noget dvask eller hidsigt Sammenhold i Elskov, i Venskab, i Overenskomst med Andre, med en Samtid, men foretrukket at være den Selvkjerlige, den Drillende, hvem Ingen elskede?” SKS 9, 131, *Kjerlighedens Gjæringer. Las obras del amor.*

Sócrates había actuado de una manera resucitadora. El amor de Sócrates había despertado a muchos de su estar como muertos. Este hombre ignorante ayuda a despertar del no-vivir a tantos que no parecían ni hombres. El que fue acusado de perturbador de la juventud y las creencias establecidas, es el que muestra una pasión amorosa y un amor elevado. No era un amor sensual. No era el casado en relación con su amada a la que veía como un regalo y un deber. Era el que se situaba ante el otro desde el hueco inmenso que había abierto la docta ignorancia y el deseo del bien perfecto. Ese hueco que le permitió recibir al otro como alguien que debe ser siempre acogido. Ante el otro, que no es descrito como prójimo o hermano, uno se vive en radical igualdad. En Sócrates podemos ver una humildad alimentada por la paciencia de quien no se deja engañar por las ciencias de lo humano. Kierkegaard puede ver, por todo lo visto, una analogía entre su tarea y la de Sócrates. Nos la insinúa en su borrador del último número del *Instante* que no pudo ver la luz debido a su muerte: “La única analogía que puedo invocar es Sócrates; mi tarea es una tarea socrática, revisar el sentido de ser cristiano. Yo no me considero a mí mismo un cristiano (manteniendo libre el ideal), pero puedo poner en evidencia que los otros lo son menos aún.”²²³

d. El otro como prójimo: has de amar.

Toda la obra Kierkegaardiana parece ser un intento por decir de muchas maneras a su querido lector: ¡ama! ¡Como puedas, como sepas! Amando no se sabrá si se tendrá dicha o no en esta tierra, pero se hará lo que se debe hacer para poder acogerla. Si el camino de hacer el bien es el camino del existente que quiere apasionadamente alcanzar la alegría perfecta, el amor se convierte en tarea continua y constante. Una tarea que supone amar todo, a todos y sin descanso. Kierkegaard nos lleva así al extremo de la posibilidad de la libertad humana: liberarse de las ataduras del origen gracias al amor. Es este amor el que mejor pone en la pista de la verdad que nos hace libres (cf. Jn 8,

²²³ “Den eneste Analogie jeg har for mig er: Socrates; min Opgave er en socratisk Opgave, at revidere Bestemmelsen af det at være Christen: selv kalder jeg mig ikke en Christen (holdende Idealet frit), men jeg kan gjøre aabenbart, at de Andre ere det endnu mindre.” SKS 13, 405, *Øieblikket Nr. 10. El Instante. N° 10.*

32). Aunque a veces pueda parecernos una ilusión, en el fondo de todo lo real, lo que hay es amor. Veamos en este apartado la descripción que hace del amor de abnegación, del amor cristiano y la relación de éste con el amor de predilección.

En danés hay dos palabras fundamentalmente para referirnos al amor: “elskov” y “kjerlighed/kærlighed”. Bien sabemos que Kierkegaard utiliza la segunda para expresar el amor al prójimo, el amor que es un deber universal y sin condiciones. La primera es el sustantivo del verbo querer (at elske), amar a otra persona, desearla. Este verbo se usa tanto para expresar el deseo de hacer el amor con otra persona, adorarla, gustarle mucho e incluso para las cosas o aficiones que a uno le gustan, etc. La segunda, “kjerlighed”, se utiliza para expresar la manera de amar de Dios así como el cariño, la caridad, el afecto y la pasión que ellos encierran. Pero esto no significa que no se pueda amar (“kærlighed”) al prójimo. Las dos palabras pueden ser utilizadas para ello. Por ejemplo, en 1Cor 13, el texto de la caridad que Kierkegaard analizará con detenimiento se traduce amor por “Kærlighed” en la biblia danesa actual. Pero en el mandamiento de amarás al prójimo como a ti mismo (Lc 10, 27 por ejemplo) se dice así: "Du skal elske Herren din Gud af hele dit Hjerte og med hele din Sjæl og med hele din Styrke og med hele dit Sind, og din Næste som dig selv."²²⁴ Es decir, el verbo que se utiliza es “at elske”. Por lo tanto, se puede hablar del amor/querer al prójimo y a Dios con las dos palabras. Lo que sí podemos decir en este momento es que no parece razonable hacer una oposición radical entre ellas. No podemos decir que amar (“kærlighed”) es sólo a Dios y al prójimo y querer (“at elske”) es para todo amor especial o de especial predilección. Adentrémosnos pues en los matices y la lectura que Kierkegaard hace²²⁵.

El distintivo del amor cristiano se nombra así: tú has de amar. Amar es un deber²²⁶. El amor cristiano entra al mundo con la forma de un deber, según

²²⁴ Las citas de la Biblia en danés están tomadas de la siguiente edición: *Bibelen. Den Hellige Skrifs Kanoniske Bøger*.

²²⁵ Es por ello que no estoy tan seguro de que se pueda decir que “elskov” es deseo/amor de ser sí mismo y el segundo es dar y recibir el don como parece apuntarse en H. Politis “Amour et transcendance: Lévinas en dialogue virtual avec Kierkegaard” en *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*, pp. 62ss.

²²⁶ “Du skal elske, thi dette er just Kjendet paa den christelige Kjerlighed og er dens Eiendommelighed, at den indeholder denne tilsyneladende Modsigelse: at det at elske er Pligt.” SKS 9, 31, *Kjerlighedens*

Kierkegaard. Este amor no es una propuesta, una insinuación o un razonamiento lógico. No es una prolongación del deseo natural ni el mero resultado de una decisión personal. Es una respuesta a un deber que se nos da, se nos impone. Un deber que el Amor, Dios, el Bien supremo, pone al cristiano. Al hacerlo, el otro, la otra persona, el hombre o la mujer se convierten en mi prójimo, tanto el lejano como el cercano. Todo hombre y en cualquier circunstancia es mi prójimo. El otro es mi prójimo y yo puedo ser prójimo suyo. Por ello nos dirá Kierkegaard que: “Mi prójimo es aquel respecto del cual tengo un deber, y al cumplir mi deber manifiesto que yo soy el prójimo.”²²⁷ El prójimo es cualquier ser humano. Es el primer tú, propiamente hablando. No es la persona que yo he decidido que sea mi prójimo porque me cae bien, siento afinidad o me siento inclinado hacia ella. Es prójimo porque tengo un deber de amarlo y al hacerlo me hago prójimo de él.

Este amor se dirige al hombre concreto que se ve, al que se tiene delante, con sus imperfecciones y sus grandezas. Es un amor al hombre y a la mujer concretas que están ahí o contra mí. Kierkegaard no quiere, recordando la Sagrada Escritura, espiritualizar este amor de tal manera que lo que se ame en el otro sea lo que no se ve. No se trata, en este sentido, de amar en el otro lo que puede llegar a ser. Algunas visiones del amor ponen matices al amor incondicional para no justificar la libertad del otro o el mal que hubiera cometido. Esta posición quiere contraponer el amor y la verdad al afirmar que sólo se puede amar en verdad lo que de verdad hay en el otro. Kierkegaard entiende que el deber de amar no es ni una estrategia ni un medio ni un justificador de ninguna postura. El amor cristiano es un deber de amar al que tengo delante tal como está. La igualdad que el amor cristiano pone en pie no viene porque amemos la esencia común e invisible en el otro. Cuando amo a una persona concreta no estoy amando sólo a la humanidad, sino a esa persona concreta que veo. Y si consigo hacer lo segundo —amar a la humanidad— es porque hago lo primero. Esto supone que la diferencia amigo-enemigo, cristiano-pagano, creyente-ateo, amado-odiado, de los

Gjerninger. “Tú has de amar, pues éste es cabalmente el distintivo del amor cristiano y su peculiaridad, el que contenga la aparente contradicción: que amar es un deber.” *Las obras del amor*.

²²⁷ SKS 9, 30, *Kjerlighedens Gjerninger* “Den jeg har Pligten mod er min Næste, og naar jeg fuldkommer min Pligt viser jeg, at jeg er Næsten.” *Las obras del amor*, p. 41.

míos-de los suyos, son diferencias del mundo que no tienen la última palabra sobre este amor.

Es un amor libre porque nace de un deber²²⁸. Este se ha visto liberado de toda inclinación, de toda comparación y de todo chantaje del tiempo. Él no nace de la seguridad de la muerte o de la pasión amorosa o de la vida compartida hasta ese momento. Es un amor, además, que puede ser experimentado por todo hombre y mujer. Es curioso como en las obras del amor no hay una apelación a la gracia como la causa fundamental de este amor. Si es un verdadero deber, todo hombre debería poder hacerlo. O también se podría decir que el que ama ya ha sido agraciado con el amor. Este amor es libre porque no es un amor con el que se nace. Es un amor que es toda constancia ya que no tendría sentido que estuviera sometido a los vaivenes del tiempo. Por eso no cabe la posibilidad de dejar de amar. Quien ha dejado de amar es porque en el fondo no amaba tal como se debería.

El amor cristiano es un deber que es pura actividad²²⁹. El amor cristiano no es contemplación del otro sino actividad, tarea incesante de amar al otro²³⁰. Este rasgo me parece muy importante. No es un amor que sea fundamentalmente pasividad afectante o autoafectante. En principio, este amor nace como una tarea, una tarea siempre inacabada. Por lo tanto, el amor al otro como prójimo no es algo que pueda ser

²²⁸ “*Kun naar det er Pligt at elske, kun da er Kjerligheden evig frigjort i salig Uafhængighed.*” SKS 9, 45, *Kjerlighedens Gjerninger*. “*Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor eternamente liberado en bienaventurada independencia*”, *Las obras del amor*, p. 59.

²²⁹ “*At være travl er deelt og adspredt at beskæftige sig med, hvad der gjør et Menneske deelt og adspredt. Men den christelige Kjerlighed, der er Lovens Fylde, er netop heel og samlet tilstede i hver dens Yttring; og dog er den idel Handlen; den er altsaa lige saa langt fra Uvirksomhed som fra Travlhed.*” SKS 9, 103, *Kjerlighedens Gjerninger*. “*Estar atareado significa que de una manera dividida y distraída uno se ocupa de aquello que hace a un ser humano dividido y distraído. Mas el amor cristiano, que es la plenitud de la ley, está cabalmente presente íntegra y concentradamente en cada una de sus manifestaciones; y, sin embargo, él es toda actividad; de manera que está igualmente lejos de la inactividad que del ajetreo.*”, *Las obras del amor*, p. 127.

²³⁰ “*Aldrig optager den Noget forud og giver et Løfte istedenfor Handling; aldrig tilfredsstiller den sig selv i den Indbildning at være færdig; aldrig dvæler den nydende ved sig selv; aldrig sidder den ørkesløs forundret over sig selv. Den er ikke hiin skjulte, lønlige, gaadefulde Følelse bag det Uforklarliges Gitter, hvilken Digteren vil lokke til Vinduet; ikke en Stemning i Sjelen, der kjælent ingen Lov kjender, ingen vil kjende, eller vil have sig sin egen Lov og kun lytte efter Sange: den er idel Handlen, og hver dens Gjerning er hellig, thi den er Lovens Fylde.*” SKS 9, 103, *Kjerlighedens Gjerninger*. “*Nunca (el amor cristiano) anticipa nada, ni da una promesa en lugar de la acción; nunca se contenta a sí mismo imaginándose haber terminado; nunca se demora gozándose de sí mismo; nunca se sienta ociosamente mano sobre mano a admirarse a sí mismo. El amor cristiano no es ese sentimiento oculto, secreto y enigmático tras las rejas de lo inexplicable, que el poeta quiere atraer junto a la ventana; no es una disposición del alma, que mimosamente no reconoce ni quiere reconocer ninguna ley, o bien que quiere darse su propia ley y no escuchar más canciones; él es todo actividad, y cada una de sus obras es sagrada, puesto que él es la plenitud de la ley.*”, *Las obras del amor*, pp. 127-128.

pospuesto o supeditado. Este amor puede vivirse en cualquier acontecimiento de la historia así como con cualquier ser humano. Y es un deber que hace nacer tanto al que ama como al amado. Sobre todo, podríamos decir, al que ama. El que ama así hace que el mundo sea mejor, nuevo. El que ama así no está repitiendo el esquema del mundo. No se aprende del mundo a amar así. El que ama así inaugura una relación nueva donde él queda absolutamente interpelado por cada hombre. Todos podemos vivirnos como prójimos del otro.

Kierkegaard nos indica, además, que el amor cristiano es un asunto de conciencia y esto supone un avance tremendo respecto a otros amores. ¿Qué entiende por asunto de conciencia?²³¹. Al afirmar que es un asunto de conciencia quiere enfatizar que este amor no nace del instinto, la inclinación y el cálculo racional. Lo encuadra, aunque no pueda quedar encerrado totalmente ahí, en lo moral o ético. Aún a sabiendas que este amor va más allá de lo ético o, más bien, lleva lo ético al límite de su vivencia. Kierkegaard no quiere afirmar que este amor, que las obras de este amor, nazcan sin más de la voluntad del ser humano. Como hemos indicado en otro momento, el amor siempre empieza con una deuda porque hemos sido amados antes de que empezáramos a amar. La experiencia del agradecimiento y/o la culpa pueden estar en el ser humano que, gracias a los acontecimientos y la fuerza de lo Alto, deciden amar al otro como prójimo.

Kierkegaard, como consecuencia de lo que llevo indicado, subraya la enorme importancia de cómo se ama. Las obras de este amor invisible que sólo puede verse de alguna manera a través de sus acciones, y muy poco en las palabras, son siempre obras de mansedumbre y paciencia. Este amor no se impone al otro y es manso en su manera de amar, no pone en ninguna encrucijada al otro de tener que amarle o condenarle. No se debe amar como si el centro del amor fuera el que ama. El que ama ha aprendido que ni el objeto de su amor y, menos aún, él mismo son el centro que dicta lo que es amar. El amor cristiano, por ello, es una cuestión de tres: el amado, el amante y el amor. Cuanto más guardemos el amor, mas bienaventuranza habrá para el amado y el amante.

²³¹ Hemos de notar que ya en Sócrates el amor era, en cierto sentido, una cuestión de conciencia.

Este amor no es una prolongación del deseo ni del que ama ni del que es amado. De ahí que el amante parece tener que sufrir una crisis para poder entrar por la puerta estrecha de este amor. Kierkegaard lo formula de la siguiente manera:

Hablando en términos humanos, amar es seguir la representación que el amado se haya formado acerca de lo que es el amor, y haciéndolo uno será amado. Pero prueba a disentir de la representación meramente humana que el amado tiene acerca de lo que es el amor: esto equivaldría a negar el deseo y, en consecuencia, también lo que el amante mismo tendría que desear, entendido en términos meramente humanos, para sustentar la representación de Dios: esta es la colisión.²³²

Este amor tan peculiar supone salir de la crisis del deseo que es todo amor. No es la eliminación del mismo sino su purificación. El amor humano supone, en el mejor de los casos, un querer amar al otro como el otro quiere ser amado. El que ama obedece y se pone al servicio del otro al que ama. Al hacerlo, espera recibir también amor. Es decir, amar sería seguir y continuar con el amor que encuentra en el otro y secundarlo. Así los iguales se encuentran o hacen por encontrarse. Sin embargo, Kierkegaard quiere mostrar que el amor cristiano comienza con una colisión. Una colisión que puede nacer de no querer al otro como el otro quiere o desea ser querido. Esto no significa bajo ningún concepto imponer al otro nada, más bien al contrario. Este amor lleva dentro de sí la posibilidad del escándalo, la prueba, la incompreensión y el sacrificio propio. El amor cristiano salta de nivel al introducir a Dios como determinación intermedia. Por esto, no cree que ni el amado ni el amante sean el amor. El amor no somos ninguno de nosotros. Ningún ser humano es el amor. No es un amor, el cristiano, que se pregunta por el origen del deseo, porque este amor se origina no de un deseo sino de un deber. Es el amor de un ser humano que ha decidido,

²³² SKS 9, 117, *Kjerlighedens Gjerninger* "At føie sig efter den Elskedes Forestilling om, hvad Kjerlighed er, det er menneskeligt talt at elske, og gjør man det, saa bliver man elsket. Men stik imod den Elskedes blot menneskelige Forestilling om hvad Kjerlighed er at negte Ønsket og forsaa vidt ogsaa hvad den Elskende, blot menneskeligt forstaaet, selv maatte ønske, for at fastholde Guds-Forestillingen: det er Sammenstødet." *Las obras del amor*, p. 144.

que se ha abierto, en una existencia absolutamente paradójica, a amar así a todos y a cada uno²³³. Es una colisión que pone en crisis el por qué amamos. Puede que el amor cristiano ayude a detectar cuándo estamos cayendo en cálculos en nuestros amores y cuántos des-amores estamos dispuestos a recibir sin dejar por ello de amar.

El que ama siempre espera y nunca queda defraudado. El amante no espera la reciprocidad del amado. Tampoco pretende vencer en el mundo. La única derrota posible para este amor es dejar de amar. Es por ello que la paciencia es la mejor aliada de quien ama. Este amor edifica porque posee el dinamismo de lo eterno. Hace que el ser humano se arraigue en lo eterno y se eleve hacia él. Este amor edifica, en primer lugar, al que ama, que se siente agradecido por amar. Y este amor puede ser ocasión para que el amado, en segundo lugar, sea edificado y visitado por el consuelo del amor. Este amor nada exige. Él se anonada al darse porque lo central es que el amor sea lo elogiado. La paciencia y la humildad van de la mano en el amante que en todo quiere amar.

Un hombre puede amar a otro hombre, y al hacerlo “pone” amor en el otro. ¿Cómo lo hace? Creyendo que el otro le ama. Al creer que el otro me ama, algo que es invisible y que no puedo ver, reconozco el amor del otro. Amar es confiar en el otro: “La confianza no forma un sucedáneo de la visión, sino una obertura a lo invisible.”²³⁴ Por eso podemos decir que quien ama, confía. Y quien ama así ve mejor al otro. Sólo el que ama de verdad ve al otro. El amor es capaz de ver lo visible y lo invisible. El que ama es capaz de ver algo del otro en su misterio. Confiar no es ver sólo a medias sino ver mejor.

Otra paradoja acompaña al amante: cuando ama, se siente amado con independencia de que el otro le ame o no. Es el hecho de amar el que hace que se sienta amado, de alguna manera. Parece que al amar, uno recibe amor aunque el otro no responda. Este amor no nace herido por la necesidad de la reciprocidad. De ahí que

²³³ En el capítulo cuarto de la tesis veremos la relación entre el hecho de que el ser humano nazca como síntesis inacaba de finitud e infinitud, tiempo y eternidad, por un lado, y que el amor en Sócrates apunte a una realidad de pobreza y riqueza que le hace ponerse en camino. Igual la dinámica del espíritu humano y la dinámica del amor pueden caminar de la mano.

²³⁴ J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 213

el amor no deba quedar reducido a lo que ni el uno ni el otro hacen. Este texto nos ayuda a verlo:

Así logramos esclarecer lo que quiere decir eso de que el amor edifica, y queremos demorarnos en explicar que *el amante presupone que hay amor en el corazón del otro ser humano, y gracias a esta presuposición erige el amor en él desde los fundamentos, en cuanto amorosamente lo presupone sin lugar a dudas en el fundamento.*²³⁵

Este amor no hace superior al que ama. Presuponer el amor en el otro no es hacer algo con el otro, sino reconocer que el amor no lo pongo yo, que yo no soy el origen del amor. Yo no le llevo el amor, sino que presupongo que ya está en él²³⁶. El amante queda, por lo tanto, absolutamente descentrado y relativizado. Todo esto ocurre porque el amor es un deber. Así se ve que el amante no pone en el otro lo que éste necesita o reclama. El esposo y la esposa, el amigo y la amiga pueden relacionarse desde otras claves. El vivirnos como prójimos abre una posibilidad nueva de amar. Amar no es otra manera de hablar de necesidad. No se trata de amar lo que se necesita o lo que es igual. Es amar lo no-amable presuponiendo que hay amor ya en él. Y amarlo siempre: “Elegir amar al otro (*autrui*), es reconocer en el mismo instante que él ya no es más cuestión de elección, que él no puede ponerse más en cuestión.”²³⁷

Este amor ve al otro en toda su realidad, como ya hemos indicado. Es un amor que ve las debilidades del otro, pero que cubre los pecados. No es un amor que nace de no ver. No es un amor ciego. Es un amor que ve perfectamente, puesto que ama al que tiene delante. Este no nace de la prudencia entendida como cálculo racional: si

²³⁵ “Saaledes have vi vundet den Forklaring af hvad det er, at Kjerlighed opbygger, ved hvilken vi ville dvæle: *den Kjerlige forudsætter, at Kjerligheden er i det andet Menneskes Hjerte, og just ved denne Forudsætning bygger han Kjerligheden i ham op – fra Grunden af, forsaavidt han jo kjerligt forudsætter den i Grunden.*” SKS 9, 219, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor.*

²³⁶ “Men mon nu det ene Menneske kan nedlægge Kjerlighed i det andet Menneskes Hjerte? Nei, dette er et overmenneskeligt Forhold, et utænkeligt Forhold mellem Menneske og Menneske, i den Forstand kan menneskelig Kjerlighed ikke opbygges.” SKS 9, 219, *Kjerlighedens Gjerninger.* ¿Pero acaso un ser humano podrá depositar amor en el corazón de otro ser humano? De ninguna manera, ya que esta relación es sobrehumana, impensable entre ser humano y ser humano.” *Las obras del amor*, p. 262.

²³⁷ Ph. Chevallier, “Abraham et le commandement de l’amour chez Kierkegaard.”, p. 323.

compensa o no amar, si es útil, si servirá de algo, si lo merece. Es un amor que, viendo al prójimo en todo lo que es, lo ama. Y al amarlo, cubre sus pecados. Aunque puede que no se haga esto conscientemente. Este amor no subraya el mal que hay en el otro. El amante no entiende de mal ni se entiende con el mal. Él ve al prójimo más que el pecado del prójimo. Esto se debe a que el amante hace lo que, de alguna manera, nos indicaba Plotino: “Yo no veo para ver, yo veo solamente para amar”²³⁸. La cuestión no es que no vea el pecado, insisto, sino que no le da la última palabra. El que ama así ve, de alguna manera, lo mismo que el que no ama. No es el saber o el conocer lo que hace que uno ame así. Este amor no nace de un saber. El amante mira sólo para amar. Este amor nace de un deber que se arraiga en un hombre o una mujer pecador que se sabe agradecido por tener este deber, por ser capaz de amar y por tener alguien a quien amar. Por lo tanto, al amar se nos abre más la herida de nuestra fragilidad, de nuestra culpa: “El privilegio de las almas más amorosas es de no ver solamente, sino de ser heridas por lo que ellas ven.”²³⁹

Este amor no nos libra de la desgracia ni la catástrofe, pero sí libra al existente de la desesperación. Ésta es perder lo eterno en alguno de los sentidos. El que ama al prójimo está arraigado en lo eterno y no desespera. Tendrá tristezas ya que el que ama sufre en este mundo donde no se puede soportar este amor. El que ama así no puede esperar del mundo reconocimientos ni privilegios. El que ama así tiene el corazón indiviso en el cumplimiento de su deber, de amar al prójimo. Este amor consigue la igualdad de todos los seres humanos desde lo eterno. Para Kierkegaard otras igualdades pueden ser demasiado mundanas. Estas igualdades, salvando la igualdad socrática, nacen de la comparación o se hacen en relación a los bienes de este mundo. El amor cristiano muestra y defiende la igualdad de todos los seres humanos en el deber de amar, en el deber de ser prójimo así como que todo hombre y toda mujer es mi prójimo. Es la equidad inaugurada por el Amor que se ha abajado y ha hecho que todo amor nuestro esté siempre en deuda. No es una igualdad que se realice por elevación, sino por anonadamiento.

²³⁸ Cita tomada en J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 342.

²³⁹ Op. cit. pag. 331.

Este amor rompe el esquema “mío-tuyo” desde la raíz. El amante que ama así no considera nada propio ya que ni el amor es obra suya. Es cierto que Kierkegaard afirmará que al que ama así Dios le bendicirá. Lo que a lo mejor no sabemos bien es qué significa que Dios nos bendiga. ¿Cómo amar al prójimo? El que ama debe amar como si el don que le da al que ama fuera del que lo recibe. La manera de amar al otro, siguiendo la estela de Sócrates, es tal que el otro no le debe nada a quien le ama. Chrétien nos sigue ayudando a ver lo que Kierkegaard quiere decir: “El único amor que no fatiga es aquel que no hace más que pasar por mí sin que yo sea su origen: y yo no puedo estar al lado de aquel que responde más que a condición de ser yo mismo uno que responde, que no trasmite la llamada más que respondiéndola.”²⁴⁰ El que ama sabe que él no es el origen del amor. Reconoce amando que él está respondiendo a quien le ha amado antes. Amar es responder al amor. Ni el otro es identificable sin más con el Cristo, ni el que ama es el Cristo para el otro. Sócrates no es abandonado del todo. El amar a otro abre la puerta y me abre la puerta del cielo, de la alegría perfecta, del amor supremo, del bien perfecto.

Me parece muy importante subrayar la imagen que del otro como prójimo tiene Kierkegaard. No la idealiza como si este fuera el maestro que nos enseña a amar. Para él, “Dios es el que ha de enseñar a cada individuo cómo ha de amar.”²⁴¹. La capacidad de amar, que habita en lo escondido, la enseña el único Maestro que puede dar tanto la condición como la verdad. El prójimo puede estar herido por el pecado y el mal. El prójimo puede ser lo no-amable, pero no le tocará al amante juzgarle. Eso no le toca a ningún hombre. La constatación de ser uno culpable y pecador ha llevado al existente a abrirse al Amor de tal manera que no puede ni fusionarse con el otro ni considerarse el Cristo para el otro.

²⁴⁰ J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, p. 156.

²⁴¹ “Det er altsaa ikke Hustruen, der skal lære Manden, hvorledes han skal elske hende, eller Manden Hustruen, eller Vennen Vennen, eller de Medlevende den Medlevende, men det er Gud, der skal lære hver Enkelt, hvorledes han skal elske, hvis hans Kjerlighed endog blot skal forholde sig til den Lov, om hvilken der tales, naar Apostelen siger »Kjerlighed er Lovens Fylde«” SKS 9, 116, *Kjerlighedens Gjærninger*. “Por lo tanto, no es la esposa la que ha de enseñar al marido cómo ha de amarla, ni el marido a la esposa, ni el amigo al amigo, ni el compañero al que convive con él, sino que es Dios el que ha de enseñar a cada individuo cómo ha de amar, si su amor siquiera pueda relacionarse con la ley, la que aquí se habla cuando el apóstol dice: ‘el amor es la plenitud de la ley’.” *Las obras del amor*.

El otro puede ser mi enemigo y yo puedo serlo para él. El amor al otro como enemigo y pecador pone de manifiesto la imposibilidad de entender este amor como un caso del amor de predilección o de inclinación o un caso de un amor que nazca del amor a lo bello. El escándalo de este amor es que se ha de amar al no-amable y al hacerlo, se hace amable. Pero amarlo de tal manera que el prójimo no se vea ni humillado ni vinculado al que le ama. Y si al final ocurre que el amor vence al enemigo, porque el amor es el único que puede realmente vencer, es fundamental para el amante y para el amado volverse los dos al amor. El que ama y el amado son a la vez humillados y consolados por el amor. El enemigo no es el otro. Que el amor sea una batalla es un signo preclaro de que no estamos en el cielo. Pero no podemos confundirnos pensando que el enemigo es el otro o el mundo. Cuanto más y mejor se ama al prójimo más se agradece el haber sido amado. El agradecimiento ante el don del amor va en relación directa a la pequeñez con la que se vivía el existente.

Dios es el que manda amar al otro como prójimo y el que salva al que ama y al amado en esa relación. Que el centro de la relación amorosa sea el otro o el que ama, hace que este amor sea imposible y se venga abajo. La determinación intermedia, el Amor, es quien no deja descansar a quien ama y quien impide que nadie se vanaglorie por ser amado. Dios parece un aliado de Sócrates, o viceversa sería más apropiado, en la tarea de que nadie pueda vivirse como el salvador de nadie. Este amor nos ayuda a saber quiénes somos y quién es el otro. El que ama así aprende lecciones que no había podido imaginar cuando tuvo amigos, se casó, se ordenó sacerdote, tuvo hijos y trabajaba arduamente cada día por hacer un mundo más justo.

Como corolario de esta manera de amar, y antes de pasar al último punto, creo que podemos remitir a la obra del amor que consiste en recordar a un difunto²⁴². El ser humano puede ser prójimo de un difunto. Este amor es desinteresado, fiel y libre. La obra del amor que consiste en recordar a un difunto pone de manifiesto la singularidad de este amor, es decir, la aniquilación de todo poder otorgado a la reciprocidad, a la inclinación, a la pasión amorosa que muchas veces desea fusión con el amado, a las comparaciones. El difunto no parece que pueda hacer nada

²⁴² SKS 9, 339, *Kjerlighedens Gjerninger*.

por nosotros. Recordarle con amor nos hace más libres, más desinteresados, más fieles, más amantes. Y sobre todo, más agradecidos por amarle y recordarle. Este amor parece, pues, más fuerte que la muerte.

Una vez vistas las características del amor al prójimo, queremos acometer la relación de este amor con el de predilección. ¿Es aquel amor una eliminación del amor de pareja o de amistad? ¿No existe ningún amor de sí que pueda salvarse? ¿El amor al prójimo supone un rechazo de los amores anteriores? Kierkegaard nos dice: “El cristianismo no pretende jamás hacer cambios en lo externo; no pretende eliminar el impulso ni la inclinación, sino que lo único que quiere realizar es el cambio de la infinitud en lo interno.”²⁴³ Y prosigue: “Por consiguiente, se puede afirmar tanto que es la doctrina de la relación del ser humano con Dios la que ha convertido la pasión amorosa en un asunto de conciencia, como lo ha hecho con la doctrina del amor al prójimo.”²⁴⁴ Kierkegaard no quiere eliminar todo lo que hay de bueno en el amor de inclinación, de instinto o de predilección. Es más, el autor danés afirma que hay un devoto amor de sí²⁴⁵. Lo que se quiere evitar es que el amor cristiano se llene de lo que no es. Lo que no se quiere hacer es de Dios, sin más, un enamorado. Lo que no quiere hacerse es una poesía del cristianismo. Kierkegaard querría hacer algo enormemente difícil:

Por tanto, la tarea de la abnegación es en sí doble, relativamente a la diferencia entre ambas variedades. En relación al amor de sí desleal, que pretende sustraerse, la tarea es: entrégate; en relación al amor de sí devoto, la tarea es: renuncia a esta entrega.²⁴⁶

²⁴³ “Christendommen vil aldrig gjøre Forandringer i det Udvotes, den vil hverken afskaffe Driften eller Tilbøieligheden, den vil blot gjøre Uendelighedens Forandring i det Indvotes.” SKS 9, 141, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, p. 174.

²⁴⁴ “Man kan derfor lige saa godt sige, at det er Læren om Menneskets Guds-Forhold, der har gjort Elskov til en Samvittigheds-Sag, som at det er Læren om Kjerlighed til Næsten.” SKS 9, 142, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, p. 175.

²⁴⁵ “Den veed meget godt, at der er en Selvkjerlighed, som man maa kalde den troløse Selvkjerlighed, men den veed ogsaa aldeles lige saa godt, at der er en Selvkjerlighed, som maa kaldes den hengivne Selvkjerlighed.” SKS 9, 62, *Kjerlighedens Gjerninger*. “Ella sabe muy bien que hay un amor de sí al que hay que llamar amor de sí desleal, pero también sabe entera e igualmente que hay un amor de sí al que hay que llamar devoto amor de sí.” *Las obras del amor*, p. 79.

²⁴⁶ “Selvfornegtelsens Opgave er derfor i sig dobbelt, forholdende sig til Forskjellen mellem disse tvende Forskjelligheder. I Forhold til den troløse Selvkjerlighed, der vil unddrage sig, er Opgaven: hengiv Dig; i

La desconfianza del cristianismo no es con la amistad ni con el amor de pareja, sino con el amor de sí desleal que puede anidar en ellos. La clave está en si estos amores son amor de sí autocentrados. Lo peligroso sería también querer mirar todo amor desde ellos. Así como no podría entenderse el amor socrático desde la clave de otros amores, menos aún se comprendería el amor cristiano desde el amor de pareja o de amistad. La clave que nos da el texto citado es que al amor de sí desleal lo que se le pide es tarea y más tarea. Hemos recordado antes que el amor cristiano es pura actividad. El amor de sí desleal querría estar en lo interesante sin encargarse de nada ni de nadie. El amor de sí devoto se entrega a la persona amándola, sea esta su amigo, novia o esposo.

¿Qué le pide el amor cristiano a este amor para ver si es devoto amor de sí? La clave puede estar en una prueba muy complicada. ¿Está dispuesto el amor de predilección a entregar, renunciar al objeto amado si se diera la encrucijada? Se tataría de ver si es más importante el amor o la persona amada. ¿Estaría dispuesto el amante a renunciar, como por ejemplo Abraham con su hijo? Recordemos que Kierkegaard nos remite también a Abraham como aquel de quien podemos aprender a amar²⁴⁷. A veces el amor al otro hace que se tenga que dejar marchar a éste.

Puede que el amor de predilección en cualquiera de sus expresiones, el amor de noviazgo, de amistad o dentro del ámbito familiar, aparezca al principio como un amor de elección. Elijo este amigo, casarme o no con esta persona, etc. Lo que Kierkegaard muestra es que para que este amor llege a mantenerse y a crecer deberá reconocer que esa elección tenía pasado. Desde el momento en que hemos elegido amar, si verdaderamente hemos elegido amar, ya es un deber para nosotros el amar. Y este deber será ayudar al amor que ahí ha nacido. No se trata de justificar males que podrían producirse en relaciones de pareja, matrimonios o amistades. De lo que se trata es de mostrar que el amor, cuando irrumpe en la vida del existente, no se debería

Forhold til den hengivne Selvkjerlighed er Opgaven: opgiv denne Hengivenhed.” SKS 9, 62 *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, pp. 79-80.

²⁴⁷ “Hvorfor gjør Abraham det da? For Guds Skyld og aldeles identisk hermed for sin egen Skyld.” SKS 4, 153, *Frygt og Bæven*. “¿Por qué lo hace entonces Abraham? Lo hace por amor a Dios y, absolutamente idéntico con esto, por amor a sí mismo.” *Temor y temblor*.

desobedecer. Al amar no perdemos libertad, sino que esta se va liberando con un yo cada más descentrado.

El amor de abnegación es capaz de relacionarse con lo eterno de una manera que el amor de sí, el amor al amigo o al esposo no pueden conseguirlo a menos que suban de nivel: es el cambio inherente a nuestra vida. El tiempo introduce elementos en la pasión amorosa, en la relación de amistad y en el amor de sí. El cambio y su manera de vivirlo son la prueba de toque para o dejar de amarlos o amarlos como prójimos. El esposo puede, y en el caso cristiano debe, amar a su esposa como prójimo. El amor de predilección en cualquiera de sus formas es muy valorado por Kierkegaard. Pero no puede entenderse el amor cristiano sólo desde ahí. La vida y sus cambios pueden hacer que el esposo ya no sea el que fue, que el amigo no sea tan fiable como antaño. Las decepciones que el cambio puede introducir en nosotros pone a prueba nuestro amor. El amor de predilección tendrá ese día la oportunidad de mostrar qué tipo de amor es, así como de crecer en el amor. En esta situación podríamos hablar de un nuevo parto. Parece que el amor al prójimo quiere abrir más y más la libertad del existente para que pueda amar de una manera inaudita a todo hombre, también al amigo y al esposo, a los hijos y a la esposa.

Este amor cristiano supone algo más: “Pues *amar a Dios es amarse de verdad a uno mismo; ayudar a otro ser humano a que ame a Dios es amar a otro ser humano; ser ayudado por otro ser humano para amar a Dios, es ser amado.*”²⁴⁸ Kierkegaard no abandona el amor a uno mismo. Lo que quiere es que sea vivido conforme a la existencia que uno esté viviendo. Y si está viviendo como un contemporáneo de Cristo, el amarse a uno mismo está determinado por Dios. Sólo Dios puede y debe ser amado más que a uno mismo. Porque el amor a Dios supone obediencia y adoración a él. Y eso no puede hacerse con nadie. Ni debemos dejar a nadie que lo haga con nosotros. Remitir al amado y al amante a Dios es la consecuencia de lo que anteriormente hemos mencionado. Nadie es el amor excepto Dios, el Bien supremo.

²⁴⁸ “Thi at elske Gud, det er i Sandhed at elske sig selv; at hjælpe et andet Menneske til at elske Gud er at elske et andet Menneske; at blive hjulpen af et andet Menneske til at elske Gud er at være elsket.” SKS 9,111 *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor.*

El que ama no hace que el otro esté en el cielo y el que ama no está en el cielo. Pero parece que cuando se es amado con este amor tan singular se pueden abrir las puertas del cielo. El que ama se abre al cielo y su alegría. Amando agradece lo que Dios ha hecho con él de alguna manera. ¿Cuándo se asemeja nuestro amor al de Dios?

No, ¡ama a tu amada fiel y tiernamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo santificador del pacto de vuestra alianza con Dios; ama a tu amigo sincera y devotamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo que aprendáis el uno del otro en la confidencia con Dios de la amistad! [...] En tanto amas al amado no te asemejas a Dios, ya que para Dios no existe ninguna predilección, cosa sobre la que sin duda has reflexionado muchas veces para humillación tuya, pero muchas veces también para estímulo tuyo. En tanto amas a tu amigo, no te asemejas a Dios, ya que para Dios no existe ninguna diferencia. Más cuando amas ‘al prójimo’, entonces te asemejas a Dios.²⁴⁹

Aprender de Dios a amar al otro como otro y no sólo como amigo o pareja. Dios puede enseñar a amar como Él ama. No se trata de no considerar los otros amores, sino de ver la posibilidad que se abre por Él mismo. Dios parece haber dado la posibilidad al hombre, de alguna manera, de amar como Él ama. Es cierto que el Amor de Dios supera en todos los sentidos al del ser humano. Kierkegaard ha desvinculado el parecido de la *imago dei* con el Creador en el saber o en la libertad solamente. Dios no aparece fundamentalmente como Libertad Absoluta. Dios es el Bien supremo y el Amor absoluto. De ahí que el ser humano, *imago dei*, sea capaz de aprender a amar²⁵⁰.

²⁴⁹ “Nei, elsk den Elskede trofast og ømt, men lad Kjerlighed til Næsten være det helliggjørende i Eders Forenings Pagt med Gud; elsk Din Ven oprigtigt og hengivent, men lad Kjerlighed til Næsten være hvad I lære af hinanden i Venskabet Fortrolighed med Gud! Forsaavidt Du elsker den Elskede, ligner Du ikke Gud, thi for Gud er ingen Forkjerlighed, hvad Du vel manges Gang til Din Ydmygelse, men ogsaa manges Gang til Din Opreisning har betænkt. Forsaavidt Du elsker Din Ven, ligner Du ikke Gud, thi for Gud er ingen Forskjel. Men naar Du elsker »Næsten«, da ligner Du Gud.” SKS 9, 69-70 *Kjerlighedens Gjæringer. Las obras del amor.*

²⁵⁰ Se puede decir, entonces, lo siguiente: “El amor es quizás el único elemento común en todos los estadios.” A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, p. 87.

Amar no es algo natural, ya lo hemos dicho, pero no por ello Kierkegaard dice que esto sea una virtud teologal que sólo la gracia puede conceder a un individuo. Este amor no está cerrado sólo a los que confiesan a Cristo. Diríamos que la cuestión sería inversa: viendo las obras del amor podría llegar a vislumbrarse algo del ser cristiano. La grandeza del hombre parece situarse en su capacidad de amar fruto de su ser espíritu. La Sagrada Escritura está puesta ante el hombre y la mujer que quieran aprender de ella a amar así. Al hacerlo, el ser humano debe saber que el Amor no fue amado en este mundo. Kierkegaard habla en este sentido de los apóstoles que fueron capaces de amar de manera similar, con todas las salvedades que hay que realizar, a como amaba el Cristo²⁵¹.

Los apóstoles no son unos orgullosos que juzgan a los demás como pecadores. Ellos saben quiénes son los otros porque han sufrido por amor a ellos. Conocen a sus prójimos porque los aman. Los aman hasta estar dispuestos a sufrir por ellos, a causa de ellos. Aman a quienes les hacen sufrir²⁵². No aman porque piensen conseguir algo en el mundo, ni porque vayan a morir. Aman así porque así debe amarse a cada hombre. En el fondo, el apóstol se sabe amado mucho más de lo que merece y es por ello que no va a dejar de amar al otro, aunque el otro le crucifique. Lo que le duele al que ama es que haya mártires, porque es signo inequívoco de que el mal sigue haciendo de las suyas. Los apóstoles viven en el mundo ante el Dios que se ha hecho hombre y sólo lo eterno tiene poder para ellos: “El amor al ‘prójimo’ contiene las perfecciones de la eternidad. *De ahí viene, quizá, el que alguna vez él parezca no encajar las circunstancias de la vida terrena, en la diversidad temporal de lo mundano, el que tan fácilmente sea poco estimado y expuesto al odio, y el que en cualquier caso resulte muy ingrato amar al prójimo.*”²⁵³

²⁵¹ SKS 13, 105, *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet., Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, pp. 103-104.

²⁵² Aunque el amor sea el reverso de la alegría, como ya hemos citado, Chrétien continúa diciendo: “Pero si yo no ceso de amar, este amor deviene para él, por su perseverancia misma en el amor, una terrible tortura.” J.-L. Chrétien, “Le moi et le péché selon Kierkegaard”, p. 188.

²⁵³ “Kjerlighed til »Næsten« har Evighedens Fuldkommenheder – *deraf kommer det maaskee, at den stundom saa lidet synes at passe ind i Jordlivets Forhold, i det Verdsliges timelige Forskjellighed, at den saa let bliver miskjendt og udsat for Had, at det i ethvert Tilfælde er meget utaknemmeligt at elske Næsten.*” SKS 9, 75 *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor* pp. 95-96.

Para Kierkegaard amar te saca del mundo de alguna manera²⁵⁴. No se trata de vivir fuera de la realidad, sino de algo enormemente más sencillo y más complejo: ha vencido al mundo porque no actúa ni desde él, ni para él ni conforme a él. El que ama no repite los esquemas del mundo, porque éste no puede enseñar a amar así. El que ama así vive en el mundo pero está asentado y edificado en el Amor eterno. Esta manera de amar hace crecer al existente por dentro sin que su *ego* engorde. Es una manera de crecer por ir dejando más hueco al otro. Es una manera de vivir cada día más cara al otro, y quizás, al Otro.

²⁵⁴ En esta dirección se nos dice que el amor es “un fenómeno que no es ni del mundo ni de la tierra” J-Y. Lacoste, *Être en danger*, p.151. También nos ha dicho en la misma página previamente que: “La marginalización heideggeriana del amor merece al menos ser remarcada.”

CAPÍTULO 2. EL BIEN PERFECTO Y EL HOMBRE

¡Oh Jesús, que perdonas a los que te crucifican
y crucificas a los que te aman!
~León Bloy

Creo que es conveniente al inicio de este capítulo retomar el encaje del mismo en el desarrollo de la tesis. ¿Por qué hablar ahora de la fe? ¿En qué sentido se va a traer aquí? ¿Aparece como lo sobrenatural en relación a lo natural, anteriormente abordado? ¿Cómo elaborar un discurso sobre Dios? ¿Qué estatuto filosófico puede tener la fe en el diálogo sobre estos temas? ¿Qué papel puede tener la Sagrada Escritura en la reflexión del cielo, el bien y la alegría? ¿No hay en ella caminos vedados para la filosofía debido a puntos de partida inconmensurables?

Este capítulo no tiene una relación con el anterior como se relaciona lo sobrenatural con lo natural. No se articula así porque, en primer lugar, la paciencia y el amor no se dejan fácilmente encuadrar en esa dicotomía. Hemos intentado mostrar anteriormente qué significa que el existente tenga paciencia y amor. Los análisis de Kierkegaard sobre estos temas no se dejan encasillar en una dimensión natural del ser humano si entendemos por esta aquello que el hombre puede dar de sí por sí mismo o lo que está inscrito en su naturaleza fijada por el creador o por la misma naturaleza. Amar y ser paciente, tal como hemos descrito en los capítulos precedentes, están íntimamente relacionados con la libertad y la alteridad, así como con una manera de entender la misma creación.

Por otro lado, Kierkegaard no se acerca al misterio del ser humano al margen de lo que éste va viviendo, las cosas que le van aconteciendo, los aprendizajes que va incorporando. En su obra, como ya hemos indicado, lo *a posteriori* es enormemente decisivo. Nosotros no vamos a analizar la fe fundamentalmente desde su dimensión sobrenatural, sino desde su relación con la libertad del ser humano. En continuidad con los capítulos anteriores, seguiremos hablando del existente que desde su fe se relaciona con el Bien supremo. Este tema nos ayudará a comprender mejor qué es el ser humano que se abre al cielo, que quiere cielo, que desea cielo.

Algunas filosofías han considerado que lo religioso y, más en concreto la fe, era un subproducto derivado de otras dimensiones humanas. Se ha querido explicar la fe

por relación a las experiencias que la hacen surgir: miedo, angustia, frustración, neurosis, alienación, etc. Otros filósofos, por el contrario, han querido mostrar la enorme relevancia de la fe para el conocimiento filosófico. Estos han defendido que sólo el acceso creyente a la Verdad permite superar el relativismo y el subjetivismo que asolan la reflexión filosófica sin Dios, sin Absoluto. Ninguno de los dos caminos es el kierkegaardiano.

¿Por qué y cómo viene, pues, el tema de la fe a esta tesis? En primer lugar, porque es un tema que filosóficamente ha dado que pensar. Aunque sólo fuera para ver el posicionamiento de Kierkegaard sobre la misma, sería enormemente relevante. El tema de la fe, y lo que ahí aparece, ha sido y es reflexionado desde filosofías que no han querido auto-censurarse en su acercamiento al hombre y su misterio. Kierkegaard se encuentra en esta tradición de pensamiento. En segundo lugar quiero indicar un motivo de mayor peso al anteriormente citado. El planteamiento de la fe en Kierkegaard va de la mano del planteamiento de la libertad del espíritu humano. Me parece muy importante analizar al existente en relación a la posibilidad de existir que es la fe. Ésta nos aparecerá, entre otras cosas, como una aliada de la libertad. La fe es vista en esta tesis desde, si se quiere utilizar estas categorías, una filosofía de la religión o una antropología filosófica, un acercamiento fenomenológico al existente que cree. En esta tesis no voy a abordar el tema clásico de la existencia de Dios. Quiero examinar lo que nos dice Kierkegaard sobre el existente que se vive como creyente.

En tercer y último lugar, trato este tema porque es clave en la obra de nuestro filósofo danés. Olvidarlo sería una forma de mutilar su obra y su aporte. Al igual que me parece un error que la teología no acoga la propuesta de Kierkegaard, no considero un buen acercamiento filosófico a su pensamiento estudiar sólo algunos libros o aspectos de su visión. De ahí que desde el principio de la investigación hayamos tomado toda la obra editada por Kierkegaard como material de estudio filosófico. No sólo lo que ha venido en llamarse la comunicación indirecta –todos los pseudónimos– sino lo que ha venido en llamarse a veces –creo que erróneamente– comunicación directa: los discursos edificantes y sus *Papirer*. El tema de la fe está presente en todos sus escritos y, si queremos rastrear el modo de comprender al existente y su apertura a

la alegría plena, al cielo, debemos considerar toda su obra sin cortarla con prejuicios metodológicos. Es cierto que habrá que tener en cuenta el tipo de discurso, material, ensayo que ofrece Kierkegaard en cada momento. Pero también es cierto que si él lo editó fue para que lo leyéramos. Y al leerlo podemos ver, y este es el tema de esta tesis, que Kierkegaard pensaba el cielo en sus obras, en todas sus obras. Obviar el tema de la fe o los discursos edificantes, sería dejar de pensar lo que quiso entregarnos.

2.1 LA FE

¿Qué tipo de acercamientos hace Kierkegaard al tema de la fe? No puedo abarcar todos los usos y sentidos de la misma, sino que voy a consignar aquí lo que considero relevante para el análisis que llevo a cabo en esta investigación. Hacerlo en toda su extensión me llevaría a un trabajo diferente al que estoy abordando.

Este trabajo no es una tesis teológica sobre la virtud de la fe. Tampoco es un estudio de teología filosófica con carácter apologético que intenta justificar el deseo natural de Dios o del cielo²⁵⁵. Kierkegaard tampoco cogió el camino clásico de la teología natural, ni intentó justificar y razonar la verdad del cristianismo, aunque lo considerara legítimo, sino la posibilidad misma de ser cristiano. Él mostró en sus escritos cómo sería la vida del existente que cree en el Cristo. Él no hizo un discurso por *via eminentia* o por *via negationis*. Él quiso, por el contrario, hacer algo diferente, pensar filosóficamente lo que la Sagrada Escritura dice en relación al existente que busca el cielo²⁵⁶.

Desde *Migajas filosóficas* a los *Discursos edificantes* se abordan estas cuestiones. Kierkegaard no quiere reducir el cristianismo a otra cosa. Como si de un mandato fenomenológico se tratara, intenta mostrar lo que es el cristianismo sin disolverlo en un producto natural, un modo más de ser hombre o una visión más de lo ético o de lo

²⁵⁵ “No se debe confundir la fe con la necesidad religiosa natural, porque ella comporta la toma de conciencia de las exigencias vitales enunciadas por la Palabra evangélica.” J. Colette, *Kierkegaard. La difficulté d’être chrétien*, p. 26.

²⁵⁶ “Climacus y Hegel son dos dialécticos, pero mientras Hegel hace la escalada al cielo a base de silogismos, Climacus determina, a base de distinciones lógicas, las condiciones por las cuales se es gradualmente recibido allí.” en H. Bouchilloux, *Kierkegaard et la fiction du christianisme dans les Miettes philosophiques*, p. 62.

estético. Quiere dejar que el cristianismo, y más aún el Cristo, nos diga lo que él dice de sí en la Escritura, sin encasillarlo o sobrepasarlo desde otras coordenadas. Al hacerlo, Kierkegaard subraya la enorme relación que la fe guarda con la libertad del ser humano. Es cierto que él va a hablar mucho de la relación de la fe con el pensamiento – será nuestro primer apartado– pero lo hará para remitir a lo que hay antes y después de razonar. Intentará también mostrar que la fe no necesariamente es contra-racional, aunque sí pueda estar más allá de la razón al uso. Lo hace, y eso habrá que mostrarlo, para no reducir la fe a un tipo de gnosis, de conocimiento, de sabiduría, por muy elevada que esta sea.

En el segundo apartado de este capítulo veremos el lugar tan peculiar que Kierkegaard ha dado a la fe. Es por eso que intentaré mostrar cómo la expresión “ser un contemporáneo de Cristo” incluye lo originario de la fe. Ésta nos mostrará lo que el existente puede llegar a ser en su relación con la historia, consigo mismo, con la apropiación, etc. La diferencia absoluta entre Dios y el hombre será una de las claves que Kierkegaard subrayará constantemente para comprender el modo de vida del creyente.

En tercer lugar, el acercamiento de Kierkegaard a la fe no es sólo por el pensamiento y la libertad, sino que él nos indicará cómo se vive este existente en relación a las alegrías y tristezas, a la culpa y al perdón, al otro y al Otro, la tentación y la prueba. El que tiene fe no ha llegado a la meta, sino que empieza a recorrer muchos caminos donde aparecerán alegrías y sufrimientos que no son sólo los que provienen del hecho de ser hombre con otros hombres, sino que además son los de vivirse así ante el Bien perfecto. El creyente vive con la herida abierta, con su libertad liberándose a base de amor y paciencia, en una tarea incesante ya que el amor y la fe no son pasivas. Terminaré este apartado viendo la manera de abordar el paganismo y la diferencia con el cristianismo, así como la figura de Abraham y su problemática con lo ético.

El acercamiento a la fe en Kierkegaard, como vemos, encaja en el análisis que vengo haciendo en la tesis y nos lleva a vislumbrar una manera de existir en la que, incluso siendo contemporáneo de Cristo, el hombre sabe que no está en el cielo. Por otro lado, se muestra en este trabajo que la libertad es un signo decisivo del verdadero

hombre creyente. La manera de vivirse el ser humano en el mundo abierto al cielo tiene sus consecuencias en el ánimo con el que se hace este camino. El temple fundamental del ser humano no será pues la angustia o la desesperación, sino el de un ansia que se expresará en muchos sentimientos y acciones. De ahí que el énfasis se ponga en una libertad que quiere hacerse cada día más buena y que quiere alcanzar dicha más pura y perfecta. Entender que Kierkegaard es un pensador del cielo nos está llevando también a repensar la manera de vivirse el ser humano. Este no podrá ser entendido necesariamente como un ser angustiado o desesperado, como a veces se ha subrayado en la lectura kierkegaardiana. Este capítulo, además de lo que ya llevo indicado, nos ayudará a ello.

a. La pasión del entendimiento: paradoja y el escándalo.

He mencionado ya en otro momento de nuestro itinerario que Kierkegaard ha realizado en su producción escrita una crítica de la razón, de sus límites y posibilidades. Asimismo, he enfatizado su interés fundamental por el uso práctico de la razón, por utilizar la diferenciación kantiana. Él es un pensador que se sitúa, fundamentalmente, en los problemas éticos y religiosos. El análisis de la fe se encuentra, de una manera especial, en estos ámbitos y no donde otras tradiciones filosóficas lo han colocado. Él no se centra fundamentalmente en si la fe es o no la razón o causa última de lo real, o si es la causa final a la que tiende toda la naturaleza. Él se encuentra entre los filósofos que eligieron el camino abierto por Sócrates, que abandonó la física para conocerse a sí mismo ante el dios.

Se hace necesario, pues, consignar que cuando en este apartado hablamos de la fe en relación al entendimiento estoy hablando del encaje de aquella en la problemática de un existente que quiere saber a qué atenerse, que quiere encontrar la felicidad y una verdad por la que vivir y morir. Y esta actitud es de todo menos evidente. Analizar la fe desde esta perspectiva es colocarla desde el principio en una dimensión de la cual no resulta fácil hacer una ciencia. No parece que lo que vaya a extraerse de este discurso kierkegaardiano sea un razonamiento más elevado en oposición a los que no creen o

que sea una solución al problema de si es o no racional la existencia de Dios. Reconocer que la fe está encuadrada en el análisis que Kierkegaard hace dentro de las esferas humanas es apostar desde el principio por un grado importante de incertidumbre, así como por una visión del entendimiento y la razón muy peculiares.

En la manera de afrontar estas cuestiones, Kierkegaard nos subraya un elemento de enorme importancia: la pasión. Ésta aparece de una u otra forma en el análisis de la interioridad humana, del existente. Esta pasión impulsa al ser humano y es fundamental para encontrar algún indicio de lo que aquí se está pensando. Igual que para otros temas la objetividad o el des-interés aparecen como algo decisivo, o al menos eso se dice, en las cuestiones que aquí abordamos no es ni bueno ni posible dejar la pasión al lado. La docta ignorancia, por ejemplo, puede impulsar al ser humano a querer encontrar una verdad por la que vivir y morir. Un hombre sin pasión sería un poco-hombre. Si nada le afectara, si nadie le doliera, si su vida no le preocupara, si no deseara en el fondo nada más que sobrevivir, seguir adelante, sería difícil llamar a esa manera de vivirse una existencia humana plena.

La razón que quiere pensar a Dios aparece, en la obra kierkegaardiana, como una razón apasionada. Es una razón que está impulsada por la pasión de ir hasta lo que no puede ser apresado, dominado, conceptualizado. La pasión es la que hace que las preguntas sean decisivas y que las respuestas sean provisionales. Aquellas deben seguir manteniéndose para seguir caminando y no estancarnos en una supuesta verdad, demasiado pequeña para nuestra inteligencia y para nuestra pasión. El tema de ser cristiano es vital en la vida y obra kierkegaardiana porque lleva al entendimiento a pensar lo que parece no pensable. Él no tomará el atajo del raciocinio especulativo o meramente racionalista para abordar el misterio del hombre, de Dios y de la fe. Él entra en todos estos temas sin dejar de ser un existente, sin renunciar a lo que es el hombre, sin convertirse en un libro²⁵⁷. El racionalista y el especulativo, podríamos decir, no es que usen mucho la razón, es que la usan muy poco. Intentan salirse de sí para dejar que la supuesta razón piense los problemas como si no hubiera un ser

²⁵⁷ “Los libros más bellos del mundo, también los que nosotros hemos escrito, nos dejan con la pena de vivir.” J. De Gramont, *Au commencement. Parole, regard, affect*, p. 263.

humano debajo, como si se pudiera pensar sin tener en cuenta al que piensa. Al mostrar la pasión que habita en la razón, está reconsiderando el propio concepto de esta.

Kierkegaard no tiene miedo a abordar las grandes preguntas del ser humano, pero no lo hace escudándose en respuestas más o menos conceptuales, o emotivas, para no entrar él, todo él, en la cuestión planteada. La pregunta fundamental para Kierkegaard es si puedo yo vivir eso que es el cristianismo, si quiero vivir eso, si puedo yo vivirme como cristiano. La pregunta de Kierkegaard no es una pregunta objetiva y desinteresada sobre la verdad del cristianismo –cosa que entiende que se puede hacer y es muy legítima–. Su pregunta afecta al existente en relación con lo que ahí acaece, sin reducir el misterio a problema. Él no convierte el cristianismo, o el dios, o la fe o el hombre en mera pregunta técnica desde la que elaborar un discurso en el que nadie puede vivirse. La razón humana es tan importante para Kierkegaard que la espolea desde la pasión por vivir, por querer ser feliz ahora y siempre, por querer ser bueno y no desesperar a nadie. Por eso el problema de la fe no es un problema encuadrable en el problema racionalista o empirista. Tampoco donde ella quede disuelta en sierva de la filosofía. La fe guarda relación con la decisión:

El que investiga, especula y conoce, en efecto, pregunta así por la verdad, pero no por la verdad subjetiva, la verdad de la apropiación. El sujeto que investiga, claro, se halla de este modo interesado, pero no infinitamente, personalmente, apasionadamente interesado por su relación con esta verdad con vistas a su salvación eterna. El sujeto objetivo se halla muy lejos de semejante inmodestia, de semejante vanidad.²⁵⁸

²⁵⁸ “Det forskende, det spekulerende, det erkjendende Subjekt spørger saaledes vel om Sandheden, men ikke om den subjektive Sandhed, om Tilegnelsens Sandhed. Det forskende Subjekt er saaledes vel interesseret, men ikke uendelig personligt i Lidenskab i Retning af sin evige Salighed interesseret for sit Forhold til denne Sandhed. Langt fra det objektive Subjekt være en saadan Ubeskedenhed, en saadan Forfængelighed.” SKS 7, 29, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico.*

Entrar en el misterio de la fe no se puede hacer como el que va a dilucidar un tema en el que no le va la vida en ello. Kierkegaard sabe que al que especula e investiga le preocupa mucho lo que estudia, pero la clave está en pensarse, en incluirse en la búsqueda: la clave está en si el existente está apasionado infinitamente por la dicha, la alegría, la plenitud. Por eso, Kierkegaard es alguien que nos lleva a lo que hay antes y después del entendimiento²⁵⁹. Él nos ayuda a pensar que este entendimiento humano no es una capacidad que debería volar al margen del espíritu que piensa o especula. De ahí que en este texto nos hable de la importancia de la apropiación. Sólo quien entra con interés y pasión a los temas que se abordan en este capítulo, encontrará algo de luz para su vida. Por eso, no sin cierta ironía termina este texto:

Este es el momento preciso en el que hay que llamar la atención sobre algo que se desarrollará en la segunda parte, a saber, que el problema no emerge decisivamente por esta vía, y no emerge precisamente porque el problema reside en la decisión. Es posible que el investigador científico trabaje con celo incansable, incluso es posible que acorte su vida al servicio entusiástico de la ciencia y la investigación, y es posible también que el que especula no ahorre tiempo y diligencia. Ni uno ni otro, sin embargo, se hallan infinita, personal y apasionadamente interesados. Muy al contrario, no desean estarlo, puesto que su contemplación pretende ser objetiva, desinteresada. En lo que atañe a la relación del sujeto con la verdad reconocida, se admite así que, una vez establecida, la verdad objetiva sólo es un pequeño asunto de asimilación, algo que se da por sentado y para lo que el individuo, al final, resulta indiferente. De ello dependen tanto la elevada paz del que investiga como la cómica estupidez de sus imitadores.²⁶⁰

²⁵⁹ “Cuando Kierkegaard habla de más allá de la razón, lo irracional si se quiere, no habla de los dogmas, sino de un vivirse ante Cristo.” Cf. J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, 2014, pp. 92-120.

²⁶⁰ “Dette blot her strax itide for at gjøre opmærksom paa, hvad der i anden Deel vil blive udført, at Problemet ad denne Vei slet ikke kommer afgjørende frem, ♂: ikke kommer frem, da Problemet netop ligger i Af gjørelsen. Lad den videnskabeligt Forskende arbeide med rastløs Iver, lad ham endog forkorte sit Liv i Videnskabens begejstrede Tjeneste, lad den Speculerende ikke spare Tid og Flid: de ere dog ikke uendeligt personligt i Lidenskab interesserede, tvertimod ville de end ikke være det. Deres Betragtning vil være objektiv, interesseløs. Hvad Subjektets Forhold til den erkjendte Sandhed angaaer, da antages, at

El acercamiento a la verdad a la que apunta la fe, así como el cristianismo y otros temas del hombre y del bien, debe realizarse con esa pasión e interés. El investigador y el especulativo cuando hacen su tarea con esfuerzo no están apasionadamente interesados. Tanto por metodología –la necesaria objetividad– como por el objeto de estudio, el sujeto que investiga debe quedar al margen de lo que se estudia. Esto es precisamente lo que no puede ocurrir en los misterios del ser humano, del bien, de la alegría, del perdón, del amor, etc. Y al entrar en estos temas, la decisión y la libertad son decisivos. El acercamiento a esta verdad no puede ser otro que el del existente que quiere vivirse como tal.

Kierkegaard nos hace ver que: “La existencia no puede ser subrayada de una manera más penetrante que esta. El fraude de la especulación consistente en querer recordarse a sí mismo fuera de la existencia se ha hecho imposible.”²⁶¹ El análisis de la fe no está alejado, pues, del análisis de la existencia humana. Kierkegaard entiende que analizar aquél es analizar de nuevo una posibilidad de la existencia, aunque realmente singular. Y si la existencia tiene el rasgo clave de la incertidumbre ante lo que sea vivirse, ser bueno, ser libre, etc., el misterio de la fe cristiana –de la que está hablando continuamente– se hace superlativo. Porque el rasgo existencial de la verdad es fundamentalmente la incertidumbre: “He aquí una definición de verdad: *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*.”²⁶²

La verdad no es sólo o fundamentalmente el grado de veracidad que tenga lo que se dice o lo que se investiga. La verdad, en el momento en que se hace mi verdad, mía, me apropio de ella, supone una incertidumbre radical que se sostiene con una pasión grande. El existente no puede eliminar la incertidumbre. Apelar a la autoridad

naar blot det objektive Sande er tilveiebragt, saa er det en smal Sag med Tilegnelsen, den følger af sig selv i Kjøbet, og am Ende er det da ligegyldigt med Individet. Deri ligger netop den Forskendes ophøiede Ro, og den Eftersnakkendes comiske Tankeløshed.” SKS 7, 29-30, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*, p. 34.

²⁶¹ “Skarpere kan Existentsen aldrig accentueres end den nu er bleven det. Speculationens Svig med at ville erindre sig ud af Existentsen er gjort umulig.” SKS 7, 122, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*, p. 210.

²⁶² “Her er en saadan Definition paa Sandhed: *den objektive Uvished, fastholdt i den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandheden, den høieste Sandhed der er for en Existerende*.” SKS 7, 186, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*, p. 205

de alguien o de una escritura sagrada no elimina la decisión de hacerla mía, mi guía, mi rectora, mi autoridad. La incertidumbre nunca es eliminada sino sostenida por pasión, cuando el existente realmente está tensionado hacia más bien y más verdad. La incertidumbre es la señal subjetiva de que yo no soy la verdad. Ninguna autoridad eclesial, por poner un ejemplo, o filosófica o literaria puede eximir al existente que quiera vivirse como tal de tener que hacer suyo, o no, lo que dicen. En el caso del cristiano la incertidumbre es llevada a una situación existencial límite. Kierkegaard de nuevo habla de la fe y el cristianismo en relación a su querido Sócrates:

Cuando Sócrates creía que Dios existía, mantenía con firmeza la incertidumbre objetiva con toda la pasión de la interioridad. En esta contradicción, en este riesgo se encuentra justamente la fe. Ahora la cosa es diferente; en lugar de incertidumbre objetiva, lo que tenemos aquí es la certidumbre sobre aquello que objetivamente considerado resulta absurdo, y este absurdo, sostenido con firmeza en la pasión de la interioridad, es la fe. La ignorancia socrática es como un chiste gracioso en comparación con la seriedad del absurdo, y la interioridad socrática existente como la despreocupación griega en comparación con el esfuerzo de la fe.²⁶³

El cristianismo no es una exageración de la incertidumbre sino una certidumbre de lo absurdo: que lo eterno nazca en el tiempo. La razón pone delante del ser humano lo absurdo de lo que ahí se vive y se quiere vivir. La fe cristiana comienza a partir de la posibilidad de este escándalo. Es por ello que la razón, el escándalo y la paradoja son elementos decisivos en la comprensión de la fe de Kierkegaard. Esto hace que deba decir ya claramente que la fe en nuestro pensador no remite, en primer lugar, ni a dogmas ni a celebraciones, ni a ritos ni a normas concretas. La fe supone un

²⁶³ “Naar Socrates troede, at Gud er til, da fastholdt han den objektive Uvished med Inderlighedens hele Lidenskab, og i denne Modsigelse, i denne Risiko er netop Troen. Nu er det anderledes, istedetfor den objektive Uvished, er her Visheden om at det objektivt seet er det Absurde, og dette Absurde fastholdt i Inderlighedens Lidenskab er Troen. Den socratiske Uvidenhed er som en vittig Spøg i Sammenligning med det Absurdes Alvor, og den socratiske eksisterende Inderlighed som en græsk Sorgløshed i Sammenligning med Troens Anstrængelse.” SKS 7, 192, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*, p. 211.

movimiento del existente completo en el que entra en juego el entendimiento, la decisión, la apropiación, lo ético, el tiempo, la pasión, etc. La diferencia singular que se apunta en este texto remite a lo absurdo de lo cristiano, la certidumbre de que esto es absurdo. El entendimiento no puede dejar de decir que lo que ahí acontece podría llamarse absurdo. ¿No abona esto la tesis del irracionalismo de Kierkegaard? ¿Qué es el absurdo?

Lo absurdo no pertenece a las diferencias que hay dentro del marco propio del entendimiento. No es idéntico a lo inverosímil, inesperado e imprevisto. [...] La fe no es, por lo tanto, un movimiento estético, sino que pertenece a un estadio más elevado; precisamente por eso ha de ir precedida de la resignación; no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia.²⁶⁴

Lo absurdo es una categoría muy peculiar. Tiene algo de racional ya que apunta a una imposibilidad que descubrimos con el entendimiento y con nuestro corazón y alma. Pero a su vez es una categoría que nos hace parar y evitar que la fe pueda ser un impulso inmediato de la razón o del corazón. El absurdo no es traído por Kierkegaard para defender lo anti-racional que es la fe o para mostrar que esta entra dentro de la categoría de la emoción o el sentimiento. ¿En qué sentido entonces se dice? En el sentido primero de la fe, ella apunta a un modo de existir, a la paradoja de la existencia. Ella no es fundamentalmente un movimiento de la sola razón o del sentimiento. Ni siquiera una lucha entre ambas dimensiones. La fe no está enfrentada a la razón más de lo que lo está al sentimiento o la emoción, o al corazón si seguimos el texto anterior. La fe es una modo de existir que incluye razón, corazón, y que supone libertad. Es un movimiento en el que está todo el hombre tal como se encuentre en ese

²⁶⁴ “Det Absurde hører ikke til de Differentser, der ligge indenfor Forstandens eget Omfang. Det er ikke identisk med det Usandsynlige, det Uventede, det Uformodede.[...] Troen er derfor ingen æsthetisk Rørelse, men noget langt Høiere, netop fordi den har Resignationen forud for sig, den er ikke Hjertets umiddelbare Drift, men Tilværelsens Paradox.” SKS 4, 141-142, *Frygt og Bæven. Temor y temblor*.

momento. De ahí que lo absurdo puede remitir a un milagro que incita al hombre a un salto existencial.

La importancia de la paradoja salta a la vista así como la figura del escándalo en el comienzo de la fe. Son categorías esenciales para mostrar que sin salto no se accede a la fe. Y que este salto, por su misma naturaleza, no es algo ni directo ni evidente en ninguno de los sentidos. Pero a su vez, es algo que inaugura una existencia nueva que da vida al existente. No es evidente ni directa porque la existencia de Dios no puede ser el resultado de ningún razonamiento ni emoción. Si la existencia no puede ser el resultado, sin más, de ningún razonamiento, más aún es el caso de Dios.

Por otro lado, el subrayado de lo absurdo, lo paradójico y el escándalo no son para defender un cierto irracionalismo²⁶⁵. Mi posición es que, con ellas, nos muestra que hay temas que no se dejan apresar por el concepto. La lógica de la existencia humana es la que mejor nos ayuda a abordar el tema de la fe siempre y cuando no reduzcamos la existencia humana a pensar, sentir o razonar. Si Kierkegaard subraya lo aparentemente irracional de la fe es para subrayar también la diferencia absoluta de Dios con el hombre. Además, esta diferencia respeta mejor la singularidad del hombre y lo que debería o merecería ser llamado Dios. Esto coloca al existente en una situación muy peculiar, que no podría asumir sin infinita pasión. Las pruebas de la apologética quieren acabar con la posibilidad del escándalo, es decir, con la posibilidad de dos caminos, y esto es decisivo para la fe cristiana.

Permítaseme hacer primero otra pregunta: ¿puede pensarse una contradicción más disparatada que la de querer *demostrar* (es indiferente que se pretenda *demostrar* por la historia o por cualquiera otra cosa del mundo) que un hombre particular es Dios? Que un hombre particular sea Dios, que se presente como Dios, es ciertamente el escándalo *κατ' ἐξοχῆν*. Pero ¿qué

²⁶⁵ “Kierkegaard reconocía al de la falsa interioridad, que abandona toda referencia al contenido objetivo para no ser más que un sentimiento vago por el cual se cree que se lo cree.” J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, 2014, pp. 33-34. De ahí la posición de Kierkegaard sobre el caso Adler: “A pesar de su mérito, Adler no rompe con la mundanidad. La subjetividad como descubrimiento exigente de la interioridad personal, aunque ella es una condición necesaria para acceder a la cristiandad, no es condición suficiente.” H. Politis, *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*, p. 288.

es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡Y eso es lo que se quiere demostrar! Pero 'demostrar' significa convertir algo en lo racional-real dado. ¿Puede lo que contradice toda razón convertirse en lo racional-real? Desde luego que no, si es que uno no desea contradecirse a sí mismo. Se puede solamente 'demostrar' que va contra la razón. Las pruebas de la divinidad de Cristo proporcionadas por la Escritura: sus milagros, su resurrección entre los muertos, su ascensión a los cielos, lo son solamente para la fe, es decir, no son 'demostraciones'; no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, demuestra que contradice a la razón y es, por lo tanto, objeto de fe.²⁶⁶

La fe no parece que comience sin este escándalo por antonomasia, porque ante lo absurdo de lo que ahí acontece, se produce un impacto en el existente. Sería bueno que éste se parara y cayera en la cuenta de la paradoja que ahí se le propone, la paradoja inasumible por ningún silogismo: el Cristo. Y ahí, en este escándalo primero, en la encrucijada, realizar o no el movimiento de la existencia por el que pasamos a creer, seguirle, aceptar ser acogido y amado. Este movimiento pone de manifiesto la singularidad del espíritu humano. No se afirma que el ser humano reconoce, con la venida del Cristo, lo que le falta a su naturaleza. Ni siquiera Kierkegaard afirma, en primer lugar, que el ser humano fuera creado para este día. La posibilidad del escándalo que es producida por el absurdo del Cristo me deja libre para irme con él o no. Y la clave está en que sin una pasión infinita y una confianza absoluta en el Cristo no podríamos hablar de fe.

²⁶⁶ “Lad mig først gjøre et andet Spørgsmaal: kan der overhovedet tænkes nogen taabeligere Modsigelse end den, at ville **bevise** (ligeegyldigt indtil videre om det er af Historien eller hvad i al Verden det forresten er, hvoraf man vil *bevise* det), at et enkelt Menneske er Gud? At et enkelt Menneske er Gud, det er, siger sig at være Gud, er jo Forargelsen κατ' εἰσῆλη. Men hvad er Forargelsen, det Forargelige? Det som strider mod al (menneskelig) Fornuft. Og det vil man bevise! Men at »bevise« er jo at gjøre Noget til det Fornuftig-Virkelige det er. Kan man da gjøre Det, som strider mod al Fornuft, til det Fornuftig-Virkelige? dog vel ikke, dersom man ikke vil modsige sig selv. Man kan kun »bevise«, at det strider mod Fornuften. De Beviser for Christi Guddom, som Skriften anfører: hans Undergjerninger, hans Opstandelse fra de Døde, Himmelfart, ere ogsaa kun for Troen, det er, de er ikke »Beviser«: de ville jo heller ikke bevise, at alt dette stemmer overeens med Fornuften, de ville tvertimod bevise, at det strider mod Fornuften og altsaa er Gjenstand for Troen.” SKS 12, 40-41, *Indøvelse i Christendom. Ejercitación del cristianismo.*

Este escandalizarse remite a la pasión del existente ya que si no hay pasión por existir, no se escandalizaría de nada. Alguien que no viviera su vida con pasión –y eso no significa evidentemente tener más o menos conocimientos, o tener más o menos experiencias de la vida–, no podría escandalizarse. Esto pone de manifiesto la manera de vivirse del espíritu humano. Porque lo que el Cristo trae con su venir es que en él se encuentra Dios. Puede que al ser humano sólo le apasione lo útil, el hacerse un nombre, el ganarse la vida, el tener dinero o ser famoso. Entonces, será muy difícil que se escandalice ante esto. Lo normal será que se ría de tan pretencioso mensajero y de tan banal mensaje. Por eso, el escándalo y la fe guardan una relación estrecha con la lógica de la existencia:

El grado del escándalo varía según la pasión que un hombre tenga en relación a la admiración. Los hombres de naturaleza más prosaica, sin imaginación ni pasión –y, en consecuencia tampoco muy aptos para la admiración– llegan también a escandalizarse, pero se suelen limitar a encogerse de hombros, diciendo: Todo eso no me cabe en la cabeza, más dejémoslo así. Éstos son los escépticos. Pero cuanto mayor sea la pasión y la imaginación que un hombre tiene, tanto más cerca en cierto sentido, en el sentido de la posibilidad, estará de poder hacerse creyente.²⁶⁷

El modo de escandalizarse, o no, pondrá de manifiesto el modo de vivir. Es cierto que lo decisivo no ocurre sólo en lo que me pasa cuando me escandalizo, sino en lo que hago a partir de ese momento. Podría darse el caso de que alguien, ante la venida del Cristo, quisiera no seguirle. De hecho así se nos dice en el relato evangélico. Verle, o pensarle, y creer en él no van necesariamente unidos. Pensar que uno llega a

²⁶⁷ “Forargelsens Grad beroer nu paa, hvad Lidenskab i Forhold til Beundring et Menneske har. Mere prosaiske Mennesker uden Phantasi og Lidenskab, som altsaa heller ikke ere ret skikkede til at beundre, de forarges vel ogsaa, men de indskrænke sig til at sige: Sligt kan jeg ikke faae i mit Hoved, jeg lader det staae. Det er Skeptikerne. Men jo mere Lidenskab og Phantasi et Menneske har, jo nærmere han altsaa i en vis Forstand, i Muligheden nemlig, er ved at kunne blive troende.” SKS 11, 199, *Sygdommen til Døden. La enfermedad mortal.*

Dios sólo por la evidencia de un razonamiento o de un sentimiento es no haberse percatado de quién es Dios.

La fe, por ello, no parece comenzar sin darnos cuenta. Ésta se inicia con un movimiento de la existencia que sacude al existente. Esto puede ocurrir en una vida aparentemente normal y sencilla. Sin Dios, que da la condición para acogerle, es imposible. Sin el salto del existente tampoco. Aunque los dos aspectos no estén al mismo nivel. La apologética a veces aparece como un brebaje que quiere que vayamos a Dios, a la bienaventuranza eterna –no la de aquí sino la eterna– con desinterés y objetividad. Como si mi felicidad eterna y, sobre todo, la de mi prójimo no me interesara absolutamente. El escándalo del Cristo hace al individuo más individuo al colocarlo ante una decisión. Creer no es acabar con la posibilidad del escándalo para siempre, sino convivir con él en la paradoja absoluta.

b. Nuevo nacimiento: ser contemporáneo de Cristo.

El hombre no puede acceder por sí mismo a Dios. Entre el hombre y Dios se da una diferencia absoluta e insalvable. Ni con la fe se suprime esa diferencia. Kierkegaard no quiere hacer un discurso sobre la esencia de Dios y del hombre, sino que quiere mostrar lo bueno que es para dios y el hombre que no se dejen ni conceptualizar ni unir en un concepto mayor. La diferencia absoluta de Dios y el hombre no es fundamentalmente un enunciado esencial, sino un enunciado existencial. De ahí que para Kierkegaard el poder preguntar por Dios sólo sea posible gracias a Él. Sin Dios, que da la condición para poder abrirnos a él, no podríamos hacerlo. Dios daría –nótese que es un proyecto de pensamiento el que Climacus muestra²⁶⁸– la condición y la verdad porque Dios no debería ser ninguna elaboración del ser humano. Dios no es el fruto de la libertad, ni del pensamiento, ni de la emoción humanas. Quién sea Dios lo tendría que decir él mismo dando al hombre la posibilidad de acogerle: “La condición para comprender la verdad es la misma que para poder preguntar sobre ella; condición

²⁶⁸ SKS 4, 218ss *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas.*

y pregunta implican lo condicionado y la respuesta. (Si no se fuera así, entonces el instante solo podría interpretarse socráticamente).”²⁶⁹

En este pensamiento, el hombre no posee esta verdad en sí mismo. La radicalización de esta afirmación se muestra en el tema de la fe. La afirmación de que la subjetividad es la verdad pone en el camino de acceso a ella así como la manera de proceder. El recocimiento de no estar en la verdad indica, entre otras cosas, que el pensamiento de Kierkegaard es un pensamiento de la alteridad. La posición de Sócrates, en este segundo punto, aparece como insuficiente en lo que se refiere a entender cómo acaece la verdad en el hombre. La importancia que Kierkegaard le ha dado a la apropiación socrática en orden al actuar humano tendrá sus límites en la vivencia de la fe, dada la incapacidad de apropiarse radicalmente de Dios y la imposibilidad de eliminar la diferencia absoluta entre el Amor y el hombre. El hecho de comprender esta diferencia es un regalo del Dios: “Solamente para llegar a saber que Dios es el diferente, el hombre necesita a Dios, y es entonces cuando llega a saber que Dios es absolutamente diferente de él.”²⁷⁰ El Maestro da la condición para poder acogerle, coloca al hombre en su verdad más profunda –su no estar en la verdad de forma culpable– y también le revela que la Verdad le ama, lo que puede hacer que no desespere:

La verdad consiste en que el discípulo le debe todo y esto es lo que torna la comprensión tan difícil; que él es reducido a la nada sin ser aniquilado, que él le debe todo y permanece confiado, que él entiende la verdad al tiempo que la verdad lo hace libre, que él capta la culpa de la no-verdad y la franqueza de nuevo vence en la verdad.²⁷¹

²⁶⁹ “Thi det er med Betingelsen for at forstaae Sandheden som med Det at kunne spørge om den, Betingelsen og Spørgsmaalet indeholder det Betingede og Svaret. (Forholder dette sig ikke saaledes, da er Øieblikket kun at forstaae socratisk).” SKS 4, 223, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

²⁷⁰ “Blot for at faae at vide, at Guden er det Forskjellige, behøver Mennesket Guden, og faaer nu at vide, at Guden er absolut forskjellig fra ham.” SKS 4, 251, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

²⁷¹ “Sandheden er da, at den Lærende skylder ham Alt; men netop dette gjør Forstaaelsen saa vanskelig: at han bliver til Intet og dog ikke bliver tilintetgjort, at han skylder ham Alt og dog bliver frimodig, at han forstaaer Sandheden men at Sandheden gjør ham fri, at han fatter Usandhedens Skyld og at da atter Frimodigheden seirer i Sandheden.” SKS 4, 237, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

La verdad lo hace libre, nos dice el texto. Esa verdad que muestra al ser humano dónde está y cómo es, le hace más libre porque le hace ser consciente de quién es. La libertad es liberación que dura toda la vida, porque la verdad que se ama va liberando al existente contando, paradójicamente, con la colaboración de sus esclavitudes. Una verdad que va liberando amorosamente porque ella es vida del hombre y para el hombre. Esta no es sólo ni fundamentalmente conocer proposiciones verdaderas. Ella nos va haciendo libres, ya que se va haciendo verdadera en nosotros si la dejamos. El Dios que nos visita no entiende la liberación del ser humano sin la participación de este. Esta liberación pasa por ser hombre, por llegar a ser lo que soy. La verdad nos hace libres porque nos ayuda a ser hombres. La encarnación, el Dios que se hace hombre en el tiempo, no es sólo un misterio de la Trinidad. Este misterio de la encarnación también es, salvando las distancias, tarea de cada ser humano. ¿Cómo debería responder el ser humano al Dios que se hace hombre para ayudarlo a vivirse como tal? En el capítulo final de la tesis tendremos oportunidad de ver cómo se dice esta verdad que nos hace libres, cuál sería el modo de predicarla y qué relación tan estrecha guarda con la teoría de la acción.

¿Cómo comprender lo que al ser humano le ocurre cuando comienza a creer? Kierkegaard nos lo dice con este texto: “Este tránsito del no-ser al ser es como el de un nacimiento. Quien existe no puede nacer y, sin embargo, éste nace.”²⁷² La fe es un nuevo nacimiento. El hombre no necesariamente nace sólo una vez. Aquí se da un paso que se puede asemejar al del no-ser al ser. De esta manera, por la fe comenzamos a existir de una manera nueva donde el mundo, los otros, el tiempo, mi culpa, mi libertad, mi sufrimiento y alegría cobran un nuevo significado. No porque lo anterior fuera malo o imperfecto, sino porque el estar ante Dios hace aparecer un modo de existir que no cabe del todo en las categorías existenciales previas. Kierkegaard se plantea si puede pensarse este paso y quién podría pensarlo. Nos indica que sólo el que ha nacido puede pensarlo y decirlo. Sólo quien tiene fe podría decir y nombrar cómo se vive ahí, qué significa ser creyente. Si la fe no es esencialmente un conjunto de

²⁷² “Men denne Overgang fra ikke at være til at være, det er jo Fødselens. Dog Den, der er til, kan jo ikke fødes, og dog fødes han.” SKS 4, 227, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

creencias o ritos, no puede ser dicha con objetividad desde fuera de la propia vivencia. Si la fe es un modo de existir, una categoría de la existencia, es la paradoja de la existencia radicalizada, no puede ser más que dicha, con propiedad, por quien la vive. Es cierto que se puede hablar de la fe sin vivirla. No olvidemos que Climacus no es un autor que se considere cristiano. Pero para Kierkegaard sólo quien la vive (o la ha vivido) estaría más capacitado para describirla. El testigo es el que mejor podría hablar de la fe, porque ella es esencialmente una manera de existir. Puede que este lo haga en esa forma del lenguaje tan peculiar que es el silencio, las obras del amor, la paciencia, la comunicación indirecta.

Este nuevo nacimiento es posible gracias al Dios que nos visita en Cristo. Ante el escándalo de que lo eterno se haga hombre, ante la posibilidad del escándalo de que en este instante ocurra eso, el ser humano debe elegir. ¿Cómo es posible que el hombre ahí “pueda” elegir? ¿Cómo adviene el Dios de tal manera que el hombre pueda elegir y no tenga que elegir necesariamente ser cristiano? Kierkegaard quiere subrayar que la manera de encontrarse el hombre con Dios, no es por elevación de aquél, sino por anonadamiento y humillación del Amor. La respuesta a estas cuestiones tiene dos vías de aproximación: la primera es la manera de ser de Dios que visita al hombre en el Cristo y, la segunda, la manera de querer ese Dios que el hombre se relacione con él.

Dios en el Cristo no se presenta al ser humano más que como Amor. Aunque tendremos oportunidad de verlo más detenidamente en el siguiente capítulo, conviene hacer notar aquí que la posibilidad misma de la libertad del hombre ante el Cristo se debe al mismo Cristo que genera ese espacio de libertad, ese no imponerse, ese dejar libre, ese preferir que el ser humano se vaya solo a que se vaya a la fuerza con él. Por eso se dice: “Ahora bien, una religión así no puede expresarse directamente. Ya en relación a Sócrates, podemos ver cómo el pensamiento se expresa de forma indirecta. Pero Jesús también usa de medios indirectos, de parábolas, y nosotros podemos ir más lejos, el mundo entero es una manera por la que Dios se oculta revelándose.”²⁷³ Dios

²⁷³ J. Wahl, *1848-1948: cent années de l'histoire de l'idée d'existence. Kierkegaard-Jaspers*, p. 33. Como ya hemos indicado, el tema de la comunicación indirecta es, entre otras cosas, una apuesta por la libertad: “Y una tercera razón de la comunicación indirecta, es sólo ella deja en libertad al que se le comunica cualquier cosa; se trata de preservar la libertad del discípulo.” Op. cit. p. 23

no se presenta al hombre en el Cristo de tal manera que lo arrebate y le quite su libertad. Dios no fusiona al hombre consigo. Aquel mantiene la diferencia absoluta para dejar al hombre que siga siendo hombre. De ahí que Kierkegaard nos habla del Cristo como el incógnito, el desconocido o más bien el incognoscible. Dios es aliado de la libertad del ser humano hasta en su manera de venir a este. Él mismo se hace pasar por el incógnito en su bondad²⁷⁴. La comunicación indirecta es aquí radicalizada.

En segundo lugar, y como ya se ha apuntado al final de este párrafo último, la importancia de la libertad del espíritu humano es aquí subrayada. El hombre debe saltar, ir, querer, aceptar. En la fe no se entra sin darse uno cuenta, no se puede vivir así a no ser que uno lo quiera con toda su alma. Este modo de existir, de vivirse ante Dios, de ser contemporáneo de Cristo, supone una decisión peculiar, un salto de confianza del hombre que suena a agradecimiento. No es un salto al vacío en el sentido de que no sepa nada de quién es Dios. Para poder dar el salto de alguna manera ha debido ser visitado por la Verdad que le ama. Al existente, podríamos decir, se le da lo suficiente para que pueda decidir y lo suficiente para que pueda decidir libremente. Aquí reluce la esencia de la libertad de Dios, es decir, su Amor que le hace estar apasionadamente interesado por sus hijos. El salto del ser humano no debería entenderse como un gesto voluntarista sino, más bien, como una respuesta, un dejarse hacer, un agradecer.

¿Qué significa, por lo tanto, tener fe, ser creyente, ser cristiano²⁷⁵? La fe no aparece por el mero hecho de ser testigo ocular de sucesos más o menos singulares de la vida de Jesús. El cristiano no es el que ha presenciado eventos. La fe no comienza con la vista ni con el oído, sino con lo que sigue a lo que vemos y oímos. Porque lo que se ve y lo que se oye es, a los ojos del entendimiento, algo absurdo. El testigo puede situarse ante lo que ocurre como si fuera un hecho más. Podría situarse, al modo

²⁷⁴ Por eso ya he mencionado anteriormente que no es pertinente hablar de comunicación directa en los escritos que no son pseudónimos. Lo decisivo es la manera del existente de comunicar. Kierkegaard no realiza comunicación directa en casi ninguna de sus obras ya que no se sitúa, entre otras cosas, como autoridad y maestro. Tampoco quiere hablar del cristianismo ni del hombre como si pudiera hacer una ciencia objetiva de ellos. La diferencia absoluta de Dios y el hombre se pone de manifiesto, entre otros aspectos, en la manera de comunicarse –indirectamente– el Creador con su criatura.

²⁷⁵ Dejo de lado las reflexiones muy pertinentes que se podrían seguir de analizar la religiosidad A y B en el *Post-Scriptum* y lo que ellas nos podrían ayudar a repensar la religiosidad no cristiana. Aprendiendo con Sócrates podríamos seguir haciendo puentes con otros modos de vivirse ante el dios.

socrático, como si ese hecho le ayudara sólo a comprenderse a sí mismo. Pero podría hacer algo más:

Esta relación no se expresa con fábulas y trombón, sino solamente en una pasión feliz que llamamos fe, cuyo objeto es la paradoja; y precisamente la paradoja concilia lo contradictorio, es la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno. Quien comprende la paradoja de otra forma, conserva el honor de haberla explicado, honor ganado por no querer contentarse con entenderla.²⁷⁶

Lo histórico se convierte en ocasión pero no sólo para comprenderse a sí mismo, al modo socrático. La fe hace posible lo imposible, la síntesis de lo eterno que ha nacido en el tiempo. Se entra en ese acontecimiento gracias a hacerse contemporáneo de él. El existente se entiende a sí mismo desde ahí y vuelve a nacer. Se hace un contemporáneo de Cristo y por la fe vive ese tiempo lleno de plenitud, ese instante como único donde el Maestro no puede ser olvidado porque él es la verdad²⁷⁷. El existente realiza el salto de confianza que Johannes de Silentio consideraba que no podía hacer: “No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, lanzarme al absurdo; ese movimiento me resulta imposible. Pero no me vanaglorio de ello.”²⁷⁸ ¿Por qué usar la imagen del salto? Ya lo he mencionado en otros momentos de la tesis al mostrar la paradoja que supone el existir. El salto es algo que comienza en el momento que se realiza y que no es posible empezar más que haciendo ese movimiento tan peculiar. Se entra entrando. No hay mediación que nos haga entrar en la fe. Lo demás –argumentaciones, experiencias,

²⁷⁶ “Og dette Forhold lader sig ikke udtrykke ved at fable og basune, men kun i hiin lykkelige Lidenskab, som vi kalde Troen, hvis Gjenstand er Paradoxet, men Paradoxet forener netop Modsigelsen, er det Historiskes Eviggjøreelse og det Eviges Historiskgjøreelse. Enhver der forstaaer Paradoxet anderledes beholde den Ære at have forklaret det, hvilken Ære han vandt ved ikke at ville nøies med at forstaae det.” SKS 4, 263, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

²⁷⁷ “El cristianismo se distingue de todo el paganismo y de toda la especulación por la idea del instante.” J. Wahl, *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, p. 59.

²⁷⁸ “Jeg kan ikke gjøre Troens Bevægelse, jeg kan ikke lukke Øinene og styrte mig tillidsfuld i det Absurde, det er mig en Umulighed, men jeg roser mig ikke deraf.” SKS 4, 129 *Frygt og Bæven. Temor y temblor*.

etc.– serán o parte de la fe si ya se leen desde ahí o no lo serán. Las argumentaciones para la demostración de la existencia de Dios o ya poseen la fe, y desde ahí se hacen y convencen a los convencidos o, por el contrario, no convencen al que no tiene fe porque ve que su razón no le lleva a concluir lo que ahí se sigue. Es un salto por ello muy peculiar:

El *terminus ad quem* del salto no es de ninguna manera, en Kierkegaard, el reconocimiento de una necesidad lógica, sino el riesgo de la existencia. No es además lo universalmente válido de Kant, sino la tensión existencial hacia la verdad eterna *concreta*, hacia Dios. El *terminus a quo* no es de ninguna manera el conocimiento de verdades históricas contingentes consideradas como premisas de un razonamiento.²⁷⁹

Es decir, que el creyente no parte de un conocimiento esotérico de verdades históricas o contingentes para llegar a la fe como conclusión del mismo. Tampoco podríamos decir que llega a saber más gracias al salto. Me parece relevante porque a veces se olvida este punto en la vivencia de la fe. Como si ésta, por sí sola, ya pudiera enseñar lo que hay que hacer en las relaciones humanas, las leyes que habría que implementar o el sentido de acontecimientos históricos. Asimismo, el texto de Colette indica que el movimiento del salto que lleva a la fe no se produce por una necesidad lógica. No hay por qué darlo. Tampoco es condición de posibilidad o de cognoscibilidad. Se puede seguir siendo lógico, racional, sin dar el salto. El salto no es impulsado ni por una necesidad lógica ni por la evidencia de los hechos, sino por un movimiento de libertad.

Cuando el individuo hace este movimiento que ha posibilitado Dios, se hace más individuo aún. No por comparación con otros sino con su trayectoria vital. Si el existente se ha ido individualizando a base de tareas morales, de culpa, de alteridad, de tiempo, de bien, de libertad, el individuo puede tomar también esta ruta. Al ser puesto ante Dios, sólo ante Dios, no cabe mayor individuación. No se está con la multitud

²⁷⁹ J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, 2014, p. 107.

ante Dios. No se entra a la fe *in masse*, ni se puede estar ante Dios por otro. Se podrá estar con otro pero eso no elimina que mi estar ante él es algo que me ocurre a mí. Al estar ante el Amor, el Bien supremo, el individuo queda emplazado de una manera absolutamente increíble a responder, a adorar, a obedecer. Si sigue vivo estando en su presencia, su manera de existir ante Dios no puede ser dictada ni por el mundo y sus poderes, ni por las comparaciones con otros, ni por él mismo, ya que no podrá colocarse nunca como maestro.

Pero este movimiento mediante el cual nos hacemos contemporáneos de Cristo no debe ser entendido como un salirnos del tiempo y del mundo en el que vivimos. El creyente que hace este movimiento no se aleja de sus hermanos. La propia categoría del salto nos permite comprender mejor algo que es esencial en la vida cristiana:

Se puede decir que la contemporaneidad no es concebida por Kierkegaard con el fin de trascender la historia por un recurso vertical a Dios. Ella es, por el contrario, elaborada para expresar la igualdad natural de todas las generaciones ante un hecho histórico que no puede ser alcanzado más que por la fe.²⁸⁰

El movimiento que supone el salto es algo posible para todo hombre. Esta categoría es más universal que otras. Al no basarse en un saber, posición social, sentimiento, podría ser realizada por toda persona. Es cierto que puede surgirnos la pregunta por las personas que aún llamándose cristianas, podrían no haber hecho este movimiento. Eso llevaría a distinguir entre un cristianismo auténtico y uno falso. Kierkegaard hizo algo parecido al distinguir la cristiandad del cristianismo del Nuevo Testamento. Pero en ningún momento se dirigió a personas concretas. Su discurso ahí es una diferenciación para defender el ideal de cristianismo. Para él sólo existe un cristianismo que es el del Nuevo Testamento. Lo demás no lo es. Será paganismo, cristiandad, politeísmo, etc. El hecho de que una persona sea tal o cual queda fuera de su valoración. La distinción entre cristianismo y cristiandad es posible hacerla, según

²⁸⁰ J. Colette, *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien*, p. 70.

Kierkegaard. Él no se constituyó en aquel que dictamina quién vive el verdadero cristianismo pero no por eso renunció al ideal.

Como puede deducirse, en el plantemiento kierkegaardiano no hay muchos maestros, ni siquiera al interior de la iglesia. Contrasta en este punto tanto con la cantidad de supuestos mediadores que encontramos en el panorama religioso contemporáneo. Desde libros que nos llevan a la felicidad, a la unión con la divinidad, espacios que nos ponen en contacto con Dios, maestros de espiritualidad que nos indican el camino para llegar a Dios, el “coach” que pone en armonía tu vida, etc. Igual no vendría mal a las diferentes religiones, y al mundo religioso en general, una cierta purificación de mediadores para dejar brillar más aquello a lo que apuntan.

El ser humano podría vivirse de forma transparente reconociendo sin ansia el Amor que está sosteniéndolo, el poder que sustenta esa relación. En el siguiente apartado mostraré el modo de vida del creyente, pero subrayo aquí un elemento esencial en coherencia con lo que llevo y que ya he apuntado. ¿Cómo es posible ser contemporáneo de Cristo? En el libro *Migajas filosóficas*, Kierkegaard por boca del más filósofo de sus pseudónimos, pone encima de la mesa este tema. Lo coloca en un interludio en medio de capítulos, supuestamente más relevantes. Ya he hecho mención anteriormente en la tesis. Creo que aquí se apunta, desde el ser humano, a la posibilidad de ser contemporáneo de un acontecimiento del pasado, y del futuro. La defensa de la libertad en la que consiste el ser humano se hace radical, hasta exagerada.

Este es de los pocos sitios en los que Kierkegaard también afirma algo en relación a la naturaleza en sí y a su libertad. Gracias a este interludio, así como a la descripción que haré en el siguiente apartado, podemos ver que la fe es una aliada de la libertad y que sin esta no se comprende aquella. No sólo porque le da más posibilidades, que también, sino por la posibilidad de la posibilidad, el poder poder, lo que se abrió al principio y que en la fe puede encontrar una aliada para, sin angustia, ponerse en el camino de la alegría perfecta. El interlocutor principal de este texto denso parece ser Hegel, o la filosofía hegeliana, y su concepción del tiempo. Kierkegaard quiere abordar la naturaleza del presente, de lo posible que se hace real y la categoría del devenir y lo necesario. Quiere analizar si el pasado es algo necesario

porque ya pasó. Si así fuera, el acontecimiento Cristo habría que pensarlo desde otras claves a las aquí expuestas. Si el pasado fuera necesario, el futuro es algo que necesariamente pasará dado el desarrollo de la historia. Recojamos el resumen que hace nuestro autor al final del capítulo citado y expliquemos la naturaleza del tiempo que en él transmite:

Así pues, el pasado no se hace necesario en ningún instante, no era necesario cuando aconteció ni tampoco se mostró necesario para el contemporáneo que lo creyó, es decir, creyó que había acontecido porque la fe y el estar en ciernes se corresponden entre sí y conciernen a las determinaciones superadas del ser: al pasado y al futuro; a lo presente sólo en cuanto es visto bajo la determinación superada del ser como aquello que ha acontecido. En cambio la necesidad atañe a la esencia de tal manera que la determinación de su esencia es precisamente excluir el estar en ciernes. La posibilidad de donde procede lo posible que se convierte en lo real acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio trascurren miles de años; tan pronto como uno de los posteriores repite que algo ha acontecido (eso es lo que hace creyendo), repite su posibilidad y es indiferente si puede hacerse ahora un discurso acerca de las concepciones especiales en torno a esa posibilidad o no.²⁸¹

Nuestro autor quiere pensar, y para él esto es decisivo, si sería posible hoy ser cristiano. Eso supone que hoy, muchos años después de haber vivido Cristo, sea posible vivirse ante él como contemporáneo suyo. No se trata de si es posible estar de acuerdo

²⁸¹ “Det Forbigangne bliver saaledes intet Øieblik nødvendigt, saalidet som det var nødvendigt, da det blev til, eller viste sig nødvendigt for den Samtidige der troede det, o: troede, at det var blevet til; thi Tro og Tilblivelse svare til hinanden, og angaae Værens ophævede Bestemmelser: det Forbigangne og det Tilkommende; og det Nærværende kun forsaavidt det sees under Værens ophævede Bestemmelse som det, der er blevet til; medens Nødvendighed angaaer Væsen, og saaledes at Væsenets Bestemmelse netop er at udelukke Tilblivelse. Den Mulighed, hvoraf det Mulige, der blev det Virkelige, fremgik, ledsager bestandig det Tilblevne, og bliver hos det Forbigangne, selv om der laae Aartusinder imellem; saasnart den Senere gjentager, at det er blevet til (hvilket han gjør ved at troe det), gjentager han dets Mulighed, ligegyldigt om her nu kan være Tale om speciellere Forestillinger om denne Mulighed, eller ikke.” SKS 4, 284, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

con sus ideas, creer que lo que dijo o hizo es verdad y salvífico. Lo que está en juego es si yo puedo seguirle hoy a él, a su persona, vivir con él, ser contemporáneo de él. Si es posible, lo será como un modo de existir en el que el creyente está en relación con el Cristo. La manera de entender el acontecimiento singular de Cristo recibe luz de la manera de entender el acontecimiento histórico. Es cierto que el acontecimiento Cristo será uno y único dada la singularidad de lo que ahí acontece. Pero no es menos cierto que la reflexión que desarrolla el filósofo danés supone una verdadera apuesta por entender la existencia humana como tiempo y algo más que tiempo, como espíritu, como libertad. Kierkegaard concibe el devenir, pieza clave de todo este texto, de la siguiente manera: “El cambio del devenir es la realidad y la transición se opera por la libertad. Ningún devenir es necesario, ni antes de que acontezca, porque entonces no podría acontecer, ni después de que haya ocurrido, ya que entonces no habría ocurrido.”²⁸²

Los acontecimientos llegan a ser, no necesariamente ocurren. Por eso he hablado en otro momento de la tesis del existente como aquel que está en ciernes. Y esta es una posibilidad de la libertad. No se puede defender la libertad y el no-devenir. Son correlativas. Así como la posibilidad. Esto supone un enlace con la controversia clásica del ser y el devenir. La defensa del no-determinismo de los acontecimientos y los sucesos está afirmada. Kierkegaard no defenderá, como hacen otras filosofías contemporáneas, que el hombre esté determinado por un acontecimiento o evento histórico. El caso de tantos cristianos que no viven conforme al acontecimiento Cristo sería para él un hecho que pondría en duda el que necesariamente cada individuo está determinado por aquel momento histórico. No cabe otra posibilidad que considerar que, de algún modo, la libertad está presente en la naturaleza de los acontecimientos de cualquier índole. La naturaleza no parece ser algo absolutamente determinado. La historia no parece que siga un curso necesario o ajustado a alguna lógica que la hace

²⁸² “Tilblivelsens Forandring er Virkeligheden, Overgangen skeer ved Friheden. Ingen Tilblivelse er nødvendig; ikke før den blev til, thi saa kan den ikke blive til; ikke efter at den er bleven til, thi da er den ikke bleven til.” SKS 4, 275, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*. Si hemos dejado en alguna traducción la palabra devenir es para una mayor comprensión del texto, aunque debe ser interpretado en la clave del estar en ciernes. Así se evita, según mi opinión, una sustantivación del devenir como si fuera algo que por sí sólo, y sin causas libres, puede realizar su tarea.

avanzar o caminar. Nuestro autor, además, radicaliza el problema al antropologizarlo, si se me permite la expresión. Ha introducido el problema moderno del ser y el devenir en la existencia humana. Esto tiene consecuencias para entender, por ejemplo, el acontecimiento ya que este nunca podrá comparecer ante el individuo sin alguna anuencia del mismo.

La problemática del texto citado es la naturaleza de la historia y el tiempo, la naturaleza del pasado y el futuro, así como el presente. La fe aquí se presenta como un órgano de libertad, órgano de la historia. Kierkegaard afirma la no-necesidad de un suceso pasado ya que eso posibilitaría el poder ser vivido, o no, desde el presente o el futuro por el que se hace contemporáneo. Para Kierkegaard, por lo tanto, el suceso pasado no se convierte en necesario en ningún instante, ni antes ni después de que suceda. ¿Por qué? La posibilidad, de donde procede todo lo posible que se hace real, siempre acompaña a lo que acontece y permanece con ello. La historia de los hombres es historia de libertad, trabada, condicionada, pero no necesaria. La relación de lo real con lo posible se mantiene antes, durante y después de que ocurra. Esta es la razón última de que podamos hacer nuestro, apropiarnos, un modo de vivir, una posibilidad de vivirnos que la historia ha dado o da como posible. Por medio de la libertad individual del existente podemos hacernos cargo, asumir, un suceso que se convierte en una posibilidad de vivir, de existir, de ser de una manera concreta. Afirmar que el ser humano está en ciernes, que está abierto sin saber muy bien qué será de él, es más apropiado que decir que está en devenir. ¿Por qué? Traducir “Tilblivelse” aplicado al ser humano como el devenir podría hacernos pensar que el existente tiene que devenir y que tiene que devenir hasta llegar a ser algo que ya se preanuncia. Decir que el ser humano está en ciernes más que en devenir, es otra manera de hablar de un ansia ambigua y radical, que no está dirigida necesariamente a algún objetivo y que no tendría por qué llegar a ser algo en concreto.

El pasado no es necesario en ningún instante ya que, como nos dice en el último fragmento citado, el acontecimiento ocurrido no pasa de ser posible a necesario por el hecho de haberse hecho real. Es curioso lo que hace la historia que puede llegar a producir ilusiones ópticas y acústicas. Lo que se vivió como un acontecimiento

absolutamente no necesario y paradójico, la encarnación, ha sido convertido por filosofías y teologías en algo necesario para la historia y el hombre. Esta es la ilusión de la que nos habla el pensador danés. Esto indica que lo pasado no era necesario ni cuando pasó ni cuando lo asumimos personalmente. Así como la historia muestra la posibilidad que envuelve todo acontecimiento, la libertad muestra la posibilidad de hacernos contemporáneos de ese instante.

Kierkegaard no quiere entrar en el análisis de las causas económicas o científicas, culturales o ideológicas de los sucesos. Estas existen y pueden estudiarse. Aunque siempre se deba tener una gran precaución de convertir en absolutamente necesario lo que no fue más que una posibilidad que se hizo real. Lo que quiere mostrar es que el hombre, que se vive en libertad, puede ser contemporáneo de sucesos pasados y futuros porque éstos son para él posibilidades existenciales. ¿Es posible hoy ser cristiano? Sólo si el individuo existente puede ser contemporáneo de Cristo. ¿Es esto posible? Sí. ¿Por qué? Porque el venir de Cristo a la historia no es sólo un venir a los que estuvieron hace 2000 años en Israel sino que su acontecimiento es, por la fe, vivible hoy. Es un acontecimiento que ha quedado abierto y del cual me puedo apropiarse de alguna manera lanzándome a él por la fe²⁸³. Son acontecimientos que no eran necesarios y que están abiertos para el existente tan peculiar que es el hombre. Tan sorprendente es que viniera a María Magdalena y a Zaqueo, como que venga hoy a cualquiera de nosotros.

La fe y la libertad se encuentran y son aliadas frente al panteísmo que quiere determinar la historia y sus acontecimientos. La posibilidad de ser cristiano no proviene de la cristiandad ni de la iglesia que lo fomenta. Esta posibilidad no nace de haber recibido una tradición de tantos testigos, ni nace de una cultura supuestamente cristiana que lo facilita. La posibilidad de la fe arranca más arriba y más adentro y, por ello, no puede convertirse en otra cosa. La fe remite a la libertad y ésta se ve ampliada al colocarse ante lo eterno en el tiempo, a la manera de venir lo eterno en el tiempo. El ser humano es liberado para que pueda libremente elegir. El ser humano es habilitado

²⁸³ “Kierkegaard ha visto bien, de hecho, que establecer lo que se llamará el ser del fenómeno no equivale a establecer su necesidad, más que en virtud de un postulado ontológico que la fe siempre deberá rechazar.” H.-B. Vergote, *Sens et répétition*. Volumen 2, p. 475.

para poder. El acontecimiento Cristo no cierra la libertad sino que la abre hasta límites insospechados.

Estamos ante una historia abierta para un individuo libre. Un individuo que, por lo tanto, no debe aceptar que necesariamente le van a pasar cosas o que su vida está hecha o determinada por fuerzas ciegas. Esto puede ser edificante para el existente que, pasando por momentos de sufrimientos y dificultades, lucha para que su vida no sea necesariamente así. Dios, en la visión kierkegaardiana, no es el justificador de la inacción o el fatalismo. Kierkegaard, incluso, orienta esta apertura de la historia hacia el futuro y hacia el pasado. No es sólo que el presente es un mundo de posibilidades. Se trata de algo más radical al querer defender, a la vez, una tesis que remite a la naturaleza de la historia y, por otro lado, a la naturaleza del ser humano. Sólo la defensa de la libertad de los hechos que ocurren, que aunque tengan causas objetivas nunca serán determinantes para el ser humano, podrá posibilitar una responsabilidad del individuo. Kierkegaard afirma que, evidentemente, hay causas objetivas o de diversa índole que nos ayudan a comprender lo que ocurre en el mundo. Pero aunque nos ayuden a comprender cómo han transcurrido los sucesos, no explican el por qué han ocurrido necesariamente así. Su defensa de la libertad está en la base de la distinción entre comprensión y explicación de un acontecimiento histórico. Porque al final, toda causa acaba en una causa libremente actuante: “La ilusión de causas intermedias hace parecer que el devenir es necesario; su verdad consiste en que, una vez acontecidas, remiten definitivamente a una causa libremente actuante.”²⁸⁴

Sin la causa del alma libre que estuvo en el origen y que decide hacer suya o no una posibilidad que ha emergido en un acontecimiento, no se hace necesario para ella ningún acontecimiento. Queda también apuntada en este texto la idea de una causa libremente actuante que no sea la humana. Esta causa actúa en la historia, y en la naturaleza, de alguna manera. Como he indicado al referirme al misterio cristiano de la encarnación, la necesidad no puede ser entendida como una categoría divina. Una libertad muy extraña se barrunta en este texto, la libertad del Amor absoluto.

²⁸⁴ “De mellemliggende Aarsagers Skuffelse er at Tilblivelsen synes nødvendig; deres Sandhed er, at de, som selv tilblevne, definitivt vise tilbage paa en fritvirkende Aarsag.” SKS 4, 275, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

Por todo lo dicho, también se puede afirmar que el conocimiento histórico siempre es aproximativo. La verdad que se muestra o se alcanza en el estudio científico o histórico de los acontecimientos no sirve para la decisión radical de la existencia: salvarse, vivirse auténticamente, encontrar la dicha que me sostendrá cuando yo sufra o no la quiera. La historia no es la ética. Será fundamental conocerla pero no será suficiente. La historia y la ciencia servirán para quien quiera pensar en verdad su existencia pero debe tener cuidado para no acabar así: “El pensador que a lo largo y a lo ancho de su pensamiento es capaz de olvidarse de pensar también que él es un existente, no explica la existencia terrena, sino que lleva a cabo un intento de dejar de ser hombre para convertirse en un libro o en cierta cosa objetiva, lo que no puede ser sino un *Münchhausen*.”²⁸⁵

Tanto en *Miagajas* como en el *Post Scriptum* ha dejado Kierkegaard una filosofía del tiempo en que el hombre se comprende a sí mismo como existencia paradójica, apropiadora de posibilidades, en una historia abierta hacia el pasado y el futuro. El devenir/estar en ciernes es la casa del ser humano. ¿Cómo vivirse sabiendo que lo que ocurre no es necesario? ¿Cómo vivirse sabiendo que lo imprevisible puede ocurrir? ¿Cómo abrirse a una alegría desde aquí? ¿De qué manera lo vive el contemporáneo de Cristo? ¿Cómo vive su culpa si esta no es necesaria? ¿Cuáles son sus diferencias con un pagano? ¿Y con el pagano Sócrates? ¿Cómo vive su dicha si esta no es resultado necesario, aunque no independiente, de sus actuaciones? ¿Cómo acoge el problema del mal? ¿Qué sería el mal? ¿Quién podría decirlo y nombrarlo?

c. La desesperación, el arrepentimiento y el ser pecador.

Adentrémonos en el modo de vivirse el creyente ante estas realidades para rastrear ahí lo que ayude a esta investigación. ¿Quién conoce a Dios, el Bien supremo? ¿Quién podría conocerlo? En primer lugar, parecería que sólo el hombre bueno es el que

²⁸⁵ “Den Tænker, der kan glemme i al sin Tænken at tænke det med, at han er eksisterende, han forklarer ikke Tilværelsen, han gjør et Forsøg paa at ophøre at være Menneske, at blive en Bog eller et objektivt Noget, som kun en *Münchhausen* kan blive.” SKS 7, 91-92, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*, p. 102.

podría conocer algo de la Bondad suprema ya que sólo el que hace el bien, el que sufre por el bien, el que ha descubierto la alegría tan peculiar que trae el bien es quien podría decir y conocer a Dios, el Bien supremo. Pero es necesario añadir que el ser humano que está cerca del Bien supremo se sabe absolutamente pecador, culpable, no-bueno. El que no deja de hacer el bien, el que no descansa de hacer el bien tanto por agradecimiento como por arrepentimiento, sabe en primera persona que él no es el Bien ni el bueno y que por ello se sitúa ante éste como pecador. Cuanto más bien hace, más se agudiza el sufrimiento interior ante lo no-bueno que sale de él. La cercanía del hombre de puro corazón a Dios le revela que él no es tan santo²⁸⁶. Kierkegaard no sólo muestra la imposibilidad de que el hombre sea el bien supremo, sino también el modo de existir de aquel que quiere en todo hacer el bien, su manera de relacionarse consigo mismo y con el bien. La paradoja es insalvable ya que a la vez que se crece en bondad, se crece en dolor por los pecados.

El hombre que hace el bien se reconoce agraciado y limitado. Con todo don que viene de lo alto el hombre recibe a la vez la alegría del don, la alegría de ser amado y la conciencia de ser pecador ante el bien recibido. Esta última le ayuda a vivir las primeras adecuadamente. El sentido del humor²⁸⁷ ayudará a que la conciencia de pecado no se absolutice y olvide que es amado, agraciado, bendecido. En esta paradoja aparece Dios como el bien supremo. Ni el hombre ni cualquiera de los dones son el bien supremo para el creyente. La fe hace posible esta vivencia, esta paradoja tan peculiar y que tanto ayudará al ser humano a vivirse con los otros y ante el Bien supremo. El pecado aquí no es entendido como un estado de ánimo²⁸⁸. El pecado está

²⁸⁶ “Hvad det er at søge Gud, og nærmere bestemme dette ved at betænke, at intet Menneske kan see Gud uden Reenhed, og intet Menneske tage Kjende paa ham uden at blive en Synder.” SKS 5, 396, *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*. “Qué es buscar a Dios y ello, más específicamente, teniendo en cuenta que ningún hombre puede ver a Dios sin pureza, y ningún hombre puede alcanzar conocimiento de él sin llegar a ser un pecador.” *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 397.

²⁸⁷ SKS 7, 477ss. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. Es el tercer apartado dentro del capítulo dedicado al “pathos” existencial esencial. Ahí se desarrollan indicaciones sobre el humor como categoría límite en la religiosidad.

²⁸⁸ “Synden er imidlertid ingen Opgave for psychologisk Interesse, og det vilde kun være at hengive sig til en misforstaaet Aandrigheds Tjeneste, om man vilde behandle den saaledes. Synden har sin bestemte Plads eller rettere den har slet ingen, men dette er dens Bestemmelse.” SKS 4, 321-322 *Begrebet Angest*. “Sin embargo, el pecado no es tarea de interés psicológico y, en consecuencia, solamente prestaría un servicio de equivocada ingeniosidad el que pretendiera tratarlo de esa manera. El pecado tiene su lugar determinado; o mejor dicho, no tiene ningún lugar en absoluto, y ésta es su determinación.” *El concepto de angustia*.

en relación a la libertad. Sólo por el pecado entra el pecado en el mundo. Es por eso que es necesario afirmar que el pecado no es una posibilidad que se actualiza²⁸⁹. Si el existente ya tiene delante la posibilidad del pecado ya no es inocente, de alguna manera. El pecado sería, más bien, una posición del individuo²⁹⁰. Y por ello, el pecado en su radicalidad, es imposible sin cometerlo ante Dios. Podemos decir, pues, que nacer a la fe y nacer pecador van de la mano.

Si ser cristiano es ser contemporáneo de Cristo, el pecado supone una posición ante Él. Por lo tanto, forma parte del modo de vivirse del creyente el saberse agraciado y saberse pecador. Esto me parece muy importante para poder entender y acoger la manera de vivir la alegría y el sufrimiento por parte del creyente. Asimismo, nos ilumina sobre el tema de la entrada en la existencia y la no identificación sin más de ser hombre con ser pecador. El pecado parece ser también, por ello, principio de individuación. La falta cometida me ayuda a saber la verdad de mis palabras y acciones. Pero además de ello, la culpa nos habla de algo más: “Es como si la falta fuera la reveladora de una presencia de la alegría en el sufrimiento, como si la falta, causa de un sufrimiento inacabable, portara también en ella, por su consciencia de ser ‘ante Dios’, la posibilidad de la alegría.”²⁹¹ Que la falta pudiera encerrar una alegría no debe ser causa de más pecados. ¿Por qué? Porque la alegría que se puede descubrir viene marcada por el “ante Dios”²⁹². Lo mismo que hace que el pecado cometido nos duela, es la puerta que puede abrirse al Dios para recibir lo inmerecido: su perdón. Un perdón que nos abriría a una alegría compartida: “El perdón de Dios me revela que había otros pecadores. El pecado no tiene nada en común con la fuga de sí del *Se*.”²⁹³

El perdón de Dios abre al pecador a sus hermanos. El que no se sabe pecador puede creerse en el derecho de juzgar a otros. El que se sabe pecador se siente acompañado con otros. La experiencia del perdón abre al pecador a los demás y éste

²⁸⁹ “Pero la impotencia, que es la de mi pecado, no es la actualización de una previa pasividad posible.” J-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 168.

²⁹⁰ SKS 11, 209ss *Sygdmmen til Døden*. Es el capítulo titulado: “El pecado no es una negación sino una posición”.

²⁹¹ A. Clair, *Kierkegaard et autour*, p. 99.

²⁹² “Lo que da a la argumentación de Climacus toda su significación se enmarca en otro plano: para él, la conciencia de la falta y la felicidad eterna están hasta tal punto en función una de la otra que la primera es ‘la expresión decisiva’ de la segunda.” J. Sløj, *Kierkegaard, penseur de l’humanisme*, pp. 218-220.

²⁹³ J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 165.

recibe hermanos. El perdón crea comunidad, relación. Así como la herida del pecado desnuda al existente en su verdad, es la misma herida perdonada la que hace que podamos encontrarnos. Lo que me hace más humano me vuelve más hermano. Ser pecador no permite el refugio del solipsismo. La fraternidad emerge de la herida que se comparte. Ella no se disuelve. El perdón no genera pasividad sino compromiso²⁹⁴.

¿Quién podría transmitir esta fe? ¿Podría alguien? Kierkegaard subraya la alegría que hay en que nadie puede dar la fe a otro²⁹⁵. La fe sólo se la debemos a Dios que da la condición y, en su anonadamiento, nos posibilita amarle como si fuera obra nuestra. Kierkegaard no sólo afirma la imposibilidad de la apologética en relación a la existencia de Dios, sino que introduce elementos de discusión en orden a la evangelización, a la tarea de expandir el evangelio y de “hacer cristianos”. Recuperando a su querido Sócrates, siempre presente, podría retomar aquí que un existente para otro hombre puede ser ocasión, pero ningún hombre o mujer puede dar la fe a otro. Como ya he apuntado, ni la naturaleza, ni el otro, ni un acontecimiento concreto puede dar directamente la fe. De aquí se derivan al menos dos consecuencias: todo el mundo puede acceder a la fe porque no es algo que algunos hombres posean y ellos sean los que la transmiten conforme a su criterio. Y segundo, nadie es más que nadie ya que ante Dios todos somos iguales, todos somos capaces de la fe. Unido a estas dos se puede afirmar que en el fondo, nadie sabe si otro cree o no²⁹⁶. Eso queda para el único que puede decirlo, para Aquel de donde viene todo don perfecto.

²⁹⁴ “El primer don que suscita el amor es el de desnudarme”. J.-L. Chrétien, *L’effroi du beau*, p. 55. Y más adelante: “La herida es un don mutuo porque ella es el acontecimiento mismo del encuentro” p. 77.

²⁹⁵ “Da fandt han, at Livet var skjønt, at det var en ny Herlighed ved Troen, at intet Menneske kan give det andet den; men at hvad der er det Høieste, det Ædleste, det Helligste i Mennesket, det har ethvert Menneske, det er det Oprindelige i ham, det har ethvert Menneske hvis han vil have det; og dette er netop det Herlige ved Troen, at den kun kan have paa dette Vilkaar, derfor er den det eneste usvigelige Gode, fordi den kun have ved bestandig at erhverves, og kun erhverves ved bestandig at frembringes.” SKS 5, 24-35, *To opbyggelige Taler (1843)*. “Entonces le parecería que la vida es bella, que el hecho de que ningún hombre pueda darle la fe al otro es otra de las excelencias de la fe; que, en cambio, lo más alto, lo más noble, lo más sagrado del hombre, cada hombre lo tiene, que es lo originario en él, que cada hombre lo tiene si quiere tenerlo; y eso es justamente lo que hay de excelente en la fe, que sólo se la puede tener bajo esa condición, por eso es el único bien infalible, porque sólo se lo tiene cuando se lo obtiene de manera constante, y sólo se lo obtiene cuando de manera constante se genera.” *Dos discursos edificantes (1843)*.

²⁹⁶ “Dersom Du ikke selv troer, saa kan Du ikke vide, om noget eneste Menneske har troet paa Ham; og dersom Du selv troer, saa veed Du, at Han er troet i Verden, at der er Een, der har troet paa Ham. Det ene Menneske kan ikke skue ind i det andet Menneskes Hjerte, hvor Troen boer, eller rettere, hvor det sees om Troen er der eller ikke, det er, kun den Enkelte veed det med sig selv for Gud sig selv betræffende, om han troer eller ikke.” SKS 10, 243-244, *Christelige Taler*. “Si tú mismo no crees, no puedes saber si

El creyente, pues, se va situando en una manera de vivir ante el Bien supremo, ante el otro y ante sí mismo bastante peculiar. Este modo de vivir no es absolutamente ajeno a lo que he indicado del otro como ocasión, de la conciencia de culpa ante el bien que no he hecho o ante la importancia de las acciones para descubrir quién y cómo vivo. La paradoja del cristianismo puede llevar al existente, al individuo a vivirse al límite. O visto desde otro ángulo, lo lleva a vivirse en la mayor sencillez. El cristianismo pretende que el ser humano viva lo que debería vivirse si uno se colocara ante el Bien supremo. El problema es que en este mundo no siempre lo más sencillo puede ser vivido sin una pasión absoluta y unos desgarros tremendos²⁹⁷. El creyente ve incrementada la diferencia entre lo que vive y como vive, por un lado, y lo que se podría llamar cielo, cómo se viviría en el cielo.

¿Cómo vive el creyente los sufrimientos en el tiempo y el mundo? En primer lugar, el pensador danés nos dice:

Aunque los hombres callaran, sobre esta insensata procesión se escucharían una risa estridente semejante a aquellos ruidos naturales de burla en Ceilán, ya que una fe que triunfa es lo más ridículo de todo. Si la generación contemporánea de los creyentes no tuvo tiempo de triunfar, ninguna otra generación lo tiene, puesto que la tarea es la misma y la fe está siempre en lucha; pero mientras vuelva la lucha, hay posibilidad de derrota y por ello en el ámbito de la fe nunca se triunfa antes de tiempo, es decir, nunca en el tiempo.²⁹⁸

un sólo hombre ha creído en él. Si tú crees, tu sabes entonces que él ha sido creído en el mundo, y que hay uno que ha creído en él. Un hombre no puede ver en el fondo del corazón de otro, donde reside la fe; mejor dicho, donde se ve si la fe está ahí o no. Dicho de otra manera, sólo el individuo singular le concierne en conciencia, y por él ante Dios, si cree o no.” *Discursos cristianos*.

²⁹⁷ “No es el cristianismo lo que es terrible, es el mundo donde él entra.” J. Wahl, *Kierkegaard. L’Un devant l’Autre*, p. 40.

²⁹⁸ “Selv om Menneskene forstummede, der vilde dog over dette vanvittige Optog høres en skingrende Latter, ligesom hine Spottens Natur-Toner paa Ceylon; thi Troen, der triumpherer, er det Ridiculeste af Alt. Dersom den samtidige Generation af Troende ikke fik Tid til at triumphere, da faaer ingen Generation det; thi Opgaven er den samme, og Troen er altid stridende; men saalænge der er Strid tilbage, er der Mulighed af Nederlag, og man triumphere derfor i Henseende til Troen aldrig før Tiden, o: aldrig i Tiden” SKS 4, 304, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*, p. 110.

La fe vivida en este mundo conforme a los rasgos que vamos indicando supone una relación con el tiempo y el mundo muy peculiar. No espera de este ningún reconocimiento o premio. Es más, dada la realidad de los poderes que habitan en nuestro mundo, triunfar en él sería indicio de culpabilidad. Asumir la fe para que vaya bien la vida es algo profundamente ridículo y sin sentido. Esto nos pone en la pista de la enorme importancia de los motivos por los que ser cristiano o no. El mundo no es su patria, algo que puede ser vivido desde el existente que está tensionado hacia el bien. Aquel puede llegar a ser, incluso, su enemigo y el tiempo uno de sus mayores poderes.

La fe supone una relación nueva con el tiempo al vivirse desde el acontecer de lo eterno en el tiempo en el Cristo: “La paradoja del cristianismo consiste en que continuamente conecta el tiempo y lo histórico con lo eterno, mientras que el pensamiento reside en la inmanencia”²⁹⁹. Es un continuo vivir desde el tiempo lo eterno y viceversa. O mejor aún, un vivirse desde lo eterno en el tiempo, para caminar hacia lo eterno desde el tiempo. El ser humano no puede olvidar que es tiempo y eternidad. Olvidar o centrarse en alguno de ellos es dejar de ser hombre y desesperar. Vivirse en la relación es profundamente difícil. Esto supone un estar tensionado, apasionado, hacia el Bien en una vida aparentemente normal. El creyente se va viviendo con un ansia que se expresa en un deseo apasionado de ser bueno, sostenido por una voluntad silenciosa de hacer y sufrir todo por el bien, con alegría abundante recibida en el amar y en el ser perdonado, bendiciones acogidas gracias al otro que nos ama, y con buenas dosis de humildad y paciencia para ir viviendo las tareas y los dones con los que sigue trabajando día a día.

El creyente que vive cara al Bien eterno desea que este venza en él. Además piensa que eso sería lo mejor que le podría pasar. Aquí no sólo se afirma que en relación a Dios siempre estamos en el error, sino que se desea que Él venza en nosotros. Ningún hombre puede más que sus propias fuerzas. Es una de las lecciones que aprende el pecador que quiere dejar de serlo. En consecuencia, ningún hombre

²⁹⁹ “Christendommens Paradox ligger i, at den bestandig bruger Tiden og det Historiske i Forhold til det Evige, al Tænkning ligger i Immanensen” SKS 7, 94, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum.*

puede vencerse a sí mismo totalmente. El dejar de ser malo puede estar, en cierto modo en sus manos. El llegar a ser bueno no es fruto sólo de la propia voluntad:

Pero si el hablante se explicara un poco mejor y, a la pregunta de los guerreros acerca de 'dónde es el lugar y el campo de batalla, y cuál la alentadora concurrencia', respondiera que el campo de batalla está en el interior de cada uno y que, por eso, lo mejor es que cada uno se vaya a su casa y a sus asuntos para que la batalla pueda comenzar. [...] Si, a la pregunta, 'en qué consiste la victoria', aquél respondiera que consiste en comprender que se ha perdido, entonces ni el menos risueño podría contener la risa, y su risa le impediría escuchar lo que el hablante le añadiría.³⁰⁰

Esta lucha por ser bueno no se hace sin sufrimiento interior. Se sufre porque al querer ser cada día más bueno, se descubre todo lo que falta. Es un sufrimiento peculiar porque se sufre a causa de intentar dejar de ser malo y de luchar en su interior para ser bueno. Se sufre al ver sufrir a los otros y considerar que él no es inocente. Es por esto que Kierkegaard afirma que sufre más quien está más cerca del bien. Sufre quien quiere situarse ante el bien no como lo que debe ser contemplado, sino como lo que debe ser vivido. Un sufrimiento interior que te individualiza, que te hace saberte y vivirte solo y, sin embargo, unido a todo sufrimiento de todo prójimo. Este sufrimiento no es un medio para alcanzar algo, sino que se ha descubierto como el único camino.

El sufrimiento interior es el camino que siempre recorrerá el individuo bueno. No buscará culpables fuera, ni odiará al mundo. Él sabe que no es el mundo el culpable. Los otros no son los responsables de que yo sufra por no ser bueno. El que

³⁰⁰ "Men dersom den Talende vilde forklare sig lidt nøiere, og paa de Stridslystnes Spørgsmaal »hvor da Stedet og Kamppladsen var, hvilken den opflammende Omgivelse«, svarede: Kamppladsen er i Enhvers Indre og derfor er det bedst, at Enhver gaer hjem til Sit, paa det at Kampen kan begynde. [...] Dersom han paa det Spørgsmaal, »hvor da Seiren bestod«, svarede: i at indsee, at man har tabt, da skulde vel endog den mindre Lattermilde ikke afholde sig fra at smile og fra med et Smiil at overhøre hvad den Talende tilføiede." SKS 5, 362 *Fire opbyggelige Taler, (1844). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 361.

vive ante el Cristo, creyendo en Él, no hace ascos a este sufrimiento interior, sino que lo concibe como identificación con el Maestro. Odiar este sufrimiento, huir de este sufrimiento sería rechazar el querer ser bueno a toda costa, de querer hacerlo todo y sufrirlo todo por el bien. Querer ser cristiano y no querer sufrir es no querer vivir con Cristo humillado, sino haberse hecho una composición del cristianismo a su manera, un cristianismo sin Cristo. Como consecuencia de ello, Kierkegaard indica que el sufrimiento es inherente a la existencia cristiana. Al mostrarlo como “pathos” de la vida religiosa, el pensador danés no está absolutizando el sufrimiento, sino colocándolo en relación al ser contemporáneo de Cristo. Hay sufrimientos que deben ser rechazados a toda costa, tanto propios como ajenos. Que Cristo sea el único Maestro significa que él puede enseñarnos a sufrir por amor. El sufrimiento no es bueno por sí. Siempre lo hemos referido en su relación con el bien y el Bueno.

En este sentido aparece la fe como una pasión llena de incertidumbre, como ya he indicado anteriormente, un coraje tremendo, una confianza y obediencia absolutas, un silencio adorador, un seguir al Cristo con toda la vida. No se puede tener fe sin esta pasión tan peculiar. Las críticas al cristianismo pagano de la iglesia danesa serán sólo la consecuencia de entender la fe de esta manera. Una fe que supone una gran fortaleza y una gran paciencia³⁰¹, es decir, un existente que vive atento, vigilante, combatiendo interiormente, perseverante, paciente y alegre, manteniendo el coraje de la fe. Una fe que no puede nacer sin dolor:

El adorador es el débil; él debe parecerlo a todos y esto es lo humillante. Él es enteramente débil; él no puede, como los otros, tomar una decisión para una larga vida, no. Él es enteramente débil. Apenas él puede tomar una decisión para el día de mañana sin añadir ‘Si Dios quiere’. Él no puede desafiar su fuerza, sus facultades, sus talentos, su influencia. Él no puede

³⁰¹ “Dog hvo havde et saadant Mod, en saadan Tro, hvo elskede Gud saaledes? Hvo var den glade og standhaftige gudelige Stridsmand, der stod saa varagtig paa Post i Livet, at han aldrig indslumrede?” SKS 5, 51, *To opbyggelige Taler* (1843). “¿Pero quién tendría ese coraje, esa fe, quién amaría a Dios así? ¿Quién sería el alegre y perseverante, piadoso combatiente que permaneciera tan atento en el puesto de la vida sin quedarse dormido jamás?” *Dos discursos edificantes*. (1843).

extenderse en grandes palabras sobre sus capacidades, ya que él no puede nada. Esto es lo humillante.³⁰²

El individuo que se vive ante Dios se humilla. Ante la pequeñez de su vivir y la bondad del Bien supremo, sólo por él barruntada, se humilla. En silencio, adora. El silencio es otra forma de lenguaje. El ser humano puede aprender de los lirios y de las aves a adorar, aunque ellas no lo hagan. Si la fe es confiar en Él y obedecerle, no lo es sino por amor a Él. Y la dinámica del amor supone esta peculiar manera de entender la relación con Él. Esta adoración no nace sin un cierto dolor interno al reconocer quién soy y quién es Él. Pero por medio de la aceptación de este dolor interno descubre una alegría que nada ni nadie le puede quitar: la alegría de vivir con su Dios, de compartir con su Dios su debilidad, su pecado, su fragilidad. Sólo el pecador adora. El orgulloso se adora, aunque esté mirando al santísimo. El humilde es bendecido en su interior con la alegría que no podía ni imaginar.

En silencio, como los lirios y las aves, y más aún, como la pecadora ante el Cristo, el creyente va aprendiendo la lección más decisiva sobre la espiritualidad: saber estar y vivir ante Dios. Siguiendo la estela del pueblo judío, Kierkegaard nos indica que el que está ante Dios muere de alguna manera, pero puede resucitar también en este mundo. El existente muere y mata ciertos dinamismos de muerte y falta de amor. Y es resucitado a una vida nueva e impensable donde el mundo, el tiempo y sobre todo los otros, comparecen de una manera nueva.

¿Qué hace ella entonces, esta mujer de quien nosotros debemos aprender?

Respuesta: nada. Ella no hace nada. Ella se ejercita en lo más alto, lo más poco frecuente, lo más extremadamente difícil, el auténtico arte femenino: no hacer nada o, si se quiere, comprender que, para encontrar el perdón,

³⁰² “Den Tilbedende er den Svage; saaledes maa han forekomme alle Andre, og dette er det Ydmygende. Han er ganske svag; han formaaer ikke som Andre at fatte Beslutning for et langt Liv, nei, han er ganske svag; han formaaer neppe forud at fatte Beslutning for den Dag Imorgen, uden at tilføie »hvis Gud vil«. Han formaaer ikke at trodse paa sin Styrke, sine Evner, sine Gaver, sin Indflydelse, han formaaer ikke at tale stolte Ord om hvad han formaaer – thi han formaaer slet Intet. Det er det Ydmygende.” SKS 10, 142-143, *Christelige Taler. Discursos cristianos*.

no se puede por sí mismo absolutamente hacer nada. ‘¡Qué fácil!’ Sí, si la facilidad no era justamente lo difícil. En verdad, el hombre que triunfa de él mismo es más grande que el vencedor de una ciudad, más grande aún que el que pone en movimiento todo para hacer algo él mismo en la relación con Dios y recibir el perdón de sus pecados, él sabe guardar silencio y en el temor a Dios, sabe dejar a Dios hacer todo.³⁰³

El cristiano aprende de la pecadora a guardar silencio y no hacer de su pecado ningún tipo de bandera. Tampoco el considerar lo exterior como el lugar donde se batalla ni donde va haciéndose silenciosamente cristiana. Cristo va venciendo en ella al no dejar ella que su pecado tenga la última palabra. Así como tampoco el de los demás. Su corazón ha sufrido mucho por los hombres como para odiarlos o endiosarlos. Ella no deja de amarlos con su silencio, pero no puede esperar de ellos lo que no tienen. Ella es transformada en su silencio, por sus lágrimas y por la palabra del Cristo. Y al hacer esto ocurre la transformación de la que hablábamos: “Esta vivificación en el Espíritu no es una elevación *directa* de la vida natural en un hombre en continuidad y conexión *inmediatas* con ella –¡oh, blasfemia!, ¡oh, qué terrible tomar de tal modo el cristianismo en vano!–, esta vivificación en el Espíritu es una nueva vida.”³⁰⁴

Se hace luminoso y paradójico el proceso de vida y muerte que supone este devenir cristiano y donde el Espíritu juega un papel decisivo:

Por tanto, primero la muerte; primero debes morir a toda esperanza mundana, a toda confianza puramente humana, debes morir a tu egoísmo o al mundo; pues es sólo por tu egoísmo como el mundo tiene poder sobre

³⁰³ “Altsaa hvad gjør da denne Qvinde, af hvem vi skulle lære? Svar: Intet, hun gjør slet Intet; hun øver den høie, sjeldne, yderst vanskelige, ægte qvindelige Kunst: at gjøre slet Intet, eller at forstaae, at man i Henseende til at finde Tilgivelse Intet formaer at gjøre selv. »Hvor let!« ja, hvis ikke just Letheden var Vanskeligheden. Sandeligen, er Den, der overvinder sig selv, større end Den, der indtager en Stad: større end Den, der sætter Alt i Bevægelse, for dog selv at gjøre Noget, er i Forholdet til Gud og i Forhold til at annamme sine Synders Tilgivelse, Den, der kan blive ganske stille, for gudfrygtigt at lade Gud gjøre Alt, ganske forstaaende.” SKS 12, 270, *En opbyggelige Tale. Un discurso edificante.*

³⁰⁴ “Denne Levendegjørelse i Aanden, den er ikke en *ligefrem* Forhøielse af det naturlige Liv i et Menneske i *umiddelbar* Fortsættelse af og Sammenhæng med dette – o, Gudsbespottelse, o, rædsomt saaledes at tage Christendommen forfængeligt! – den er et nyt Liv.” SKS 13, 98, *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, p. 97.

ti; si tú estás muerto a tu egoísmo, entonces también estás muerto al mundo. Pero no hay, naturalmente, nada a lo que un hombre se aferre con tanta fuerza —¡sí, con todo su ser!— como ¡a su egoísmo! ¡Oh, cuando en la hora de la muerte, alma y cuerpo se separan, eso no es tan doloroso como tener que separarse de la propia alma en vida! Y un hombre no se aferra con tanta fuerza a esta vida sensible como el egoísmo de un hombre se aferra a su egoísmo.³⁰⁵

No parece que sea sólo cuestión de nacer de nuevo, sino que se hace necesario morir. Este aspecto, que había apuntado anteriormente, se convierte en muy importante en la vivencia de la fe. Porque sin dar muerte no puede ocurrir lo absolutamente inesperado e inmerecido. El Espíritu que viene en ayuda del espíritu humano es el que puede, con anuencia de este, vencer aquello que el hombre no puede vencer. El hombre no puede vencerse a sí mismo del todo sin un cierto egoísmo. Si el hombre pudiera llegar a ser bueno sólo por sus propias fuerzas, el bien no sería realmente Otro. Es cierto que tampoco se puede llegar a Él sin la acción continua y constante de la voluntad endeble del existente. Morir a uno mismo no es aquí visto por Kierkegaard como un morir a nuestra identidad más profunda ya que nosotros no somos egoísmo últimamente. Morir a nosotros mismos es morir a lo que somos ahora mismo, individuos enredados por nuestra propia libertad sin poder desatarnos del todo³⁰⁶. La fe es el coraje de dejarse vencer por Dios que viene en ayuda de nuestro espíritu.

Esta fe, esta interioridad apasionada sabe que no es posible una relación inmediata y directa con el telos absoluto, con el Bien supremo. Eso supondría dos cosas inasumibles: por un lado, el dejar de ser un espíritu que es síntesis inacabada de finito-

³⁰⁵ “Altsaa først Døden, først maa Du afdøe fra ethvert blot jordisk Haab, enhver blot menneskelig Tillid, Du maa afdøe fra Din Selviskhed eller fra Verden; thi det er kun gjennem Din Selviskhed, at Verden har Magt over Dig, er Du afdød fra Din Selviskhed, er Du ogsaa afdød fra Verden. Men der er, naturligviis, Intet et Menneske hænger saa fast ved – ja, med hele sit Selv! – som ved sin Selviskhed! O, naar i Dødens Stund Sjel og Legeme skilles, ikke er det saa smerteligt, som at skulle skilles fra sin Sjel i levende Live! Og ikke hænger et Menneske saa fast ved dette sandselige Liv, som et Menneskes Selviskhed hænger fast ved hans Selviskhed!” SKS 13, 99, *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo.*

³⁰⁶ “Nadie amará a su prójimo si no muere antes a sí mismo.” J. Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 402.

infinito, tiempo y eternidad, etc. Y por otro lado, sería paganismo ya que el Dios que es Espíritu no se deja atrapar por nada ni nadie del mundo. La manera de entender y vivir la existencia y, sobre todo, la forma de entender la relación con Dios es donde se juegan las diferencias entre cristianismo y paganismo.

Debido a estos rasgos mencionados, la fe aparece también como antídoto eficaz contra la desesperación. Este es un tema ampliamente tratado por Kierkegaard y del que aquí mencionaremos algunos aspectos: “Pero el querer lo único *no es presuntuoso, entusiasmo impío, potente engaño de querer lo grande, sea bueno o malo*. Animado de esta voluntad, incluso hasta la desesperación, no se está menos bifronte, y ¿la desesperación no es ser bifronte?; ¿qué es desesperar sino tener dos voluntades?”³⁰⁷ Si el creyente no debe tener dos voluntades, una para intentar contentar a Dios y otra para contentarse a él o al mundo o al tiempo o a los otros, el que desespera sí las tiene. El desesperado, tanto si lo sabe como si vive la forma más terrible de no saber que está desesperado, tiene dos voluntades. Es por ello que no podemos identificar sin más al hombre que ha sufrido y sufre por el Bien, con todo hombre que tenga dos voluntades. El primero no tiene dos voluntades, dos querereres. El desesperado sí las tiene. El primero sólo quiere una cosa y sufre a causa de ella. Se alegra incluso en ese mismo sufrimiento. El desesperado sufre porque en el fondo no quiere nada. Tanto el egoísta orgulloso como el cobarde se encuentran desesperados. Y desesperan porque en esta situación han olvidado lo eterno del hombre. La fe ayuda a acabar con la desesperación, no luchando en su mismo campo de batalla, sino reconociendo que su batalla es otra.

La fe no vence porque sea más útil en este mundo que el cálculo temeroso, ni porque prometa bienes en la tierra que le hacen vivir con más seguridad que el desesperado que intenta atesorar para asegurarse el mañana. Tampoco vence porque tenga una estrategia mejor con el mundo que aquel. La fe vive la culpa, la alegría, el sufrimiento, la libertad, el tiempo, los bienes, etc., referido al absoluto, a Dios. ¿Qué sería perder? ¿No sería dejar de creer? Al igual que el amante que deja de amar, el

³⁰⁷ “Men det at ville Eet er ei heller hiin den formastelige, ugudelige Begeistrings kraftige Vildfarelse: at ville det Store, ligegyldigt enten det er godt eller ondt. Ogsaa en saadan Villende, om han end er nok saa fortvivlet, er dog tvesindet; eller er Fortvivlelse ikke netop Tvesindethed; eller hvad er det at fortvivle Andet end at have to Villier!” SKS 8, 143-144, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

creyente se pierde sólo cuando deja de creer. La fe se abre a un futuro incierto sin más confianza que la que ha depositado en lo eterno, que tiene una relación con lo histórico muy peculiar. El individuo que tiene fe sabe que todo está en juego, y en cada instante, y que por lo tanto sólo puede ser salvado lo que está en peligro, lo que está perdido de alguna manera. La fe, el individuo que tiene fe, puede hacer lo siguiente: “Porque, cabalmente, la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada la desesperación es la siguiente: que al relacionarse consigo mismo y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha puesto.”³⁰⁸

De la desesperación no se puede salir sin la intervención del mismo sujeto pero tampoco sólo gracias a él. El movimiento de la libertad que se ataba, como analicé en el capítulo introductorio, no puede acabar con su esclavitud por sí mismo. El existente tendría entonces una libertad absoluta y omnímoda que le permitiría auto-liberarse. El espíritu, que es relación como ya vimos, puede salir de su esclavitud, de su haberse autolimitado, gracias a un movimiento libre por el cual se vaya haciendo confiado y transparente al Poder que fundamenta su ser en relación, su ser espíritu. Como tantas veces hemos mencionado, este movimiento es un hacer que supone, a la vez, un dejarse hacer. La fe ayuda al individuo en este proceso de volver a nacer, de entrar en una vida nueva. Si *La enfermedad mortal* nos ayuda a descubrir la situación del hombre no desesperado, *El concepto de angustia*, nos refuerza la enorme importancia de la fe como posibilitadora de una libertad nueva:

Lo único que en verdad puede desarmar los sofismas de los remordimientos es la fe, o sea, el coraje de creer que esa misma situación es un nuevo pecado y el coraje de renunciar a la angustia sin angustia. Pero sólo la fe puede llevar a cabo esta obra, sin que por ello aniquile la angustia, sino arrancándose constantemente y con eterna frescura de las garras del instante mortal de la angustia. Sólo la fe puede llevar a cabo esta obra, ya

³⁰⁸ “Dette er nemlig Formelen, som beskriver Selvets Tilstand, naar Fortvivlelsen ganske er udryddet: i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det.” SKS 11, 130 *Sygdommen til Døden, La enfermedad mortal*.

que solamente en la fe es posible la síntesis, y esto eternamente y en cada instante posible.³⁰⁹

Este texto nos insiste en la enorme importancia que la fe tiene en el pensamiento de Kierkegaard. Con independencia de que se esté en posesión de ese bien tanpreciado o no, nos ayuda a mostrar la idea que Kierkegaard tiene del mismo. La fe hace posible la síntesis que no conseguimos hacer y de la que salimos no-inocentes. Ella es la que podría habernos ayudado en su momento a vivirnos libres y no esclavos, libres y no angustiados, ansiosos pero no angustiados a causa de nuestro pecado. Es por eso que podemos decir que la persona creyente es una persona radicalmente libre. Es ahí donde se encuentra un rasgo esencial del creyente: su libertad. Salir de la esclavitud es un movimiento tan peculiar como el que lo vio nacer. Es un movimiento de libertad que es a su vez algo más que un acto libre. No podemos eliminar totalmente la angustia ni debemos eliminar el ansia³¹⁰. Pero sí podemos vencer a la angustia sin darle batalla en su mismo terreno: arrancándole su poder.

La angustia culpable no podemos eliminarla a base de tesón y coraje, sino quitándole su poder. Ella no desaparecerá del todo de la vida del creyente, pero no tiene la última palabra que condicione nuestra conducta y nuestra esperanza. Y el movimiento de quitarle a la angustia su poder mortal, es continuo y constante. Es siempre y en cada instante. La fe nos hace ver el peso de cada instante, de cada momento, de cada presente. De nuevo en el último texto citado, como ya he señalado, Kierkegaard remite la fe al coraje, y de alguna manera, a la paciencia.

Antes de terminar este apartado me gustaría indicar que la gracia no aparece explícitamente como tema central en la obra kierkegaardiana. Es curioso que no sea así, dada la importancia que esa categoría tenía, y tiene, en el mundo protestante. Me parece enormemente significativo. No es que no trate los temas relacionados con la

³⁰⁹ “Det Eneste, der i Sandhed formaaer at afvæbne Angerens Sophisme er Tro, Mod til at troe, at Tilstanden selv er en ny Synd, Mod til at forsage Angesten uden Angest, hvilket kun Troen formaaer, uden at den derfor tilintetgjør Angesten, men bestandig selv evig ung vikler sig ud af Angestens Dødsoieblik. Dette formaaer kun Troen; thi kun i Troen er Synthesen evigt og hvert Øieblik mulig.” SKS 4, 419, *Begrebet Angest. El concepto de angustia*, p. 209.

³¹⁰ Parece como si el trigo y la cizaña, el ansia y la angustia, debieran permanecer en el ser humano hasta el momento en el que Alguien pudiera separarlas definitivamente. Cf. Mt 13, 24-52.

gracia, pero los analiza siempre desde su óptica especial y de manera indirecta. Su postura creo que se debe, en primer lugar, a lo decisivo que tiene Kierkegaard como pensador de la libertad y su manera tan peculiar de pensarla. En ese sentido es clásico unir gracia y libertad, pero he de reconocer que aquí se hace desde una mirada propia. Por otro lado, el movimiento de la gracia, caso de querer estudiarlo en sus obras, debería arrancar de la posibilidad que dona Dios al salir al encuentro de quien no sabía ni lo alejado que estaba de Él. También sería muy conveniente repensar qué significa que el ser humano sea *imago dei* y la relevancia que puede tener el ansia para una mejor comprensión de la libertad y la gracia. La manera singular de acercarse a esos temas puede que sea otro argumento más para desterrar el encuadre, que a veces se hace, del radical protestantismo de Kierkegaard.

d. Los paganos y el cristiano.

Abraham no era pagano, Sócrates sí. Pero ninguno de los son cristianos. Sus maneras de vivir y situarse ante Dios nos pueden ayudar a entrar en este tema tan peculiar de los diversos significados del paganismo en la obra kierkegaardiana. Abraham remite, en primer lugar, a las cuestiones difíciles de la prueba y la tentación en la fe. Analizaré, pues, la relación de la fe con lo ético en el conocido misterio del sacrificio de su hijo y las peculiares lecturas que hace Kierkegaard³¹¹. En éstas podremos ver cómo la fe no supone una ética superior a la meramente humana. Sin lo ético, sin la pasión por existir de quien se sabe responsable de sus actos y en el deseo ignorante de querer ajustarse al bien para no desesperar a nadie más, no cabría la posibilidad tan peculiar como la fe. Algo de lo ético es imprescindible para la fe, ya que no sería pensable acoger al Dios ni responderle como se debe si uno no vive su vivir conforme a lo que en lo ético hemos ido descubriendo. En Abraham³¹² hay una relación singular con lo

³¹¹ “Es porque Kierkegaard habla de *suspensión teleológica* de la Ética, no *supresión* de la Ética.” H. Politis, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, p. 56.

³¹² “Abraham ha vivido esta suspensión teleológica de la ética donde el singular desafía la norma, no más acá sino más allá de ella.” H. Politis, *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*. p. 314.

individual y lo general como podemos ver en el siguiente texto que nos ayuda a entrar en este apartado:

La fe consiste precisamente en esta paradoja de que el individuo singular se encuentra como tal individuo singular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado sino como superior. Conviene hacer notar que es el individuo singular quien después de haber estado subordinado a lo general en su cualidad de individuo singular llega a ser individuo singular por medio de lo general, y como tal, superior a éste, de modo que el individuo singular como individuo singular se encuentra en relación absoluta con el absoluto. Esta situación no admite la mediación, pues toda mediación se produce siempre en virtud de lo general.³¹³

El problema al que se apunta aquí sólo es comprensible de alguna manera si uno ha asumido una cierta tentación. Sólo hay tentación si uno se vive desde lo que debe ser hecho, desde el bien que debe ser realizado. Sólo quien se sabe en relación, tensionado hacia el bien puede tener tentaciones. El que no se vive desde ahí no sufre tentaciones sino vaivenes, emociones, altibajos. Por otro lado, la tentación es en sí un misterio ya que supone que el Bien supremo y su voluntad no es inmediatamente querido. Y según la Escritura, hasta el mismo Hijo de Dios fue tentado. Como ya hemos apuntado, la posibilidad misma de la tentación es un misterio que apunta al mal y a su realidad escurridiza. El Dios que le había revelado los mandamientos y reglas, le pide ahora a Abraham algo que no cabe en la cabeza del creyente. El Misterio le pide al ser humano que se coloque ante él sin las agarraderas del deber, de lo ético. Por eso, continúa este

³¹³ “Troen er netop dette Paradox, at den Enkelte som den Enkelte er høiere end det Almene, er berettiget ligeoverfor dette, ikke subordineret, men overordnet, dog vel at mærke saaledes, at det er den Enkelte, der efter at have været som den Enkelte det Almene underordnet, nu gennem det Almene bliver den Enkelte, der som den Enkelte er det overordnet; at den Enkelte som den Enkelte staaer i et absolut Forhold til det Absolute. Dette Standpunkt lader sig ikke mediere; thi al Mediation skeer netop i Kraft af det Almene;” SKS 4, 149-150, *Frygt og Bæven. Temor y temblor*.

texto tan peculiar: “Quien se desdice a sí mismo y se sacrifica por el deber abandona lo finito para asirse a lo infinito y se siente seguro.”³¹⁴

¿Cómo llamar a lo que le pasa al creyente cuando Dios lo pone a prueba? Porque si el Dios que aparece en la Sagrada Escritura es Aquel que no es caprichoso en su voluntad, sino que ha querido decirle al hombre lo que espera de él, ¿cómo se sitúa el hombre ante una petición así? El individuo sufre una conmoción religiosa y él queda absolutamente solo, en silencio, porque no hay palabras generales para tal acontecimiento singular. El ser humano vive su ser único de una manera radical. La prueba hace de principio de individuación, de hacerse singular. Él creyente es, pues, colocado en una situación terrible:

Aquí se nos hace manifiesta la necesidad de recurrir a una nueva categoría, para comprender a Abraham. Y nos encontramos ante una forma de relación con la divinidad que no conoció el paganismo. El héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que lo ético es lo divino; por eso lo paradójico de su situación puede referirse por mediación a lo general.³¹⁵

Para el héroe pagano, lo ético era lo divino y eso no es lo que le pasa a Abraham. No porque Abraham no lo desee, sino porque es el mismo Dios el que le tienta poniéndole en una situación tan peculiar. Tampoco Abraham quiere huir de la prueba o disolverla. La relación cotidiana del hombre con Dios está alimentada de lo mejor de la ética. Aunque ésta pueda llegar a ser insuficiente en su vivirse ante Él. Lo que le pasa a Abraham debe ser pensado con mucho cuidado ya que exige una nueva categoría para poder comprenderlo, una categoría que no puede ser universalizable. Su

³¹⁴ “Den, der fornægter sig selv og opoffer sig for Pligten, han opgiver det Endelige for at gribe det Uendelige, han er sikker nok; SKS 4, 153. *Frygt og Bæven. Temor y temblor.*

³¹⁵ “Her viser Nødvendigheden sig af en ny Kategori for at forstaae Abraham. Et saadant Forhold til Guddommen kjender Hedenskabet ikke. Den tragiske Helt træder ikke i noget privat Forhold til Guddommen, men det Ethiske er det Guddommelige, og derfor lader det Paradoxe deri sig mediere i det Almene.” SKS 4, 153, *Frygt og Bæven. Temor y temblor.*

situación singular, donde le ha situado Dios y el deseo de Abraham de obedecerle, es realmente peculiar.

Con independencia de cómo se interprete esta situación, Kierkegaard repite una y otra vez que lo que debe ser imitado de Abraham es su fe y, sobre todo, su amor, como ya he abordado anteriormente. No hay que imitar su sacrificio. No cabe duda que nuestro pensador danés quiere evitar a toda costa quedarse con el acto del sacrificio, el cual se podría generalizar peligrosamente y convertirse en una nueva ética religiosa. Una actitud así justificaría muchos problemas morales y religiosos que, desgraciadamente, nos ha tocado contemplar en la historia de la humanidad. Cada día vemos personas iluminadas que quieren matar en nombre de Dios. Pero el amor, tan extraño a primera vista, sí debe ser imitado porque todo creyente ha de amar siempre. Y amar es una respuesta personal e intransferible a la llamada de Dios que es el único que enseña a amar.

Intentando dar un segundo paso, después de acercarme a la figura de Abraham, quiero ver cómo se relaciona Dios con el creyente para poder vislumbrar cómo es una relación pagana con el Dios y cómo sería una relación cristiana. El Cristo, al llamar a todos hacia sí, lo hace de una manera muy singular antes de pedirle algo, antes de demandarle cualquier cosa. Su manera de hacer que el individuo singular pueda responderle, nos muestra lo que le puede ocurrir al hombre que se coloca ante él:

Por lo tanto, atraer en verdad tiene aquí un doble significado: primero, hacer que el yo que ha de ser atraído, sea sí mismo, y esto es atraerlo hacia sí. Y ahora, ¿qué significa ser un yo? Significa que es una duplicidad. Por lo cual en este sentido 'atraer en verdad hacia sí' significa una duplicidad. El imán atrae al hierro hacia sí; pero el hierro no es ningún yo, por lo cual en este sentido atraer hacia sí es algo sencillo. Más un yo es una duplicidad, es libertad; por lo cual en este sentido atraer hacia sí significa enfrentar una elección. Cuando es atraído el hierro no hay ni puede hablarse de ninguna elección. Mas a un yo solamente le puede atraer otro mediante una

elección; de suerte que en este sentido atraer en verdad hacia sí es algo complicado.³¹⁶

Dios quiere hacer del ser humano un yo para poder entablar una relación con él. Así lo coloca en una situación tal que pueda elegir. Nada puede ahorrar al creyente la elección, el ejercicio arduo y pesado de la libertad, con lo difícil e inacabado de su tarea. Dios quiere hacer al individuo, hacerlo consciente de su yo. ¿Por qué? Porque Dios quiere al ser humano libre. Nótese que la duplicidad aquí es un signo de libertad. No sólo la fe parece ser aliada de la libertad, sino Aquel a quien aquella apunta. Este es el dinamismo de la fe, milagro posible por un Amor que se abaja y un individuo que se libera libremente y sin angustia, confiando en el Poder que lo funda³¹⁷.

La fe hace posible, también, que la conciencia de pecado se torne en conciencia de perdón. Aquella enseña al creyente que es falible y que no es del todo fiable. El creyente es animado a creerlo y amarlo todo, y a no quedar defraudado. A él sólo le debería importar hacer el bien y amar. Él ve en todo hombre un prójimo, incluso en quien le lleva a la cruz. En éste puede verlo mejor aún si cabe. El creyente aprende del ladrón arrepentido a encontrar alegría en estar con Jesús en la cruz y confiar en la palabra del crucificado: “hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23, 43). Por eso:

‘Testigo de la verdad’ es una determinación muy autoritaria y una determinación eminentemente insociable; ella no se deja exactamente conciliar más con el hecho de no ser además nada del todo. ‘Testigo de la verdad’ está ligada a la heterogeneidad del cristianismo con este mundo; de

³¹⁶ “Her betyder altsaa det i Sandhed at drage til sig et Dobbelt, først at gjøre det Selv, som skal drages, til sig selv, for saa at drage det til sig. Og hvad er nu det at være et Selv? Det er at være en Fordoblelse. Derfor betyder i dette Forhold det i Sandhed at drage til sig en Dobbeltthed. Magneten drager Jernet til sig; men Jernet er intet Selv, derfor er i dette Forhold det at drage til sig et Enkelt. Men et Selv er en Fordoblelse, er Frihed; derfor betyder i dette Forhold det i Sandhed at drage til sig at sætte et Valg. For Jernet, naar det drages, er der intet og kan der ikke være Tale om noget Valg. Men et Selv kan et Andet kun i Sandhed drage til sig gjennem et Valg; saa det i Sandhed at drage til sig er et Sammensat.” SKS 12, 163, *Indøvelse i Christendom. Ejercitación del cristianismo*.

³¹⁷ “El caballero de la fe muestra, en efecto, que es la realidad toda entera la que deviene milagro a los ojos del creyente, puesto que este no lee más esta realidad según el concepto de la naturaleza y su necesidad, sino según el sentido y, entonces, según la libertad.” H.-B. Vergote, *Sens et répétition*. Volumen 2. p. 468.

donde se sigue que el ‘testigo’ se reconoce siempre en su heterogeneidad con el mundo, en la renuncia, en el sufrimiento, y, se sigue de aquí, que esta existencia se preste tan poco a ser otra cosa.³¹⁸

De ahí que no se pueda convertir el cristianismo en paganismo. Eso supondría que el mundo sería la categoría central desde la que dirigir la conducta. Ser testigo de la verdad, que tanto hizo sufrir a Kierkegaard en los últimos momentos de su vida, no se puede decir de cualquier vida ni de cualquier sufrimiento. Es una categoría muy específica que supone una manera de vivirse en el mundo en el que éste no entiende nada de lo que le está pasando a ese individuo. Las repetidas veces que Kierkegaard habla del cristianismo pagano pone en la tesitura de abordar este punto. Esto nos ayudará a ver la imposibilidad de entender el cristianismo como una prolongación más de lo humano y, tampoco, como lo único bueno para el ser humano. Afirmar que el cristianismo es un humanismo singular lleva unida la afirmación de que es posible otro humanismo que no sea el estrictamente cristiano.

Hay un momento en el que Kierkegaard dedica un análisis algo más especial y detenido al tema del ser cristiano en relación con el paganismo³¹⁹. Es en un discurso cristiano donde, analizando el querido texto de los lirios del campo y las aves del cielo, quiere mostrar qué es vivirse como tal³²⁰. El pagano es caracterizado, en este primer sentido que ahora desarrollamos, como el que vive “sin Dios en el mundo” (Ef 2, 12). Los lirios y las aves no son ni cristianos ni paganos y, sin embargo, pueden enseñarnos a

³¹⁸ “Og Bestemmelsen »Sandhedsvidne« er en meget herskesyg, en høist uselskabelig Bestemmelse, nøiagtigt lader den sig vel kun forene med det: at være forresten Ingenting. »Sandhedsvidne« forholder sig til, at Christendom er Uensartethed med denne Verden, deraf kommer det, at »Vidnet« altid maa være kjendeligt paa Uensartetheden med denne Verden, paa Forsagelse, paa Lidelse; og deraf kommer det, at denne Væren saa lidet eger sig for: tillige at være Andet.” SKS 14, 130, *Derved bliver det!*, (Fædrelandet, n° 304, 30 diciembre 1854). ¡Lo dicho, dicho!

³¹⁹ Este discurso edificante ha sido ampliamente analizado en J. De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, pp. 135-168. En nuestro análisis nos hacemos eco de sus aportaciones y asumimos el análisis sobre estos discursos. Por otro lado, creemos que no puede reducirse la visión del paganismo de Kierkegaard a existir en el mundo sin Dios, es decir, a estos discursos. Una manera de relacionarse con Dios se da en la posibilidad de la existencia que es el paganismo. Esta relación puede ser de negación más o menos explícita, reducción de Dios a un ídolo, respeto absoluto por el dios, etc. La hermenéutica del paganismo en Kierkegaard no creo que pueda quedar reducida sólo a uno de estos sentidos o a la preocupación con la que se vive el mundo y el tiempo.

³²⁰ SKS 10, 15ss, *Christelige Taler* y la primera parte dedicada a las preocupaciones de los paganos, “Hedningenes Bekymringer”.

vivirnos como cristianos. Ellos no juzgan a nadie. Sirven de espejos donde poder poner al descubierto el modo de vivirnos en la medida en que reaccionamos a lo que les ocurre. Viéndolos podemos preguntarnos cómo vivimos el alimento, el día de mañana, la inseguridad, etc. La persona pagana, se nos dice en esta descripción, es realista y tiene los pies en el suelo. Sabe que las cosas no van del supermercado a la nevera gracias a los ángeles. Las cosas cuestan dinero y si no te preocupas de tu vida, nadie lo hará. Éste no vive en el mundo imaginario y bucólico de los lirios o las aves. Sabe que el hombre no es sólo naturaleza y, por lo tanto, no vive bajo el poder y la seguridad del instinto. Se preocupa diariamente por el día de hoy y el de mañana. No deja al capricho del tiempo o el destino lo que le ocurrirá mañana. Los paganos son, también, aquellos que son su propia providencia buscando y asegurando lo que va a ocurrir en sus vidas. Se saben solos y desde ahí intentan convivir con otros aún a sabiendas que cada uno busca su propio interés. Según Kierkegaard, no conocen la verdadera alegría interior porque están preocupados y angustiados por el día de mañana y las cosas materiales. No se viven en el mundo como si estuvieran de paso, sino que viven en el mundo como si fuera su patria. Aunque el mundo les parezca inhóspito muchas veces, no se viven a la espera de otros mundos, sino participando y haciendo suyas las lógicas de este.

La manera de relacionarse los paganos con las cosas es muy peculiar, según Kierkegaard. Ellos poseen poseyendo. No poseen como si no poseyeran, que es una posibilidad del espíritu humano. Poseen cosas y ponen en ellas cierta seguridad, luchan por defenderlas. Quieren poseer para poder asegurar, asegurarse lo in-asegurable. Lo decisivo no es ser ricos o pobres. La clave no está ahí, sino en la manera en que viven lo poco o lo mucho que tienen. Su preocupación les lleva a tener una honda y peligrosa tentación: la de dejar de ser hombres³²¹. Esto me parece lo decisivo del análisis kierkegaardiano de este paganismo. El modo de vivirse así lleva aparejado el dejar de vivirse como hombre. La preocupación que anida en este paganismo puede ser de tal magnitud que el hombre pueda vivirse como no-hombre. El misterio de la libertad

³²¹ “Og hvilken er saa »Fristelsen«, der i sig indeholder de mange Fristelser? Den er, ved at afskaffe Gud, at ophøre at være Menneske” SKS 10, 46, *Christelige Taler*. “¿Y cuál es la entonces la ‘tentación’ que incluye muchas otras tentaciones? Consiste en que cuando se suprime a Dios, dejamos de ser hombres.” *Discursos cristianos*.

humana puede hacer que un hombre viva de forma in-humana y, por ende, peor que un animal³²². Decir que el hombre, por naturaleza, está más cerca de Dios que el animal no parece que sea algo con lo que nuestro autor esté muy de acuerdo. El hecho de no vivirse como un hombre le puede llevar a compararse continuamente. Kierkegaard subraya la singularidad de cada hombre, la de saberse un hombre, ser humano libre y responsable de los otros, apasionado por su vida que está en ciernes y expuesta a muchos peligros. Porque cuando el hombre se compara, es porque en el fondo considera que es poco ser sólo hombre. Éste desespera en su deseo de ser algo o alguien, de distinguirse. Nada le contenta. De ahí que pueda tener un infierno de vida.

El pagano no sólo es aquel que vive sin Dios en el mundo, sino aquel que puede vivir sin estar en sí mismo. Sólo parece conocer la grandeza y la miseria de este mundo. Estas, unidas a las comparaciones, pueden generar en él y en su entorno, corrupciones, maneras inhumanas de querer destacar y recibir el honor de los demás. Hacer lo posible por no perder la propia vida puede llevar a entender que vivir es ascender, que el tiempo es corto para poder llegar a ser alguien, para poder disfrutar de la vida y que los demás lo reconozcan.

Como si la vida estuviera dominada por poderes divinos que luchan contra el hombre, el pagano, según este discurso, se vive sujeto a ellos luchando o aceptando su destino. La superstición, entiende Kierkegaard, acompaña la angustia y libertad del pagano. Su batalla no es sólo con los demás hombres y consigo mismo –con la imagen inventada y falsa de sí y de los otros–, sino con poderes oscuros que determinan su vida. De ahí que haya dos palabras que no utilizan casi nunca: dar gracias y pedir³²³. Estas palabras le pondrían en una relación abierta y de confianza, de reconocimiento de que el ser humano no lo puede todo. Son palabras que le podrían ayudar a vivirse como hombre y mujer, no meros sonidos de necesidades o miedos.

³²² “Saa langt nærmere end Fuglen som den Christne er, saa langt fjernere end Fuglen er Hedningen fra Gud.” SKS 10, 77, *Christelige Taler*. “Así como el cristiano está más cerca de Dios que el ave, así el pagano está más alejado de Dios que el ave.” *Discursos cristianos*.

³²³ “I Sammenligning med den Christne er Hedningen dog en Umælende, han hverken beder eller takker. Men det, at bede og at takke, er i dybeste Forstand det menneskelige Sprog” SKS 10, 33-34, *Christelige Taler*. “Comparado con el cristiano, el pagano está sin embargo privado de palabra; él no pide ni da gracias. Pero esto, pedir y dar gracias, es en el sentido más profundo el lenguaje humano.” *Discursos cristianos*.

Esta manera de vivir la preocupación por el mañana le pone al pagano en una vivencia del tiempo que le hace esclavo del mismo. Por querer atar el tiempo vive obsesionado con el futuro. Se encuentra en un combate continuo consigo mismo porque está dividido. No sabe lo que quiere porque lo que quiere no le termina de dejar en paz. Puede que llegue incluso el día en que lo haya perdido todo y no tenga ni conciencia de ello, de haber perdido la vida y no dolerle lo más mínimo. Puede haber adormecido y drogado tanto su vivir que ya nada le satisfaga e incluso nada le afecte, ni su propia vida. El pagano, termina Kierkegaard, vive sin Dios y sin él mismo y no le parece la vida insoportable.

Esta descripción somera e incompleta que recoge lo esencial de estos discursos no es la única manera de ser pagano. Sí me gustaría reseñar que así como la fe supone un salto de libertad, el modo de vida del pagano aquí apuntado lo es también. Sin libertad no se podría explicar todo lo que anteriormente se ha descrito. El pagano, en esta primera acepción, no es el modo de vida natural del hombre sin Dios. No se trata de una comprensión de todo hombre que no se ha girado a Dios y vive en el mundo. El hecho de la preocupación, el rasgo que se repite en el texto de diversas maneras como aspecto central de este paganismo, supone un modo de auto-conocerse y situarse ante el mundo que no puede ser entendido como el natural. En este discurso, como en tantos otros, se comunican existencias, maneras de vivirse donde el lector queda interpelado y llevado a una pregunta: ¿cómo vives?

El segundo sentido del término paganismo, que veremos inmediatamente, es un modo de vivirse incluso por algunos que se consideran cristianos. Esto me parece decisivo para mostrar lo verdaderamente singular que es ser cristiano. En tercer lugar, podremos hablar del pagano por excelencia para Kierkegaard: Sócrates. Viendo al filósofo griego hay más motivos para pensar que lo natural y lo pagano no se identifican. Lo pagano es una categoría existencial posible que, en los discursos anteriormente analizados, se opone a la fe. Es por ello que podamos afirmar: “Por la misma razón, el error no sería menos grande que querer hacer del ‘cristianismo según

Kierkegaard' el modelo perfecto de la existencia cristiana concebida como verdad o, para retomar una expresión célebre, como el tipo único de la existencia auténtica³²⁴.

Asumir que el cristianismo es, entre otras cosas, un camino de libertad conlleva afirmar que otras vidas auténticas son posibles. Es por ello que en la obra kierkegaardiana aparezcan personajes como Abraham, Job, Sócrates, Ana, la pecadora, el ladrón arrepentido, un magistrado, etc. No todos caben fácilmente en la categoría del cristiano. Y sin embargo Kierkegaard no los presenta como personas inauténticas o no logradas³²⁵. Por ello, Kierkegaard ve en Sócrates y en su manera de vivir una cierta analogía de la fe³²⁶. La relación religiosa con lo absoluto es una relación posible pero no la única. Si lo fuera, podríamos afirmar lo siguiente:

Tanto la palabra como el concepto de Método muestran suficientemente que el progreso del que puede hablarse es teleológico, pero en ese caso cada instante es una pausa (la admiración está aquí *in pausa* y espera en el estar en ciernes), que es la del estar en ciernes y la de la posibilidad, justamente porque τέλοζ se halla fuera. Si solamente fuera posible una vía, entonces τέλοζ no estaría fuera sino en el progreso, sí, detrás de él, como en el progreso de la inmanencia.³²⁷

Si sólo hay una vía posible en la relación al absoluto acabamos, de alguna manera, en Hegel. Si hay una vía para acceder a Él es que entonces no hay diferencia radical entre el fin y el proceso, el camino. Si no hay diferencia, que en el existente se muestra en la pausa y la posibilidad del escándalo o la creencia, el fin absoluto, el Absoluto, Dios, estaría dentro del proceso mismo. ¿El acceso del hombre a Dios es un camino

³²⁴ J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, 2014, pag. 21.

³²⁵ "Pretender que el conocimiento socrático de Dios es menos perfecto que el conocimiento crístico de Dios, es ocultar la heterogeneidad de los conocimientos." H. Bouchilloux, *Kierkegaard et la fiction du christianisme dans les Miettes philosophiques*, p.260.

³²⁶ SKS 7, 173ss. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*.

³²⁷ "Allerede Ordet, som ogsaa Begrebet: Methode, viser tilstrækkeligen, at den Fremadskriden, her kan være Tale om, er en teleologisk; men i enhver saadan er der ethvert Øieblik en Pause (her staaer Beundringen i pausa og venter paa Tilblivelsen), hvilken er Tilblivelsens og Mulighedens, netop fordi τέλοζ ligger udenfor. Er kun een Vei mulig, saa er τέλοζ ikke udenfor, men i selve Fremadskriden, ja bag ved, saaledes som ved Immanentsens Fremadskriden." SKS 4, 280, *Phiosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

dentro de la misma vida divina? ¿Hay diferencia absoluta o no entre el hombre y Dios? Si es así, habría que mantener que no existe una única vía posible de acceso a Él. Esto salvaguardaría la singularidad de Dios, la diferencia con el hombre y la libertad del acceso del hombre a Dios³²⁸.

Kierkegaard, por esto último, tenía mucha precaución a la hora de introducir el cristianismo demasiado pronto en una vida. Él sabe que en la cristiandad hay, desgraciadamente, mucho de relación inmediata y directa con Dios que lleva a hablar de Él como si se tuviera un conocimiento inmediato. El paganismo, el paganismo cristiano³²⁹, sería esta manera de relacionarse con Dios.

El paganismo cristiano, pasando al segundo tipo ya mencionado, también se da cuando la filosofía ha querido ir más allá del cristianismo, más allá de la fe, cuando los propios filósofos cristianos, teólogos y creyentes han querido fundamentar la fe en un principio racional absoluto. Es lo que ocurre cuando se pone la fe al servicio de otro fin que no sea ella, cuando la han convertido en cultura o política³³⁰. Por ello, sacando las últimas consecuencias de este planteamiento especulativo que no acoge la paradoja absoluta de la fe e intenta la mediación para mostrar lo natural o lo lógico que es la misma, llegaríamos al paganismo donde Cristo no es asumido en su singularidad, sino que es acogido como los paganos acogían a la naturaleza más diversa o a los poderes sobrehumanos con los que se relacionaban. Este paganismo puede estar incluido en la

³²⁸ J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, 2014, pp. 121-126 donde se analiza, entre otros, este texto kierkegaardiano en relación a Hegel.

³²⁹ “Med Hedenskabet indenfor Christendommen forholder det sig anderledes. Det christelige Hedenskabs Liv er hverken skyldigt eller ikke skyldigt, det kjender egentlig ingen Forskjel paa det Nærværende, Forbigangne, Tilkommende, Evige.” SKS 4, 397, *Begrebet Angest*. “La cosa cambia bastante cuando se trata del paganismo dentro del cristianismo. Porque la vida de los paganocristianos no es ni culpable ni tampoco inocente, es una vida que en realidad desconoce toda diferencia entre el presente, el pasado, el futuro y la eternidad.” *El concepto de angustia*, p. 171

³³⁰ “Den moderne Speculation synes næsten at have gjort det Kunststykke at gaae *videre paa den anden Side* Christendommen eller i at forstaae Christendommen at være gaaet saavidt, at den omtrent er kommen tilbage til Hedenskabet. At Nogen foretrækker Hedenskabet for Christendommen, er aldeles ikke forvirrende, men at faae Hedenskabet ud som det Høieste indenfor Christendommen er en Uretfærdighed baade mod Christendommen, der bliver noget Andet end den er, og mod Hedenskabet, der slet ikke bliver Noget, hvad det dog var.” SKS 7, 329, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “El pensamiento especulativo moderno parece que ha realizado la proeza de cruzar *más allá* del cristianismo *al otro lado* o de haber ido tan lejos en la comprensión del cristianismo que por poco regresa al paganismo. Que alguien prefiera el paganismo al cristianismo no resulta confuso, pero hacer del paganismo lo máximo dentro del cristianismo es una injusticia, tanto para el cristianismo, el cual se convierte en algo distinto de lo que es, como para el paganismo, el cual queda en nada aunque ciertamente fuera algo.” *Post-Scriptum no científico*, p. 355.

religiosidad A de la que nos hablaba Johannes Climacus³³¹. Pero no puede olvidarse que el cristianismo del Nuevo Testamento está apuntado en la religiosidad B. De ahí que Kierkegaard prefiera un paganismo claro y explícito a un cristianismo sin espíritu y sin la paradoja absoluta. Lo que hay que evitar es la confusión y llamar cristiano a lo que no lo es. Esa tarea pudo costarle la vida a Kierkegaard.

Todo esto, como sabemos, explotará y se hará polémica pública y abierta a raíz de la controversia sobre el testigo de la verdad, la predicación del obispo Martensen en el funeral del obispo Mynster. A partir de ahí, y teniendo en cuenta las obras que lo fueron fraguando, se desencadena un análisis profundo del cristianismo de su país que no es el del Nuevo Testamento sino que es paganismo. Un paganismo vivido por los que se llaman cristianos. Un paganismo más grave que ser ateo. Un cristianismo que se ha prostituido y ha convertido el mundo en el paraíso, la iglesia en el Estado, la eternidad en la historia de los hombres, a los sacerdotes en funcionarios, a los niños bautizados en cristianos e incluso que logra que todo ser que viva en Dinamarca sea cristiano por el hecho de que el país lo es.

El ideal del cristianismo del Nuevo Testamento, según Kierkegaard, parece estar desfigurado en Dinamarca porque han olvidado que lo esencial es el ser contemporáneo de Cristo y, como consecuencia, sufrir a causa de Él y su evangelio. Sin embargo, creen que son cristianos porque están de acuerdo con la doctrina de Cristo. Enseñan doctrinas a niños y adultos que la acogen por el sólo hecho de que les caiga algo de agua en sus cabezas. Empiezan a ser cristianos sin darse cuenta y sin salto de discontinuidad desde su vida anterior. Este paganismo es convertir una manera de vivir en una manera de pensar, una existencia dialéctica en un pensamiento más o menos ajustado al mundo; un paganismo, el del cristianismo, que se juega en lo exterior, en lo que se puede ver y no en una interioridad apasionada.

³³¹ “Religiositeten A kan være i Hedenskabet, og i Christendommen være Enhvers, der ikke afgjørende er Christen, han være nu døbt eller ikke. [...] Min Mening er, at Religiositeten A (i hvis Confinium jeg har min Existens) er saa anstrengende for et Menneske, at der i den altid er nok af Opgave;” SKS 7, 506, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “La Religiosidad A puede estar en el paganismo, y en el cristianismo puede ser la religiosidad de todos los que no son decisivamente cristianos, estén bautizados o no.[...] En mi opinión la Religiosidad A (dentro de los límites en los que se encuentra mi existencia) es tan ardua para un ser humano que siempre es tarea suficiente por hacer.” *Post-Scriptum no científico*, p. 539.

En este paganismo cristiano la relación con Dios es directa, como he indicado anteriormente. El predicador habla así de Dios y así trata a los demás que vienen a la iglesia. Lo importante y decisivo es pues el número de cristianos, los pastores, los dineros, los números. Es posible, en este paganismo, un país cristiano, una sociedad cristiana, una universidad cristiana. Se pueden contar los cristianos porque se pueden ver los cristianos y porque se pueden calcular los bautizos. En este paganismo, el amor de Dios y a Dios no es el “has de amar” de Cristo, sino el amor de predilección en cualquiera de sus formas. Dios es, así, amigo y amante como lo son los demás amigos y amantes. La fe es una relación amorosa como lo es la del amigo o el amante a otro o a la patria. Es el amor pagano, con un objeto paganizado y en una relación directa. En este paganismo, como así ocurre en el paganismo que antes hemos visto pero aquí con culpabilidad, no existe el pecado. El cristiano del Nuevo Testamento siempre se vivía como culpable ante Dios y ahí encontraba una alegría muy pura. Ahora, no existe el pecado porque en el fondo no existe la libertad. Pero lo inaceptable para Kierkegaard es que a esto se le llame cristianismo³³².

Aquí, en este paganismo cristiano, se cree hasta cierto punto. No puede seguirse al Señor porque basta con admirarlo. Su vida no puede ser nuestra vida. Se hace lo que se puede y siempre se puede sólo lo que se desea. Y se desea que la vida en el mundo vaya bien. Si se llegara a sufrir por cualquier motivo, se eleva ese sufrimiento a religioso metiendo a Dios demasiado pronto en él. Como si cualquier sufrimiento por el hecho de serlo fuera ya cristiano. El paganismo del cristianismo coloca a Dios demasiado pronto y hace de él un ídolo, convierte a Cristo en un ídolo manejable a nuestro antojo. La contradicción, pues, es hacer del cristianismo un neo-paganismo y, además, manteniendo el nombre de cristiano³³³. Un Estado que quiere poner en

³³² “Som sagt, forsøg det, og Du skal i Alt finde, at det er, som jeg siger det: Forandringen fra Hedenskabet er den, at Alt er blevet uforandret, men har antaget Prædikaten: christelig.” SKS 13, 236 *Øieblikket Nr. 5*. “Como he dicho, inténtalo, y encontrarás que todo es como digo. El cambio en relación con el paganismo es que todo permaneció inalterado, pero tomó el predicado de cristiano.” *El Instante. N° 5*, p. 82.

³³³ “Saaledes med Christendommen og Staten. Christendommen, Læren om Forsagelse, om Lidelse, om Ueensartethed med denne Verden, Læren, der ingen Anviisninger udsteder uden paa en anden Verden, denne Lære vil Staten have an|bragt.” SKS 13, 167 *Øieblikket Nr. 2*. “Así pasa con el cristianismo y el Estado. El cristianismo, la enseñanza de la renuncia, del sufrimiento, de la heterogeneidad con este mundo, la enseñanza que no formula ninguna indicación sino en referencia a otro mundo; esta enseñanza es la que el Estado quiere instalar.” *El Instante. N° 2*.

marcha el cristianismo es la evidencia de que no hemos entendido qué es el cristianismo del Nuevo Testamento y la prueba de que hemos convertido a éste en paganismo. Los sacerdotes son los causantes de este latrocinio al ser miembros del aparato del Estado. Con independencia de que haya excepciones individuales, el sacerdocio pone de manifiesto la contradicción inmensa en la que vive el cristianismo de su época.

Pero Sócrates también era pagano, en otro sentido diferente a los dos anteriores. Al menos su filosofía podría mirarse desde ahí³³⁴. Eso implica decir algo más de la posibilidad positiva de ser pagano y de no ser cristiano³³⁵. La época que le tocó vivir a Kierkegaard puede que no fuera tan lejana a la de Sócrates. Aquel consideraba que la situación de su país no era muy diferente a la del filósofo griego: “Al igual que escasean los amantes, al igual que escasean los creyentes, de igual modo escasean las verdaderas individualidades éticas.”³³⁶ Por eso se confunde todo y se busca, entre otras cosas, la edificación en el teatro, las alegrías estéticas en la iglesia, la conversión gracias a las novelas, etc.³³⁷ En esta situación se hace más que necesario, en primer lugar, sustraer y

³³⁴ “Her vil det maaskee være paa rette Sted at belyse en Mislighed med Hensyn til Anlægget i Smulerne, hvilken havde sin Grund i, at jeg ikke strax vilde gjøre Sagen saa dialektisk vanskelig som den er, fordi i vor Tid Terminologier og andet Saadant er saa forvirret, at det næsten er umuligt at sikkre sig mod en Confusion. For da, om muligt, ret at belyse Differentensen mellem det Socratiske (hvilket jo skulde være det Philosophiske, det hedensk Philosophiske) og den experimenterede Tankebestemmelse, der virkelig gaaer videre end det Socratiske, førte jeg det Socratiske tilbage paa den Sætning, at al Erkjenden er en Erindren.” SKS 7, 188, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*. “Tal vez sea este un buen lugar para aclarar un escollo con respecto a lo establecido en las *Migajas*, el cual tenía su fundamento en que yo no quería presentar el asunto inmediatamente en toda su dificultad dialéctica, pues la terminología y demás cosas semejantes están hoy en día tan enmarañadas que es imposible preservarse de cierta confusión. De ahí que, para aclarar correctamente, en la medida de lo posible, la diferencia entre lo socrático (lo cual, en efecto, vendría a ser lo filosófico, la filosofía pagana) y la determinación del pensamiento puesta por obra, que realmente va más allá de lo socrático, retrotraje lo socrático hasta el enunciado ‘todo conocimiento es anámnesis’.” *Post-Scriptum no científico*, p. 207.

³³⁵ Como ya hemos mencionado en otro momento, sería muy rico analizar cómo el pensamiento de Kierkegaard da o no para pensar la diversidad religiosa actual y sus modos de existir.

³³⁶ “Som Elskerne vare faae, som de Troende vare faae, saa ere de sande ethiske Individualiteter vel ogsaa faae.” SKS 7, 142, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*. *Post-Scriptum no científico*, p. 155.

³³⁷ “Dette hører med til den Forvirring, der i vor Tid paa saa mange Maader gjør sig gjældende: man søger en Ting der, hvor man ikke skulde søge den, og hvad værre er, man finder den, hvor man ikke skulde finde den; man vil opbygges i Theatret, æsthetisk paavirkes i Kirken, man vil omvendes af Romaner, nyde Opbyggelsesskrifter, man vil have Philosophien paa Prædikestolen og Præsten paa Kathedret.” SKS 2,148, *Enten-Eller. Første del*. “Todo ello forma parte de una confusión que se hace valer en nuestro tiempo de múltiples maneras: se busca algo allí donde no debería buscarse y, lo que es aún peor, se encuentran allí donde no debería encontrarse; se pretende la edificación en el teatro, la afectación estética en la iglesia; se pretende la conversión por las novelas, disfrutar de escritos edificantes; se quiere a la filosofía en el púlpito y al párroco en la cátedra.” *O lo uno o lo otro. Primera parte*, pp.167-168.

poner en crisis lo que el hombre cree saber para, en un segundo momento, hablarle de otras verdades, alegrías o dioses. Sólo desde la tarea ardua de descubrir la no-verdad en la que se está, se hará posible alcanzar una forma más buena de vivir. Kierkegaard entiende que su momento está necesitado de algo que ojalá cayera del cielo:

¡Oh Sócrates, Sócrates, Sócrates! Sí, tu nombre tiene que repetirse tres veces, y no sería demasiado repetirlo diez veces si ello sirviera de algo. Se opina que el mundo necesita una república, y se opina necesitar un nuevo orden social y una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber que confunde, es de otro Sócrates.³³⁸

En un texto tan maduro y de tanta importancia como *La enfermedad mortal*, Kierkegaard afirma que el mundo lo que necesita es un Sócrates. El cristianismo necesita un Sócrates que le ayude a salir de tanto paganismo cristiano. Sócrates, el pagano, podría ayudar a depurar mucho lo que se viene llamando cristianismo en aquella y en nuestra época. ¿Qué hizo Sócrates, el pagano?

Sócrates no se consideraba sabio. Eso supondría para él una virtud que estaba lejos de su actuar diario. Y sin embargo, se le indicó que él era el más sabio de todos los hombres. Él sabía que no sabía. Él había descubierto que vivir es existir, que existir es subjetividad y apropiación. Que actuamos muchas veces sin saber bien ni los motivos ni lo que buscamos, que entre lo que decimos y hacemos hay un hiato enorme. Mediante el diálogo nos anima a descubrir que hay cosas que no deben hacerse aunque nos vaya la vida en ello, aunque la angustia o el miedo nos asalten. Él no puede enseñar a nadie puesto que de alguna manera cada uno lleva la verdad dentro de sí. A lo más que puede llegar es a ser comadrona en este parirse, en estos partos que le hacen al hombre acceder a más bondad, a más belleza, a más verdad. Él no dialogaba con la

³³⁸ “Socrates, Socrates, Socrates! Ja, man maa nok nævne Dit Navn tre Gange, det var ikke for meget at nævne det ti Gange, dersom det kunde hjælpe Noget. Man mener, Verden behøver en Republik, og man mener at behøve en ny Samfunds-Orden, og en ny Religion: men Ingen tænker paa, at en Socrates er det dog nok denne, just ved megen Viden forvirrede, Verden behøver.” SKS 11, 205, *Sygdommen til Døden*. *La enfermedad mortal*.

masa sino con cada individuo. Para Sócrates, para el Sócrates de Kierkegaard, el conocimiento de Dios no podía ser como en el paganismo o en la religión de su época:

Cuando Sócrates creía en la existencia de Dios, comprendía bien que allí donde la vía se bifurca hay una vía objetiva de aproximación, consistente, por ejemplo en contemplar la naturaleza, la historia del mundo, etc. Su mérito residía precisamente en huir de esta vía, en la que los cantos de sirena de lo cuantitativo hechizan y engañan al existente.³³⁹

Decidió coger el camino arduo e infinito: “Ese viejo maestro Sócrates hizo lo contrario; abandonó la astronomía y escogió la cosa más elevada y difícil: ante el dios, conocerse a sí mismo.”³⁴⁰ Es decir, no se rindió a la posibilidad de una relación inmediata y directa con la divinidad, ni por el pensamiento ni por otros caminos humanos. Pero no por ello vive en el mundo sin Dios. Ni tampoco es cristiano. Es un pagano que le hace bien al cristiano, es un pagano que puede vivirse como tal. Es una posibilidad de vivir apasionado y en tensión continua. Puede que sea a lo que el hombre, sin la intervención de Aquel que da la condición y la verdad, pueda llegar por sí mismo y gracias a sí mismo. Aunque bien nos indica Kierkegaard que Sócrates tuvo acontecimientos en su vida que marcaron su devenir. No parece que todo lo fuera sacando de su interioridad, sino que hubo algo de revelación gracias a Diotima, por citar el acontecimiento iluminador.

En este paganismo no se hace sufrir al otro ni se rechaza el sufrimiento a costa de lo que sea. Aquí no se vive de espaldas a Dios aunque no se viva en la paradoja absoluta de la fe. Se vive en la incertidumbre radical de la docta ignorancia. Es un paganismo que no olvida de lo que estamos hechos, que no es chispa de divinidad o castigo del destino, sino interioridad que puede vivirse en relación a algo que no es él,

³³⁹ “Naar Socrates troede, at Gud er til, da indsaee han vel, at der hvor Veien svinger af, er der en objektiv Approximerens Vei, ved f. Ex. at betragte Naturen, Verdenshistorien o. s. v. Hans Fortjeneste var netop at flye denne Vei, hvor den quantiterende Sirenesang fortryller og narrer den Existerende.” SKS 7, 193, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*, p. 212.

³⁴⁰ “Den gamle Mester Socrates gjorde det Omvendte, han opgav Astronomien, vælgende det Høiere og Vanskeligere: for Guden at forstaae sig selv.” SKS 7, 426, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-scriptum no-científico*, p. 457.

a la verdad, al bien. Un paganismo que no se confunde con nada, ni nombra a Dios demasiado pronto ni demasiado a la ligera. A fin de cuentas, Sócrates nunca fue dejado de lado por Kierkegaard. Igual porque entendía que le hacía mucho bien en su tarea, en su verdadera lucha, la de devenir cristiano³⁴¹.

2.2 DIOS

Tus ojos son demasiado puros para mirar el mal.

Hab 1, 13.

Fue Lévinas quien dijo lo siguiente de Kierkegaard: “Es el primer filósofo que piensa a Dios sin pensarlo a partir del mundo.”³⁴² Acerquémonos a esta manera tan peculiar de filosofar y recojamos cuestiones que han ido apuntándose en los capítulos anteriores. Kierkegaard, en coherencia con su manera de entender el quehacer filosófico, deja claro el alcance posible de la reflexión que tenga por objeto a Dios:

Entre los muchos bienes hay, pues, uno que es el más alto, uno que, por ser el más alto no se determina según su relación con los otros; el que desea, sin embargo, no tiene una idea determinada acerca de él, pues es precisamente lo más alto a la manera de lo desconocido —y este bien es Dios.³⁴³

Dios es, junto con el hombre, el tema más presente en la obra de Kierkegaard. No deja de pensarlo porque busca la verdad absoluta por la que vivir y morir. No le basta con pensar los objetos penúltimos, los útiles para vivir o los necesarios para una

³⁴¹ “Den eneste Analogie jeg har for mig er: Socrates; min Opgave er en socratisk Opgave, at revidere Bestemmelsen af det at være Christen: selv kalder jeg mig ikke en Christen (holdende Idealet frit), men jeg kan gjøre aabenbart, at de Andre ere det endnu mindre.” SKS 13, 405, *Øieblikket Nr. 10*. “La única analogía que tengo por delante es Sócrates; mi tarea es una tarea socrática, revisar el sentido de ser cristiano. Yo no me considero a mí mismo un cristiano (manteniendo libre el ideal), pero puedo poner en evidencia que los otros lo son menos aún.” *El Instante. N° 10*.

³⁴² Tomada la cita en J. Colette, “Kierkegaard et les figures phénoménologiques de l’appropriation et du rapport à soi.” en *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*, p. 175 que remite a *Herméneutique et au-delà* y repetido en *De Dieu qui vient à l’idée*.

³⁴³ “Blandt de mange Gøder er der nu eet, som er det høieste, som ikke er at bestemme ved sit Forhold til de andre, da det er det høieste, uden at dog den Ønskende har en bestemt Forestilling, thi det er det høieste netop som det Ubekjendte – og dette Gode er Gud.” SKS 5, 399, *Tre Taler ved tænkte Leiligheder. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. p. 399.

convivencia. Él quiere que el individuo viva de tal manera que pueda llegar al Bien supremo, a la Verdad absoluta en la que poder descansar. Pero si bien esto es cierto, es más cierto aún que ha descubierto en su caminar que para encontrarlo es absolutamente determinante la manera de buscarlo. Cualquier manera de existir no parece dar lo mismo para tan magna empresa. Si Dios existe y es el Bien, no se puede acceder a él, en principio, con cualquier modo de vivir. Por otra parte, habría que añadir que Dios está igual de cerca a cada hombre con independencia de su condición histórica. Es el existente entero el que debe ponerse en búsqueda y no sólo una parte o dimensión suya. Además, si Dios es el Bien supremo, la mejor manera de acercarse o buscarle sería la batalla interior constante que supone ser bueno. Que, como ya he mencionado, las bases de una teoría de la verdad estarían en una teoría de la acción. El acceso a la Verdad absoluta, que es el Bien supremo, y más aún el Amor absoluto, nos habla de un camino donde no da lo mismo cómo se viva, cómo se piense, cómo se actúe. De ahí que en este pensamiento se enraíza el misterio de Dios en la dialéctica de la existencia humana.

¿Quién podría buscar a Dios? ¿Quién lo encontraría? ¿Dónde habría que buscar a Dios, al Bien supremo? ¿Dónde y cómo debería buscarse de tal manera que se respetara su singularidad? ¿Cómo no debería ser buscado porque sería indigno de su naturaleza más específica? ¿Cómo se busca lo desconocido? ¿Qué transformación debe irse dando en el existente para que pueda preguntar bien sobre Dios? ¿Se puede hacer de cualquier manera? ¿Cuál es la disposición existencial más adecuada para abordar la magna cuestión de Dios?

Kierkegaard no va a hacer una apologética ni una teología filosófica sobre Dios, ya lo hemos indicado. Ni siquiera creo que haga una filosofía de la religión al uso³⁴⁴. Él va a mostrar, por una parte, la relevancia del problema de Dios en la existencia del ser humano y la importancia de ésta para abordar aquel; y por otra parte, va a indicar de manera asistemática y con mucha pasión, el modo de relacionarse el Cristo con el

³⁴⁴ La conexión con la fenomenología de la religión se hace necesario indicarla. Una fenomenología que bebe de Schleiermacher y que tiene en Otto uno de los pensadores ha dado mucho qué pensar. Aunque el diálogo con los autores citados no esté exento de diferencias y matizaciones, Kierkegaard puede ayudar a seguir dialogando con ellos sobre el hombre religioso.

individuo. El pensamiento kierkegaardiano, por un lado me ayudará a ver el modo de existir de quien se abre verdaderamente a Dios y, por otro lado, cómo es el darse de Dios al individuo en el Cristo. Antes de abordar las características de Dios como Bien supremo y Amor absoluto así como la problemática del mal, considero oportuno explicitar algunos supuestos esenciales para poder encuadrar este punto tan singular de la tesis.

De Dios sólo podría hablar con propiedad el bueno, el santo³⁴⁵. Ya lo hemos indicado. El ser que haya transformado su vida a base de paciencia y amor, es el que podría abrirse al Otro e intuir qué es la bondad suma. Sin embargo, Kierkegaard nos dice que cuando el hombre se va haciendo cada vez más bueno, va descubriendo más agudamente que es pecador. Sólo el santo podría hablar de Dios porque estaría más cerca de él. Pero todo el que está cerca de Dios se sabe profundamente pecador. Esta paradoja, ya mencionada, es muy fecunda. Ésta impediría al ser humano el orgullo, que es una forma de cobardía, así como la desesperación, que supondría dejar de ser hombre: “Lo buscado, por tanto, está dado, Dios está lo bastante próximo; pero nadie puede *ver a Dios sin pureza*, y el pecado es precisamente impureza, *y por eso nadie puede alcanzar conocimiento de Dios sin llegar a ser un pecador.*”³⁴⁶

Lo desconocido absolutamente, aquel bien que no es el primero de una lista de bienes, sino que es único en su manera de ser bueno, exige una transformación radical de quien lo busca. Porque, para Kierkegaard, además de la naturaleza tan singular de lo que se busca, debe tenerse en cuenta el lugar donde se le busca:

Él no debe buscar el lugar donde está lo buscado, pues está junto a él; él no debe buscar el lugar donde está Dios, no es preciso que se esfuerce por llegar allí, pues Dios está junto a él, totalmente próximo, próximo en todas

³⁴⁵ Aunque si es muy bueno, a lo mejor no habla mucho con palabras sino con obras de amor no evidentes para quien las contempla.

³⁴⁶ “Det Søgte er altsaa givet, Gud er nær nok, men Ingen kan *see Gud uden Reenhed*, og Synden er netop Ureenhed, og derfor kan ingen tage Kjende paa Gud uden at blive en Synder.” SKS 5, 407 *Tre Taler ved tænkte Leiligheder. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 407

partes, omnipresente a cada instante, sino que es preciso que se transforme para llegar a ser él mismo el lugar en el que Dios verdaderamente está.³⁴⁷

Todo ser humano empieza en el mismo lugar ante Dios. Las generaciones, los pueblos y culturas, las situaciones vitales recibidas por el individuo no son lo decisivo a la hora de que él pueda empezar más lejos o más cerca de Dios. Descubrir que el lugar donde puede uno encontrarse con Dios es uno mismo supone una toma de postura de nuestro pensador que se aparta de otras visiones sobre el acercamiento del hombre a Dios. Creo sinceramente que para Kierkegaard todos los demás acercamientos a Dios no pueden obviar el hecho de que son acercamientos de un existente, de un ser humano. Nada puede eximirnos de ese punto. Nada ni nadie puede librar a cada individuo de tener que habérselas con estas decisiones personales. La cultura y la historia podrán formular de una u otra manera la cuestión del Bien supremo, con unos u otros ropajes culturales y religiosos. Pero nada puede eximir al ser humano de que en su interior se decida o no por abrirse al Bien supremo.

Kierkegaard subraya en este pequeño texto citado que no es el ser humano tal cual, dejándose llevar por el asombro natural o por la pregunta espontánea, el lugar desde el que empezar a buscar de verdad a Dios. El lugar se transforma, debe ser transformado, para poder buscar adecuadamente, conforme a lo que se busca y a quien se quiere encontrar³⁴⁸. El modo de preguntar, el camino de búsqueda, no es indiferente. La manera de buscar va transformando al que busca. Si lo hace especulativamente puede que se vaya viviendo así y olvidando que es un existente. Si lo hace emocionalmente podrá encontrar un Dios que satisfaga sus deseos de más y más experiencias y emociones interesantes. Hay también aproximaciones o caminos que buscan un acceso y una relación directa con Dios. Estos querrían que al final de una

³⁴⁷ “Han skal ikke finde Stedet, hvor det Søgte er, thi dette er lige hos ham, han skal ikke finde Stedet, hvor Gud er, han skal ikke stræbe derhen, thi Gud er lige hos ham, ganske nær, nær allevegne, i ethvert Øieblik allestedsnærværende, men han skal forandres, at han selv kan blive Stedet, hvor Gud er i Sandhed.” SKS 5, 403-404 *Tre Taler ved tænkte Leiligheder. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 404.

³⁴⁸ “Encontrar sin buscar es dejarse a sí mismo encontrar sin haber tenido la iniciativa. Y dejarse encontrar no tiene tregua cuando es Dios quien nos encuentra.” J.-L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado*, p. 134.

argumentación, de una emoción ante lo real, de un acontecimiento, de un pensamiento o estado de ánimo, estuviera, tocara, sintiera, pensara a Dios:

La relación directa con Dios es precisamente paganismo y sólo cuando tiene lugar la ruptura, sólo entonces puede hablarse de una verdadera relación con Dios. Pero esta ruptura es precisamente la primera fase (acto) de la interioridad encaminada a la determinación según la cual la verdad es la interioridad. La naturaleza es ciertamente la obra de Dios, pero sólo la naturaleza está directamente presente, no Dios.³⁴⁹

El arduo camino de rastrear y analizar la existencia humana y el entender la filosofía como un hablar entre existentes sobre la existencia humana, nos pueden ayudar a ver cuál es el lugar más adecuado para buscar a Dios³⁵⁰. Siguiendo la estela de su querido Sócrates, Kierkegaard nos sigue animando a la tarea incesante de detenernos más y mejor sobre el vivir humano para poder hablar adecuadamente de Dios. La naturaleza no puede dar al hombre un acceso directo a Dios porque Dios no está así en la naturaleza. Cuando Dios crea, según la visión kierkegaardiana que analizaré posteriormente, no crea algo que es nada sino que crea algo que es algo, que tiene consistencia en sí mismo. El mundo ha sido creado con una cierta independencia en su manera de ser. La creación no es donde Dios está directamente presente porque la naturaleza no es Dios. El ser creado por Dios pone de manifiesto que no es Dios y que es algo que tiene sus lógicas y sus dinamismos.

Kierkegaard, ya lo he citado, entiende que Dios es de tal magnitud que además del camino socrático de acceso a él, cabría pensar otros caminos que el mismo Dios

³⁴⁹ “Det ligefremme Forhold til Gud er netop Hedenskab, og først naar Bruddet er skeet, først da kan der være Tale om et sandt Guds-Forhold. Men dette Brud er netop Inderlighedens første Akt i Retning af den Bestemmelse, at Sandheden er Inderligheden. Vel er Naturen Guds Gjerning, men Gjerningen er kun ligefrem tilstede, ikke Gud.” SKS 7, 221, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico*, p. 243.

³⁵⁰ Un hablar que no puede tener la forma directa como él nos indica: “Da jeg havde fattet dette, blev det mig tillige tydeligt, at dersom jeg vilde meddele Noget desangaaende, maatte det fornemlig gjelde om, at min Fremstilling blev i den *indirecte* Form.” SKS 7, 220, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* “Una vez comprendido esto, también llegó a estar claro para mí que si yo quería comunicar algo al respecto debía procurar sobre todo que mi exposición permaneciese en forma *in directa*.” *Post-Scriptum no científico*, p. 242.

podiera inaugurar de otra manera. Uno de ellos es el camino del cristianismo en el que el Amor absoluto, viniendo en humillación al existente, da la condición para poder acogerle. Es el camino que en el Cristo se inauguró y que mediante la fe podemos seguir. En este camino se habla de Dios en la forma de la paradoja absoluta. El Amor, que es lo que le mueve para venir al ser humano, es la causa y meta de esta venida. Este Dios posee muchas diferencias con los dioses paganos. Es bueno mencionar una relación con el eros de la antigüedad:

Se me podrá objetar que Eros, al menos, era el dios del amor, que en él, por tanto, cabría pensar que el amor está presente como principio. Pero aparte de que también en este caso el amor reposa no sobre el erotismo, en cuanto éste se basa en lo sensual solamente, sino en lo anímico, hay además otro hecho a tener en cuenta que señalaré de manera un poco más directa. Eros era el dios del amor pero él mismo no estaba enamorado.³⁵¹

El Dios del cristianismo es Espíritu y hace posible lo erótico como sensual. Este Dios no sólo ayuda a amar sino que es amor. Dios ama. Esta verdad tan radical para Kierkegaard será la causa última de la alegría del que se sabe amado por Él. La alegría de saberse amado por Dios será la locura que al existente le costará creer y asumir. Si el hecho de que alguien te ame sacude tus entrañas, ¿cómo será cuando te ame Dios? El existente vivirá eso a la vez como una doble sacudida: a la vez que se le da el amor absolutamente impensable que le llena de alegría, se le recuerda lo inmerecido de este amor. La mejor manera de acceder al Dios cristiano, por lo tanto, no será únicamente por la vía indirecta que respeta la singularidad de Dios, sino por la vía paradójica del saberse pecador. El corazón que se sabe amado y pecador es la clave desde la que poder hablar del Amor absoluto.

³⁵¹ “Man kunde indvende mig, at Eros var jo Guden for Elskov, i ham maatte man altsaa tænke sig Elskoven som Princip tilstede. Men fraseet nu, at Elskoven dog atter her ikke hviler paa det Erotiske, saaledes som dette baseres paa det Sandselige alene, men paa det Sjælelige, saa bliver der tillige en anden Omstændighed at bemærke, som jeg nu lidt nærmere skal udhæve. Eros var Guden for Elskov, men var ikke selv forelsket.” SKS 2, 69-70, *Enten/Eller. Første del. O lo uno o lo otro. Primera parte.*

Lo más grande del ser humano es su interioridad y éste ha descubierto que lo mejor que le podría pasar es que fuera vencido por el bien en su corazón. El corazón es el lugar donde más y mejor buscar a Dios. Y en concreto el corazón que se duele por sus pecados y se humilla ante el bien, el que no se deja consolar ni cerrar la herida por nada de este mundo. Es el que no confunde a Dios con nada ni nadie. La comparación con Dios, por este camino de la interioridad, es realmente paradójica:

¡Qué extraña comparación! Toda pureza humana, toda compasión humanas son ineptas en la comparación; sin embargo un corazón arrepentido, que se condena a sí mismo, se compara a la grandeza del Dios de misericordia, salvo que esta es más grande aún; tan profundamente se abaja este corazón a sí mismo, aunque nunca se abaja tan profundamente, así infinitamente es levantado. Pero infinitamente más elevada es la grandeza del Dios que se compadece.³⁵²

Lo que voy a mostrar en este apartado es la manera de abordar a Dios como Bien supremo y Amor absoluto. Kierkegaard lo hará analizando al ser humano y esta peculiar dialéctica inversa que nos muestra que cuando el hombre parece menos, no lo es y, por el contrario, está más cerca de Dios. Este apartado mostrará que el tema de la alegría perfecta, el cielo, no está alejado de lo que él nos ha dicho del Bien supremo, del Amor absoluto, que es Dios.

a. Ante el Bien perfecto

Kierkegaard dedica, como ya he indicado, el discurso edificante más largo a la relación del individuo con el Bien. Está escrito a propósito de una confesión, de un examen de conciencia ante Dios. Aquí me interesa volver al discurso en la medida en que los

³⁵² “Forunderlige Sammenligning! Al menneskelig Reenhed, al menneskelig Forbarmelse duer ikke til Sammenligning; men et angrende Hjerte, der fordømmer sig selv, med dette sammenlignes Guds Storhed i at forbarme sig, kun at den er end større: saa dybt som dette Hjerte kan nedsætte sig selv og dog aldrig sig selv dybt nok, saa uendelig ophøiet, eller uendeligt mere ophøiet er Guds Storhed i at forbarme sig!” SKS 10, 314 *Christelige Taler. Discursos cristianos*.

análisis de la existencia que allí se realizan, me permiten ver mejor el Bien perfecto. El ser humano no tiene por qué vivir girado hacia el Bien³⁵³. Si aquel se pone en su búsqueda, se irá transformando poco a poco.

Hay una tesis central en este discurso en lo que se refiere a los temas mencionados: sólo el existente que tenga todo el corazón girado hacia el Bien se relaciona con el Bien adecuadamente. El que no tiene un corazón indiviso en relación al Bien, no está tensionado hacia él. El que no se vive así, difícilmente podrá saber en qué consiste la dicha de ser bueno. Lo eterno en el hombre remite a la libertad, al amor, al arrepentimiento, la culpa y la contrición. Esto nos pone en el camino de pensar en qué consiste la pureza de corazón. Un corazón puro es descrito como aquel que quiere al único como único, al Uno como único, al Bien supremo como único bien supremo. Un corazón puro, que podrá estar cerca del Bien supremo, como ya hemos mencionado, está dispuesto a hacer todo y a sufrir todo por el Bien. El corazón puro se manifiesta en su manera de actuar y sufrir. Nada le hace separarse de lo que desea. Su deseo es estar totalmente y sin división unido al bien: “Como si el Bien, porque es sin condiciones y sin ambages, sin prólogos y sin acuerdos preestablecidos, es lo único que un ser humano puede y debe querer; él es únicamente el Uno.”³⁵⁴

El mayor enemigo por lo tanto del corazón puro es la división. Una división que, en el fondo, nos ayuda a ver la manera de existir de la persona que quisiera en todo hacer el bien. Estar disperso en miles de cosas es la mejor manera de no estar en sí y de estar dividido. Es por ello, que el silencio y la meditación, pueden ayudar al existente a estar en lo único realmente importante. Así podrá llegar a ser un existente que no actúa por recompensa, que no actúa por el miedo ni el temor ni en esta vida ni en la posterior. Se trata, más bien, del existente que quiere el bien por el bien mismo y que lo quiere con todo el querer. Actuar por recompensa es tener el corazón dividido entre dos señores a los que se les rendirá culto: por un lado, al que puede dar la recompensa y, por el otro, al bien. Esto genera un hiato entre el motivo por el que

³⁵³ “La medida del yo es siempre la cosa ante la cual él es sí mismo.” J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 166.

³⁵⁴ “Som om det Gode, fordi det uden Betingelse og uden Omsvøb, uden Forord og uden Overenskomst ubetinget er det Eneste, et Menneske tør og skal ville, og er kun Eet. “ SKS 8, 139, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

actúo bien y el bien que hago. El corazón puro, la voluntad santa podríamos decir, no actúa por ningún tipo de recompensa presente o futura. La moral del cristiano que esté supeditada al castigo o al premio del más allá no es bien valorada por el pensador danés.

Querer el bien en verdad es conocido en que se le quiere independientemente de la recompensa. ¡Oh maravilloso acuerdo del Bien consigo mismo; tú no te dejas engañar! Cuando un bifronte simula querer el bien, por culpa de la recompensa, y él piensa recibirla, sin embargo, él no la recibe. Porque lo que él recibe no lo recibe como recompensa procedente del Bien; está tan lejos de recibirla que, cuando en verdad *lo recibe como recompensa*, en el mismo momento en que recibe el Bien descubre que en verdad *¡se ha ido la recompensa!* [...] El hombre bifronte se encuentra con una bifurcación. Se le presentan dos visiones: el Bien y la recompensa. No está en su poder traerlas al acuerdo, porque ellas son heterogéneas: solo la recompensa que, en el alma, Dios añade en la eternidad al Bien, sólo esta es verdaderamente homogénea con el Bien.³⁵⁵

La única recompensa que se le da al que quiere el bien sin división es la que se le da en el alma: el hecho de ser buena. El bien sólo puede dar lo que es él. Cuando uno está dividido no tiene ni la recompensa de ser bueno. Sufre haciendo el bien a medias y a veces se desespera. Este no sufre por hacer el bien, sino por hacer el bien a medias. El sufrimiento que viene cuando se está con todo el querer en el bien es un sufrimiento ligero, en comparación con el del dividido. Kierkegaard anima a su querido lector a

³⁵⁵ “At ville det Gode i Sandhed, er kjendeligt paa at ville det uden Løn. O, Du det Godes vidunderlige Overeensstemmelse med Dig selv; at Du ikke lader Dig bedrage! Naar en Tvesindet paa Skrømt vil det Gode, for Lønnens Skyld, og han synes at faae Lønnen, faaer han den dog ikke, thi det, han faaer, faaer han ikke som Løn – for det Gode, ja saa langt fra er det, at han i Sandhed *faaer det som Løn*, at han, netop naar han faaer Det, i Sandhed *har Lønnen borte!* [...] Den Tvesindede staaer ved Veiskillet; der vise sig tvende Syn: det Gode og Lønnen. Det staaer ikke i hans Magt at bringe dem i Overeensstemmelse, thi de ere ueensartede; kun den Løn, som Gud i det Indvortes for evigt fører til det Gode, kun den er i Sandhed eensartet med det Gode.” SKS 8, 152.153, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

querer en todo el Bien, porque el quedarse a medias es la peor de las decisiones. El mundo no es el portavoz del bien ni es el que paga el salario del bien.

Kierkegaard entiende que el que quiere el bien por temor a, por miedo a algo, no está queriendo al Bien como lo único y, por ello, desespera. El miedo no es la clave de la conducta de quien se vive para el bien. El único temor que aquí podría encontrar cabida, si es que se le quiere llamar a esto temor, es el temor a no ser bueno, a dañar a otro, a fallar a la voz de la conciencia, al mandato del deber. No sólo la finalidad por la que se realiza el bien debe ser el bien mismo, sino que también deben serlo las causas y motivaciones por las que hacemos y buscamos. ¿Qué puede ayudar al ser humano a ser bueno? “Una sola cosa puede ayudar al hombre a querer el Bien en verdad: el Bien.”³⁵⁶

¿Qué nos dice todo esto del Bien supremo? El corazón de quien está vuelto hacia el Bien supremo, nos ayuda a ver algo del Bien mismo. El mismo Bien no está dividido. El mismo Bien no puede actuar con el existente conforme a la lógica del comercio, del miedo o de la recompensa. Si en un corazón bueno hay cosas que no deberían darse, es plausible pensar que el Bien supremo está más allá de nuestros deseos demasiado mundanos.

Kierkegaard reconoce en este discurso edificante que el hombre no empieza haciendo el bien por el bien mismo. El deseo de bien no nace tan puro. El hombre aprende a querer hacer el bien. Y he ahí donde se encuentra una de las ideas que él quiere remarcar. De una parte, el ser humano nace de tal manera que no está tan claro que el Bien sea su amor primero. El temor, en sus diversas manifestaciones y concreciones, hace aparición antes que la voluntad santa. Es por eso que lo primero que entra en el espíritu humano a la hora de hacer el Bien es lo primero que debe salir para hacer el Bien de verdad. Si no se actúa más que por algún tipo de temor de cualquier índole, el hombre no podrá abrirse a querer el Bien perfecto:

El (temor) quiere ayudarle a avanzar, pero no como lo hace el signo amable de la madre; porque es el temor mismo quien pesa sobre él y le impide

³⁵⁶ “Kun Eet kan hjælpe et Menneske til at ville det Gode i Sandhed: det Gode.” SKS 8, 159, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

irse. Él conducirá al objetivo, y sin embargo es el temor mismo quien vuelve el objetivo temible. Ayudará a hacer el Bien, y sin embargo estas enseñanzas no obtienen jamás el favor del bien; él no se convierte jamás en el amigo de Dios, porque, como dice la Escritura, el reino de los cielos no está solamente cerrado a los ladrones y bandidos sino también al miedoso; él miedoso no quiere el cielo por sí mismo, sino por temor al castigo.³⁵⁷

Es cierto que el miedo nos habla de nuestras limitaciones y fragilidades, pero éste no es signo de finitud ni de pequeñez. Kierkegaard considera que el que actúa por cualquier tipo de miedo, últimamente, no puede querer el cielo. Aunque sea humanamente comprensible cierto temor, el cielo no permite que sea querido así. El que lo desea así, en el fondo, lo que desea es no ser castigado. El cielo es de tal magnitud que sólo si le busca por él mismo, llegará a ser querido como se le debe querer. Hay una cierta vinculación entre querer el Bien, Dios que es el Bien supremo, y el cielo. Estos elementos no se identifican. Dios siempre será más grande que todo lo demás. Pero el cielo, en este sentido, no podrá ser entendido sin un vivirse el hombre ante el Dios, el Bien supremo, el Amor absoluto. ¿Qué relevancia le da al temor Kierkegaard? ¿Cómo se presentan en las diversas fases de la vida de un ser humano?

El niño, el joven y el adulto tienen al temor como compañero y deben vencerle. El niño puede aprender a hacer el bien, aunque puede que lo haga para evitar el castigo paterno o recibir la recompensa que le dará. El temor es para el joven un pedagogo pero sin entrañas de ahí que no sea un apoyo del todo bueno en su caminar. Aunque puede que este le siga ayudando a crecer. El temor tira del niño y el joven hacia atrás, los paraliza en su actuar. Aquel les frena, les imposibilita dar un paso, los bloquea. Les hace temer más y más. No le aporta ninguna bendición. Incluso el bien que hacen, al hacerlo por temor, ni les hace buenos ni les da las alegrías de serlo. Se van haciendo

³⁵⁷ “Den vil hjælpe ham fremad, men ikke som den kjærlige Moders Vinken; thi det er Frygten selv, der tynger paa ham, saa han ikke kan komme af Stedet. Den vil føre ham til Maalet, og dog er det Frygten selv, der gjør ham Maalet frygteligt. Den vil hjælpe ham til det Gode, og dog vinder en saadan Lærende aldrig det Godes Yndest, han bliver ei heller nogensinde Guds Ven, thi, som Skriften lærer, ikke blot Tyve og Røvere, men ogsaa den Frygtagtige kan ikke indkomme i Himmeriges Rige – han vil det jo ikke selv, han vil jo kun af Frygt for Straf.” SKS 8, 160-161, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

temerosos, que no es sinónimo de buenos. Para el anciano, este miedo se hace terror, tanto por las maldades que el mundo podría hacerle como por las que post-mortem podría sufrir. Se aterroriza. Kierkegaard no ve por esta vía el camino del Bien supremo. ¿Cómo es el Bien supremo con el ser humano? Si al Bien sólo puede accederse si él mismo nos va introduciendo, el Bien aparece como el pedagogo del individuo: “No; como el Bien es únicamente el Uno, igual también desea estar solo para ayudar al hombre. El Bien amamanta y nutre al niño de pecho, eleva y alimenta al joven, fortalece al adulto, conserva al anciano; el Bien enseña al que se esfuerza.”³⁵⁸

El Bien es el que inicia al individuo en el Bien³⁵⁹. La paradoja tan presente en tantos momentos esenciales del pensamiento de Kierkegaard se hace de nuevo evidente. El bien es pedagogo para todo hombre, en cualquier situación de la vida. Y lo es para todo hombre que se esfuerza, que lo quiere, que quiere conseguirlo. De alguna manera el hombre debe querer, aunque sea de una manera muy imperfecta, para que el Bien pueda hacer su trabajo. El Bien perfecto puede encontrar en el espíritu humano un aliado en su misión. El Único se encargará de alimentar al niño no con el temor sino con otro alimento. Él cuidará del joven y lo acogerá porque el Bien tiene entrañas, amor. Y fortalecerá al adulto y conservará al anciano en el combate que pueda ser el último: el mundo y la muerte. ¿Cómo entender la imagen de la pedagogía del Bien? Kierkegaard utiliza, así como utilizó la historia del Rey y la aldeana para mostrarnos el amor y la tristeza de Dios, la imagen de una madre. El Bien es como una madre con entrañas. El vínculo de una madre y un niño sirve para mostrar la pedagogía del Bien:

Él (el Bien) le ayuda, pero solamente a la manera de la amable madre cuando ella enseña a su niño a caminar solo. Ella se mantiene delante del niño suficientemente lejos para no tenerle, pero ella tiende los brazos al niño, imita sus movimientos, y si el niño se tambalea, enseguida ella se

³⁵⁸ “Nei, som det Gode kun er Eet, saa vil det ogsaa være ene om at hjælpe et Menneske. Det Gode dier og ammer den Spæde, opfostrer og nærer den Unge, styrker den Ældre, bevarer den Gamle; det Gode lærer den Stræbende.” SKS 8, 160, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

³⁵⁹ “El deseo del bien no nace de su ausencia, sino de la presencia; no caracteriza un hambre sino una plenitud.” J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 341.

inclina como para retenerlo. Y así, el niño cree que él no camina solo. La madre más amable no puede hacer más para que el niño pueda caminar en verdad solo. No obstante, ella hace más, porque su cara, sí su cara atrae como la recompensa del Bien y el aliento de la felicidad. Así el niño camina solo: la mirada fija sobre la de su madre y no sobre los obstáculos del camino, apoyándose sobre los brazos que sin embargo no le sostienen, buscando su refugio en el seno de su madre, y apenas sospechando que él aprende al mismo tiempo que puede pasar del apoyo – porque ahora el niño camina todo solo.³⁶⁰

El niño marcha solo. Varias veces lo repite. La compañía del Bien supremo es atracción para aquel que quiere ir hacia él. La madre, el Bien, imita con cariño los movimientos torpes del espíritu humano para que este no desespere del todo ni desfallezca. Lo hace para que no mire los obstáculos del camino, sino al Bien. Si se cae, el Bien no le dejará abandonado en su caída. El Bien sólo tiene un salario, el bien mismo. El que mira al Bien para hacer el bien es atraído por el Bien mismo, por la recompensa que el mismo Bien da. Él da ánimo, coraje y estímulo de la felicidad. El individuo lo vive a mitad de camino entre el deber caminar solo y el estar acompañado por el Bien que le sostiene sin atosigarle. La presencia del Bien como pedagogo en el espíritu humano parece extraña ya que apunta a un estar sin estar, a un apoyar sin apoyar, a un ser refugio sin nunca llegar. Y siempre marchando solo, como se nos repite varias veces en el texto.

Cuando Kierkegaard analiza en varios discursos edificantes la peculiaridad de la alegría y las múltiples caras o rostros que pueden albergar en el ser humano, se trasluce

³⁶⁰ “Hjælper ham, men dog kun som naar den kjærlige Moder lærer Barnet at gaae alene: Moderen er paa Afstand saa langt foran Barnet, at hun virkeligen ikke kan holde paa Barnet, men hun breder sine Arme ud, hun eftergjør Barnets Bevægelser, blot det vakler, da er hun hurtig bøiet ligesom greb hun det – saa troer Barnet, at det ikke gaaer alene. Mere kan den kjærligste Moder ikke gjøre, dersom det dog skal være Sandhed med, at Barnet gaaer alene. Og dog gjør hun mere, thi hendes Aasyn, hendes Aasyn, ja det er vinkende som det Godes Løn og som Salighedens Opmuntring. Saa gaaer Barnet alene: med Øiet fæstet paa Moderens Aasyn ikke paa Veiens Vanskelighed, støttende sig ved de Arme, som dog ikke holde paa det, stræbende efter Tilflugten i Moderens Favn, neppe anende, at det i samme Øieblik viser, at det kan undvære den – thi nu gaaer Barnet alene.” SKS 8, 160, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

suavemente que hay una alegría muy extraña que es la de ser bueno. No es la alegría que viene después de ser bueno o antes de ser bueno. No se trata de la alegría entendida como motivo por el que se hace algo o la finalidad que se busca. Es la alegría que consiste en ser bueno, con el corazón indiviso hacia el bien. El que así actúa no deja de sufrir, pero no es el sufrimiento lo que más le pesa. Tampoco es el miedo el que marca sus pasos.

Retomando esta imagen, podemos aplicarla al existente que busca el cielo en la tierra. Él debe amar siempre y a todo hombre. Para ello debe aprender a mirar al otro como prójimo. Siempre y en todo momento. Cuando el barco de su espíritu entre en movimientos desesperantes o perturbadores por el mal realizado o por el mal sufrido, el espíritu de este hombre debe seguir mirando al Bien perfecto, como miraba el niño a su madre. Y lo hará con el coraje suficiente para seguir haciendo el bien y encontrar ahí su dicha. Una dicha que es compatible con sufrir, con una enorme actividad que no descansa, con un amor a veces desdichado, con una vivencia del pecado aguda y dolorosa como una espina en la carne que no le deja saberse en el cielo. Al ser humano no se le dan aquí en la tierra, en estos mundos, las alegrías del cielo post-mortem, pero sí esa alegría tan peculiar que es la de aquel que siendo bueno, vive como se debería vivir en el cielo. La fe es aliada en la tarea de no desesperar. Ella nos ayuda a conocer incluso la gran desesperación: la de no saber que estamos desesperados. Los consuelos y dones, si son acogidos por la fe, podrán ayudar a no desesperar y abrir la libertad del ser humano más y más para que ame cada día mejor, para que tenga fortaleza ante las desesperaciones producidas y los males sufridos. Por ello nos dice Kierkegaard:

De esta manera el cristianismo tiene siempre consuelo, y su consuelo se distingue de todo consuelo humano en que éste siempre es consciente de ser únicamente una compensación por la pérdida de la alegría: el consuelo cristiano *es la alegría*. [...] Y el consuelo cristiano tampoco es una compensación por la pérdida de la alegría, ya que él es la alegría; toda otra

alegría comparada con el consuelo del cristianismo no es en definitiva más que desconsuelo.³⁶¹

La alegría del cristianismo no es una alegría más, unida a las otras alegrías que en la vida podemos recibir. Kierkegaard, con independencia de otras consideraciones, nos muestra que la alegría puede no ser algo que venga como consecuencia o como causa. Esta alegría de la que hablamos, del individuo que está volcado hacia el Bien con todo su espíritu, puede que sea algo que está más allá de un premio o un motivo. ¿Por qué la alegría no viene como alegría al individuo y viene como consuelo? ¿Por qué es así? Creo que hay dos motivos apuntados. El primero ya ha sido nombrado en este fragmento. Es consuelo para quien está desconsolado. El individuo que ya se vive en la alegría no podrá recibir la otra alegría. A quien considera que su vida está ya en plenitud, será difícil que pueda acontecerle otra alegría diferente. El roto, el desconsolado podrá abrirse a lo absolutamente inesperado e inmerecido. La alegría que le vendrá, en segundo lugar, no será vivida como alegría porque su herida o sus ojos no podrán recibirla como tal:

¡Ay!, la vida del ser humano sobre la tierra no ha sido ni es tan perfecta como para que la alegría de la eternidad le pudiera ser anunciada como alegría; él mismo la echó y la ha echado a perder. A esto se debe el que la alegría de la eternidad solamente le puede ser anunciada como consuelo. De la misma manera que los ojos humanos no toleran mirar la luz del sol si no es a través de un cristal oscurecido, así tampoco puede tolerar el ser humano la alegría de la eternidad si no es a través de este oscurecimiento que consiste en que se le anuncie como consuelo.³⁶²

³⁶¹ “Saaledes har Christendommen altid Trøst, og dens Trøst er deri forskjellig fra al menneskelig Trøst, at denne er sig bevidst kun at være en Erstatning for Tabet af Glæden: den christelige Trøst *er Glæden*. [...] Og den christelige Trøst er heller ei nogen Erstatning for Glædens Tab, da den er Glæden; al anden Glæde er dog i sidste Grund kun Trøstesløshed i Sammenligning med Christendommens Trøst.” SKS 9, 71, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, p. 90.

³⁶² “Ak, saa fuldkommen var og er Menneskets Liv ikke paa Jorden, at Evighedens Glæde kunde forkyndes ham som Glæde, han havde og han har selv forspildt det; deraf kommer det, at Evighedens Glæde kun kan forkyndes ham som Trøst. Som det menneskelige Øie ikke taaler at see Solens lys uden gennem et dunklende Glas: saaledes kan Mennesket heller ei taale Evighedens Glæde uden gennem

El hombre parece que no ha llevado ni lleva una vida tan perfecta como debería ser llevada. Es más, ha echado fuera a la misma alegría al echar fuera el Bien. Desear ser felices es, en este esquema de pensamiento, desear hacer y sufrir todo por el Bien. Separar la alegría del ser bueno no produce más alegría. Por la situación en la que se encuentra el individuo, la alegría viene a él como consuelo porque no puede recibirla como alegría. La alegría plena, parece ser apuntada a la posibilidad de que un ser humano fuera tan perfecto en su humildad, tan amante, tan bueno que pudiera acogerla como alegría y no sólo como consuelo. La alegría que fuera alegría plena no estaría en conexión directa con nuestras heridas, sino que apuntaría más a lo que la alegría es por ella misma, en sí misma. Igual es la alegría del Bueno, del Amor absoluto. El consuelo es la alegría y la alegría plena aparecen en el camino de la bondad y del amor. Transito ahora, en el siguiente apartado, por ese Amor absoluto que me ayudará a acercarme a las entrañas de ese Bien supremo.

b. El Amor absoluto

Dios es el que puede enseñar a cada individuo cómo ha de amar, porque Dios es Amor (1Jn 4, 8). Ya lo he mencionado anteriormente cuando me he adentrado en el mandamiento del amor: “Es Dios quien ha puesto el amor en el ser humano, y es Dios quien ha de determinar aquello que es amor en cada caso.”³⁶³ No todo lo que el hombre llama amor puede referirse directamente a Dios. Sería una manera de convertir a Dios en un producto nuestro. El Amor que es Dios es la piedra angular sobre la que se basa la comprensión del misterio último de Dios en Kierkegaard. De mil formas aparece esta convicción regando todos y cada uno de los discursos, ensayos, pseudónimos. Lo que pretendo en este punto es acercarme a este tema, mostrando aquello que considero realmente decisivo en nuestro caminar. La manera de situarse el hombre ante el cielo, ante la posibilidad tan singular de vivirse cara al cielo, no es

dette Dunklende, at den forkyndes som Trøst.” SKS 9, 71, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, p. 90.

³⁶³ “Det er Gud, der har nedlagt Kjerligheden i Mennesket, og det er Gud, som skal bestemme, hvad der i ethvert Tilfælde er Kjerlighed.” SKS 9, 129, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, p. 159

independiente de que Dios sea Amor o Poder o Libertad o Naturaleza o Ser. En Kierkegaard, Dios es, sobre todo, Amor.

Uno de los rasgos que enfatiza en varias ocasiones el pensador danés es que para entender algo del Misterio de este Amor absoluto hay que mirar detenidamente cómo ha venido a nosotros en el Cristo. La manera de venir, el cómo, nos permite intuir el qué de su amor. Él no actúa como el ser humano. Éste, para mostrar la bondad de algo o alguien, utiliza a veces estrategias no siempre limpias o bondadosas. En Dios, lo que hace y cómo lo hace van totalmente unidos. ¿Cómo viene Dios en el Cristo? Como incógnito. En el Cristo, Dios aparece como un hombre normal y común a tantos hombres. Y ahí está Dios. Ese es el escándalo que se le presenta al ser humano. La manera de vivir, su estar incógnito, que imposibilita toda comunicación directa, es fruto de su amor para con el ser humano.

Así tampoco domina en ningún momento, como desde fuera, el sufrimiento, sino que está realmente implicado en el sufrimiento, y prueba el cáliz de lo puramente humano, que consiste en que la realidad sea más espantosa que la posibilidad, de suerte que Él, que escogió la incognoscibilidad, sin embargo, sufre realmente como si estuviese cogido o se hubiese cogido a sí mismo en la incognoscibilidad. Esta es una especie extraña de dialéctica: que Él, el omnipotente, se ate a sí mismo; y hace esto tan omnipotentemente que se siente realmente atado, sufre bajo las consecuencias de su amorosa y libre decisión de hacerse un hombre singular.³⁶⁴

El anonimato en su venida es una decisión libre del Hombre-Dios. Al hacerlo así, entra en el espesor del sufrimiento humano y asume el vivir como uno de tantos,

³⁶⁴ “Saa han altsaa ikke i ethvert Øieblik er ude over Lidelsen, men er virkeligen i Lidelsen, og dette reent Menneskelige vederfares ham, at dog Virkeligheden viser sig forfærdeligere end Muligheden, at han, der frit iførte sig Ukjendeligheden, dog virkelig lider, som var han fangen eller havde han fanget sig selv i Ukjendeligheden. Det er en besynderlig Art Dialektik; at han almægtig – binder sig selv: og han gjør det saa almægtigt, at han virkelig føler sig bunden, lider under Følgen af, at han kjerligt og frit besluttede at blive et enkelt Menneske.” SKS 12, 136, *Indøvelse i Christendom. Ejercitación del cristianismo.*

pasando desapercibido. Dios mismo se auto-limita, se ata a sí mismo por amor a nosotros, y decide hacerse hombre sufriente como nosotros. Y sufre por amor las consecuencias de esta decisión. Esta manera amorosa de venir se refleja en la imagen de la aldeana y el rey en *Migajas filosóficas*³⁶⁵. El rey se preguntaba si sería feliz la aldeana al casarse con él³⁶⁶. Estaba preocupado por ello. ¿Al Rey le preocupaba o, cabría decir, que estaba ansioso ante ello? Dios viene por amor y para amarnos, a salvarnos, para hacernos nacer de nuevo³⁶⁷. El Cristo viene al hombre anonadándose. El encuentro no se produce por elevación del individuo sino por abajamiento de Dios. Él se encarna como Siervo y asume un dolor incomprensible para el ser humano. La pregunta del Rey sobre la aldeana siempre me ha sobrecogido. Desde la primera vez que la leí. Muestra un amor que desborda la lógica del amor humano. Un rey que tiene señorío sobre todo, que podría elegir. Una aldeana que podría sentirse dichosa por ser elegida, querida, amada por el rey. Este no sólo se pregunta por si le amará la aldeana. Parece que esa pregunta está resuelta. De una u otra manera la aldeana ama al rey. Lo difícil de asumir por el rey es si puede hacer que la aldeana olvide, al amarle, que ella era aldeana. Para él, era más duro ser su benefactor que perderla. Si ella no pudiera entenderle, ¿podría ser ella feliz con ese amor inigualable que le visitaba? ¿Podría vivir con agradecimiento que se le amara con ese amor que nunca vio ni sintió? ¿Podrá el hombre soportar ser amado por Dios como Dios ama? ¿Podrá ser consciente el hombre de ese amor y vivirse desde ahí?

Dios busca no sólo vestir a los lirios del campo y dar de comer a las aves del cielo, sino que el ser humano, a diferencia de aquellos, sea consciente de que Dios le ama. Este no le ama por sus obras, sus ropajes, sus valores o sus actitudes. Si el hombre piensa que es por ello es que no ha empezado a entender nada del Amor de Dios. Es por ello que Kierkegaard subrayará mucho una idea: “La alegría: que ante Dios, el

³⁶⁵ SKS 4, 233, *Philosophiske Smuler* en el capítulo “Dios como maestro y salvador (ensayo poético)” se recoge la historia.

³⁶⁶ “He aquí la solución kierkegaardiana: el rey despojándose de sus privilegios para volverse igual a la persona que ama, a fin de amarla con un amor tal que un ejercicio de la libertad sea posible de una parte y de la otra. Este rey no obliga de ninguna manera a la joven chica a aceptarla como esposo, sino que él trata de que sean accesibles las condiciones de un amor recíproco.” H. Politis “Amour et transcendence: Lévinas en dialogue virtual avec Kierkegaard” en *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*, p. 62.

³⁶⁷ SKS 4, 227-230, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

hombre siempre sufre como culpable”³⁶⁸. ¿De qué le serviría al hombre que Dios le amara si no fuera consciente de ello? ¿Es posible ser consciente del Amor de Dios sin serlo a la vez de lo inmerecido que es? ¿Es que Kierkegaard está obsesionado con la culpa y el pecado, o más bien está absolutamente apasionado por el Amor que es Dios, el Bien supremo? La venida de Dios al ser humano puede ser el inicio de alegrías más puras, las que trae el Otro a través de otros. Pero también puede provocar orgullos y soberbias que el hombre no había conocido hasta ese momento. El precio que sufrió, y sufre, la venida del Amor al ser humano es que Dios queda indefenso ante el actuar del hombre. El dolor del Amor es que quiere asumirlo por amor a él, aunque el hombre pudiera perderse. Al Amor absoluto no parece dolerle el sufrimiento en la cruz, sino que el ser humano se pierda, no deje de alegrarse con la alegría que nada ni nadie le puede quitar, la que no mereciéndola viene a él³⁶⁹. Sin un espíritu bien dispuesto, incluso el Amor absoluto puede ser prostituido y utilizado para hacer mucho mal.

El Amor absoluto viene al hombre de tal manera que sin éste no se hace Amor en él. No se puede estar en el Amor absoluto y no saberlo. La idea de Dios como ser o naturaleza que está presente en nosotros sin que nosotros seamos conscientes de nada no es que no aparezca, es que no es relevante. Su venida nos remueve aunque lo que pida de nosotros sea una vida aparentemente normal, habitada por una pasión feliz. Este Amor sufre³⁷⁰. Sufre porque ama, porque ha decidido amar. Kierkegaard se atreve a acercarse, en consonancia con lo que llevamos, a mostrar la tristeza insondable del Inocente. Él, que tanto ha hablado y escrito sobre la culpabilidad y la pecaminosidad del hombre, nos habla del sufrimiento insondable del Santo, de Dios. No se atreve a ir mucho más allá pero nos lo anuncia: “¡Qué consuelo sufrir como culpable por necesidad, pero qué será sufrir como inocente!”³⁷¹ Este sufrimiento se debe, entre otras cosas, a que sabe que su Amor está ante una encrucijada difícil y querida por Aquel que quiso crearnos espíritu libre y que no quiere atraernos a sí, sin

³⁶⁸ “*Det Glædelige i, at et Menneske i Forhold til Gud altid lider skyldig.*” SKS 8, 361, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, en su tercera parte dedicada al evangelio de los sufrimientos.

³⁶⁹ “Una profunda preocupación, una preocupación insondable reside en el cielo. Es la tristeza del rey que no puede revelar lo que él es a aquella que él ama.” J. Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 372.

³⁷⁰ “Dios en su amor sufre más que tú” Op. cit. pag. 374.

³⁷¹ “O, Trøst i Nøden at lide skyldig, hvorledes da at lide uskyldig!” SKS 4, 240, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*, p. 48.

el concurso de nuestra libertad. No se trata de méritos, de fe o de obras. Es algo anterior o en otro orden. Se trata de que si el hombre no va a Él con pasión absoluta y el corazón indiviso, ni llegará a Dios ni será bienaventurado.

Así la alegría del Dios consiste en vestir a los lirios con mayor magnificencia que a Salomón. Pero si pudiéramos hablar de comprensión, el lirio se encontraría en una penosa ilusión si, al contemplar sus nobles ropajes, pensara que las vestiduras son el motivo de ser amado. Ahora está contento en el prado jugueteando con el viento, tan despreocupado como su soplo. En cambio, conocer todo aquello lo ajaría y no tendría candor para levantar la cabeza. Esa sería la pena de Dios, pues el brote del lirio es tierno y pronto se troncha. Pero si el instante tiene importancia decisiva, ¡qué inefable se vuelve su pena! Había un pueblo que entendía mucho de lo divino. Este pueblo pensaba que ver a Dios era morir. – ¡Quién entiende esta contradicción del dolor: no revelarse es la muerte del amante, revelarse es la muerte del amado!³⁷²

Si Dios no viene al hombre de alguna manera, al hombre no parece que se le abran las puertas de la alegría más plena. Pero si Dios viene al hombre, el hombre puede morir al considerar esta venida de manera inadecuada. Porque el Amor absoluto de Dios supone esta paradoja en relación al individuo. El Amor no se impone³⁷³. ¿Cómo hacer que el hombre le ame de tal manera que sea un movimiento

³⁷² “Saaledes har Guden Glæde af at pynte Lilien herligere end Salomon; men hvis der kunde være Tale om en Forstaaelse, da var det jo en sørgelig Skuffelse i hvilken Lilien befandt sig, om den, ved at betragte de herlige Klæder, paa Grund af Klæderne meente at være den Elskede; og medens den nu staaer freidig i Engen, spøgende med Vinden, sorgløs som dennes Pust, da vilde den vel sygne og ikke have Frimodighed til at opløfte sit Hoved. Og dette var jo Gudens Bekymring; thi Liliens Skud er spædt og snart knækket. Men skal Øieblikket have afgjørende Betydning, hvor udsigelig bliver da ikke hans Bekymring! Der var et Folk som forstod sig vel paa det Guddommelige; dette Folk meente, at det at see Guden var Døden. – Hvo fatter denne Sorgens Modsigelse: det ikke at aabenbare sig, er jo Kjærlighedens Død, og det at aabenbare sig er den Elskedes Død!” SKS 4, 236, *Philosophiske Smuler. Miagajas filosoficas*.

³⁷³ “El Dios no aparece para ser descrito, porque no hay nada que describir más que un hombre como los otros. Y él no aparece en principio para ser pensado, porque el único objetivo de su aparición es ser amado por el hombre.[...] Él quiere ser amado y no deslumbrar.” Y en la misma página continúa: “El único Logos al que Kierkegaard hace mención es al del amor.” J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*. p. 91.

del individuo y, a la vez, una respuesta de éste al Amor primero y absoluto de Dios? Sólo así el hombre podrá vivir la relación con Dios como bienaventuranza. Comprenderá, de alguna manera, el Amor desbordante que se le tiene. Se incrementará su deuda. Pero no será motivo de orgullo ni de soberbia, sino de pura actividad amorosa y humilde amando a Dios por encima de todo, y al prójimo, a todo prójimo, con paciencia.

El Amor no fue amado. Y eso pasa y puede seguir pasando. Su sufrir es incomprendible para un culpable. Él es, pues, maestro *de* la alegría y *del* sufrimiento y *en* la alegría y el sufrimiento. Dios sabe de lo que habla. De ahí que Kierkegaard hable de los sufrimientos de Cristo. El sufrimiento que más enfatiza Kierkegaard no es el físico. Él no se detiene, como han hecho muchos teólogos, en el sufrimiento visible por los ojos. Sin embargo, se fija en el sufrimiento interior, el del espíritu.

Especialmente en los primeros tiempos del cristianismo se habló mucho y frecuentemente de los sufrimientos de Cristo, cómo fue burlado, azotado, crucificado. Pero aparte de éstos parece que se olvida un tipo de sufrimiento completamente distinto, el sufrimiento de la interioridad, el anímico, o lo que tendría que llamarse el secreto de los sufrimientos, que era inseparable de su vida de incógnito, desde que apareció en el mundo hasta el último suspiro.³⁷⁴

Kierkegaard está hablando cómo la imposibilidad de la comunicación directa es el secreto de los sufrimientos de Cristo. El incógnito es un modo de ser asumido por amor. Y lo más grave de este sufrimiento de Cristo es que está unido a su amor:

El conflicto consiste en que por amor a otro hombre tenga que ocultarse una interioridad y aparecer otro distinto. [...] Por amor desea hacerlo todo

³⁷⁴ “Der er især i tidligere Tider talet Meget og ofte om Christi Lidelser, hvorledes han blev bespottet, hudstrøgen, korsfæstet. Men over Dette synes man at glemme en ganske anden Art Lidelse, Inderlighedens Lidelse, Sjels-Lidelse, eller det man maatte kalde Lidelsernes Hemmelighed, der var uadskilleligt fra hans Liv i Ukjendeligheden, saasart han fremtraadte, indtil det Sidste.” SKS 12, 140, *Indøvelse i Christendom. Ejercitación del cristianismo.*

por los hombres, se juega su vida por ellos, padece la muerte ignominiosa por ellos – y sufre por ellos esta vida en la que tiene que ser, hablando humanamente, tan duro a fuerza de amor divino, compasión y misericordia (en cuya comparación, sin embargo, toda humana compasión ha de ser juzgada como nada). Toda su vida es sufrimiento de interioridad.³⁷⁵

Aquí se subrayan los sufrimientos del Amor absoluto por su manera de amar. Un Amor unido a la responsabilidad de querer amar al otro como el otro debería ser amado para que le llegara la vida. Y este deseo de salvación, que sólo el Siervo puede tener, quiere contar con la libertad enmarañada del ser humano. Porque sin un movimiento singular del espíritu que se abra, que se dirija, que se refiera, que se disponga a vivirse desde El, no podrá devenir cristiano dichoso. Nótese que Kierkegaard no hace un discurso en el que se centre en el sufrimiento de Dios en su vertiente metafísica. Sus preguntas no apuntan a cómo es posible que el *Ipsum esse per se subsistens* sufra. ¿Es posible que en la naturaleza divina se dé el sufrimiento? ¿Se hace eterno el sufrimiento al sufrirlo Dios? ¿Dios sufre o es trascendente en el sufrimiento? Estos temas tan pertinentes no son aquí directamente abordados.

La problemática para Kierkegaard es de otra índole. No hace silencio ante el misterio del Amor de Dios, pero no hace un discurso al margen del existente. Tampoco quiere hacer un tratado sobre un Amor que se refiera más a la naturaleza que a la libertad. El Amor absoluto que es Dios no remite a algo más profundo que fuera naturaleza, ser, poder. Parece que el Amor absoluto es lo último, lo definitivo. Y que este amor, hablando humanamente, se relaciona más con la libertad, el querer, incluso con cierta ansia. Porque parece que Dios está ansioso por que el hombre le quiera como le vendría bien al hombre que quisiera a Dios. Pero que lo hiciera libremente. De lo contrario no se desata el nudo del pecado primero, ni entra el existente en una

³⁷⁵ “Collisionen er, af Kjerlighed til et andet Menneske at maatte skjule en Inderlighed og synes en Anden. [...] Af Kjerlighed vil han gjøre Alt for Menneskene, han sætter sit Liv til for dem, han lider for dem den forsmædelige Død – og han lider for dem dette Liv, at maatte i guddommelig Kjerlighed og Medlidenhed og Barmhertighed (mod hvilken dog al menneskelig Medlidenhed er som Intet at regne), menneskelig talt, være saa haard. Hans hele Liv er Inderlighedens Lidelse.” SKS 12, 140.141, *Indøvelse i Christendom. Ejercitación del cristianismo*, pp. 147-148.

nueva vida. De lo contrario Dios no puede darle la alegría eterna, ni el ser humano podría recibirla. Veamos este texto que, apelando a su experiencia personal, nos ayuda a acercarnos a ello:

Yo he llegado a poseer de una manera extraña, y no precisamente a causa de mis virtudes, sino más bien de mis pecados, una sabiduría puramente formal acerca de los secretos de la existencia y de la plenitud misteriosa de la existencia, que, desde luego, muy pocos tienen. No me glorío de ello, puesto que no es a causa de mis virtudes. Mas procuro lealmente emplear todo este saber en el esclarecimiento de lo verdaderamente humano, y—humanamente— del verdadero bien.³⁷⁶

Kierkegaard hace una reflexión sobre el existente que se relaciona con el Amor absoluto presente en el Hombre-Dios. Así, mirando la existencia del ser humano, quiere ir descubriendo en qué consiste el verdadero bien. Aún a sabiendas que siempre será un acercamiento humano al mismo. El misterio del ser humano y el del bien van de la mano en esta reflexión.

Este Amor absoluto es el Dios de la paciencia. Su paciencia con nosotros es enorme y genera un espacio para que podamos vivir nuestra vida libremente. “Por eso llamamos a Dios el Dios de la paciencia, porque él mismo es la paciencia y en ningún lugar está lejos de nosotros.”³⁷⁷ Dios enseña al hombre a ser paciente. Y le enseña porque él es paciente. La manera de hacerlo es con paciencia. El hombre sólo puede llegar a ser paciente, siendo paciente. Lo he abordado en un capítulo anterior pero aquí conviene recordar cómo la paciencia es ingrediente esencial del individuo que no quiera perder a Dios, al Amor absoluto. Asimismo, Kierkegaard nos indica que la

³⁷⁶ “Jeg er paa en besynderlig Maade, og ikke just for min Dyds Skyld, snarere for mine Synders Skyld, blevet reent formelt vidende om Existents-Hemmeligheder og Existents-Hemmelighedsfuldhed, som disse og denne vistnok ikke er til for Mange. Jeg roser mig ikke deraf, thi det er ikke for min Dyds Skyld. Men jeg stræber redeligt at benytte denne Viden til at belyse det menneskelig Sande, og det, menneskelig, sande Gode.” SKS 12, 142, *Indøvelse i Christendom. Ejercitación del cristianismo*.

³⁷⁷ “Derfor kalde vi jo Gud Taalmodighedens Gud, fordi han selv er Taalmodigheden og intetsteds er langt borte fra os.” SKS 5, 201, *To opbyggelige Taler (1844). Dos discursos edificantes (1844)*

paciencia es esencial en la existencia del creyente que se relaciona adecuadamente con Dios hecho hombre. Una relación que recomienza cada día:

Aquel que, en la fe, continúa esforzándose por alcanzar lo eterno, nunca es saciado, para que de manera beatífica continúe teniendo hambre; aquel, que, en la esperanza, ve que el porvenir sale a su encuentro, a ése el pasado no lo petrifica en ningún instante, pues siempre le vuelve la espalda; aquel que ama a Dios y a los hombres, sigue teniendo todavía mucho por hacer, incluso cuando mayor es la desgracia y más cerca está la desesperación. Antes de disponerse a morir, pregunta una vez más: ¿amo a Dios tan elevadamente como antes, y amo los asuntos de la comunidad de los hombres? Si puede responder que sí, entonces no muere, o muere beatíficamente; si no puede, entonces es que queda mucho por hacer. Entonces debe deliberar, en el amor y por causa de su amor, si no puede ver, divisar, presentir la alegría y el consuelo que debe, sin embargo, esconderse en lo penoso, puesto que ello debe en verdad servir para su bien.³⁷⁸

Dios no se da al hombre de tal manera que acabe con su deseo de Dios. El hambre de felicidad, de bondad, de paz no queda satisfecha con el vivirse ante Dios. Dios no queda nunca en el pasado ni se agota en el presente. No sólo porque el hombre no puede acoger a Dios totalmente en su presente, sino porque Aquel tiene paciencia con el hombre para no hacerlo desesperar. La manera que tiene el Dios de la paciencia de amar al individuo en este sentido es dándole tarea, tiempo, razones por las que

³⁷⁸ “Den, der troende vedbliver at tragte efter det Evige, han bliver aldrig mættet saaledes, at han jo saligen vedbliver at hungrer; den, der haabende seer det Tilkommende imøde, ham kan det Forbigangne ikke forstene i noget Øieblik; thi han vender det jo altid Ryggen; Den, der elsker Gud og Mennesker, han har endnu bestandig nok at gjøre, selv, naar Nøden er størst og Fortvivlelsen nærmest. Inden han lægger sig hen at døe, da spørger han endnu engang: elsker jeg Gud ligesaa høit som før og elsker jeg Menneskenes fælleds Anliggender. Tør han svare ja herpaa, da døer han ikke eller døer saligt; tør han det ikke, da er der jo nok at gjøre. Da skal han i Kjerlighed og for sin Kjerligheds Skyld overveie, om han ikke kan see, kan øine, kan ahne den Glæde og Trøst, der dog maa skjule sig i det Sørgelige, da dette dog maa i Sandhed tjene ham til Gode.” SKS 5, 200-201, *To opbyggelige Taler (1844)*. *Dos discursos edificantes (1844)*.

vivir. ¿Por qué? Porque el Amor absoluto no deja descansar al individuo que quiere ser bueno, porque la distancia cualitativa entre Dios y el hombre es infinita. El encuentro con el Amor ¿podría conducir al existente a la pasividad y la inactividad? ¿Sería, entonces, un encuentro adecuado con el Amor? Del vivirse ante Dios lo que sale no es pasividad sino más y mejor amor. De ahí que no sea en las palabras sino en las obras donde se pueda reconocer mejor al amor. Es por eso que en el texto citado se nos pregunta sobre nuestro amor a Dios y a los problemas y asuntos comunales.

Sólo Dios puede ser amado más que a uno mismo. Sólo Él debería ser amado así. Pero el individuo no puede conseguir eso sin mucho trabajo en su espíritu. Una lucha interior en la que Dios está animando y sosteniendo al espíritu. Aunque al individuo le parezca que lucha consigo mismo, dará un paso de gigante al descubrir que en la lucha con lo eterno no está solo. Job y Jacob son testigos de ello. Dios es el único que está con Job para luchar, para no desesperar. Sus amigos son fuente de desesperación.

Perseverar su alma en la paciencia, es decir, mantenerla en el poder de la paciencia para que no se salga de allí cuando el horrible combate es con lo eterno, con Dios y consigo mismo, pues eso es el combate, de manera que aquel que pierde lo eterno, pierde a Dios y se pierde a sí mismo; y, aquel que pierde a Dios, pierde lo eterno y se pierde a sí mismo; y aquel que se pierde a sí mismo, pierde lo eterno y pierde a Dios.³⁷⁹

Si la paciencia es decisiva en este combate donde se juega Dios, lo eterno y uno mismo, la impaciencia refleja lo que hay detrás:

En el mismo instante en que el alma lo vislumbra, requiere de inmediato paciencia para no correr hacia atrás y preferir pelear el inútil combate con

³⁷⁹ “*At bevare sin Sjæl i Taalmodighed* ☩: at holde den i Taalmodighedens Magt, saa den ikke slipper udenfor, naar den forfærdelige Strid er med det Evige, med Gud og med sig selv; thi dette er Striden, saaledes, at Den, der taber det Evige, taber Gud og sig selv; og Den, der taber Gud, taber det Evige og sig selv; og Den, der taber sig selv, taber det Evige og Gud.” SKS 5, 201, *To opbyggelige Taler (1844). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, pp. 206-207.

el mundo.[...] Pero esto no se aprende enseguida, y el alma debe combatir muchas luchas fatigosas, y muchas veces comenzar de cero. Entonces la impaciencia, que tiene sus informantes por todas partes, se cuele también allí. Ha tomado una nueva forma, adecuada justamente a la situación del combatiente. No es lisonjera, no es desafiante y obcecada; es angustiosa.³⁸⁰

Este combate se va manteniendo en el tiempo. Un combate que o se hace con paciencia o se desespera y se pierde. La impaciencia hará que la lucha sea angustiosa. ¿Cómo es posible una lucha en la que Dios, lo eterno y uno mismo están en juego y que no sea a la vez angustiosa? ¿Cómo luchar no angustiosamente cuando la vida está en juego? Kierkegaard apunta a una vivencia humana realmente compleja y difícil de comprender. Al hacerlo, sin embargo, nos puede estar hablando de un dejarse hacer por el amor y el bien. La impaciencia angustiosa siempre tiene el peligro de considerar que esto es una obra titánica del yo. La paciencia nos habla del coraje de dejarse hacer y confiar en el Amor. Es una lucha contra uno mismo para que el Bien, el Amante venza. El Dios de la paciencia abre un espacio para que podamos ir ganando en libertad, en bondad, en amor. Por ello Kierkegaard termina este discurso alabando: “Gloria al Dios de la paciencia”³⁸¹.

Su paciencia es fruto de su bondad amorosa. Esa bondad que espera del individuo una actitud de recogimiento, silencio y obediencia al Misterio santo y amante. ¿Cómo aprender del Maestro, del Dios en el tiempo? Creo que el papel tan relevante que tienen los lirios del campo y las aves del cielo no está muy lejos de esta pregunta. Al querido lector que sufre, Kierkegaard le quiere llevar al campo a ver los lirios y las aves. Kierkegaard quiere que el sufriente mire algo que no es él, los lirios y las aves, y pueda dejar un momento al lado su sufrimiento. Mirando en silencio puede

³⁸⁰ “I samme Øieblik som Sjelen gjennemskuer dette, behøver den strax Taalmodigheden, at den ikke løber tilbage og heller vil kæmpe den unyttige Strid med Verden. [...]Dog dette læres ikke strax, og Sjelen maa stride manges møisommelig Kamp, og manges Gang begynde forfra. Da lister Utaalmodigheden, der allevegne har sine Speidere, sig ogsaa derind. Den har antaget en ny Skikkelse, som netop er beregnet paa den Stridendes Tilstand. Den er ikke indsmigrende, ikke trodsig og stædig, den er angstfuld.” SKS 5, 201-202, *To opbyggelige Taler (1844). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 207

³⁸¹ “Priset være Taalmodighedens Gud” SKS 5, 203, *To opbyggelige Taler (1844). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 207.

aprender lo que los lirios le pueden enseñar. Estos no pueden aprenderlo, aunque nosotros, paradójicamente, sí podemos aprenderlo con ellos.

El hombre no se relaciona directamente con Dios. La naturaleza no es Dios, ya lo hemos mencionado. Por eso Él puede instituir a los lirios y las aves como “maestros”. La posibilidad misma de que la naturaleza pueda enseñar nace de la voluntad amorosa de su Creador, más que del carácter divino de la misma. Asimismo, la naturaleza espiritual del ser humano es la que puede aprender a sentir de una manera nueva. El individuo creyente puede, mediante el silencio, intuir la bondad de Dios viendo los lirios y las aves del campo. Al igual que el Maestro descubría la bondad de su Padre que daba de comer a las aves del campo, el individuo es invitado a mirando fuera, ver cómo es el de arriba. Y para eso Kierkegaard no invita al sufriente a que compare su sufrimiento con otros hombres. No se trata de alegrarte porque hay otros en peor situación. El sufrimiento tiene peso, y es muy grosero comparar sufrimientos. Sin embargo, las aves y los lirios pueden ser ocasión para que el creyente pueda descubrir el amor inmenso de Dios.

Procura, pues, con todas tus fuerzas, según la indicación evangélica, aprender obediencia del lirio y del pájaro. [...] No hay nada de que desesperarse, ya que lo que *tienes* es que aprender de ellos; y el Evangelio primeramente te consuela, diciéndote: que Dios es Dios de la paciencia, pero añadiendo a renglón seguido: has de aprender del lirio y el pájaro la lección de la obediencia absoluta que ellos manifiestan, la lección de no servir a dos señores; pues nadie puede servir a dos señores, sino que tendrá o bien..., o bien...³⁸²

³⁸² “Pas derfor vel paa, efter Evangeliets Anviisning at lære Lydighed af Lilien og Fuglen. [...]Der er Intet at fortvivle over, thi Du *skal* jo lære af dem; og Evangeliet trøster Dig først ved at sige Dig, at Gud er Taalmodighedens Gud, men da tilføier det: Du skal lære af Lilien og Fuglen, lære at være ubetinget lydig som Lilien og Fuglen, lære ikke at tjene to Herrer; thi Ingen kan tjene to Herrer, han maa enten ... eller.” SKS 11, 36, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Los lirios del campo y las aves del cielo*, p. 185.

El amor que es Dios es vivido por el individuo, fundamentalmente, desde su experiencia de pecado. Nos acerca más al amor de Dios la experiencia del fallo, del pecado y de la culpa que la experiencia triunfante o gloriosa de los supuestos bienes. Dudar de uno mismo puede ser una puerta maravillosa para entrar en el misterio del Amor que es Dios: “Cuando, en efecto, por sus miles cuestiones la duda quiere perturbar a la fe y da la apariencia de que Dios no contesta, la conciencia de culpa enseña entonces al creyente que es él quien no puede dar una sola respuesta a estas miles de cuestiones: *ergo*, Dios es Amor.”³⁸³

La conciencia de la culpa es el mejor socorro siempre que no la pongamos a nuestro servicio. Al igual que la pecadora de la que he hablado ya y del ladrón arrepentido del evangelio. Similar, aunque no igual, al mismo Job que se sabe pequeño ante Dios y hermano de sus amigos. No hay mejor camino para descubrir algo del Amor insondable que es Dios que la experiencia de la culpa. No porque Kierkegaard sea un masoquista, sino porque es la situación en la que el Amor se muestra en su carácter más paradójico: amar al no-amable. En correspondencia con el amor al prójimo como superación de toda predilección o inclinación, el Amor compasivo de Dios aparece como aquel que ama a cada hombre.

Y si ahora el singular alegre pensamiento de que Dios es amor, es el que llena tanto el cielo como la tierra; es ‘la alegría y, yo lo digo otra vez, de alegría’ la singular fuente; entonces esto es también alegre, que está absolutamente firme, porque ninguna, ninguna duda puede sacudirla y no lo puede tampoco llevar a ello. Porque la conciencia de culpa es el poderoso que guarda este tesoro; en el instante mismo en que la duda quiere tocarle, está perdida, el poderoso la precipita en el abismo, en la

³⁸³ “Naar Tivlenes tusinde Spørgsmaal vil anfægte Troen, og give det Udseende, som kunde Gud ikke svare, da lærer Skyldens Bevidsthed den Troende, at det er ham, der ikke kan svare Eet til Tusinde: *ergo* er Gud Kjærlighed.” SKS 8, 370, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

nada de donde ha venido; y en el instante mismo la fe recuerda así su objeto, que Dios es amor.³⁸⁴

Kierkegaard no quiere llevar al individuo a sentirse culpable y dejarlo ahí a su suerte. Él ha intuito que sin esa puerta el hombre no podrá acceder al bien máspreciado, al inimaginable: que Dios le ame a él. No sólo se trata de descubrir o saber que Dios ama a la humanidad, sino que Dios le ama a él, en concreto. Al igual que el pecado es suyo, lo que realmente individualiza al ser humano es que el Amor le ama. El pecado y la conciencia de culpa es puerta, no es llegada para el que se ha encontrado con Dios en el Cristo. El Amor de Dios es el Bien supremo. Nada es igualable a ello. El pecado y la conciencia de culpa no están al mismo nivel. Lo que hace que el individuo sea individuo es que es Amado por el Amor que no fue amado. ¿Qué hace Dios con el pecador? ¿Cómo lo ama? Cubriendo sus pecados en el Cristo.

Él oculta totalmente (la multitud de pecados), hasta la última coma. Cuando un hombre se coloca ante otro, y con su cuerpo lo cubre del todo, entonces nadie, nadie puede ver lo que él esconde; de la misma manera, Jesucristo oculta con su *cuerpo santo* tu pecado.³⁸⁵

Un hombre puede cubrir con su amor los pecados de su prójimo. Un ser humano bueno debe hacerlo. Debe hacer como que no los ve. Puede, con su amor, cubrirlos y no ponerlos a la luz. Al hacerlo, el amante cubre sus muchos pecados. Es un doble movimiento. El que cubre los pecados del otro con su amor, cubre los suyos. Sin embargo, los ha visto y de alguna manera, se sabe culpable como el otro. O más. Pero

³⁸⁴ “Og dersom dette nu er den eneste glædelige Tanke baade i Himlen og paa Jorden, er »Glæden og atter siger jeg Glædens« eneste Væld, at Gud er Kjærlighed: saa er det ogsaa glædeligt, at det staaer saaledes fast, at ingen, ingen Tvivl kan rokke derved, ja end ikke kan komme til at rokke derved. Thi Skyldens Bevidsthed er den Vældige, der vogter paa denne Skat; i samme Øieblik, som Tvivlen vil antaste den, da er den dødsens, da støder hiin Vældige den ned i Afgrunden, ned i det Intet hvoraf den kom, men i samme Øieblik har atter Troen sin Gjenstand, at Gud er Kjærlighed.” SKS 8, 370-371, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

³⁸⁵ “Han skjuler den ganske bogstaveligen. Naar eet Menneske stiller sig foran et andet Menneske, og med sit Legeme dækker ham ganske, saa Ingen, Ingen kan faae Øie paa Den, der er skjult bagved: saaledes skjuler Jesus Christus med sithellige Legeme over Din Synd.” SKS, 12, 299, *To Taler ved Altergangen om Fredagen. Dos discursos para la comunión en viernes.*

el Cristo no cubre los pecados igual. Su Amor santo le lleva a cubrir/ocultar los pecados sin necesidad de cubrir los suyos. Él no cubre los pecados y así se cubren los propios. Y, en segundo lugar, él no ve los pecados, sino que los entierra, los tapa. ¿Cómo? Con su cuerpo santo. Se pone Cristo delante del pecado para que no sólo en el día del juicio se salve, sino para que el hombre se viva a sí mismo como cubierto por su Amor. Cristo no quiere que el ser humano esté mirando continuamente su pecado, sino que cayendo en la cuenta de su fragilidad, mire al Amor que viene a él de forma inmerecida. La mejor manera de no estar obsesionado con el pecado es mirar al otro, y en este caso, al Cristo. La puerta de la dicha de nuevo se abre desde fuera pero no sin el concurso de quien está dentro, sumergido en la culpa que su libertad ha podido producir. Esto nos pone en la antesala de poder analizar, en el siguiente apartado, el misterio del mal.

c. La paciencia y el amor ante el misterio del mal.

¿Cómo vivir la experiencia del mal ante el Bien supremo? ¿Qué es lo malo del mal? ¿Puede ser entendido sin hacerse uno malo, de alguna manera? ¿Qué dice el Amor absoluto ante la experiencia del sufrimiento? ¿Se puede mantener, a la vez, que Dios es el bien perfecto y el amor absoluto ante la experiencia aguda del sufrimiento? Grandes cuestiones nos asaltan en este tema. Puedo decir, al comienzo, que el misterio del mal, en esta filosofía, no es reducido a otros misterios. Aunque esto suponga asumir desde el principio la fragilidad de las palabras y respuestas. Tampoco es últimamente comprendido y asumido. Lo primero sería contrario al método que nuestro autor utiliza para analizar las diversas realidades. Lo segundo es imposible por su manera de entender su filosofía y el mal. Veamos, en un primer lugar, la figura de Job que tanto le dio que pensar y vivir a Kierkegaard. Seguiremos relacionando el mal y las obras del amante para concluir con algunos textos donde directamente aborda la relación del Bien supremo, del Amor absoluto, con el misterio del mal. Con los primeros puntos veré cómo se aproxima al misterio del mal y las dificultades que encuentra para poder acotarlo. En el último me acercaré al misterio de los misterios.

Muchos autores han relacionado la figura bíblica de Job con la vida del autor danés. No será ese mi camino. Desde el principio hemos hecho *epojé* de lo que pudiera ser la vida de Kierkegaard como clave fundamental de comprensión de su filosofía. No voy a analizar a Job desde Regina o desde los hermanos o el padre de Kierkegaard, sino desde sus escritos publicados. Uno de los discursos religiosos de los primeros años de producción, lo consagra a analizar la famosa frase de Job “El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor” (Job 1, 21). De todos es conocida la crisis que sufre Job tal como se nos presenta en el relato bíblico. Kierkegaard subraya, en primer lugar, la acción de gracias que hace Job³⁸⁶. Considera lo edificante que una persona que acaba de sufrir todo eso, agradezca en primer lugar a Dios todo lo que recibió de él. Job no deja que su primera palabra sea una respuesta al mal que le ha acontecido. No dialoga con el mal. No disputa con él. Tampoco maldice al cielo por los sufrimientos recibidos. Da gracias y después refiere a Dios lo ocurrido.

Y cuando los hombres fueron injustos contigo y te agraviaron, ¿diste entonces gracias a Dios? No decimos que la injusticia de los hombres dejaría por eso de ser injusticia. ¿A qué viene este discurso malsano y desagradable? Tú mismo decidirías si fue injusto, pero ¿remitiste a Dios la injusticia y el agravio, y los recibiste de su mano mediante tu gratitud como una dádiva buena y perfecta? ¿Hiciste esto? Sí, entonces has interpretado dignamente las palabras apostólicas, para honra de Dios, para tu salvación; pues es hermoso que un hombre rece, y son muchas las promesas que se han hecho a los que rezan sin cesar; pero más beatificante es dar siempre las gracias.³⁸⁷

³⁸⁶ “Dicho de otra manera, Job es aquel que muestra que nuestra existencia no tiene lugar solamente entre el nacimiento y la muerte, sino que igualmente entre las dos respuestas posibles a lo irresoluble de nuestro nacimiento, como son el lamento y la bendición.” J. De Gramont, “Job, ou la décision à l’impossible”, p. 143-144.

³⁸⁷ “Og naar Menneskene gjorde Dig Uret og krænkedede Dig, har Du da takket Gud? Vi sige ikke, at Menneskenes Uret derved ophørte at være Uret, hvortil saadan usund og daarlig Tale! Om det var Uret, det afgjøre Du selv; men har Du henført Uretten og Krænkelsen til Gud, og ved Din Taksigelse modtaget den af hans Haand som en god og en fuldkommen Gave? Har Du gjort dette? Ja da har Du værdigen fortolket det apostoliske Ord, Gud til Ære, Dig til Frelse; thi det er skjønt, at et Menneske beder, og mangan Forjættelse er tilsagt den, der beder uden Aflad; men det er saligere altid at takke.” SKS 5, 51, *To opbyggelige Taler (1843). Dos discursos edificantes (1843)*.

Kierkegaard no rebaja la injusticia sufrida, ni se afirma que ella deja de serla por vivirse ante Dios. La clave está en referir, remitir, vincularse a Dios en la injusticia sufrida. ¿Cómo y por qué refirió Job a Dios la pérdida? Él remite lo vivido dando gracias a Dios. Job, según Kierkegaard, puede ser para nosotros un hermano en el dolor. Ya analicé cómo el dar gracias era una de las palabras humanas por excelencia. Job vivió todo esto desde el Santo, el Bien supremo y no desesperó ante su situación.

La palabra es breve, pero señala plenamente en su brevedad lo que debe señalar: que el alma de Job no fue abrumada en el mudo vasallaje de la pena, sino que su corazón se abrió primero en gratitud, que la pérdida de todo le hizo primeramente mostrarse agradecido ante el Señor, que le había dado todas esas bendiciones que ahora le quitaba. [...] Ahora recordaba todas las cosas que el Señor le había dado, y algunas de ellas, tal vez, con mayor gratitud que cuando las recibió; no le resultaban menos bellas por el hecho de que había sido despojado de ellas, tampoco más bellas, sino que eran tan bellas como antes, bellas porque el Señor se las dio, y lo que ahora podía parecerle más bello no era el don, sino la bondad de Dios.³⁸⁸

Job no sucumbió ante el peso del inmenso mal que le cayó. Y reconoció, según Kierkegaard, que todo era bueno porque venía del Bueno. Creyó que el Bueno, el Bien supremo estaba detrás. Ahora tocaba la prueba de ver si amaba más la bondad de Dios o sus dones. Job afirma que en el momento de esta prueba y este dolor, pudo descubrir lo bellas que eran las cosas y que lo más bello de todo era la bondad de Dios. ¿Qué hizo con su pena? ¿Qué hizo con su tristeza que era suya, no de Dios?: “El Señor lo quitó todo, de modo que Job reunió, por así decirlo, toda su pena y ‘la echó sobre el Señor’

³⁸⁸ “Ordet er kort, men betegner fuldeligen i sin Korthed, hvad det skal betegne, at Jobs Sjel ikke sammenknugedes i Sorgens stumme Underkastelse, men at hans Hjerter først udvidede sig i Taknemmelighed, at Tabet af Alt først gjorde ham taknemlig mod Herren, at han havde givet ham al den Velsignelse, som han nu tog fra ham. [...] Nu mindedes han Alt, hvad Herren havde givet, noget Enkelt maaskee endog med større Taknemlighed, end da han modtog det; det var ikke blevet ham mindre skjønt, fordi det var borttaget, heller ikke mere skjønt, men endnu skjønt som fordem, skjønt, fordi Herren gav det, og hvad der nu kunde synes ham skjønnere var ikke Gaven, men Guds Godhed.” SKS 5, 121, *Fire opbyggelige Taler (1843). Cuatro discursos edificantes (1843)*.

y ésta también se la quitó, y sólo quedó la alabanza y, en ella, la inquebrantable alegría del corazón.”³⁸⁹

Job reunió en sí su pena. No quiso engañarse respecto a ella llamándola de otra manera. Y la remitió a Dios. Su Dios era el Dios de sus alegrías y de sus penas. Tanto unas como otras eran de Él y con Él quería vivirlas. Y de ahí surgió una alegría inquebrantable. La alegría de quien no tiene nada como suyo propio, de quien no es dueño de nada ni de nadie. La alegría de quien confía y cree que al final, lo que hay es Amor y bondad³⁹⁰. Él prefiere elegir y creer que, al final, hay bondad y no maldad, desesperación o fuerzas incontrolables que nos destrozan por capricho.

Sólo donde hay pena, puede haber alegría. Job fue educado por el Señor en las alegrías, las vivió como dones y no como posesión, y pudo vivir las penas de esta manera. Así como decíamos que ciertos paganos poseen poseyendo, Job poseía agradeciendo. Dios fue su maestro tanto al recibirlas como en el momento de perderlas. No se hizo malo al venirle todo el mal, se hizo triste. Que no es con mucho lo peor. Su tristeza era suya y no podía dejar de nombrarla como lo que era. Lo demás, excede al actuar del ser humano. Me parece realmente importante subrayar este elemento. Job puede sufrir y pasar por la tristeza sin por eso dejar de alabar a su Dios o alegrarse con Él. La tristeza no es un signo de alejamiento del Amor absoluto. En todo caso, será la manera de vivir ésta así como la manera de vivir las alegrías y las posesiones que Dios nos dé. La alegría en las situaciones de prueba y tentación vienen de fuera. Aunque, por otro lado, necesitan del movimiento del espíritu tan peculiar que ha hecho Job, creerlo todo y amar por encima de todo.

¿Qué es el mal para Job, es decir, para el individuo que tiene su corazón indiviso en el bien? ¿Qué es el mal para el amante que no se cansa de amar? ¿Qué es el mal para el paciente que tiene el coraje de cargar con su sufrimiento y el de su

³⁸⁹ “Herren tog det Alt, da samlede Job ligesom al sin Sorg og »kastede den paa Herren«, og da tog han ogsaa den fra ham, og kun Lovprisningen blev tilbage, og i den Hjertets uforkrænkelige Glæde.” SKS 5, 126 *Fire opbyggelige Taler (1843). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 137.

³⁹⁰ “El poder de lo falso no es herido más que por los humildes, porque ellos luchan contra él sin estar preocupados por él, y sabiendo que el final del combate no pertenece más que a Dios” J.-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p. 208.

prójimo? ¿Quién podría decir, en verdad, qué es el mal? ¿Qué es lo malo del mal? ¿Cómo acercarnos a este misterio?

Pero el hombre interior no mira los dones, sino el dador, la distinción humana entre lo que podría llamarse el don y lo que el lenguaje no está dispuesto a llamar de ese modo, para él desaparece esencialmente en el dador; alegría y pena, dicha y desdicha, indigencia y victoria son, para él, dones, pues para él el dador es la cuestión principal.³⁹¹

El ser humano que se conoce a sí mismo y se vive en relación a Dios no se vive fundamentalmente desde la distinción entre las cosas buenas y malas, dicha o desdicha, etc. Tampoco entre las distinciones humanas que el amor no permite hacer: amigo-enemigo, cercano-lejano, ateo-creyente, etc. La cuestión decisiva para él es cómo vive en su interior lo que le ocurre. Y ahí, en su interior, puede vivir como dones incluso lo que en sentido normal diríamos que es un mal inasumible. El texto tantas veces citado por Kierkegaard que nos habla que todo don perfecto viene del cielo debe ser desde aquí analizado. No se trata de que lo bueno, porque es bueno, viene de Dios. Él se refiere en este último texto a que todo lo que viene de Dios es bueno, porque Él lo es. Aunque humanamente reciba otros nombres como pena, alegría,... Veamos:

Pero cuando en el corazón habita el amor, entonces el ojo tiene el poder de cultivar con su amor lo bueno en lo que es impuro; pero es que este ojo no ve lo que es impuro sino lo que es puro, que ama y cultiva con su amor al amarlo. Sí, hay un poder de este mundo que, en su lenguaje, traduce el bien en mal, pero hay también un poder de arriba que traduce el mal en bien, y es el amor que cubre la multitud de los pecados.³⁹²

³⁹¹ “Men det indvortes Menneske seer ikke paa Gaverne, men paa Giveren, den menneskelige Adskillelse mellem hvad der maatte kaldes Gave og hvad Sproget ikke er tilbøieligt til at kalde saaledes, forsvinder for ham i det Væsentlige i Giveren; Glæde og Sorg, Lykke og Ulykke, Nød og Seier er for ham Gaver; thi ham er Giveren Hovedsagen.” SKS 5, 104, *Tre opbyggelige Taler (1843). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 114.

³⁹² “Men naar der i Hjertet boer Kjerlighed, da har Øiet Magt til at elske det Gode op i det Urene; men dette Øie seer jo ikke det Urene men det Rene, som det elsker og opelsker ved at elske det. Ja der er en

El mundo es capaz de convertir un acto bueno, una persona buena, en algo malo. Es demasiado frecuente ver cómo el actuar bondadoso de alguien da pie al peor de los males. El mundo tiene ese poder. Es por ello que Kierkegaard dice : “Porque el mundo no odia verdaderamente el mal; por el contrario, detesta y odia lo insensato; es decir que él ama el mal.”³⁹³ ¿Por qué tiene ese poder el mundo? Puede que lo tenga porque se lo hemos dado, de alguna manera. Ya lo he indicado en el capítulo introductorio. Al mundo le hemos dado el poder de juzgar, de valorar, de nombrar las realidades. En el mundo pasa de todo, incluso que el bueno sea considerado un ser despreciable que hay que quitar de en medio. Pero el amor, y este es el segundo punto que queremos anotar de este texto, también tiene un gran poder: la capacidad de traducir el mal en bien. Los hechos acaecidos pueden que sean los mismos que son valorados en el mundo de forma diversa. El amor, sin embargo, los traduce y los vive de otra forma. El amor es más fuerte que el mal no porque lo haga desaparecer, sino porque le quita el poder. El mal querría devorarnos sin que nos diéramos cuenta. El amor es la respuesta de un individuo que ante el asombro del mal, ama. Éste no quiere enredarse en las razones ni en las consecuencias nefastas del mal. Pero no por ello deja de amar a todos.

El amante hace esta traducción en primera persona del singular. No se trata de interpretar que el mal que sufre otro es un bien para él. No se trata de hacer una teodicea para el otro como si yo pudiera estar en el lugar del Absoluto. Kierkegaard no hace eso. Lo que hace es poner de manifiesto lo que Job hizo, lo que el hombre confirmado en el interior hace. Lo que, por otro lado, también hizo Abraham. Lo que puede hacer un ser humano. Y como ya hemos indicado, Kierkegaard nos dice que esta vivencia es edificante para el hombre. El alcance y sentido de su texto es ese.

El que ama vence al poder del mal, al poder del mundo amando. Y al hacerlo consigue dos cosas: la primera es vencer el poder del mal a base de bien. Nótese que, como ya he indicado, el individuo sabe que no puede vencer el mal. Pero sí puede

denne Verdens Magt, der i sit Sprog oversætter det Gode til det Onde, men der er en Magt herovenfra, der oversætter det Onde til det Gode, det er den Kjærlighed, som skjuler Synders Mangfoldighed.” SKS 5, 71 *Tre opbyggelige Taler (1843). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 83.

³⁹³ “Thi Verden hader sandeligen ikke det Onde, derimod afskyer og hader den det Ukloge, det er den elsker det Onde.” SKS 10, 192, *Christelige Taler. Discursos cristianos*.

quitarle su aguijón mortal, su desesperación o el hacernos malos. Pero en segundo lugar debe hacer el trabajo más difícil: remitir a Dios la victoria³⁹⁴. Si el individuo considerara que él vence al mal por su propia cosecha y fuerza, hincharía su ego y el mal no sería eliminado de raíz. El coraje de ganar la primera batalla, es decir, hacer frente al poder del mal con el amor, es inmenso. El coraje de la segunda es mayor aún. Ganar es de fuertes. Reconocer quién ha ganado es de mayor valía. Así el amante se gana incluso al vencido por su amor. Así consigue que el enemigo o el malo que le está haciendo daño sea amado y ganado, junto con él, para el Bien. El que ama quiere que triunfe el Amor, no que triunfe él. El bueno no quiere ganar a toda costa. Quiere que a toda costa gane el Bien sobre todos. Y el Bien no gana si no nos vamos haciendo buenos.

Acometo, pues, la tercera y última parte de este punto. En el primero he rescatado la figura de Job. En la segunda he visto cómo el amor hace frente al poder del mal. Kierkegaard dice varias veces, de una u otra forma, lo siguiente:

La interioridad decide, entonces, lo que un hombre descubre, y lo que encubre.[...] Cuando en el corazón habita el amor, entonces el ojo está cerrado y no descubre la obra manifiesta del pecado, y menos aún la encubierta, pues ‘el que guiña el ojo tiene en cuenta el mal’ (Prov 10,10), pero el que comprende el guiño del ojo, ése no es puro. Cuando en el corazón habita el amor, entonces el oído está cerrado y no oye las palabras del mundo ni la amargura de la blasfemia, pues el que dice ‘raca’ a su hermano, él es culpable ante el consejo, pero el que lo oye cuando se lo dicen, ése no es perfecto en el amor.³⁹⁵

³⁹⁴ “Kun da bestaaer et Menneske efter at have overvundet Alt, naar han lige i Seirens Øieblik afstaaer Seiren til Gud. “ SKS 9, 329, *Kjerlighedens Gjerninger*. “Luego un ser humano solamente se mantiene firme después de haber vencido, si justo en el instante de la victoria le cede la victoria a Dios.” *Las obras del amor*, p. 399.

³⁹⁵ “Det Indvortes afgjør da, hvad et Menneske opdager, og hvad han skjuler. [...]Naar der i Hjertet boer Kjerlighed, da er Øiet lukket og opdager ikke Sydens aabenbare Gjerning, end mindre den skjulte; thi »den, der vinker med Øiet, har Ondt i Sinde« (Ordspr.); men den, der forstaaer Øiets Vink, han er ikke reen. Naar der i Hjertet boer Kjerlighed, da er Øret lukket og hører ikke Verdens Ord, ikke Bespottelsens Bitterhed; thi den, der siger Rakka til sin Broder, han er skyldig for Raadet, men den, der hører det, naar det siges til ham, han er ikke fuldkommen i Kjerlighed.” SKS 5, 70, *Tre opbyggelige Taler (1843)*. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 82-83.

El amante no ve el mal, no lo descubre³⁹⁶. Se sitúa ante el mal como si este no fuera, no estuviera. Aquel ama al otro y cierra su corazón al mal que está delante. Amar es, entre otras cosas, esto. Es extraño esto que nos indica Kierkegaard porque es difícil entender cómo podría llamarlo mal, si no lo ve realmente. ¿Significa que es indiferente al mal? ¿Quiere decirnos que es realmente ciego y por lo tanto vive en un mundo ideal donde el mal no aniquila a los hombres? Analicemos también esta cita de una obra posterior, aunque sea larga:

El amante no descubre nada, y en consecuencia cubre la muchedumbre de los pecados, que puede ser encontrada mediante descubrimiento. [...] Y el amante no es ni quiere ser un entendido en el mal, sino que a este respecto es y permanece siendo, quiere ser y permanecer siendo un niño. [...] Entonces, ¿qué es lo que le falta al niño, qué es lo que con tanta frecuencia convierte la narración de un niño en una mofa profundísima respecto de los mayores? Es entender el mal, y que el niño carece de conocimiento del mal, y que el niño ni siquiera tiene ganas de entenderse con el mal. En este aspecto, el amante se asemeja al niño. Porque en el fondo, a todo *entender* acerca de algo le sirve de base el que haya un *entendimiento* entre el que ha de entender y lo que ha de ser entendido. Por esta razón, entender acerca del mal (por más que él mismo quiera imaginarse o quiera hacer creer a otros que puede conservarse completamente puro, que se trata de un entender puro acerca del mal) significa, sin embargo, *entenderse* con el mal; y si no hubiera este entendimiento, el inteligente no tendría ganas de entenderlo, detestaría entenderlo, y entonces tampoco lo entendería.³⁹⁷

³⁹⁶ “Sólo la santidad sabe todo sobre el pecado, es decir, nada, y por eso lo ignora activamente.” J.-L. Chrétien, *La mirada del amor*, p. 88. Nótese la relevancia que tiene en esta frase la palabra “activamente”. No se trata de una complicidad o pasividad con el mal.

³⁹⁷ “Den Kjerlige opdager Intet, altsaa skjuler han den Syndernes Mangfoldighed, der var at finde ved Opdagelse. [...] Forstand paa det Onde har den Kjerlige ikke og vil ikke have, han er og bliver, han vil være og vil blive i denne Henseende et Barn. [...] Hvad er det da Barnet mangler, hvad er det, som saa ofte gjør et Barns Fortælling til den dybsindigste Spot over de Ældre? Det er Forstand paa det Onde, og at Barnet mangler Forstand paa det Onde, at det end ikke lyster Barnet at ville forstaae sig paa det Onde. Heri ligner den Kjerlige Barnet. Men til Grund for al *Forstaaen* ligger der først og fremmest en *Forstaaelse* mellem Den, der skal forstaae, og Det, som skal forstaaes. Derfor er ogsaa Forstand paa det Onde (hvor meget den end vil bilde sig selv og Andre ind, at den kan bevare sig ganske reen, at den er

El amante hace algo parecido a lo que hace el niño cuando juega: “Lo infantil aquí está en que el amante, como en un juego, no ve con los ojos abiertos lo que está teniendo lugar justo delante de él; lo solemne está en que es el mal lo que él es incapaz de ver.”³⁹⁸ Trayendo la experiencia del niño que viviera entre personas malas, Kierkegaard nos ayuda a pensar lo impensable: la primera mirada del ser humano al mal. ¿Cómo sería entonces ese ver sin ver, ese mirar sin mirar? Es cierto que si de alguna manera uno comprende el mal que está haciendo otra persona, no puede ser uno del todo inocente. Como se nos dice en el texto anterior sobre el texto de Proverbios, el ser humano que es capaz de ver el mal que está ocurriendo, sus manifestaciones, sus intencionalidades, la posibilidad que está ahí realizándose, no puede ser ya del todo inocente. ¿Qué podemos ver en el niño?

El niño no ve qué sea lo malo. De forma parecida a Adán y Eva, el niño no sabe en qué consiste lo malo del mal. Él sólo puede sufrir, sentir pena, llorar. No hace ningún razonamiento para concluir que lo que está viendo es malo. Él sufre ante lo que ve. De ahí que a veces sus respuestas a las personas que están ahí sufriendo nos parezcan tan ilusorias o tan poco realistas. El niño no sabe ver las causas libres y aterradoras que han producido lo que está contemplando. Por eso da consejos a la situación que nos parecen infantiles. Kierkegaard es muy precavido con el acercamiento al mal de quien, queriéndolo entender, al final llega a justificarlo. Y justificar el mal es, de alguna manera, hacerse malo con él. O, al menos, colocarse en un lugar que ya no es el del existente singular.

Kierkegaard no hace aquí una defensa de la cultura o el contexto o la tradición o lo heredado para decir que el mal es lo que se dice que es el mal. De aquí se derivaría, caso de ser cierto, que el niño no supiera nada del mal. Lo que está intentando ver es cómo el hombre se sitúa ante el mal. El que entiende el mal, de

reen Forstand paa det Onde) dog i *Forstaaelse* med det Onde; dersom denne Forstaaelse ikke var, vilde den Forstandige ikke lystes ved at forstaae det, han vilde afskye at forstaae det, og saa vilde han heller ikke forstaae det.” SKS 9, 283-284, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*.

³⁹⁸ “Det Barnlige er da her, at den Kjerlige, som i en Leeg, med aabne Øine ikke kan see, hvad der foregaaer lige for ham, det Høitidelige er, at det er det Onde, han ikke kan see.” SKS 9, 285, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, p. 345.

alguna manera, se entiende con él. El mal es lo que no puede ser entendido sin dejarse atrapar en él. Este misterio de la iniquidad no queda reducido a las cosas malas que hacemos, ni es sólo el pecado que hace el ser humano, sino que el mal es esa realidad en la que no es posible habérselas con ella sin dejarse afectar. No se puede entender el mal sin hacerse malo. Como el mal está presente en el mundo de muchas maneras, se hace necesario el coraje de amar y creer para quitarle su malicia. Coraje para no verlo y no caer en las redes de querer entenderlo para salvarnos de su mal.

La mejor teodicea es amar. El mal debe ser batallado en otro campo. No negándolo³⁹⁹ ni afirmándolo. Amarlo todo pacientemente parece que ayuda más a vivir ante el mal, porque parece que es el camino en el que no nos hacemos malos. El que ama al otro saca al otro de las garras del mal. Si no le amo, lo considero malo e indigno de ser amado. Es como si lo diera por perdido. Si toda nuestra libertad, aún enmarañada, estuviera vertida y dirigida hacia el bien nos pasaría: “Si *—sit venia verbo—* la libertad permanece en el bien, entonces no sabe nada en absoluto del mal.”⁴⁰⁰. Es curiosa esta afirmación de Kierkegaard ya que parece que el individuo no ve lo que realmente debe ser visto. De nuevo la misma idea en otra obra diferente. Si el ser humano no combate contra el mal viendo sus artimañas, ¿cómo podrá vencerle? Pero Kierkegaard piensa que el mal es más astuto que muchos hombres y, a veces, con el buen motivo de querer luchar contra él, se le hace más grande. ¿Y Dios? ¿Cómo se sitúa ante el mal?

En este sentido se puede decir de Dios —no es mía la culpa si alguno lo interpreta al revés— que no conoce el mal. Con esto no quiero decir en modo alguno que el mal sea meramente lo negativo, lo que hay que superar; pero el absoluto castigo del mal consiste en que Dios no sepa nada de él, ni quiera ni pueda saberlo.⁴⁰¹

³⁹⁹ “El secreto más profundo de lo demoníaco es que no hay el misterio del mal.” J.-L. Chrétien “Perdre la parole” en *Kierkegaard ou le don Juan chrétien*, p. 173.

⁴⁰⁰ “Dersom (sit venia verbo) Friheden bliver i det Gode, da veed den slet ikke af det Onde.” SKS 4, 413, *Begrebet Angest. El concepto de angustia*, p. 200.

⁴⁰¹ “I denne Forstand kan man sige om Gud (vil Nogen misforstaae det, da er det ikke min Skyld) at han ikke veed af det Onde. Dermed siger jeg ingenlunde, at det Onde blot er det Negative, das Aufzuhebende;

El mal es de tal magnitud que ni Dios lo ve ni lo conoce. Para salvar la Bondad absoluta de Dios y su Amor, Kierkegaard no hace a Dios cómplice de las estrategias del mal. El mal no es visto por Él. Si Dios viera el mal nos cabría la duda de si se complace en él, lo usa para otros fines o lo justifica de algún modo. Dios es el Anti-mal no sólo porque lucha contra el mal, sino porque es el Amante que anima a amar más cada día. Dios es el Bien supremo sin mancha de mal. Dios, el Bien supremo, no quiere estar al servicio del mal. ¿Qué pasó cuando Dios se hizo hombre y vio el mal que estaba en el mundo? El mal no estuvo al principio ni parece que estará al final, ¿pero cuando vino el Hombre-Dios? El hecho misterioso de la tentación del mismo Hijo de Dios nos pone en la pista de un mal que no puede quedar reducido a las diversas figuras de la finitud humanas: “A fin de cuentas, la befa y el escarnio propiamente no causan ningún daño, a no ser que el escarnecido se dañe *descubriendo*, es decir, amargándose; pues al amargarse, descubre la muchedumbre de los pecados.”⁴⁰²

Su Amor santo guarda silencio en el momento en que va a ser juzgado. Su silencio es manifestación de su amor. Si él hablara, no se amargaría ni se haría malo. Nosotros sí lo haríamos. Pero el Cristo, al guardar silencio ante el mal que no ve, nos da tiempo, futuro. Nos cubre los pecados con su silencio, con su cuerpo santo. El Cristo no quiere que el mal sea subrayado ni puesto a la luz. Él no quiere que el mal avance. Por eso el peor mal para el Amor es que el mal sea descubierto, esté a la luz y todos puedan creer que el mal está en el otro. Parece como si el Cristo no quisiera que nosotros viéramos en su escarnio motivo de sufrimiento, como si el Cristo no quisiera ser reconocido como mártir. ¿Podría soportar el individuo tener conciencia del mal que se está realizando en ese momento con el Cristo? La fe puede que llegue a su máxima pureza cuando dá, de alguna manera, ese paso. ¿Qué hace, entonces, Dios?

Sin embargo, hay para Dios un obstáculo: él se lo ha puesto a sí mismo. Sí, amorosamente, por un incomprensible amor, él se lo ha puesto. Porque él

men det, at Gud ikke veed af det, ikke kan og ikke vil vide af det, er det Ondes absolute Straf.” SKS 4, 413, *Begrebet Angest . El concepto de angustia.*

⁴⁰² “Og dog, Spotten og Forhaanelsen gjør egentligen ingen Skade, naar ikke den Forhaanede tager Skade ved at *opdage*, det er, ved at blive forbitret; thi bliver han forbitret, saa opdager han Syndernes Mangfoldighed.” SKS 9, 286, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, p. 346.

lo ha puesto y lo pone cada vez que un hombre nace, el cual, en su amor, lo hace ser algo enfrente de él. ¡Oh maravilla de la omnipotencia y del amor! Un hombre, él no puede sufrir que sus ‘criaturas’ sean algo justo enfrente de él. Ellas deben ser nada y es por lo que él las llama, y con desprecio, sus ‘criaturas’. Pero Dios, que crea de la nada, en su omnipotencia tira de la nada y dice: ‘Sea’, y añade: ‘Sea algo enfrente mia’. ¡Amor maravilloso! Así la omnipotencia de Dios es el poder del amor!⁴⁰³

Y saca las consecuencias de esta manera de crear:

Si Dios fuera exclusivamente el Omnipotente, él no tendría ninguna interdependencia; porque la creación no es nada para la Omnipotencia. Pero ella (la creación) es algo para el amor. Incomprensible omnipotencia del amor. [...] La omnipotencia, que crea de la nada, es menos incomprensible que el amor omnipotente que, de esta nada miserable para la omnipotencia, hace algo para el amor.⁴⁰⁴

Dios se ha auto-limitado, se ha retraído por amor. Dios ha querido que su amor sea más importante que su omnipotencia. Su creación es una creación amorosa. Por ello, crea algo que tiene vida propia. La interdependencia es una categoría de la libertad, aunque la criatura se pueda perder, se vaya y se aleje de Dios. Éste se retira para dejar que la criatura sea suya, de sí misma. No debemos olvidar que es el amor el que está en la base y la actuación de Dios. Y ese Amor, incomprensible para el

⁴⁰³ “Dog er der een Hindring for Gud; han har sat sig den selv, ja han har kjerligt, i ubegribelig Kjerlighed, sat sig den selv; thi han satte den, og sætter den, hver Gang et Menneske bliver til, hvem han i sin Kjerlighed gjør til at være Noget lige over for sig. O, vidunderlige Almagt og Kjerlighed! Et Menneske, han kan ikke taale, at hans »Skabninger« ere Noget ligeoverfor ham; de skulle være Intet, derfor kalder han dem, og med Foragt »Skabninger«. Men Gud, som skaber af Intet, almægtigt tager af Intet og siger »bliv«, han føier kjerligt til »bliv Noget endog overfor mig«. Vidunderlige Kjerlighed, selv hans Almagt er i Kjerlighedens Magt!” SKS 10, 138, *Christelige Taler. Discursos cristianos*.

⁴⁰⁴ “Var Gud kun den Almægtige, da var der intet Vexel-Forhold; thi for den Almægtige er Skabningen Intet. Men for Kjerligheden er den Noget. Ubegribelige Kjerlighedens Almagt! [...] Den Almagt, der skaber af Intet, er ikke saa ubegribelig som den almægtige Kjerlighed, der kan gjøre dette for Almagten usle Intet til Noget for Kjerligheden.” SKS 10, 138.139, *Christelige Taler. Discursos cristianos*.

individuo que no es inocente, es más misterioso que su omnipotencia. Ese amor puede pedirle al ser humano cualquier cosa y este puede, o no, dársela. De lo contrario, la relación no sería de interdependencia libre, sino una relación de dependencia para seguir vivo. Una cosa es que la interdependencia lleve al individuo a otra vida, a la vida eterna, y otra que sin volverse a su Creador, la criatura no sea nada.

El amor paciente de Dios es nuestra salvación, dice la Sagrada Escritura. La paciencia de Dios es la que genera la libertad del ser humano. El Amor de Dios nos acompaña siempre en el camino de la vida. El ser humano puede ser enseñado a amar y a tener paciencia. El amor y la paciencia son las mejores armas contra el mal que quiere hacernos malos. Paciencia para no desesperar ante el misterio del mal. Y amar, porque sólo el amor hace que lo malo del mal vaya teniendo menos poder. Poder vivir a la espera del cielo en la tierra es un don del Absoluto. El amor es lo que más nos ayuda a vislumbrar las alegrías y sufrimientos del cielo.

CAPÍTULO 3: EL SER HUMANO EN EL MUNDO :
DE LIRIOS, PECADORAS Y NIÑOS

Sólo existe una tristeza,
la de no ser santos.
~Clotilde

En este capítulo voy a ensamblar todo lo apuntado, con la intención de mostrar la tesis que aquí se está defendiendo. En estos apartados irán apareciendo temas y análisis que ya he afrontado. Como quien va y viene sobre los mismos temas, intentaré dar un paso más en ellos a fin de mostrar mejor lo que aquí está en juego. Sin embargo, pretender que, al concluir esta tesis, tendría el cielo a la mano, no sería muy coherente con el camino que llevo.

En un primer apartado intentaré ver cómo el existente puede acoger el cielo en el mundo, sus posibilidades y dificultades. Retomaré la relación de lo eterno con la historia así como la posibilidad de vivirmos en relación a ello. Seguidamente, en el segundo punto, analizaré cómo puede iluminar la filosofía kierkegaardiana el tema actual de los acontecimientos. Intentaré exponer la riqueza que supone comprender el ser humano como espíritu y la aportación de Kierkegaard a una filosofía de los acontecimientos. En un tercer momento, retomaré la importancia del sufrimiento interior del existente que vive cara al Bien supremo. El hombre puede, incluso, aprender a sufrir. La verdad que nos hace libres puede acompañarle en ese proceso. Seguidamente, en cuarto lugar, me abriré a la confianza en el amor como actitud fundamental del existente que en todo quiere ser bueno. Junto con la paciencia, será el modo de afrontar el día a día, la relación con el prójimo y con uno mismo. La confianza en el amor le hará más bueno al existente. Este punto me ayudará a vislumbrar el cielo que el existente puede vivir en la tierra. Para terminar me acercaré a lo que apenas se deja decir, la alegría perfecta, la alegría que nos sostiene, el bien perfecto, el cielo en la tierra.

Este camino de volver a mirar, de visitar más detenidamente algunos aspectos que se han ido anunciando desde una filosofía, me ayudará a pensar lo realmente decisivo, lo que apenas se piensa y debería estar siempre y a toda hora en el centro de nuestra ansia. En este final de camino, quiero dar la palabra a un ladrón arrepentido (cf. Lc 23, 42-43), a una pecadora pública (cf. Lc 7, 47ss), a los lirios y a los niños.

Kierkegaard no dejó de hablar con ellos y desde ellos. Sus vidas nos hablarán de la verdad en relación al bien, del amor y el amante y de la inocencia bendita.

a. El cielo y su acontecer en el mundo.

¿Cómo seguir pensando los acontecimientos que nos pasan? ¿Es posible que el cielo venga al individuo? ¿Cómo comprende Kierkegaard el acontecer del cielo en el ser humano, es decir, de lo eterno, la alegría perfecta, el bien en el hombre? ¿Cómo entender un encuentro tan heterogéneo?

En primer lugar, quiero ver el acercamiento de Kierkegaard a la relación entre lo eterno y el tiempo. Esto me pondrá en la pista de repensar lo que hoy se aborda desde una filosofía de los acontecimientos. Retomo un texto que ya he analizado para continuar el análisis:

Si la *temporalidad*, no comprendida tal como se da a pensar, sino como que lo conocido es en realidad un hecho; si la temporalidad fuera la *transparencia homogénea* de lo eterno, todo querer eterno en el hombre y todo querer de lo eterno serían, por hipótesis, conocidos en la temporalidad, de la misma naturaleza que ellos: de suerte que queriendo se llegaría a cualquier resultado en la temporalidad y que se mostraría ser algo para muchos. El querer eterno en el hombre sería directamente cognoscible, como la fuerza del grito se reconoce al impacto de su sonido en el espacio, como el tamaño de la piedra tirada en el agua se reconoce al ver los círculos que se forman. Si la relación de la temporalidad y lo eterno es tal que se corresponden entre ellos como el eco y el sonido, la obra que se cumple sería la exacta traducción de la voluntad eterna en el hombre; en la obra cumplida por un hombre, se podría enseguida ver el grado de voluntad de lo eterno que hay en ella.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ “Dersom *Timeligheden*, ikke saaledes forstaaet, som den lader sig tænke, men som den kjendelig er i Virkeligheden en Kjendsgjerning, dersom *Timeligheden* var det Eviges *eensartede Gjennemsigtighed*, saa vilde enhver evig Villen i et Menneske og enhver Villen af det Evige ligefrem blive kjendelig i

Lo eterno es entendido por el hombre de experiencia como aquello que es cognoscible en continuidad con lo que vive y experimenta en el mundo. Habría una transparencia entre lo eterno y el tiempo porque en el fondo hay una naturaleza común entre ambos. El ser humano, en este supuesto, es capaz de conocer su relación porque, de alguna manera, él es eterno. Lo igual conoce lo igual y el hombre sería capaz con su conocimiento y su voluntad, de acompañar su voluntad y la eterna. Es cierto que habría diferencias entre ellas, pero no son tan sustanciales ya que podrían ser remitidas, en la imagen utilizada, a la relación entre el sonido y el eco. El ser humano traduciría en sí la voluntad eterna. En este discurso se está abordando, en el contexto inmediato a la cita, el querer humano del Bien supremo. Kierkegaard quiere prevenir al existente ante la sabiduría del mundo. Esta querría hacernos caer en un peligro, el de pensar que a querer el Bien nos enseña el mundo con sus supuestas verdades y experiencias. El pensador danés habla en este texto de la temporalidad no como un objeto de conocimiento, sino en cuanto ella nos es donada. Si la consideramos como el medio transparente de lo eterno, todo querer eterno en el hombre y todo querer de lo eterno serían cognoscibles e intercambiables. Y Kierkegaard no puede ni quiere afirmar tanto. De ser verdad lo que esta sabiduría del mundo nos dice, gracias a la sola voluntad del hombre conseguiría cualquier resultado en el tiempo. Es más, el querer del hombre sería la mejor expresión del querer eterno. ¿Es necesariamente así? ¿Podría haber otra posibilidad?

Kierkegaard considera más acertado el planteamiento según el cual la irrupción de lo eterno en el tiempo puede entenderse desde una cierta ruptura, salto, hiato. Ya lo he indicado en capítulos anteriores. De aquí se derivarían tanto la comunicación indirecta, la imposibilidad de la relación directa con el Cristo y con otro hombre, la apertura de los acontecimientos, la libertad no clausurada del ser humano en su

Timelighedens, efter Antagelsen, eensartede Forstand: at den Villende selv blev til Noget i Timeligheden, og viste sig at være Noget for Mange; den evige Villen i Mennesket vilde være kjendelig ligefrem, som Skrigets Størrelse er kjendelig paa Lydens Størrelse i Rummet, som Stenens Størrelse, naar den kastes i Vandet, er kjendelig paa Kredens Størrelse, der dannes. Forholdt det sig saaledes med Timeligheden og det Evige, at de svare til hinanden som Gjenlyden til Lyden, da vilde det, at udrette, være den tilforladelige Gjengivelse af den evige Villen i Mennesket; man kunde paa hvad et Menneske udrettede strax see, hvor megen Villen af det Evige der var i ham." SKS 8, 194, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

espíritu, la necesaria voluntad tensionada hacia el Bien pero nunca identificada con él, etc. Lo eterno, cuando viene al hombre, no le acontece como continuidad de lo que ya había sido conocido o vivido. Llega abriendo, rompiendo y no como lo que complementa a lo que ya había en nuestro interior. Aunque en el interior del hombre haya una capacidad de lo eterno, aquello no llega más que recolocando esta capacidad. Lo grande del ser humano es que es el lugar donde se puede querer lo eterno. El hombre no es el lugar donde lo eterno se quiere a sí mismo, ni el lugar en el que la Vida se quiere a sí misma. El hombre es la posibilidad, pequeña y frágil, de querer (o no) lo eterno.

¿Cómo es el acontecer del Bien en el existente? ¿Cómo descubrir esta ruptura que el Bien provoca? Cuando él viene, genera una ruptura que es también un vacío, un espacio⁴⁰⁶. Un vacío que es herida y falla⁴⁰⁷. Gracias a él, se abre en el existente una posibilidad de entrar en el Bien, generada por el que viene. Es tanto una posibilidad de acogerle como de rechazarle. En cualquier caso parece que no es posible su venida sin un cierto impacto en nosotros: “El infinito no puede tocar lo finito sin herir.”⁴⁰⁸ Su venida es, pues, la visita de lo inesperado e imprevisible. Es lo que no se había conocido ni deseado. Y sin embargo, el querer de lo eterno es lo que más cerca está de lo eterno. Las consecuencias de esta visión podemos verlas, por ejemplo, en la manera de acoger y vivir los dones de Dios. A través de sus análisis⁴⁰⁹ podemos ver la imposibilidad de confundir los dones y Dios mismo, lo que se le da al hombre con la fuente de donde todo bien procede. Como he expuesto anteriormente con la alegría, una cosa es el consuelo y otra la alegría plena y perfecta en la que no vivimos. Kierkegaard no quiere acabar con el nudo, con la diferencia, con la herida, con la ruptura. Cuando Dios actúa sobre el hombre, el creyente puede ver en todo un don. Pero también puede quedarse con los dones y olvidarse del Amor.

⁴⁰⁶ “Este vacío que Dios abre no es abierto más que por él.” J-L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. p. 51.

⁴⁰⁷ “Una plenitud que es falla, que a nuestro contacto abre en nosotros una falla; tal es la belleza. De ahí que haya un temor de lo bello.”, J-L. Chrétien, *L’effroi du beau*, p. 32.

⁴⁰⁸ J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 88.

⁴⁰⁹ “Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, y desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración.” Sant 1, 17-21.

Todo lo dicho hace posible que el existente se alegre al ver cómo es lo eterno, cómo acontece. No sólo por los dones que me ha dado a mí. Tampoco por su manera de venir, ya que lo eterno nunca se impone ni hace que el hombre deje de ser hombre. Lo eterno, y más aún el Eterno, no consagra el mundo y sus poderes. ¿Cómo podríamos acercarnos a la visita del Bien perfecto y eterno a la realidad y otro ser humano? ¿Es que podríamos participar de alguna manera de su venida? ¿Podemos alegrarnos al “ver” los dones del Creador a todo lo real? Al hacerlo, podría descubrir lo bueno que es el Amor absoluto. Esto da consuelo y paz. La alegría es incrementada y purificada al ver lo bien que ha adornado el Dios del cielo “a los lirios del campo y las aves del cielo”.

El existente puede ver los dones en el prójimo y caer en la cuenta de lo bueno que es Dios. Si puede verlo es porque su mirada amorosa confía, y no por la evidencia de ningún hecho concreto. No se trata de la actitud de la falsa prepotencia que intenta convencer al otro de lo bien que le ha tratado Dios al darle todos esos dones. Como si alguien pudiera decir eso a otro hombre. La capacidad de descubrir el cielo va unida a la humildad y a la inocencia de alegrarse con la alegría del otro, de todo otro. Kierkegaard nos hace mirar lo otro para ver lo bueno que es Dios. Es cierto que descubro cómo es Dios al ver cómo me trata⁴¹⁰. Pero recibo alegría muy pura al ver cómo es Dios con el prójimo, con toda la realidad. Hay una relación paradójica: más pura es la alegría que recibo cuanto más buena es la mirada sobre el otro. Ver los dones del otro no debe llevar a comparar ni a juzgar el proceder de Dios. Así no actúa el amante tensionado hacia el Bien supremo. El amante no cree que le ame Dios por lo bueno que es él y todo lo que ha hecho por el Bien supremo. Pero sí se alegra al ver lo bueno que es con él y, sobre todo, con el otro, con el prójimo, con la realidad. Sólo quien ama al prójimo puede mirar así al cielo y al otro.

Otro aspecto, el tercero de este apartado consagrado al cielo en su venir al existente, es la libertad que va generando en el existente. Kierkegaard indica que el que quiere el Bien y se relaciona con él, es libre y se va liberando cada vez más. Es

⁴¹⁰ “Verse visto por el dios es la condición para ver al dios.” H. Bouchilloux, *Kierkegaard et la fiction du christianisme dans les Miettes philosophiques*, p. 153.

como si el Bien, la Verdad bondadosa fuera liberando a aquel que en todo sólo quiere hacer el Bien. Parece que el primer fruto del acontecer del cielo al hombre, es una ampliación de su libertad. El individuo va descubriendo así que el poder que está detrás de su ser espíritu, el que ha hecho que sea posible que él sea una relación consigo mismo no clausurada, es el Bien supremo. Lo que hay detrás de todo es Amor absoluto. Y es por ello que el Bien supremo quiere más y mejor libertad para el ser humano. Acabar con el temor y el miedo que pudo llevarnos a pasar de ansiosos a culpables puede ser una batalla enormemente difícil. Arrancar el egoísmo que alimentamos cada día puede ser algo muy complejo. Pero para Kierkegaard, en esta tarea, en este combate, tenemos un aliado: el Amor absoluto. Éste quiere hacernos cada día individuos, espíritus libres, por decirlo de alguna manera. En ese caminar se hace imperioso tener claro algo que está directamente relacionado con el primer aspecto de este apartado:

Para el bifronte, el Bien es una cosa y su triunfo es otra cosa, o mejor: el triunfo del Bien para este hombre es otra cosa. Ciertamente, visto desde lo eterno, el Bien ha vencido para siempre; pero en el tiempo, no ocurre lo mismo. El Bien tiene necesidad de un largo tiempo, y su victoria tarda en venir.⁴¹¹

El bien y el triunfo del bien no están unidos en el tiempo, ya lo he indicado. El modo de ser del Bien ha hecho que el tiempo y la historia no sean el lugar donde se vaya a ver el triunfo del bien. Sólo en la eternidad *post-mortem* se podrá ver la unión de las dos cosas. Pero ahora, en la temporalidad están separadas por el mismo Bien supremo. Es por ello que el ser humano no debe unirlos. Como decía al principio de este apartado, la transparencia no es el modo normal en que lo eterno se relaciona con el tiempo. La posibilidad de la transparencia y convertir la historia en el desarrollo

⁴¹¹ “For denne Tvesindede er da det Gode Eet, dets Seier noget Andet, eller vel endog dets Seier ved ham noget Andet. Nu er det vel saa, at evigt har det Gode altid seiret, men i Tiden er det anderledes; i Tiden bruger det lang Tid, Seiren er langsom.” SKS 8, 170, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

progresivo y victorioso del Amor o del Bien no está en los planes de Kierkegaard. ¿Cómo vivirse en este tiempo que es visitado por lo eterno? ¿Cómo se vive el creyente en este mundo desde la fe en la victoria? ¿Cómo se vive el creyente que se sabe pecador y que es él mismo el que frena al Bien perfecto? ¿Qué ejemplo podemos aducir para ver la articulación de lo eterno en el tiempo, en concreto, del cielo que acontezca a un existente?

Y precisamente para que no me pusiera orgulloso después de tan extraordinarias revelaciones, me fue clavado en la carne un aguijón, verdadero delegado de Satanás, cuyas bofetadas me guardan de todo orgullo.⁴¹²

Ríos de tinta hay sobre este versículo en san Pablo y sobre la relación de Kierkegaard con este texto. Quiero poner en valor la relevancia de este texto para comprender la manera tan paradójica que puede tener la visita del cielo al existente en el mundo. No es sólo que no haya transparencia entre uno y otro, ni que cuando viene recoloca al existente en sus entrañas, o que impulse una libertad que renuncie a que sea el mundo el lugar de la victoria del Amor. Este texto nos indica, en primer lugar, que el apóstol se sintió elevado al cielo por revelaciones extraordinarias. Ahora bien, un aguijón clavado en la propia carne, enviado por Satanás, le impidió considerarse orgulloso ante lo dado. El aguijón permite que lo dado no sea considerado motivo de orgullo. Y es curioso que sea Satanás quien lo envía. El sufrimiento no puede ser eliminado a toda costa. Puede que una de sus heridas más profundas sea vivirmos como si el sufrimiento fuera el peor de los males. El descanso o el cielo no deben encontrarse en cualquier cosa. ¿Qué hace el cielo cuando visita o eleva a un ser humano? Él acompaña este proceso luminoso intentando impedir el orgullo. El que es visitado por el cielo no lo va pregonando como el fariseo del evangelio aireaba sus supuestas virtudes (Lc 18, 9-14). El ser humano parece ser aguijoneado por el mal, pero este sufrimiento no deseado es señal continua de que todo es gracia. En San Pablo, al

⁴¹² Cf. 2 Cor 12, 7.

menos, fue así. El que ha sido visitado por el cielo apenas se deja distinguir de los demás hombres. Su dicha y su sufrimiento van de la mano. Para este existente, este mundo siendo hermoso y bueno no puede ser su cielo:

El bueno es fuerte, más fuerte que el mundo entero, cuando él en verdad está del otro lado de la frontera, en la fortificación de la eternidad, él es el más fuerte aún cuando a él le parece sucumbir. Sin embargo el impotente bifronte ha desplazado los límites, porque él quiere el Bien únicamente por temor al castigo del mundo. Y si realmente el mundo no es la patria de la perfección, entonces, por su ser bifronte, el hombre cede a la fuerza de la mediocridad o vende su alma al mal.⁴¹³

El mundo no es su patria ni tampoco su Dios. Este hombre vive desencajado y, al la vez, entregado al amor concreto. El existente se vive agraciado en su debilidad, como le muestra diariamente su agujijón clavado en la carne. El voluntarismo va quedando poco a poco dimanitado. El existente es pues impelido a amarlo todo, creerlo todo y esperarlo todo porque ni este mundo ni él son el Bien supremo. Descubrir que el mundo no es nuestra patria, nuestro descanso, es haber descubierto mucho. Pero no acaba aquí todo el camino. Otros filósofos contemporáneos lo han señalado⁴¹⁴. Descubrir que el mundo no es el cielo, es haber descubierto algo decisivo sobre este último. Es importante insistir en esto, pero lo decisivo comienza después. A partir de ese momento, se van descubriendo todas las tareas que hay con el otro, con el tiempo, con uno mismo, en el mundo, ante el Bien supremo. Así se puede hacer ese

⁴¹³ “Den Gode, han er stærk, stærkere end hele Verden, naar han i Sandhed staaer paa den anden Side af Grændsen indenfor Evighedens Befæstning, han er stærkest, naar han synes at ligge under. Men den afmægtige Tvesindede har flyttet Grændseskjellet, fordi han kun vil det Gode af Frygt for Verdens Straf; dersom Verden virkeligen ikke er Fuldkommenhedens Land, da har han ved sin Tvesindethed givet sig i Middelmådighedens Vold, eller forskrevet sig til det Onde.” SKS 8, 169, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

⁴¹⁴ “En cambio, la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el ‘mundo’. La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el ‘modo’ existencial del *no-estar-en-casa* [Un-zuhause]. Es lo que se quiere decir al hablar de ‘desazón’ [Unheimlichkeit].” M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 207.

camino inverso y difícil, intentar ver lo que está siempre antes que nuestra acción, el Amor absoluto.

¿Cómo entender el momento del advenimiento del cielo en el mundo? La categoría del instante, que ya la he abordado en la tesis, es la clave kierkegaardiana para ello. El instante es la plenitud del tiempo al acontecer y venir a él lo eterno⁴¹⁵. No hablo, evidentemente, de un acontecimiento necesariamente visible. Fundamentalmente Kierkegaard habla de la fe, como órgano de lo histórico, la que lo hace posible. Si el instante es posible por lo eterno que irrumpe, también se debe, de alguna manera, al ser humano que está abierto para poder vivirlo o acogerlo o hacerse contemporáneo de él. El autor describe el instante con estas palabras:

Y ahora el instante. Este instante es de naturaleza especial. Es breve y temporal como es el instante, pasajero como el instante, es pasado como le sucede a cada instante en el instante siguiente; y decisivo y lleno de eternidad. Para este instante tendremos que contar con un nombre singular. Llamémosle: *plenitud en el tiempo* (Gal 4,4).⁴¹⁶

Este instante es novedad impensable, la novedad de lo eterno que no puede ni ser preparada por la temporalidad. El instante supone tal novedad que al venir es él mismo el que hace posible que se le acoja. Se hace necesaria por parte del individuo una actitud radical que a todas luces es ya de alguna manera posibilitada por lo eterno que viene. La fe, esa pasión, supone entender que el presente que vivo, es el instante donde la eternidad viene a mí. ¿Qué supone este momento en la vivencia del existente? ¿Cómo vivirse a partir de este momento?

La categoría del instante pone de manifiesto la singularidad del presente como presente en lo que se refiere al existente. Un presente que no es sólo cumplimiento del

⁴¹⁵ “El instante es el lugar de la novedad, es decir, *el acontecimiento del acontecimiento*.” C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 172.

⁴¹⁶ “Og nu Øieblikket. Et saadan Øieblik er af en egen Natur. Det er vel kort og timeligt som Øieblikket er det, forbigaaende som Øieblikket er det, forbigangent, som Øieblikket er det, i det næste Øieblik, og dog er det Afgjørende, og dog er det fyldt af det Evige. Et saadant Øieblik maa dog have et særligt Navn, lad os kalde det: *Tidens Fylde*. SKS 4, 226, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.”

pasado ni preparación o proyección al futuro. Lo propio del presente es que puede acontecer algo nuevo, novedoso, impensable. Es el presente que se regala y donde toca decidir. Es un tiempo cargado de plenitud, cargado de responsabilidad, cargado de eternidad. La vivencia del presente es posibilitada por un gran coraje. Él nos ayuda a vivir aquel como un regalo. El presente es, por ello, tarea siempre. Y el hecho de que sea tarea es ya un regalo para quien se sabe no inocente. Vivir el presente como presente es enormemente difícil para el individuo. Es el tiempo que se vive sin malicia, al que se le ha arrancado el egoísmo y la angustia. Es el presente vivido en confianza y responsabilidad. A esta tarea puede ayudarnos este texto de los lirios del campo y las aves del cielo:

Su enseñanza en la alegría –que viene a su vez expresada por su vida– es, brevemente descrita, la siguiente: junto a ellos hay un hoy: *hay, sí*. Tenemos que acentuar infinitamente este *hay*: allí hay un hoy, y no hay ninguna, absolutamente ninguna preocupación por el día de mañana, o por el otro día. Ésta no es una superficialidad del lirio y del pájaro, sino la alegría del silencio y la obediencia.⁴¹⁷

Los lirios y las aves pueden ayudarnos a descubrir la alegría unida a una vivencia del tiempo, porque nuestra alegría tiene algo que ver con cómo vivimos este. Parece que ellos viven en el tiempo de Dios, que es siempre presente. No son como aquellos paganos que se preocupaban por el día de mañana y se angustiaban con el comer, beber y otras necesidades legítimas. Tampoco el lirio y el ave se angustian por el pasado porque se saben vestidos y agraciados por la mano del Maestro que los ha instituido. Podemos, por lo tanto, aprender a vivir el pasado como a-graciados, el futuro con confianza, y el presente como presente, en obediencia y silencio.

⁴¹⁷ “Men deres Underviisning i Glæde, hvad igjen deres Liv udtrykker, er ganske kortelig Følgende: der er et Idag, det *er*, ja der falder et uendeligt Eftertryk paa dette *er*; der er et Idag – og der er ingen, slet ingen Bekymring for den Dag Imorgen, eller for den anden Morgen. Dette er ikke Letsindighed af Lilien og Fuglen, men er Taushedens og Lydighedens Glæde.” SKS 11, 42, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. El lirio en el campo y el ave bajo el cielo*.

Ellos viven el presente no con pasividad o en contemplación, sino que obedecen y guardan silencio. Este silencio es de quien adora, como se nos decía en el discurso previamente, de quien ha descubierto que es mucho más difícil guardar silencio que hablar, aunque aprendamos una cosa antes que otra. La obediencia de la que se nos habla no es una obediencia sumisa. Es, por el contrario, de quien ha aprendido a encontrar alegría en ser “lirio y ave” –ser este individuo–, y no en querer ser “otro lirio u otra ave”, –compararse con otro individuo–. La obediencia y el silencio no son actitudes pasivas, sino profundamente activas y complejas. Lo decisivo aquí es la capacidad de vivir el instante, la novedad absoluta y poder vivir, por lo tanto, el presente como presente. Vivir el cielo en el mundo está en relación estrecha con la posibilidad de vivir el presente como presente.

Kierkegaard no hace un análisis completo de la conciencia interna del tiempo en lo que se refiere al problema de cómo conocemos. Pero sí hace un análisis de la vivencia del tiempo cuando la conciencia es visitada por lo que no es tiempo, cuando ella descubre que ella misma no es sólo tiempo. El presente puede ser vivido como instante en el que lo eterno está presente. Sin ser contemporáneo de mí mismo y sin estar abierto con responsabilidad al bien que me puede venir, será difícil atisbar esta alegría. Parece ser que la alegría a la que se apunta en el texto remite, teniendo en cuenta todo lo que dicho, a una confianza enormemente responsable que ama todo; una responsabilidad que sufre por la desesperación provocada en el otro; una paciencia pura que vive el sufrimiento por el bien haciéndose cada día más buena; una fe que guarda silencio y adora al único que debe ser obedecido. Pero también, y puede que sobre todo, a un dejarse amar sin enorgullecerse. A esto apunta la alegría de vivir el presente así. La manera de venir la alegría que merezca ese nombre no es contradictoria con el sufrimiento del existente:

El sufrimiento temporal y la felicidad eterna no son sólo heterogéneas como lo son en sentido esencial el oro y la pluma, sino también por un

infinito sentido esencial. La menor fracción de felicidad eterna pesa infinitamente más que el más largo sufrimiento terrestre.⁴¹⁸

El acontecer del cielo en la tierra no es entendido por Kierkegaard como si aquel suprimiera nuestros sufrimientos. Ya he podido expresar en la tesis que Dios también sufre. Él no rechaza todo sufrimiento como malo. Lo malo es el pecado, la enfermedad mortal. Hay sufrimientos que van unidos al existente bueno que vive en el mundo, en la carne, en la historia, en el tiempo, consigo mismo. Dios sufre por amor al existente, al individuo. El niño también sufre y mucho. Aunque éste no entienda el mal que presencia o el bien que se le realiza, o aunque no tenga palabras para nombrar todo lo que ocurre y presencia. A imagen de Adán, el niño no sabe qué es morir ni qué es lo malo del mal. Pero igual puede sufrir cuando ve algo que no está bien. El sufrimiento es una puerta misteriosa que puede cegarnos. Cerrarla demasiado pronto afirmando que el sufrimiento es el peor de los males y de lo que hay que huir, igual no nos permitiría poder ver algo más puro de nuestro existir y del Bien perfecto. Que el Bien perfecto es pedagogo puede llevarnos a pensar que él podría enseñarnos a sufrir. Igual que le enseñó a Job a sufrir, a entristecerse, sin desesperar ni hacerse malo.

Desde aquí habría que pensar también que el discípulo no es más que el Maestro. Es cierto que el sufrimiento de Dios es el sufrimiento del inocente y eso se nos escapa. Nosotros parece que siempre sufrimos como culpables. Incluso aunque sea el sufrimiento más injusto parece que es difícil vivirse como totalmente inocente por parte del corazón indiviso. Eso no significa que Kierkegaard diga que el que sufre lo merece. Eso no lo dice nunca. Él ve que el sufrimiento puede ser la posibilidad de descubrir algo más. El corazón bueno, el espíritu tensionado hacia el bien no deja que el sufrimiento le aparte de su camino.

Pero Kierkegaard cree que el sufrimiento interior, el que se sufre a causa de querer hacer el bien y no hacerse malo, el que sabe que este mundo no es su patria, el

⁴¹⁸ “Timelig Lidelse og evig Salighed ere ikke blot ueensartede saaledes i Væsentlighedens Forstand som Guld og Fjær, men ueensartede i den uendelige Væsentligheds Forstand; den mindste Deel af Evighedens Salighed veier uendeligt mere end den længste jordiske Lidelse.” SKS 8, 410, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

que no desespera y tiene el coraje de la paciencia, el que se alegra por ser amado; este sufrimiento no es el medio para llegar a la felicidad sino que es el camino en que consiste vivir. La alegría no es el camino sino que es la aflicción. O mejor dicho, la alegre aflicción es el camino. Este no es querido por muchos porque es estrecho y angosto. Es por ello que a veces se cogen atajos: impaciencia, vivir desde lo interesante, quitar responsabilidad a mis actos, relativizar toda decisión, vivir sin pasado y sin futuro, etc. El individuo es invitado a aprender de Dios a amar, como hemos visto, y eso supone que Dios es maestro también en el sufrir y en el alegrarse. Puede enseñar a vivir las alegrías como penúltimas y los sufrimientos como camino. ¿Todo sufrimiento es un signo inequívoco de que estamos en el buen camino, es decir, en el camino inaugurado por la visita del cielo? Evidentemente, no. Esto se confirma en que el sufrimiento es una escuela peligrosa. Si no vivimos bien el sufrimiento puede hacernos malos.

Un hombre puede aprender muchísimo sin propiamente entrar en relación con lo eterno. Cuando un hombre propiamente aprende girado *hacia fuera*, él puede obtener muchísimo saber, pero a pesar de todos sus conocimientos él es y se queda como un enigma, un desconocido para sí mismo. [...] Por el contrario el sufrimiento gira al hombre *hacia el interior*.⁴¹⁹

El sufrimiento puede meter hacia dentro al espíritu y puede hacer también que el individuo vea su propia vida como la tarea que debe ser asumida y cargada. Si el existente lo vive hacia fuera, puede alcanzar mucho saber. Igual puede hasta explicarlo, ver sus causas, sacar sus consecuencias y ofrecerse como salvador para librar al hombre del peso de sus dolores. Pero el hombre puede vivir el sufrimiento como una puerta de

⁴¹⁹ ¡Et Menneske kan lære saare Meget, uden at han egentligen kommer i Forhold til det Evige. Naar et Menneske nemlig lærende vender sig *ud efter*, da kan han faae saare Meget at vide, men tiltrods for al denne Viden kan han være og forblive sig selv en Gaade, et Ubekjendt. [...] Lidelsen derimod vender Mennesket *ind efter*.” SKS 8, 354, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus*.

entrada. Es la que nos posibilita entrar con humildad a la escuela donde puede aprenderse del pedagogo:

Es habitual decir que la vida escolar debe mantenerse lejos del contacto con el mundo, ceñida y fortificada, en calma, apartada. Esto vale en toda verdad a esta escuela de los sufrimientos, porque ella se ejerce en el fuero interno donde el sufrimiento enseña, donde Dios es el oyente, donde la obediencia es la prueba requerida.[...] Pero sólo la intimidad en los sufrimientos gana la eternidad. Cuando un hombre sufre y quiere aprender de lo que él sufre, entonces él consigue continuamente solamente conocer algo de sí mismo y de su relación con Dios, es el signo de que se forma para la eternidad.⁴²⁰

Ahí dentro, el sufrimiento puede ser el pedagogo que nos coloque ante el aprendizaje de lo eterno. Eso no significa que sea justificado o eximido de culpa. ¿Qué podemos aprender al sufrir? Puede que lo primero que podamos aprender es que sufrir no es necesariamente malo. Que no es lo mismo estar triste que ser culpable. Al interiorizar el sufrimiento, empezamos de alguna manera a vencerle. Podemos aprender a vencer el sufrimiento, que no es lo mismo que suprimirlo. No se trata de batallar contra él ni con él, sino de querer vivirlo desde lo eterno. El sufrimiento puede hacer de verdadera *epojé* ante el mundo. El individuo se queda solo con su sufrimiento. Todo lo que pensaba verdadero y valioso puede tambalearse ante la prueba del sufrimiento. Los amigos de Job vendrán siempre a poner palabras donde habría que custodiar el silencio. ¿Cómo vivir el sufrimiento? La clave kierkegaardiana es que la posibilidad de vivir el sufrimiento como camino y bendición es posibilitada por ese ser espíritu que no tiene que vivir las experiencias y acontecimientos de una manera determinada. Por eso considero que todos los discursos dedicados al sufrimiento no

⁴²⁰ “Og som man ellers siger om Skolelivet, at det maa holdes fjernt fra Berøring med Verden, omgjerdet og forskandset, stille, afsides: saa gjælder dette med al Sandhed om denne Lidelsesnes Skole, thi den er i det Indre, hvor Lidelsen underviser, hvor Gud er Hørerens, hvor Lydighed er Prøven, som fordres. [...] Men kun Inderlighed i Lidelser vinder det Evige. Naar et Menneske lider, og vil lære af hvad han lider, da faaer han bestandigt kun Noget at vide om sig selv og om sit Forhold til Gud, dette er Kjendet paa, at han dannes for Evigheden.” SKS 8, 354.355, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

son para consagrar un fatalismo del cual no se puede escapar. Al revés, considero que la relación del sufrimiento con el Amor absoluto, nos pone en la pista de que aquel no tiene la última palabra ni tiene que ver sólo con nuestra finitud humana:

El candor⁴²¹ consigue de manera sufriente, retirar al mundo su poder, y que ella tenga el poder de transformar el oprobio en gloria, la derrota en victoria.⁴²²

El creyente⁴²³ y el amante son capaces, en el sufrimiento mismo, de quitarle al mundo su poder. Ese coraje tan peculiar, y que viene de lo alto, hace posible la victoria en el mundo. La victoria aquí no es entendida como supresión del sufrir o como gloria o como reconocimiento del mundo. La victoria del bueno, del amante, del creyente es que es capaz de vivir no desde el mundo, sino desde la felicidad eterna, desde la dicha plena. El que se vive así puede dar gracias incluso por estar crucificado. A esto es a lo que podría llamarse, y ya la he mencionado, la alegre aflicción. Este movimiento del espíritu, que Kierkegaard considera un verdadero misterio, supone una fuerza que no viene de este mundo. No es una cuestión de fuerza de voluntad aunque tampoco sin ella se consigue. Es posiblemente el movimiento más fino del espíritu que entiende que no hay comparación posible entre el sufrimiento y la felicidad eterna a la que uno se encamina.

El Maestro puede enseñar al individuo a no quedar atado en las garras del sufrimiento, sino que se convierta en oportunidad para aprender de lo eterno. El sufriente es invitado a seguir amando y a descubrir la alegría del amante que hace y sufre todo por el bien. El que ama así, con ansia, sufre en su interior, pero no se

⁴²¹ *Frimodig* se define en el diccionario danés como: *som ikke skjuler noget, men er ubekymret, åben og direkte i tale eller handling*. Es decir, que no encubre algo, pero es no-ansioso, no-nervioso, no-inquieto, (*ubekymret*) abierto y directo en el hablar y actuar. Es una actitud que supone una manera de ser franco o sincero. He decidido traducirlo por candor. Según la RAE se define como: *Sinceridad, sencillez, ingenuidad y pureza del ánimo*. Ella mantiene una cierta inocencia sin ser sinónimo y por otro lado, una franqueza casi natural o sin necesidad de tensionarse para alcanzarla. Lo que retira el poder al mundo es algo tan poderoso como el candor, la franqueza no ansiosa ni preocupada, casi espontánea en el hablar y actuar.

⁴²² “*At Frimodigheden formaaer lidende at tage Magten fra Verden, og har Magten at forvandle Forhaanelse til Ære, Undergang til Seier.*” SKS 8, 419, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

⁴²³ Cada vez se hace más clara la enorme dificultad de autodesignarse uno como creyente, como cristiano.

angustia. El que ama convierte el sufrimiento propio en ocasión para seguir amando. No toma el camino de la negación del sufrimiento ni considera todo sufrimiento como castigo por la culpa cometida. El que ama transforma el sufrimiento en camino, no en maldición. Él hace nuevas todas las cosas. El que acepta ser amado, es transformado radicalmente. Este no mira las insinuaciones del mundo, las comparaciones, el juzgar a los demás o catalogar los sufrimientos, etc. El que ama no distingue entre lo bueno que debe ser amado y los malos que deben ser odiados. Es como si la distinción radical entre bien y mal se desvaneciese, porque el existente decide que no es determinante. Él va a amar siempre y a todos y a cada uno. Aunque sufra en su interior.

El que ama parece que vuelve a nacer, parece un nuevo Adán y una nueva Eva ya que, haciendo el movimiento bondadoso y paciente de no poner condiciones a su amor, vive su libertad sin atarla. El que ama no está en el cielo pero vive como se debe vivir en el cielo. El que ama hace que la vida no sea un infierno. El que ama no desespera aunque vea el sufrimiento del otro, sino que sigue amando y confiando. Lo contrario al cielo no es el sufrimiento, sino la desesperación. Y la peor de todas es la que no se reconoce. El que ama así, el que ama incondicionalmente, el que se sabe amado no desespera. Aunque su sufrimiento sea inmenso y agudo. El que ama así ha intuitivo la alegría que merece ser buscada e implorada, la alegría que se recibe con el otro y del Otro.

b. El existente y los acontecimientos

El ser humano puede ir descubriendo que él es un misterio para sí mismo. Sin embargo, no le basta con mirarse a sí mismo para resolverlo. Los acontecimientos que le ayudaron a tomar conciencia de lo primero, pueden ayudarlo a vivirse con sus heridas. Si el hombre fuera en lo íntimo de su realidad divino, debería indagar y dejar salir el misterio que le habita. En Kierkegaard no parece que sea así. El pensador danés tampoco hace una identificación entre existir y creer. Como tendré oportunidad de expresar en este apartado, y ya lo he mencionado en lo que llevo de tesis, el cristianismo no es la única forma de existir con plenitud, si se quiere hablar así.

Entiendo que a veces se ha dicho esto para mostrar la singularidad del acto de fe en relación a la especulación o a la manera de vivir el tiempo⁴²⁴. Pero es cierto que, en la lectura que aquí hago, existir es demasiado complejo como para que pueda ser igualado a creer. Existir no es algo que pueda ser reducido a una postura religiosa ante el Bien absoluto o Dios. Es por ello que los acontecimientos se dicen en plural. Los acontecimientos se conjugan en plural porque así es el ser humano. Además, las enseñanzas que el ser humano puede aprender son muchas y variadas. Dios no lo absorbe todo ni es el nombre de todo acontecimiento. La diferencia absoluta entre el hombre y Dios, ya lo hemos indicado, crea un espacio de libertad gracias al amor de Aquel. Existir, lo hemos visto, nos habla más de decisión, interioridad apasionada, libertad, espíritu: “Existir es estar lleno de la pasión de la libertad.”⁴²⁵

La filosofía que Kierkegaard realiza es una filosofía de la libertad, como ya he indicado varias veces. Ahí radica su riqueza y también su limitación. Y porque es libertad, es existencia que elige, se equivoca, aprende, crece, sufre, repite, cree, ama, teme, etc. Esta es una libertad herida y enmarañada: “La existencia es rotura y cicatrización de esa herida; pero la cicatriz no está jamás completamente cerrada.”⁴²⁶ Una herida ya mencionada en esta tesis que es, a su vez, apertura. Una herida generada por los acontecimientos de la vida, que es puerta por la que le entra vida al existente. Pero también ella hace sufrir al mismo. Estos acontecimientos le hacen vivirse cada vez más solo a la vez que más en unión con cada hombre. Existir es algo que se hace en primera persona, pero lo más valioso para una existencia buena no es ella misma, sino el otro. Kierkegaard subraya el elemento de soledad⁴²⁷ que va inherente al proceso de individuación. Hacer algo, éticamente hablando, es aquello de lo que me puedo arrepentir y sentir culpable. El ser humano no está terminado y en su caminar va descubriéndose en su encuentro con los otros. De ahí que la existencia del ser humano pueda ser descrita así: “La *existencia* no se concibe más que como el encuentro –

⁴²⁴ “Ser no es pensar, es creer.” J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 70.

⁴²⁵ J. Wahl, *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, p. 122.

⁴²⁶ J. Wahl, *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, p. 150.

⁴²⁷ cf. M. Buber, *La vie en dialogue*: “el ‘solo’ de Kierkegaard no es Socrático; es abrahámico- en el mismo ‘voy delante de ti’” ‘, Gen12,1 y Gen 22, 2...” pp. 154ss.

inaceptable para el entendimiento— del infinito y lo finito, de lo eterno y lo temporal, de lo decisivo y de lo insignificante.”⁴²⁸

Es en esta síntesis, ya analizada en capítulos anteriores, donde se enraiza la importancia de los acontecimientos que aparecen en la obra kierkegaardiana y que hemos empezado a analizar en el apartado anterior. El amor, la culpa, la fe, la desesperación, la alegría, el sufrimiento, ... van remitiendo a un existente y a lo que le ha ocurrido a él. ¿Qué entiendo aquí por acontecimiento? ¿Cómo me acerco desde Kierkegaard a pensar lo que hoy es un tema relevante en ciertas filosofías?⁴²⁹

“Acontecimiento es lo que tiene lugar sobre la doble modalidad del desgarrar y la transformación. Un acontecimiento conmovedor es un cambio en el aspecto del mundo y en la apertura del ser al mundo.”⁴³⁰ El acontecimiento parece tener un doble matiz. Por un lado, remite a algo que en su venir genera de alguna manera un daño, una herida o una ruptura. Por otro, habla de una transformación. Lo que nos viene no tiene sólo el elemento de lo inesperado, sino de lo impredecible que descoloca. Al tocarnos, nos hiere y nos abre. Y también nos transforma. Como he podido indicar en el tema del amor y en el de Dios, el que alguien nos ame nos complica y nos transforma. La culpa nos hiere y nos puede transformar. Amar a alguien más que a nuestra propia vida puede llegar desde una deuda y, a la vez, amar a alguien pone en las puertas del cielo.

El ser humano en su transformación puede, incluso, nacer más de una vez. Kierkegaard ha insitado muchas veces en que el espíritu puede despertarse, recibirse o nacer de nuevo gracias a experiencias realmente centrales. En el fondo, el acontecimiento habla de una alteridad, de alteridades que no se dejan pensar, atrapar,

⁴²⁸ H. Politis, *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*, p. 336.

⁴²⁹ Baste mencionar a algunos autores que han abordado la cuestión del acontecimiento como J. L. Chrétien, C. Romano, J.L. Marion, H. Maldiney y M. García-Baró, por citar a algunos.

⁴³⁰ H. Maldiney, *Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, p. 44. El mismo Maldiney nos dice: “Lo real es siempre lo que no se esperaba y que no hay manera de esperar. El acontecimiento es un trans-posible al cual el sí mismo tiene apertura por su trans-pasibilidad. El horizonte de la apertura al acontecimiento, es el lado girado hacia nosotros de lo más allá de lo esperado. Cómo expresarlo mejor que con este fragmento de Heráclito: ‘Si él no espera, no encontrará lo inesperable, lo que no es buscable y sin camino de acceso’”. H. Maldiney, *Penser l’homme et la folie*, p. 105. Este filósofo ha pensado lo que la psiquiatría nos muestra sobre el existente, los acontecimientos, etc. Al hacerlo, nos ayuda a ver, entre otras cosas, la singularidad de los acontecimientos. Estos no remiten esencialmente a la objetividad de un hecho, ya que pueden ser incluso sucesos irrelevantes, sino a la vivencia del existente.

dominar⁴³¹. La relación de este punto con la teoría de la acción y la vivencia del tiempo es decisiva. El acontecimiento es lo impensable porque en Kierkegaard la relación esencial del existente no se da con ideas que descubrimos, sino con otros existentes y con el Dios. Y lo que el otro tiene realmente de otro es imprevisible. El acontecimiento, por dar una somera descripción que ayude a expresar en qué sentido lo uso en esta tesis, es entendido como algo que irrumpe en el hombre como impensable y que se convierte en inolvidable⁴³². Es algo difícil o imposible de encuadrar en el fluir de experiencias que se ayudan unas a otras a ser comprendidas y vividas. El acontecimiento parece que apunta a algo que introduce un hiato que no se deja acoger ni pensar desde lo vivido anteriormente y que, a su vez, introduce un presente y futuro distintos. Se debe, entre otras cosas, a que el existente es removido debido a lo que de verdad, bondad o belleza se le ha hecho presente.

Acontecimiento, en cierto sentido y sólo en cierto sentido, es otro nombre de la alteridad. Esto supone afirmar la enorme importancia del otro como otro en el pensar y vivir el bien. El otro no se deja totalizar en una categoría que lo englobe y lo reduzca a ser una parte del todo. Tampoco es reducido a un pensamiento. Este trae novedad, radical novedad que no puede ser pensada desde lo ya conocido, vivido o deseado. No quisiera poner ahora en diálogo a Kierkegaard con otros posicionamientos o filosofías, sino sopesar lo que dice Kierkegaard sobre este punto. Demasiada tarea es para el que suscribe ver lo que dice el pensador danés. Bien sabemos de la importancia y relevancia de la categoría acontecimiento en la filosofía contemporánea. Lo que aquí muestro es cómo esa categoría de ciertas filosofías actuales ha sido pensada desde otras categorías por Kierkegaard. Él puede añadir luz, como otras cosas, a lo que se viene trabajando en la filosofía contemporánea.

Creo que el acontecimiento no puede ser entendido, en el pensamiento de Kierkegaard, como un acontecimiento puro, un hecho positivo, objetivo. El cielo no viene al hombre como algo que se le impone por la fuerza de lo obvio. No remite a un

⁴³¹ “En efecto, *el acontecimiento* es lo que yo no puedo producir, inventar o anticipar, sino que siempre surge de lo imprevisible y que marca, para retomar una categoría de Henry Maldiney, la trans-pasibilidad de nuestra existencia.” E. Housset, *L’extériorité d’exil. Le soi au risque de l’altérité*, p. 247.

⁴³² “El acontecimiento no es posible antes de ser real.” C. Romano, *L’événement et le temps*, p. 169.

hecho histórico más o menos evidente que adviene de forma impositiva a cada individuo de una manera abrupta. No parece que el pensamiento de Kierkegaard vaya por ahí. El acontecimiento no puede dejar de pensarse desde su filosofía de la libertad, de la radical libertad, de la ambivalencia. La historia no es entendida por Kierkegaard como sucesivos hechos puros y evidentes para todos. Esta no nos dice lo que es ella misma y su sentido. El existente no debe comprenderse como una pieza más de la historia. El existente es aquel que puede pensar la historia, leer lo que pasa y ver su sentido. Sin la apropiación no parece que nada de lo que ocurra pueda ser verdad para él. No entro en si lo que ocurre ahí puede ser más o menos bueno, bello o verdadero. El problema en el planteamiento kierkegaardiano es anterior a esto. No hay acontecimiento sin existente que se apropie de lo que ahí ha ocurrido. Un hecho puede ser acontecimiento para mí, pero no puede serlo sin mí. El hecho puede ser ocasión. Sin hecho no hay ocasión, pero sin existente no puede ser acontecimiento salvífico para mí. El que no lo sea, no significa que el bien que ahí me adviene inmerecidamente o el acontecimiento que zarandea mi existencia sea una prolongación de mis deseos o proyecciones.

Kierkegaard quiere reivindicar la categoría paradójica del salto como realmente decisiva para estos asuntos. El salto es ambiguo, como tantas experiencias nucleares. El ansia tiene dos caras, la desesperación también, la libertad comienza con un salto, el espíritu posee varias caras...Es por ello que el acontecimiento es un cierto salto, hiato. La importancia que le da Kierkegaard a ciertas experiencias, —la culpa, el pecado, el arrepentimiento, etc.— expresa una manera muy peculiar de participar el individuo en ese acontecimiento. Este tema en este autor mira, por ello, tanto al salto como al instante, al ser humano como espíritu y a lo eterno en el tiempo. Se hace pertinente, pues, comentar que estos acontecimientos tienen, como mínimo, dos dimensiones. La culpa, el amor, el agradecimiento, el arrepentimiento, la libertad y otras experiencias, siempre remiten a alguien que es culpable, amante, agradecido, arrepentido, libre y que es culpable ante alguien, arrepentido por algo, agradecido con alguien por algo, libre de algo y para ser bueno, etc. Kierkegaard considera estos acontecimientos o

experiencias nucleares como momentos decisivos donde el hombre crece hacia dentro y hacia fuera, si puedo hablar así.

Es cierto que Kierkegaard ha dicho que, aunque el individuo estuviera en una isla sin nadie, debería ser bueno y tener un corazón indiviso ante el Bien. Esto es la radicalización del individuo que quiere el bien y ser bueno por encima de todo. Lo que aquí queremos retomar es que en Kierkegaard cuanto más individuo hay, más descentramiento se produce. Cuanto más descentramiento se realiza más individuación se va logrando. Muchas veces fue criticada su filosofía de solipsista, individualista o centrada en la primera persona del singular. Pero bien he querido mostrar aquí que esto está totalmente alejado de la lectura que aquí se propone.

El espíritu, cuando ha sido zarandeado por los acontecimientos que le han hecho despertar, hace que el ser humano sea un individuo diferente. El espíritu no puede ser engañado, porque sólo puede existir el auto-engañó⁴³³. Cuando se engaña a alguien pensamos que puede ser porque se le dice algo que no era verdad y el otro se lo ha creído, nos hemos aprovechado de su bondad para conseguir algo, lo hemos puesto en un apuro que le ha podido costar la vida, etc. Mentiras, deformaciones, engaños, decepciones, utilizaciones, injurias, manipulaciones... es nuestro pan de cada día. Pero según Kierkegaard, para el existente que quiere ser bueno paciente y amorosamente, sólo existe un engaño posible: el auto-engañó. El que ama nunca es engañado. El paciente nunca es engañado. El que en todo busca hacer el bien nunca es engañado. ¿Por qué? Porque, ¿cómo podría ser engañado? El amor puro no dejará de amar aunque lo utilicen o le hagan daño. La paciencia no se dejará enredar en la impaciencia que acaba demasiado pronto la lucha. Si los acontecimientos de la vida intentaran que el camino del bien no es el que debe seguirse, ¿qué sería ser engañado? ¿El engaño sería perder, ser humillado, ser decepcionado, ser marginado, torturado, crucificado? En

⁴³³ “Thi i uendelig Forstand er kun eet Bedrag muligt, Selvbedraget; uendeligt behøver man ikke at frygte dem, som kunne slaae Legemet ihjel; at blive ihjelslaet er, uendeligt, ingen Fare, ei heller den Art Bedrag, Verden taler om, nogen Fare. Og dette er atter ikke vanskeligt at forstaae. Det Vanskelige er at fuldkomme Opgaven.” SKS 9, 238, *Kjerlighedens Gjerninger*. “Pues en sentido infinito solamente hay un engaño posible: el autoengaño; de una manera infinita, no es preciso temer a los que pueden matar el cuerpo; que lo maten a uno no es, de una manera infinita, ningún peligro, ni tampoco esa especie de engaño, del que el mundo habla, constituye peligro alguno. Y esto, de nuevo, no es difícil de comprender. Lo difícil es cumplir la tarea.” *Las obras del amor*, p. 286.

Kierkegaard, como he podido indicar, el peor de los males no parece que sea ni la muerte ni el desprecio o la humillación de nuestros prójimos. Para Kierkegaard, siguiendo la estela de Sócrates y del único Maestro, el mal es hacerte malo, cerrarte a que la vida pueda entrar en tu espíritu. Y encima puede que sin darte cuenta. La manera de entender al existente y el bien es la clave del edificio kierkegaardiano.

Los acontecimientos son los que hacen posible que la realidad del mundo sea menos monolítica de lo que pudimos vivir. Como ya he indicado en relación a Dios, los acontecimientos que el existente puede sufrir hablan de una apertura a otro mundo que inaugura el mismo acontecimiento: “El acontecimiento, repite Maldiney incansablemente, no tiene lugar en el mundo, sino que es lo que abre el mundo, por lo que el mundo deviene mundo.”⁴³⁴ Por todo esto es por lo que podemos decir, utilizando categorías de la filosofía posterior, que Kierkegaard expresa un pensamiento de la alteridad y de los acontecimientos. Y todo esto se debe porque últimamente para él lo real es más alto que lo posible e imaginable o predecible o precomprensible. Al remarcar que la realidad ética del existente es su verdadera realidad, están poniéndose las bases de este pensamiento. El existente es comprendido por Kierkegaard como alguien implicado en su propio existir. Si es cierto que lo ético es la realidad más específica del ser humano, en la cual no nacemos más que de manera confusa, se hace muy elocuente la siguiente sentencia del pensador danés: “Para la ética la realidad es más alta que la posibilidad.”⁴³⁵

En el dominio de la sensibilidad y de lo estético, por utilizar una palabra que engloba muchas y diversas connotaciones en la obra de Kierkegaard, reina la posibilidad de una manera suprema. Este concepto es decisivo en el ser humano que se vive así. Lo más angustiante es la posibilidad, las posibilidades infinitas que se le abren al individuo. Ahí es donde se descubre la enorme potencialidad del mundo y sus poderes. Ahí se despierta a una vida que da tanto a la sensibilidad que no es posible ni

⁴³⁴ E. Housset, *L'extériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité.*, p. 303. Asimismo, el mismo Maldiney: “La irrupción del acontecimiento determina un estado crítico. Nuestra presencia en el mundo está amenazada, porque un acontecimiento no se produce en el mundo. Es él por el contrario quien abre el mundo: y lo abre según una tonalidad determinada.” En “Existence, crise et création”, H. Maldiney y que se incluye en el libro dedicado a su pensamiento *Maldiney. Une singulière présence*, p. 237.

⁴³⁵ “Ethisk seet er Virkelighed høiere end Mulighed.” SKS 7, 291, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Post-Scriptum no científico.*

pensarla ni verla bien. El movimiento ético, sin embargo, comienza cuando la realidad y su seriedad son asumidas por el existente. Ahí descubre que la realidad, y lo que ella le ha enseñado, no podía ser anticipada en cualquiera de sus posibilidades pensadas o imaginadas⁴³⁶. La realidad no siempre es el cumplimiento de lo que uno espera. Es por ello que podemos hacer nuestra esta frase tan querida por su autor: la realidad es “siempre lo que no se esperaba”⁴³⁷. Esta expresión del filósofo francés Maldiney puede ayudarnos a expresar algo que es decisivo en la filosofía kierkegaardiana.

Esta idea de que lo real no es fundamentalmente el desarrollo de las posibilidades precomprendidas, apuntadas, iluminadas es realmente difícil de pensar⁴³⁸. Kierkegaard ha mostrado cómo al venir el amor, la Verdad, el Bien, él mismo genera la condición de posibilidad de acogerle. Esto lo defiende para respetar la real alteridad de lo que adviene⁴³⁹. De ahí que en Kierkegaard la filosofía de los acontecimientos de la vida va acompañada de la radical apertura y alteridad del espíritu humano. Asimismo, se ve aquí la relación esencial con la teoría de la acción expuesta en el primer capítulo de la tesis.

Creo que hay otro elemento importante además de los mencionados a la hora de entender el análisis kierkegaardiano sobre los temas aquí mencionados. Cuando nos habla de lo que le puede pasar al existente en su vida no nos está hablando sólo de grandes acontecimientos. Lo decisivo en él es que lo cotidiano y lo pequeño puede ser un acontecimiento clave para aquel que está realmente viviendo con pasión la vida. El cielo puede acontecer en cualquier momento y situación de la vida del existente. Asimismo, las experiencias cotidianas abrirán más y más al existente. Esto puede ocurrir cuando éstas se convierten en un obstáculo, un problema, un misterio, una crisis, un sufrimiento para el existente. El acontecimiento no sólo mira a lo que le

⁴³⁶ “De lo posible a lo real, hay un salto que jamás el pensamiento podrá efectuar porque él es asunto de la existencia y de su pathos.” J. De Gramont, *Au commencement. Parole, regard, affect*. p. 265.

⁴³⁷ H. Maldiney, *Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*. J. de Gramont et Ph. Grosos (Ed.), p. 10. Y en concreto varias veces citado en la obra del propio Maldiney, y que recoge artículos de diversos años, titulada *Regard, Parole, Espace*. Cf. pp. 19, 117, 152.

⁴³⁸ “Este paso no es jamás necesario, contra Hegel, y también contra Aristóteles. Porque el paso –de tipo leibniziano– de lo posible a lo efectivo no debe ser confundido con el paso –de tipo aristotélico– del ser en potencia al ser en acto.” H. Bouchilloux, *Kierkegaard et la fiction du christianisme dans les Miettes philosophiques*, p. 179.

⁴³⁹ “Tengo las manos de ayer, me faltan las de mañana.” E. Chillida citado en “Chillida, el desocupador del espacio” José Antonio de Ory, p. 371.

viene al existente, sino también a la manera de recibirlo y vivirlo. Su pasión por existir, por llegar a ser bueno, su ansia por vivir están en la base de su manera de acoger. Porque los acontecimientos pueden ser aparentemente importantes o porque tienen la forma de un acontecimiento cotidiano, la paciencia es decisiva para ambos. Ella le ayudará a acogerlo y caminar, a no quedarse atado ni cerrado en lo que aparece. Ella le enseñará también a sufrir y a alegrarse en los malos y buenos momentos. Porque el acontecimiento hierde y transforma, la paciencia es realmente decisiva. Para que el acontecimiento haga su obra es necesario que el existente ni lo adultere ni lo manipule a su propio interés. Este paciente puede descubrir el acontecimiento decisivo de vivir, de existir con absoluta pasión ante el Bien que siempre nos supera.

La relación posible-real se invierte en el plano del Mal,; porque mientras que para el Bien lo real es superior a lo posible, para el Mal está por debajo de lo posible. El Bien como posible es lo imperfecto, como realidad lo perfecto. Pero el Mal como posible vale más que como realidad.⁴⁴⁰

Existir es una realidad más que una posibilidad. El cielo no es una posibilidad, sino una realidad que revoluciona toda la existencia. He ahí el misterio y el por qué de nuestra ansia de cielo. No basta con pensarlo, con estar vertido a él. No es suficiente con ver el cielo como posibilidad. El hombre quiere lo imposible. Cuando el Bien llega al hombre en cualquiera de sus formas y dones, lo que se le concede al hombre le abre más y más a la realidad del Bien. El mal se conjuga mejor con la posibilidad. Aunque bien es cierto que el acontecimiento del mal, sufrido o realizado, supera con creces el mal imaginable, él no genera más deseos de mal. El que sufre sabe que puede sufrir más. El bueno que recibe el bien sabe que debe y puede ser más bueno. No enseñan lo mismo ni de la misma manera el Bien y el Mal cuando acontecen al ser humano. Aunque nos hayamos fijado más detenidamente en el bien que acontece, no podemos

⁴⁴⁰ Thérèse Pentzopoulou-Valalas, "Kierkegaard et Socrate ou Socrate vu par Kierkegaard." p. 162, en *Les études philosophiques*.

dejar de señalar que no es exclusivo del mismo. El acontecimiento del mal sigue dándonos qué pensar en sus múltiples formas y manifestaciones.

Kierkegaard señala la importancia en estos temas del modo de vivir del existente, como ya he indicado anteriormente. Siguiendo la estela del gran Pascal, se puede decir: “La verdad sólo se da a aquel que la ha amado, aún cuando sus dones superen todo lo que podemos esperar.”⁴⁴¹ Sólo deseándolo con todas nuestras fuerzas podremos hacer lo que está en nuestras manos. Aún a sabiendas que esto es insuficiente para acoger lo que supera nuestra espera. No es indiferente la manera de caminar en la vida para acoger el cielo. El ser humano ha descubierto que sólo caminando puede aprender lo realmente decisivo. No hay acontecimientos brutos que enseñen por sí solos. De alguna manera el existente debe participar en el mismo. Él puede anticipar expectativas y deseos, pero lo que viene le excede por completo. Lo que no puede dejar de poner el existente es su pasión por vivir, por ser bueno, por querer respetar y no hacer daño al otro. El existente ético está abierto a los acontecimientos porque el mismo hecho de estar ya en “lo ético” ha supuesto un verdadero acontecimiento que le ha puesto en las puertas de una tarea decisiva: la de vivir como existentes.

Don y tarea son dos palabras muy cercanas en la lengua danesa⁴⁴²: “gave” et “opgave”. La palabra “gave” significa regalo, presente, obsequio, donativo, don, ofrenda, donación. La palabra “opgrave” es problema, cuestión, deber, tema, tarea, misión, cometido. El don y la tarea están estrechamente vinculados etimológicamente y en la filosofía kierkegaardiana. El pensador danés acostumbra a usar el lenguaje de la calle. El don es, pues, lo que me pone en marcha, a la faena. La tarea no es un voluntarismo sino una respuesta a dones recibidos:

Es lo que puede significar el *ser-puesto*, el ser que no está en relación a sí mismo más que recibándose a él mismo, siendo a él mismo *donado*. No

⁴⁴¹ J.L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado*, p. 127.

⁴⁴² J. Colette ha estudiado esta relación. Véase, por ejemplo, “Le don et la tâche.” en *Søren Kierkegaard. Pensée et problèmes de l'éthique*, pp. 87ss.

como una cosa puesta y fijada en ella misma, sino como teniendo un porvenir y una tarea.⁴⁴³

Desde el primer don que es nuestra libertad hasta los dones que vamos recibiendo, no pueden ser acogidos sin nuestra participación. Esto se debe a que lo que se da se nos da como tarea, como futuro. Los acontecimientos no nos dan todo lo que son. Siempre hay más por conocer porque siempre hay más por vivir. Siempre se nos da y se nos revela más de lo que podemos ver. El don y la tarea están unidos en el existente. Afirmar que todo don perfecto viene del cielo no le llevó a Kierkegaard a una pasividad religiosa. Reconocer que lo ético es la clave del existente no le llevó a ser un voluntarista. El existente va atravesando la vida entre dones que son tareas y tareas que son verdaderos dones del cielo.

Se hace ahora conveniente, antes de terminar este punto, retomar de nuevo la relación entre el pensador danés y el Sabio de la antigüedad. Kierkegaard no consideró la existencia como algo evidente. Es cierto que es lo que hacemos diariamente, pero no por ello le resultaba menos misterioso. Su filosofía no es sólo un pensamiento que busca cómo devenir cristiano, sino cómo llegar a ser hombre, existente. O mejor dicho, porque su pasión absoluta era el llegar a ser cristiano, sabía que eso no podía estar alejado de la tarea esencial de devenir un ser humano. ¿Qué es vivir como hombre? En esta tarea ardua, Kierkegaard no va sólo. Él pone en relación a Sócrates con el cristianismo porque el pensador griego le ayuda a pensar los misterios de ser hombre y ser cristiano: “En las *Migajas*, la esencia de lo crístico no es cognoscible más que por su relación esencial con lo socrático: el análisis de lo socrático vuelve posible el análisis de lo crístico.”⁴⁴⁴ Es en la relación entre lo aparentemente tan distinto como Kierkegaard descubre un camino fecundo para pensar el misterios del ser humano:

Y se dice aquí doblemente, a dos niveles distintos pero inseparables: a) se dice *contradictoriamente* en tanto que él mismo es un ensamblaje o una

⁴⁴³ Op. cit. p. 90.

⁴⁴⁴ H. Bouchilloux, *Kierkegaard et la fiction du christianisme dans les Miettes philosophiques*, p. 162.

mixtura de lo temporal y lo eterno, de finito y de infinito; b) se dice *paradójicamente* en tanto que él mismo —que es ensamblaje, síntesis acabándose pero jamás acabada— se refiere sin cesar, a título de su fe, al Dios que, en el momento puntual del tiempo, toma la forma de servidor, encarnándose en su contradictoria *usque ad mortem* y haciendo, por esto, morir la muerte misma.⁴⁴⁵

En estas dos maneras de vivirse como hombre tienen algo en común: existir es una síntesis incabada de tiempo y eternidad. Y esto me parece muy decisivo porque nos permite ver dos similitudes esenciales entre sus dos planteamientos: la alteridad y la analogía de Eros y el existente⁴⁴⁶. La alteridad es esencial a esta síntesis incabada⁴⁴⁷. El hecho mismo de ser la relación que se relaciona consigo misma hecha de tiempo y eternidad, finito e infinito, necesidad y libertad, nos ayuda a ver los dos elementos. Por un lado la alteridad o la apertura radical del espíritu y, por otro lado, que el existir siempre se hace en primera persona del singular. Una alteridad que puede, de nuevo, tener dos dimensiones:

La alteridad tiene de hecho dos significaciones. Ella concierne a la otra persona, y esta otra (prójimo) no es extranjero; él es sí-mismo sobre la forma de la apertura universal a todos los otros. Ella significa, por otra parte, el ser infinitamente trascendente a mí (es la alteridad en sentido estricto).⁴⁴⁸

Las categorías son dobles porque Sócrates y la posibilidad del cristianismo siempre están presentes. Ser hombre no se dice en singular, como si una única forma

⁴⁴⁵ H. Politis, *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*, p. 317.

⁴⁴⁶ “Toda la tarea es mostrar la existencia en su devenir y sus tensiones (paradojas, contradicciones), como este esfuerzo incesante de sí mismo hacia la síntesis de finito e infinito, de tiempo y de la eternidad, o (en términos platónicos, aquellos del *Banquete*) de *Poros* y de *Penia* (OC X, 87).” J. De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, p. 151.

⁴⁴⁷ “Desde su nacimiento, el individuo es él mismo y otro (*autre*).” J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, p. 20.

⁴⁴⁸ A. Clair, *Kierkegaard et autour*, p. 124.

de existir fuera la auténtica. Es por ello que no estoy de acuerdo con que la lectura kierkegaardiana lleve a afirmaciones de este tipo: “Si Dios no existe, la vida no es más que caos.”⁴⁴⁹ La relación Sócrates-Kierkegaard no es la del ateo-cristiano ni la de una existencia inauténtica y otra auténtica. La autenticidad no se juega en la posición respecto al cristianismo. Esta es una posibilidad singular de la existencia. Ciertamente para Kierkegaard lo que ahí comparece lleva al existente a un modo de vida extremo. Pero no deja de ser cierto todo lo que él ha dicho y valorado en Sócrates. Aunque el siguiente autor lo infiere del análisis del poema *Eva* de Péguy, creo que podemos hacerlo nuestro en este momento del desarrollo: “No es de gracia de lo que estamos faltos, sino de *naturaleza*. Si es posible expresarse así.”⁴⁵⁰ No hay que poner demasiado de prisa sobre la fe religiosa comportamientos o hábitos que son posibilidades de la existencia humana. Debemos recuperar y repensar lo que es ser un hombre o una mujer. Hay que ser más metódico en analizar lo natural, si se quiere hablar así. Bautizar demasiado pronto ciertos sentimientos o apropiarse la religión demasiado rápido de los mismos, no ayuda ni a la causa más noble de la religión ni a la del ser humano.

En segundo lugar, encuentro una similitud entre el Eros tal como es leído por Kierkegaard y su idea del espíritu humano. Las diferencias ya las hemos mencionado anteriormente. Quiero ahora fijar la atención sobre la similitud. Kierkegaard no deja de decirnos que el ser humano es pasión por existir. Una pasión que nace de su ser síntesis inacabada y abierta al futuro, a lo por-venir. Una pasión que es síntesis de finito e infinito. Es cierto que no son las categorías platónicas pero ¿no es el existente humano una riqueza que sale de sí sabiendo lo que busca y una pobreza que busca lo que nunca tuvo? ¿No es el existente una pasión por existir? La pasión nos remite a una riqueza que está abierta a algo que no es ella. Ya sabemos todas las diferencias que Kierkegaard menciona con el planteamiento platónico en *Migajas filosóficas*. Lo que me resulta importante es ver que hay una relación de analogía entre el existente y el eros en la obra kierkegaardiana. Parece que llegar a ser una persona y amar van de la mano: “En

⁴⁴⁹ Johannes Sløj, *Kierkegaard, penseur de l'humanisme*, pag. 122.

⁴⁵⁰ “Ève dans ‘Ève’ – lecture de Ch. Péguy” p. 192 en *La figure d'Adam*.

el amor, el hombre deviene entonces una persona porque la paciencia del amor le conduce a osar lo que le desborda”.⁴⁵¹

Termino este punto del existente y los acontecimientos. Cuando nacemos nos ponen un nombre. Todo lo que va pasando y vamos haciendo en el mundo va configurando un carácter, un modo de ser, un “nombre”, un quién. Kierkegaard ha dicho, ya lo he citado, que el hombre puede nacer más de una vez. El ser humano puede vivirse como un individuo, es decir, como un misterio único e inigualable. El existente, pues, no sólo tiene un nombre, sino que puede poseer varios nombres. Como si el hecho de vivir no pudiera ser fijado para siempre. De ahí que Kierkegaard diga: “Es como aquel que tiene dos nombres: uno para todos los demás y otro para los cercanos. En el mundo, en sus relaciones con el otro, él es un ser humano insignificante, sin darse importancia ante el otro ni ser tomado por otra cosa. Pero delante de Dios, él es él mismo.”⁴⁵²

Dios es un aliado en la tarea de llegar a ser lo que somos, lo que hemos descubierto no sin dolor. Y nos dará un nombre nuevo. Cada uno de nosotros, en el misterio que habita en nuestras entrañas, podemos llegar a vivirnos de muchas formas. Kierkegaard dice, no sin cierta ironía, que podemos vivirnos como una letra de una palabra o como una palabra completa. El hombre no tiene por qué vivirse como una letra que unida a otros seres humanos formarían una palabra. Si fuera así, el sentido estaría en el todo, en el conjunto. Para Kierkegaard lo verdaderamente apasionante y difícil para la filosofía que él quiere hacer es pensar el existente en lo que le individualiza. El acontecimiento clave es devenir lo que somos, llegar a ser lo que somos. Kierkegaard indica: “Pues el hombre singular no es como una letra en particular, una parte de la palabra que no dice nada en sí y por sí misma, sino que es toda la palabra.”⁴⁵³ El hombre no es esto porque Dios no es un concepto, una idea:

⁴⁵¹ E. Housset, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, p. 482.

⁴⁵² “Han er som Den, der har to Navne, eet for alle Andre, og et andet for sine Nærmeste. I Verden, i Omgang med de Andre er han det ringe Menneske, Andet giver han sig ikke ud for, og Andet tages han heller ikke for; men for Gud er han sig selv.” SKS 10, 51, *Christelige Taler. Discursos cristianos*.

⁴⁵³ “Thi det enkelte Menneske er jo ikke som det enkelte Bogstav, en i og for sig intetsigende Deel af Ordet, men er hele Ordet.” SKS 5, 270 *Tre opbyggelige Taler (1844). Tres discursos edificantes (1844)*.

“Dios, postulémoslo, no funciona en principio como concepto, sino como nombre propio.”⁴⁵⁴

Kierkegaard tiene ese temple en su pensamiento. No es muy amigo de las totalizaciones explicativas, de las reducciones de las partes a los todos. El existente no queda englobado o reducido a un todo. El individuo, el mundo y Dios no quedan subsumidos uno en el otro. La enorme dificultad de ver los encuentros posibles entre ellos habla de una riqueza enormemente difícil de analizar por una filosofía realmente radical, primera. La simplificación puede llevarnos a panteísmos de cualquier tipo. La filosofía difícil de entender y explicar no es fundamentalmente el panteísmo. Hegel, Spinoza y sus seguidores hacen una filosofía, en cierto sentido, “fácil de entender”, de acuerdo con un modo de usar la razón. Pensar el todo es mucho más fácil que pensar lo singular, el instante, el acontecimiento impensable e inolvidable: el don, la culpa, el existente, el cuerpo, el deseo, el enamorarse, etc. El existente no es un hacedor o descubridor de conceptos, ni es fundamentalmente un ser de las palabras. Las palabras siempre están antes o después de lo realmente decisivo.

c. La verdad que sufre

El hombre no deja de vivir nunca en el mundo. El título de este capítulo así lo refleja. Lo que he intentado mostrar en esta tesis es que puede que el existente no tenga que vivir del mundo y para el mundo. Este está abierto desde el principio para él. Es lo primero que recibe, decía Kierkegaard. Pero el existente puede, gracias a los acontecimientos y decisiones que va tomando, vivirse de cara a algo que no es mundo. El existente puede vivir desde y para el bien. En el mundo puede descubrir su finitud y su angustia, sus deseos y preocupaciones. Puede aprender saberes que le ayudarán a desenvolverse y a con-vivir con otros seres humanos. El existente puede aprender a sentir gracias al mundo, pero también puede descubrir que no es inocente, aunque esto último no lo aprende del mundo. El existente tiene que habérselas con su vivir en el mundo y su búsqueda de sentido, de una verdad por la que vivir y morir. No puede

⁴⁵⁴ J.-Y. Lacoste: “Quand je parle de Dieu...”, p. 227.

hacer su búsqueda sin el mundo que habita, pero no necesariamente debe buscarla desde su encaje en el mundo, desde lo que la muerte posibilita o lo que nuestra libertad entendida fundamentalmente como capacidad de elección nos otorgue. El mundo tiene poder. No sólo está abierto. Su estar abierto supone, entre otras cosas, que tiene poder sobre mí. Y en ese poder, lo he mencionado ya, yo no estoy totalmente al margen. El existente que quiere hacer el bien con paciencia y amor ha descubierto que ha hecho suyas demasiadas verdades, demasiados poderes, que no tenía por qué asumir.

En relación con estos puntos, me acerco a la pregunta por la verdad que sufre. Y lo hago desde la cuestión que dificulta el encaje absoluto del hombre en el mundo: ¿puede el bueno no sufrir en el mundo? Si el mundo fuera el lugar donde vivir y vivirse, ¿por qué el ser humano que quiere ser bueno a costa de todo debe hacer un esfuerzo tan grande? ¿Qué le pasa al ser humano que el llegar a ser bueno le cuesta tanto? ¿Por qué el existente que vive hacia el bien es tantas veces humillado? ¿El sufrimiento interior en este mundo no es un indicador de nuestro no-encaje en él? ¿Puede ser la puerta-herida que nos ayude a buscar la alegría perfecta? ¿Es posible querer ser alegres sin querer recorrer el camino estrecho y angosto que conlleva el ser bueno? ¿Está a la mano ser bueno? ¿Ser bueno es sólo ser capaz de descubrir mi vocación, mi proyecto, mi destino, mi compromiso con mis contemporáneos?

El sufrimiento interior, del que tantas veces habla Kierkegaard, es también decisivo en este planteamiento. No porque la clave sea el sufrimiento, sino porque la mirada está puesta en el Bien perfecto, en el amor absoluto y la alegría plena, como acabo de decir. No se debe identificar sin más, en el planteamiento kierkegaardiano, que existir es sinónimo de sufrir⁴⁵⁵. El sufrimiento interior no justifica los sufrimientos de los seres humanos desde un bien mayor. Kierkegaard no hace una apología del sufrimiento, ni interior ni exterior. Su centro de reflexión, es cierto, es el sufrimiento que no se ve, el del espíritu.

Sufrir es, entre otras cosas, afirmar que el espíritu se está despertando. El sufrimiento interior nos dice mucho de lo que pasa por dentro del ser humano. El

⁴⁵⁵ “Es el cristianismo, y ‘el optimismo judío’ en el cuál él se apoya, lo que prohíbe a Kierkegaard defender la ecuación Schopenhaueriana: ‘Existir es sufrir’ (Xi 1 A 181).” J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 27

existente que se vive vuelto hacia el bien no sólo sufre los dolores que podría sufrir como cualquier persona. El que en todo quiere hacer el bien recibe el sufrir a causa del bien. Este sufrimiento es el que da que pensar, y mucho, a Kierkegaard. No se trata sólo de sufrir mi existencia. Por ello tampoco la alegría queda reducida al hecho de estar vivo. La persona que vigila sus acciones, palabras, intención, relaciones, afectos, para no desesperar a nadie y en todo hacer el bien, recibe a veces sufrimientos a causa de ello. Podríamos preguntarnos, si en el fondo, no es este un signo luminoso de lo que es, y no, el cielo.

El individuo que está volcado hacia el Bien parece que siempre sufre como culpable⁴⁵⁶. Y en esto hay una alegría escondida. ¿Cómo entender la alegría que hay en vivirse como culpable ante Dios? ¿Siempre culpable, siempre sufriendo? Kierkegaard no hace una explicación especulativa sobre el origen del mal. Tampoco lo reduce a una reconciliación *post-mortem* donde todo quedará subsumido. El mal del que habla, fundamentalmente, es el del individuo concreto. Y ahí no parece que sirva el origen ahistórico ni la posible reconciliación de la humanidad en un fin mayor donde todo sufrimiento será cancelado. El sufrimiento puede enseñar al individuo y puede hacerle desesperar o refugiarse en otros caminos. La manera de sufrir es más decisiva para Kierkegaard que el hecho de sufrir. Los hombres podemos sufrir por tantas experiencias que el pensador danés prefiere tomar otro camino de análisis. En vez de mirar cada uno de los sufrimientos, prefiere pararse en el cómo del sufrimiento.

El existente que sufre en su interior, puede desesperar o seguir amando pacientemente. El que sufre no puede decir qué es el cielo pero sí sufrir a causa de lo que no es el cielo. La gran tentación del que sufre es pensar que en el bien no hay sufrimiento. Es por ello que está tentado de coger un atajo para llegar a la alegría. El sufrimiento y el bien no son incompatibles. El sufrimiento no nos exime de la obligación de ser buenos. Los dos pueden coexistir. Es más, el sufrimiento vivido desde la paciencia y el amor, pueden hacer más bueno al existente. El sufrimiento puede ser un signo paradójico de que vamos por el camino bueno. La verdad que sufre

⁴⁵⁶ “La alegría, es que el hombre culpable no deja de ser amado y perdonado, y que a cada instante de su vida que él se encuentre delante de Dios, él puede estar cierto de este amor.” J. De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, p. 224.

nos pone en el camino de mostrar que el camino del sufrimiento interior a causa del bien es el camino. Porque el sufrimiento interior no es algo ajeno al bien y a la verdad.

¿Cómo será el sufrimiento del inocente?, se preguntaba Kierkegaard. Él parte del hecho de que hay inocentes que sufren. En varios momentos nos muestra, con cierta precaución, que el Bien supremo, Dios, la Verdad sufre. También podemos pensar en personajes bíblicos inocentes. El individuo que hace el bien puede ir descubriendo, aunque siempre de forma lejana y bajo la marca del pecado, cómo podría ser el sufrimiento del inocente. Esta Verdad que sufre no es una parte del mundo. El sufrimiento interior del culpable le pone en la pista de que él no vive cara al mundo. Este se encargaría de una u otra manera de que amortiguara o escondiera o justificara o sublimara o comprendiera este mal. La Verdad sufre y, por ello, el existente que quiere ser bueno, que quiere ser verdadero, sufre. Aquella sufre porque no sabe cómo amarnos, sufre por su amor. Nosotros sufrimos como culpables que intentan amar cada día más y mejor con una fortaleza tremenda para que el sufrimiento no nos haga desesperar ni hacer desesperar al prójimo. Refiriéndose a la verdad que sufre, Kierkegaard habla de que en el cielo hay sufrimiento y no sólo alegría. Es una pena creer que en el cielo sólo hay alegrías y no sufrimiento. Como si fueran contradictorias. La verdad sufre⁴⁵⁷ y debe sufrir. No es casual que Kierkegaard nos diga, entonces, que Dios es el que puede ser maestro en nuestros sufrimientos⁴⁵⁸. Él

⁴⁵⁷ “Hvad er det nye Testamentes Christendom? Den er den lidende Sandhed. I denne middelmaadige, jammerlige, syndige, onde, ugudelige Verden maa – det er Christendommens Lære – Sandheden lide; derfor er Christendommen den lidende Sandhed, fordi den er Sandhed og er i denne Verden.” SKS 13, 383 *Øieblikket* Nr. 9. “¿Qué es el cristianismo del Nuevo Testamento? La verdad que sufre. En este mundo mediocre, lamentable, pecador, malo e impío, la verdad debe sufrir – ésta es la enseñanza cristiana; por eso el cristianismo es la verdad que sufre, porque es la verdad y está en este mundo.” *El Instante*. N° 9. p. 175.

⁴⁵⁸ “Han skal hilses som Konge, men af Spotten; Han skal virkeligen bære Purpuren, men forhaanet; [...] Thi verdsligt stiger et Menneske fra Trin til Trin i Ære og Anseelse og Magt, stedse Flere og Flere samtykke hans Sag, indtil han, der bestandigt var i Fleertallet, tilsidst beundret af Alle staaer paa det øverste Trin. Men Han steeg omvendt fra Trin til Trin ned ad, og dog steeg Han; og saaledes maa Sandheden lide – eller udmærkes i Verden, saasandt Han var Sandheden. I det første Øieblik syntes den at behage Alle; men jo tydeligere den efterhaanden blev, jo bestemtere og klarere, jo mere afgjørende, jo mere Sandsebedragenens Omklædninger faldt af, desto Flere faldt der bestandigt ogsaa fra – tilsidst staaer Han ene.” SKS 10, 296.297, *Christelige Taler*. “Él es saludado como rey, pero de burla. Él portará realmente la púrpura pero insultado; [...] Porque mundanalmente, un hombre se eleva paso a paso a la gloria, al honor y al poder. Siempre más y más tuvieron la aprobación, hasta que él se encuentra en el rango supremo, admirado por todos los que están en el escalón superior. Pero él que por el contrario se abaja paso a paso, sin embargo en todo es levantado. Y es así porque la verdad debe sufrir – o distinguirse en el mundo, así es como en el que era la Verdad. A primera vista, ésta parece agradable a todos, pero a

puede enseñarnos a sufrir, como ya he indicado. Los lirios y las aves son instituidos por el Maestro para que el que sufre pueda ir y aprender. El mundo es así retomado como uno de los mayores dones al existente que quiere ser bueno. La cuestión no es qué puede enseñarnos el sufrimiento, sino qué podemos aprender en el sufrimiento. No se trata de hacer un discurso generalizador sobre el poder salvífico del sufrimiento, sino de lo que en él podemos aprender.

El sufrimiento interior no se ve fácilmente. Ni siquiera por el que lo sufre. A veces, incluso, podemos estar desesperados sin ser muy conscientes de ello. De ahí que ser consciente del sufrimiento interior es algo importante para el individuo. Su sufrimiento apunta a algo. Los otros y la realidad entera comparecen en toda su fuerza en la experiencia de este sufrimiento interior a causa del bien. No aparecen los otros sólo como aquellos a los que yo he hecho desesperar, sino que aparecen también como aquellos a los que he podido amar y lo han despreciado.

El sufrimiento interior de quien en todo hace el bien no sufre sólo por haber hecho mal, sino porque el mal esté presente en el mundo. Él no quiere vencer a nadie. Él sabe que no puede vencer el mal más que no dejándose caer en sus garras. Por ello, el sufrimiento interior tiene los matices que van desde el sentirte culpable por haber hecho algo malo hasta, y he aquí lo singular de este sufrimiento, sufrir porque el mal te hace daño, pelea contigo. El mundo tiene ese poder de convertir algo bueno en malo, una acción buena en algo malo. Él es el que puede acoger el Amor y no amarlo. El mundo es capaz de machacar al inocente.

El paciente y amante lucharán contra el mal, en primer lugar, no haciéndose malos. Y por ello, a todo prójimo lo amarán hoy y siempre. Nunca juzgarán al otro como culpable de su sufrimiento. Por eso su lucha no es contra el prójimo. El amante cubre los pecados del otro porque no quiere que el mal venza de ninguna de las maneras. No se regodea en el mal. El existente sufre al recibir el mal no por recibirlo de tal o cual persona, sino porque el mal siga estando presente. El que sufre puede aprender quién es él y quién es su prójimo. El que sufre aprende, paradoja radical, que

medida que ella se aclara poco a poco y que se disipan las ilusiones, la mayoría de los hombres reniegan y cambian, y finalmente Él se queda solo.” *Discursos cristianos*.

él no está en el cielo y que todo es don del cielo. Como si de una letanía se tratara va apareciendo explícita o implícitamente como un elemento de reflexión en la obra kierkegaardiana. Me gustaría relacionar este punto concreto con otro dedicado al aguijón en la carne (2Cor 12, 7)⁴⁵⁹. En este texto de una carta de San Pablo, que ya he citado anteriormente, se nos indica la experiencia que tuvo un hombre en relación a unas revelaciones maravillosas acaecidas cuando fue elevado al tercer cielo. Esta experiencia del aguijón le lleva a Pablo a agradecer todo porque la gracia de Dios es la causante de todo lo bueno que se le ha dado.

Hay una serie de elementos en este texto que nos dan qué pensar: un individuo, algo que se le da que es tan maravilloso que se vive como venido del Dios del cielo y un agradecimiento inmenso. Pero lo que más llama la atención de este texto, y es aquí donde me gustaría recaer, es la conexión que se da entre don, alegría y sufrimiento. El individuo recibe con alegría lo que se le da en medio de un sufrimiento interior desconocido para todos excepto para el individuo y Dios⁴⁶⁰. El existente que en todo quiere hacer el bien agradece infinitamente cualquier gesto de bondad, cualquier don que le venga. Es más, todo lo recibe con inmenso agradecimiento. Su manera de situarse ante el bien le hace vivir con enorme agradecimiento todo lo que recibe. Aunque sea pequeño. Aunque sea doloroso. El sufrimiento interior se hace agudo y transparente ya que no puede consumir la transformación que desea con todo su querer y paciencia: ser bueno⁴⁶¹.

Sufrir a causa del bien puede ser el camino que enseñe que yo no soy el bien. Sería una auto-contradicción que el hombre se hiciese bueno sólo gracias a su voluntad o acción. ¿Se haría bueno el hombre que sólo con sus fuerzas llegara a superarse a sí

⁴⁵⁹ SKS 5, 317-334, *Fire opbyggelige Taler, (1844). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, pp. 319-335.

⁴⁶⁰ “No a la bienaventuranza sin sufrimiento, es lo que significan los desarrollos de 1844 sobre el aguijón en la carne.” J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 62.

⁴⁶¹ “Men den væsentlige eksistentielle Pathos forholder sig til det væsentligen at existere; og væsentligen at existere er Inderligheden, og Inderlighedens Handlen er Liden, thi at skabe sig selv om formaaer Individet ikke, det bliver ligesom det at skabe sig Skaberi, og derfor er det at lide den høieste Handlen i det Indvortes.” SKS 7, 394, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. Pero el pathos existencial esencial se relaciona con existir esencialmente, y existir esencialmente es interioridad, y la acción de la interioridad es el sufrimiento, porque el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo, resultaría una fingida autotransformación, y por ello la acción suprema del mundo interior es padecer.” *Post-Scriptum no científico*, p. 423.

mismo y ser bueno? ¿O se haría otra cosa diferente a la de ser bueno? La verdad que sufre, sufre como inocente. Uno de nuestros mayores sufrimientos vendrá por la puerta de no ser buenos. La tarea de hacerse bueno es hacer y padecer. ¿Cómo hablar del sufrimiento? Como nos dice San Pablo, aquí puede haber muchas revelaciones, “palabras inefables” (2Cor 12, 4) que nunca son apropiadas: “La verdad de lo humano es verdad en sufrimiento. Esta pasión y esta paciencia no pueden ser dichas más que por el mito.”⁴⁶² El que sufre por el bien lo sufre en silencio porque no hay palabras que puedan expresar esa situación tan peculiar. Los sufrimientos no se pueden generalizar. Cada individuo sufre a su manera. Y puede ahí ser enseñado por el Maestro, por la verdad que sufre. Puede aprender a sufrir como el Amor absoluto sufre⁴⁶³, como la verdad que sufre. El Dios puede enseñar al individuo a vivir y sufrir por el Bien⁴⁶⁴.

No querría terminar este apartado sin poner en relación lo expresado con dos diálogos de dos personas con el Cristo: por un lado el de Pilato y por otro el diálogo del ladrón arrepentido. Ellos nos pueden ayudar a concluir este apartado y conectarlo con temas que vimos sobre la verdad que nos hace libres y la teoría de la acción.

En primer lugar, el diálogo entre Pilato y el Cristo. “Pilato le preguntó: ¿Qué es la verdad?” (Jn 18, 38). La pregunta es muy elocuente para Kierkegaard y le da para un análisis muy detallado⁴⁶⁵. Por un lado, nuestro autor considera que la pregunta es muy pertinente. Un hombre busca saber la verdad a la que atenerse, desea conocerla y le pregunta a un hombre que puede ayudarle a encontrarla. Pero por otro lado, Kierkegaard hace ver lo extraño e inadecuado de la pregunta. Llega a decir que este tipo de pregunta pudiera parecerse a preguntarle a un hombre si existe. ¿Cómo podría decirle con palabras que existe? ¿Cómo puede el Cristo, que ha dicho de sí que es la

⁴⁶² J-L. Chrétien, *L'effroi du beau*, p. 36.

⁴⁶³ “*. Læseren vilde erindre: Aabenbaringen er kjendelig paa Hemmeligheden, Saligheden paa Lidelsen, Troens Vished paa Uvisheden, Letheden paa Vanskeligheden, Sandheden paa Absurditeten; fastholdes dette ikke, saa løber det Æsthetiske og Religieuse sammen i fælleds Forvirring.” SKS 7, 393, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. “* El lector recordará que la revelación viene marcada por el misterio, la salvación eterna por el sufrimiento, la certeza de la fe por la incertidumbre, la facilidad por la dificultad, la verdad por el absurdo; si no se mantiene esto, entonces lo estético y lo religioso se funden y confunden mutuamente.” *Post-Scriptum no científico*, p. 422 (notas a pie de página del autor).

⁴⁶⁴ “Todo sufrimiento puede devenir alegría, toda derrota victoria, todo momento de nuestra historia este ‘presente’ del nacimiento a sí mismo y a la eternidad.” J. De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, p. 221.

⁴⁶⁵ SKS 12, 198ss *Indøvelse i Christendom. Ejercitación del cristianismo*, p. 202ss.

Verdad y que su vida era ser la Verdad, decirle a Pilato que él es la verdad? Si Pilatos no ha visto en la vida del Cristo que éste es la Verdad, no hay palabras que puedan convencerle. ¿Por qué? La idea de verdad que está aquí expresada lo impide. La cuestión de la verdad no se refiere sólo ni fundamentalmente al poder de las palabras o de sus límites. La cuestión capital es qué es la verdad, que es ser verdadero, qué y cómo vivir en la verdad.

Cristo es la verdad no en el sentido de un conjunto de proposiciones. Cristo es la verdad no significa que la afirmación “Dios existe” es verdadera. La verdad que es el Cristo es de un orden más radical. La manera de acceder a ella es decisiva. Cristo no es una verdad en el sentido siguiente:

El ser de la verdad no es una duplicación directa del ser relativo como sucede en el pensamiento, que solamente da el ser pensado, que solamente asegura que el pensar no sea una pura elucubración, que no es; asegurando la validez del pensar, que lo pensado es, es decir: tiene validez. No, el ser de la verdad es la duplicación en ti, en mí, en él, de manera que tu vida, la mía y la suya, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, exprese la verdad; que tu vida, la mía y la suya, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, sea el ser de la verdad, como la verdad era en Cristo: una *vida*, pues Él era la verdad.⁴⁶⁶

La verdad tiene últimamente naturaleza de vida, de relación, de una realidad que nos hace vivir de otra manera. Que el Cristo sea la verdad impide apropiarse de ella sólo con el pensamiento porque la manera de ser verdad es ser vida vivida, vida que nos hace vivir. Sólo si me voy aproximando a él de tal manera que ya va siendo mi vida, lo decisivo, lo verdaderamente importante, lo que me hace vivir, será Verdad en mí. Si

⁴⁶⁶ “Sandhedens Væren er ikke den ligefremme Fordoblelse af Væren i Forhold til Tænken, hvilket blot giver tænkt Væren, blot sikkrer det at tænke mod at være Hjernesvind, som ikke er, betryggende det at tænke Gyldighed, at det Tænkte er, o: har Gyldighed. Nei, Sandhedens Væren er den Fordoblelse i Dig, i mig, i ham, at Dit, at mit, at hans Liv, tilnærmelsesviis i Stræben derefter, udtrykker Sandheden, at Dit, at mit, at hans Liv, tilnærmelsesviis i Stræben derefter, er Sandhedens Væren, som Sandheden var i Christo, et *Liv*, thi han var Sandheden.” SKS 12, 202, *Indøvelse i Christendom. Ejercitación del cristianismo.*

Pilato no quiere hacer el camino que conlleva dejar que la Verdad sea su vida, no puede acceder al misterio de Cristo como Verdad. Sólo el que es en la verdad sabe la verdad. No el camino inverso. Conocer una verdad no conlleva, necesariamente, a ser o vivir en la verdad. Sin embargo, en el sentido que aquí se expresa, conocer la verdad es un proceso personal en el que cada individuo, cada generación comienza en el mismo lugar. Sin el camino y el proceso personal no hay acceso a este tipo de verdad que se diferencia de otras verdades.

Kierkegaard habla de este tipo de verdad que es el Cristo, la verdad sobre nuestro vivir y existir. Él hace ver que no es lo mismo otras verdades como pueden ser el descubrimiento de la imprenta, el aprendizaje o descubrimiento de un idioma perdido, etc. Esta verdad es diferente tanto en objeto como, por ello, en la manera de adquirirla. El proceso, el camino para acceder a ella es realmente diferente al proceso para adquirir un conocimiento científico o técnico. En lo que se refiere a estos últimos el camino que hace el precursor es más que suficiente para que el siguiente no deba hacerlo. Ya puede acceder al resultado sin necesidad de hacer el camino. Se puede disfrutar y colocarse en el final sin necesidad de todo el laborioso camino, pruebas, dificultades, errores, tristezas, desasosiego que pueda venirle al que la descubre. ¿Ocurre así con la Verdad que sufre, con el Cristo? ¿Ocurre así con el Bien perfecto, con el Amor absoluto? ¿Y con el cielo, salvando las distancias? Evidentemente, no. El camino es esencial para el acceso a la verdad, es decir, para poder vivir en la verdad y poder así ir conociéndola. Este camino está repleto de alegrías y sufrimientos. La consecuencia primera y definitiva que saca de este planteamiento es la imposibilidad de entender la iglesia militante como iglesia triunfante. El camino, la historia, la vivencia temporal de los seguidores del Cristo no pueden entenderse como que el camino ya se ha terminado. Este es el proceso personal mediante el cual cada uno va viviendo en la verdad, acercándose a la verdad, luchando con la verdad, siendo vencido por ella, sufriendo por ella. Sólo así se hace vida en nosotros. Sólo así se sabe qué es la verdad.

Aquí se subraya la enorme importancia de la acción, del transcurrir de la vida, de los acontecimientos para el acceso a esta verdad. Enseñársela a otro hombre es un sin sentido y algo ridículo. Vivir en la verdad no es que yo sea la verdad, sino que la

verdad me va dando la vida que no tenía. La teoría de la acción bebe de mi no estar en la verdad y del descubrimiento de que yo estaba en contra, o al menos reticente y en lucha con ella. La verdad no es iluminación, ni vida viviéndose en mí autoafectándose. Ella es una realidad que puede llegar a ser vida mía, pero esto nunca será del todo un resultado conseguible. Y menos aún sin mi concurso, sin un hacer y dejarse hacer que suena a una metamorfosis, a un parto largo y difícil porque al final se trata de no parir a otro hombre, de darle yo la vida a otro hombre, sino de empezar a vivir yo en la verdad. Se hace necesario ver, en coherencia con esto, cómo podría decirse la verdad que es el Cristo, la Verdad que sufre. Para ello nos puede ayudar un ladrón arrepentido.

Como si de un mantra se tratara, que pudiéramos guardar en nuestro corazón, Kierkegaard nos regala en uno de los discursos cristianos dedicados al evangelio de los sufrimientos, la alegría del hombre culpable ante Dios. Es conocido el pasaje bíblico de San Lucas (Lc 23,39-43) donde dos ladrones hablan en la cruz con y sobre Jesús. Desde el principio Kierkegaard quiere mostrar algo que ya se ha apuntado. La clave no es sólo si quien habla es un rey o un ladrón, sino si dice la verdad, es decir, si la verdad estaba en él. Para Kierkegaard, además es luminoso el hecho de que quien hable sea un ladrón en la cruz. Es una situación nada común y pone a quien la está viviendo en una relación peculiar con sus palabras y lo que es verdad para él. Este ladrón que sufre como culpable, según él mismo le dice al otro ladrón, es un verdadero predicador, según Kierkegaard⁴⁶⁷.

El sufrimiento de Cristo en la cruz no puede ser objeto de sermón, según nuestro autor. Sin embargo, sí puede serlo el sufrimiento del ladrón. El Cristo es el único ante Dios sin falta. Su sufrimiento nos llevaría a hablar sin propiedad. Es por ello que el Cristo pueda rezar el Salmo 22 con su frase tan enigmática “Dios mío, Dios mío, ¿Por qué me has abandonado?”. Sin embargo el ladrón arrepentido está crucificado. Y eso puede hacer de él un gran predicador. Lo realmente sorprendente de este punto del discurso, es que ser crucificado y saberse culpable le hace al ladrón ser un predicador verdadero. ¿Por qué? ¿Y qué es lo que predica? No predica malditos seáis

⁴⁶⁷ SKS 8, 361, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Discursos edificantes en diferentes espíritus.*

vosotros por haber crucificado al inocente. Él predica que él es culpable, y el Cristo, no. Añade además, que Dios viene en su ayuda. Y lo dice un crucificado que va a morir. Al hacer esto ya pasa de ser un predicador del arrepentimiento a ser un predicador de la alegría, del consuelo, de la dicha que puede uno encontrar en que ante Dios se sufra como culpable. La falta, sigue Kierkegaard, le enseña al pecador que todavía hay tarea por hacer. Ya lo hemos indicado. Aquí quiero subrayar la vinculación entre la alegría y la culpa y, sobre todo, que la manera de decir la verdad puede que sea esa tan peculiar como la que apunta el ladrón del evangelio: predicador es el que sufre por la verdad. Él no sufre porque sea inocente y, a la vez, sufre a causa de defender la verdad. Sufre como culpable y eso le pone en una relación con la verdad más estrecha que quien combate a favor de ella desde su supuesta inocencia. ¿No estará aquí otra manifestación del conflicto de Kierkegaard al final de sus vidas con la iglesia danesa y qué significa ser testigo de la verdad? ¿Cómo puede decirse la verdad?

Vivir la verdad es lo que ayuda a conocer algo la verdad, he dicho antes a propósito de Pilato. El ladrón arrepentido ayuda a ver que en nuestro camino a que la Verdad sea nuestra vida y nos dé la vida, el sufrimiento es un elemento decisivo. ¿Sufrimiento físico o en el espíritu? Kierkegaard subraya el sufrimiento en el espíritu sin soslayar la situación del individuo: está con su cuerpo crucificado. Parece que el parto decisivo no afecta sólo al interior del ser humano. El camino hacia la verdad es costoso porque no estábamos en ella. El ladrón puede ayudar a descubrir esta alegría escondida. Kierkegaard no está haciendo una apología del sufrimiento ni una defensa de la teoría de la retribución —sufres porque has sido culpable—. Nos dice que sufrimos como culpables porque se podría sufrir creyéndonos inocentes ante el mal que sufrimos. Y esta posibilidad no se descarta. La única cuestión que introduce el discurso cristiano es la alegría que podemos encontrar en que ante Dios siempre sufrimos, aunque seamos inocentes ante ese sufrimiento concreto, como culpables.

Este discurso va dirigido a los que sufren por saberse culpables, a los que pueden sentirse lejos de Dios. Kierkegaard intenta mostrar la alegría que puede vivirse incluso allí donde se supone que sólo cabe la pena y la tristeza. Toda su obra es un intento de mostrar que en cualquier situación humana es posible encontrar salida e

incluso alegría. ¿Y qué alegría es esta? Nada ni nadie, excepto uno mismo, puede apartarnos de nuestra relación del Amor que sufre, de la alegría que regala. ¿Y el ladrón crucificado? ¿Qué puede hacer él? “Acuérdate de mí cuando llegues a tu reino”, continúa el evangelio. Y el Cristo le dice que “hoy” estará en el paraíso. Lo edificante que hay en ver al ladrón creyendo en ese “hoy” que la Verdad que sufre le dice. En medio de los tormentos de todo tipo, el Cristo nos dice que hoy estarás en el paraíso. El ladrón arrepentido le pide al que acaba de preguntar a Dios por qué le ha abandonado que se acuerde de él cuando llegue a su reino. Un crucificado que se sabe culpable le pide a otro crucificado inocente y aparentemente abandonado por Dios que se acuerde de él cuando llegue al paraíso. Igual la verdad, caso de poder ser dicha por quien vive unido a la Verdad, se deja decir así. La Verdad que sufre por amor se encuentra con el existente que sufre en su camino de acercarse a la Vida verdadera. ¿Quién puede arrebatar al ladrón la alegría que recibe del Crucificado?

d. Confiar en el amor

La paciencia es una virtud capital para poder vivir los acontecimientos, insisto. Ella ha aparecido como una enorme fortaleza para no sucumbir ante el sufrimiento y dejar abierto el tiempo para que el bien pueda seguir enseñándonos. La paciencia puede ayudar a confiar y, a su vez, la confianza se nutre de la paciencia. El hombre puede abrirse al futuro, a lo por-venir que alberga presentes, dones, que ahora mismo ni atisbamos. Quiero subrayar la enorme importancia de confiar en el amor como obra concreta del amor y de la paciencia. Aquella ayudará a tener el temple o el ánimo con el que esperar la alegría perfecta. Ella nos hará más buenos y sostendrá el deseo de querer en todo hacer el bien. El que no confía, al final, desespera. Esto lo hago desde el deseo de mostrar que esta “filosofía de la existencia es una filosofía del amor”⁴⁶⁸.

Los acontecimientos que pueden zarandear al ser humano traen consigo algo que nos ayuda a acogerlos. Por eso la confianza se hace imprescindible para abrirnos al Bien y la paciencia nos ayuda a sufrimos con humildad. Ésta nos ayuda a vivir el

⁴⁶⁸ A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, p. 15.

acontecimiento presente como don y tarea y no como finalización de la historia. El paciente reconoce en el acontecimiento que le adviene el bien que todavía no le ha alcanzado. Aquel hace que el acontecimiento no sea confundido con la parusía. Ningún acontecimiento nos da todo el bien. La diferencia aquí apuntada siempre es salvaguardada. La paciencia ayuda a seguir viviéndonos a la espera. La confianza nace de la gratitud por lo que se nos ha dado. La paciencia y la confianza hacen más humilde al existente que en todo quiere ser bueno. Ellas dejan la herida abierta, la herida que se va abriendo a los acontecimientos que el existente va padeciendo y viviendo. Esa herida de la que ya hemos hablado anteriormente y que se hace necesario retomar⁴⁶⁹. Matar el deseo sería cerrar la herida y cerrarse a más vida. Paradójicamente la herida es puerta, y el deseo es el mejor camino para seguir abriéndonos a más bien. La *paciencia* y la *confianza* se alían para no dejar que nada ni nadie cierre la herida que vive el existente que quiere más bien, que se sabe culpable y que no quiere añadir más mal a este mundo. Siempre se puede sufrir más. Aunque dé miedo hasta decirlo. La paciencia y la confianza nos hacen sentirnos en camino, errantes hacia una patria en la que todavía no estamos. Ellas son las actitudes de quien espera el milagro.

La paciencia y la confianza en el amor son el mejor antídoto contra el tedio que nos asola en cada momento de nuestra vida. Este querría que cada experiencia, que cada presente, fuera aniquilado en su condición de presente y subsumido en otra categoría: siempre es lo mismo, no hay nada nuevo bajo el sol, etc. El tedio se mete en el espíritu e intenta que el existente ni confíe ni espere, ni sea paciente. La paciencia vence al tedio al vivir el sufrimiento de una manera diferente. El tedio busca una explicación que le deje en paz, aunque no lo consiga.

El paciente no deja cerrar la herida de su sufrimiento libremente elegido. Este mira el sufrimiento cara a cara y no se doblega ante él. El tedio no vence a la confianza porque ésta le da futuro al existente. Ella junto con la paciencia le hacen ver al hombre apresado por el tedio que él no es el centro y que hay mucho más bien del que ha vivido hasta ahora, más amor del que ha sido amado, más y mejor alegría de la

⁴⁶⁹ SKS 8, 204, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. Ya analizado en la página 76 y siguientes de esta tesis.

conocida. El tedio es una solución fácil en comparación con la paciencia y la confianza. Estas exigen mucha más fortaleza que aquel. Estas no son actitudes pasivas, como ya he apuntado, sino profundamente activas.

La paciencia y la confianza en el amor que nos ha visitado son fecundas para poder vivir el ansia sin culpa. Donde hay amor hay de alguna manera ansia. Es el ansia de quien ama. La paciencia y la confianza ayudan a ir liberándose de la angustia que nos ata y nos hace esclavos. La paciencia y la confianza son aliadas de la libertad porque la van liberando. La libertad se va haciendo más libre al ser paciente y confiada en el amor. La libertad que se auto-limitó enmarañándose no podrá desembarazarse de su situación sólo gracias a ella. La auto-liberación es una contradicción en la dialéctica de la existencia⁴⁷⁰. La paciencia y la confianza en el amor son movimientos que remiten a acontecimientos, alteridades, experiencias, dolores que a la vez están preñados de yo, de tú, de nosotros. El paciente y el confiado viven intensamente vertidos a lo por-venir y al bien que les ha visitado en el tiempo. La paciencia y la confianza son una actividad que nos descentra. De ahí que sea tan decisivo cultivar ambas, que sean armas decisivas en el existente que en todo quiere hacer el bien y obras de amor. Ellas no sólo nos hablan del mañana, sino de un “hoy”. Ellas nos dicen que el milagro es posible hoy, que podemos entrar en el paraíso hoy, que todo es posible. Tanto para la catástrofe como para el milagro, la paciencia y la confianza son decisivos.

Confiar en *el amor*. He repetido que a amar siempre se comienza con una deuda. Amar se conjuga de forma pasiva en su origen: somos amados. Esta experiencia más o menos consciente irrumpe en el espíritu del existente mostrando el inmenso e inmerecido agradecimiento ante el gran don de ser amado. Es paradójico que debamos pasar por la vida, que deban pasar años para darnos cuenta de que fuimos amados.

⁴⁷⁰ “Den, der kæmper med det Tilkommende, har en farligere Fjende, han kan ikke blive i Uvidenhed om sig selv; thi han kæmper med sig selv. [...] Et Menneske være nu saa stærkt som han være vil, intet Menneske er stærkere end sig selv. [...] Naar da et Menneske strider med det Tilkommende, da lærer han, at hvor stærk han end forresten er, der er een Fjende, der er stærkere, det er ham selv; een Fjende han ikke kan beseire ved sig selv, det er sig selv.” SKS 5, 27, *To opbyggelige Taler (1843)*. “Quien combate con el porvenir, tiene un enemigo más peligroso, no puede permanecer en la ignorancia con respecto a sí mismo, pues lucha consigo mismo. [...] Un ser humano puede ser todo lo fuerte que quiera, pero ninguno es más fuerte que sí mismo. [...] Cuando un hombre, entonces, combate con el porvenir, aprende que, por muy fuerte que sea en otras circunstancias, hay un enemigo que es más fuerte, y es él mismo; un enemigo que no puede vencer por sí mismo, y es él mismo.” *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, pp 42-43.

Confiar en el amor no es sólo que el amor nos ha visitado y lo recibimos como el mejor de los presentes, y el más inesperado, sino que el amor cuando viene nos complica la vida. Cuando alguien nos ama, abre el futuro y nos da algo de paz. Confiar en el amor es a la vez estar agradecido y verse responsabilizado. Esta actitud no es pasiva, nunca lo es cuando está el amor de por medio. Cuando alguien te ama y te sientes amado, el amor espera una respuesta tuya. Una respuesta que no puede ser más que amor y más amor. ¿Cómo será cuando el Amor absoluto venga al existente? ¿Qué dará el Amor absoluto a quien ama?

El análisis de Kierkegaard nos lleva a intentar pensar lo impensable. El Amor absoluto está tan descentrado que cuida mucho la manera de venir al individuo. Es un Amor que es el verdadero acontecimiento posibilitado por él mismo que da la condición para poder acogerle. Este no rompe la posibilidad de decirle no, de rechazarlo. Si es posible rechazar los dones y al Dador de dones, ¿cómo no será posible que el hombre pueda rechazar los aprendizajes que la vida y sus acontecimientos puedan darle? De ahí que haya insistido en la implicación del existente en lo que le acontece.

Kierkegaard dijo que la visita de Dios al hombre supone en éste algo parecido a pasar del no-ser al ser. Es un nuevo nacimiento, pero, como he subrayado también, es un nacer a una nueva vida. Y para nacer a esa nueva vida hay que morir. El Espíritu da la muerte y la vida nueva. Confiar en el amor es abrirse a poder ser recreado, estar dispuesto a que, incluso a lo que yo consideraba más importante de mi vida, se le pueda decir adiós. Confiar en el amor llega a su culmen cuando se confía sólo en el amor, cuando se está a solas confiando en el amor y no cuando se esperan sólo sus beneficios, alegrías o dones. Confiar en el amor llega a su culmen cuando el creyente vive la experiencia de Abraham y Job. ¿Qué hace Dios cuando ama a un individuo? En el Cristo lo hemos podido ver por la fe. Confiar en el amor no es pasividad o pensar que el mundo va a ser de color de rosa, sino estar dispuesto a sufrirlo todo por el amor. Cuando se confía en el amor, el amor te da lo que él es. Cuando se confía en el Amor absoluto, te da su manera de amar y sufrir. Confiar en el amor es lo que posibilita hacer este movimiento tan singular que es la repetición.

Se puede afirmar que confiar en el amor supone también confiar en que me aman. Y esto, paradójicamente no es fácil. La confianza en el amor es algo esencial a quien vive esa pasión a veces feliz, a veces infeliz, que es la fe: creer que me aman. ¿Qué es lo que no se puede ver con los ojos, ni puede ser demostrado hoy ni mañana, lo que sólo cabe ser creído o no? Que otra persona me ame. Confiar es hacerlo respecto de la persona que veo. Es apostar por amarlo todo y a todos. Esta es la forma en la que se agradece ser amado, y también en la que se espera el cielo. Cuando se ama y se es amado se está en la antesala del cielo. El cielo es vivir en el amor, con el amor, para el amor, como el amor. Y saber, y sufrir, al mismo tiempo que uno no es el amor. El que es amado es visitado por el cielo, la alegría y el bien perfectos. El que ama vive como se vive en el cielo ¿Y la alegría? ¿Cómo es la alegría del que ama?⁴⁷¹ ¿Y del que es amado?

El que ama, recibe una alegría extraña. He indicado en el capítulo del amor que el que ama se reconoce en deuda. Siempre en deuda y siempre amando. El que ama es alegre con una alegría diferente. Ésta no nace de ser correspondido. El amor muchas veces no es recíproco. El amante sufre las consecuencias de un mundo que tiene poder y no es el bien absoluto, aquél recibe muchas veces humillaciones por el hecho mismo de amar. La alegría del amante es amar. Es una alegría que está hecha de agradecimiento, de alteridad y de silencio. Es un agradecimiento peculiar porque el amante es el que mejor sabe que todo es don. Alteridad porque su peculiar alegría es recibida. Su alegría no es opuesta al sufrimiento. Su alegría es la del que sufre. El amante sufre, salvando las distancias, como sufre la verdad. Y esta alegría está hecha de silencio porque sólo el Bien la podría nombrar como tal. El amante ha aprendido de los lirios a amar y guardar silencio. Confiar en el amor es creer que el amor que pongamos en las personas nos bendicirá con la alegría del cielo, la alegría del amante, del Amor.

Dejar de amar y de confiar en el amor no es que sea malo, sino que también le ocasiona el peor de los males a esa persona, le hace desesperar⁴⁷². El que deja de amar

⁴⁷¹ “De otra manera dicho, la bienaventuranza eterna no consiste en la adquisición de un saber. Ella no se sitúa en el mundo de la objetividad.” J. Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, 2014, p. 85.

⁴⁷² “»Du skal elske«. **Kun naar det er Pligt at elske, kun da er Kjerligheden for evig betrygget mod enhver Forandring; evig frigjort i salig Uafhængighed; evig lykkelig sikkret mod Fortvivlelse.**” SKS 9, 36, *Kjerlighedens Gjerninger*. “ ‘Has de amar’. **Solamente cuando amar sea un deber, solamente**

se hace esclavo. Pierde lo eterno que hay en él y se echa a perder y puede hacer desesperar al prójimo. Cuando no se ama ni se confía en el amor, al final se termina viviendo desde lo útil, lo que se dice, las medias verdades, las apariencias, lo interesante, la profanación de las cosas sagradas. Cuando no se ama ni se confía en el amor se cierran las puertas a que la alegría perfecta pueda venir a nosotros. El miedo puede atarnos más de la cuenta. El amor puede liberarnos.

Confiar en el amor es confiar que el amor que pongo en las personas, y en Dios, me libraré en el día del peligro. Kierkegaard dice varias veces que a quien cuida el amor, el amor le cuidará. Es un bien de tal naturaleza que al vivirlo va pasando de ser una obra del existente, a ser quien sostiene al ser humano. Es por ello que es el Bien absoluto. Es un bien que te sostiene cuando ya no puedes sostenerte a ti mismo. Confiar en el amor es fiarse del amor y que él nos cubrirá, nos salvará. Todo el amor que se entrega a cada hombre y mujer, a cada prójimo, va labrando por dentro al que ama. No se vence al miedo dando motivos para acabar con él. Se vence al miedo en el actuar, confiando en el amor. El miedo al mal de la marginación, de la insignificancia, del rechazo, es vencido a base de amor.

Confiar en el amor es no ver *el mal*. Cuando el existente que en todo quiere hacer el bien confía en el amor no ve el mal de su prójimo, como ya he comentado. Dios no ve el mal, lo tiene detrás. Dios no es cómplice del mal. Ni siquiera lo conoce para no quedar atrapado en sus garras. El mal del pecado no lo ve Dios. Él ve a los pecadores porque es su amigo. Es por ello que cubre los pecados con el Cuerpo santo de Cristo roto. Lo importante aquí para nuestra tesis es que Kierkegaard vio un paralelismo entre el niño y el amante. Es cierto que hay muchas diferencias entre uno y otro. Querría fijarme en algunos elementos en común. Los dos, salvando las distancias, no ven el mal que está delante. ¿Qué quiere decir aquí que no ven? Significa, en primer lugar, que no entienden, que no quieren entender ni entenderse con el mal. El niño no parece que tenga un conocimiento del mal. Es evidente que el niño sufre, pero su sufrimiento es tan misterioso que se nos escapa de alguna manera, El amante, sin

entonces estará el amor asegurado, por toda la eternidad, contra todo cambio; eternamente liberado en bienaventurada independencia; eterna y dichosamente protegido, por toda la eternidad, contra la desesperación.” *Las obras del amor*, p. 49.

embargo, hace un movimiento muy peculiar: viendo no ve. El amante no quiere más que amar. No quiere subrayar o remarcar o poner a la luz el pecado del otro, el mal realizado por el otro. Podría ser una excusa para no amarle, para no morir por él.

Confiar en el amor es confiar en que el amor hace su trabajo en el otro, es confiar que el amor puede cambiar las cosas. Esta actitud supone esperar que el amor venza en todos al mal que hacemos. Si no soy capaz de amar al malo ¿por qué me consideraré amado? Si el existente que quiere en todo amar y esperar pacientemente, cree que él puede vencer al mal, se ha equivocado radicalmente. El amante, ha indicado Kierkegaard, es el que entrega la victoria a Dios, al Amor absoluto. El existente debe pelear duramente en su interior para poder ser bueno. Pero por eso mismo da gracias al Bien supremo cuando se ha producido alguna victoria. El amante que confunde el bien con la victoria del bien no es todavía tan amante como debería. Confiar en el amor es creer que el amor, y su manera de hacer las cosas, pueden acabar con el mal. La victoria es del amor. Es por ello que el que así confía se va haciendo cada vez más humilde. Poseer un corazón indiviso es enormemente difícil. Al bien nos vamos encaminando apasionadamente, él nos atrae ajustando sus movimientos a nuestro espíritu para que podamos avanzar. El Bien supremo tiene entrañas, tiene Amor. En él se confía, en la filosofía kierkegaardiana, por encima de todo.

Como corolario de este apartado creo que podemos fijarnos en una pecadora pública que confió en el Amor de una manera misteriosa. Ella puede seguir ayudándonos a ver que esta filosofía de la existencia es una filosofía del amor. La mujer a la que se refiere el evangelista en Lc 7, 37-50 es analizada y recordada por el filósofo danés en varios momentos. Es una de esas mujeres que tanto le dieron que pensar a Kierkegaard. En *Migajas* se remite a ella para mostrar que la forma de siervo del Cristo no era apariencia⁴⁷³. Es importante este matiz porque si ella se estuviera colocando ante el Cristo como si fuera el poderoso exaltado, el mismo Señor le habría dicho: “¡Atrás! ¡Tú eres Satanás, aunque no lo comprendas!”⁴⁷⁴. La mujer está a los pies del Cristo, del siervo. Su manera de estar refleja quién es ella y quién es Él para ella, según la Biblia.

⁴⁷³ SKS 4, 239-240, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

⁴⁷⁴ “Thi Du er jo Satan, om Du end ikke selv forstaaer det!”, SKS 4, 239, *Philosophiske Smuler*.

En las *Obras del amor* también es traída a colación esta mujer⁴⁷⁵. Ella nos puede ayudar a ver cómo el amor cubre, tapa los pecados. El amor del Cristo oculta y no pone al descubierto los pecados de la mujer. Los otros participantes en la casa sí lo hacen. Sin embargo, ella y el Cristo aman. Y ese amor, salvando las distancias entre uno y otro, cubre la multitud de pecados. ¡Cuánto amor hay en ella! ¡Qué misterioso el Amor absoluto que no ve ni descubre el pecado sino a la persona, al individuo!

Además de otros lugares donde se hace referencia a ella, hay dos momentos especiales consagrados a estos textos. Uno de esos lugares son los discursos para la comunión en viernes de 1849 que junto con el sumo sacerdote y el publicano forman un conjunto⁴⁷⁶. Y en segundo lugar, ella está presente en un discurso edificante de 1850 dedicado a analizar de nuevo el pasaje del evangelista⁴⁷⁷. Estamos ante un texto muy querido por Kierkegaard. Confiar en el amor es algo de lo que sabe esta mujer pecadora. Dejemos que ella nos diga algo.

Ella ha concentrado todo su deseo en uno: encontrar el perdón de sus pecados. Ella sabe que es pecadora, cuáles son sus pecados y por qué le duelen tanto. Ha concentrado toda su pena y todo su dolor. Así como Job encerró toda su pena antes de elevarla a Dios, así como el niño siente una pena profunda ante el mal que ocurre ante él, así como el amante y el hombre bueno sólo tienen un deseo, de forma parecida, ella sólo tiene un deseo. Se adentra en una fiesta de hombres, se humilla a sí misma colocándose a los pies del Maestro y llora, besa, acaricia con sus cabellos. Todo lo que en otro tiempo pudieron ser sus armas para seducir, ahora expresan tal amor que según el Cristo es su puerta para el perdón. Se le perdonan muchos pecados porque ha amado mucho. ¿Cómo sonaría en el corazón de esta mujer? ¿Cómo sonaría en el corazón de los demás? La pecadora es puesta como ejemplo de mucho amor. Hace lo que otros no han hecho cuando el Maestro ha entrado en la casa. Ella ha expresado en silencio un abrirse y fiarse del amor del Cristo que está ahí. Ama más a ese hombre que a sus pecados. Se fía más de la bondad del Otro que de la fuerza de sus pecados. Confiar en

⁴⁷⁵ SKS 9, 278, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*, pp. 337ss.

⁴⁷⁶ SKS 11, 243-280, *Ypperstepræsten – Tolderen – Synderinden. El sumo sacerdote - El publicano- La pecadora*.

⁴⁷⁷ SKS 12, 255-273, *En opbyggelig Tale. Un discurso edificante*.

el amor es ser vencido por el amor. El pecado no tiene la última palabra en el amante. En el que ama, la última palabra es cedida, entregada en silencio al objeto de su amor. La dicha que esta mujer encuentra en forma de perdón está en relación estrecha con el abandono de su vida al amor. Ninguna obra puede merecer el perdón, ya que es lo inmercido. Ella lo muestra humildemente.

La pecadora pública, se nos dice en el citado evangelio, termina siendo puesta como ejemplo de amor para los fariseos y hombres de la ley. El autor danés que tanto ha subrayado la interioridad y el desear con todo el Bien, muestra a una mujer que en silencio, y con su cuerpo, expresa un amor que no cabe en las palabras. El Cristo revela que ella no está desesperada. Ella puede estar dolorida, rota, triste. Quien ama no está desesperado. Ser amado como esta pecadora pública es amada y no escandalizarse nos ayuda a entrar en el misterio del Amor absoluto del que antes hemos hablado. Amar como ella ama es confiar que el torpe amor que ha entregado con toda la pasión, y todo el cuerpo, alcance humildemente lo que no cabría esperar: ser amada.

Ella ayuda a ver algo de la relación misteriosa entre pecado y amor. Kierkegaard no quiere hacer una invitación a pecar. Simplemente intenta analizar la frase del Cristo: “Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra.” Lc 7, 47. No es que quien ama mucho, se le perdona mucho como si el amor fuera el mérito del perdón. Se trata de otro camino. Al que ama mucho se le han perdonado muchos pecados. Es decir, que el que ama, ama como respuesta agradecida ante el perdón de sus pecados. El amor humilde está en combate contra el mal realizado y sufrido, con la única arma que pueda ganar, ganándonos. Normalmente se asocia que un pecador es aquel que no obedece la ley de Dios y por ello, no ama a Dios entregándole la obediencia de su voluntad. Puede que sea cierto. Pero aquí Kierkegaard hace mirar a esta mujer que está amando y que es pecadora. Habría que pensar que o ella no está amando o ella no ha cometido pecados. ¿Sólo contemplamos un acto de arrepentimiento? No hay palabras de ella que lo atestigüen. Podría ser por su postura corporal. Pero el Cristo va más allá. No la pone de ejemplo de arrepentimiento, sino de amor. Y esto es lo que intenta ver Kierkegaard. Esto es lo que quiere subrayar para que los hermanos reunidos alrededor

del altar puedan encontrar vida y alegría y paz en el Cristo. Entender el amor como un acto de voluntarismo está muy lejos de este pensador.

Una pecadora que ama, un Dios que nace en el tiempo, un ladrón que es un predicador ejemplar, unos lirios que son maestros. Esta es la escuela a donde Kierkegaard nos invita a ir. El mundo, la sensibilidad, el cuerpo, el amor, la libertad, el espíritu, la comunidad, el cielo y sus dones van apareciendo de una manera muy peculiar y muy luminosa. Sigamos caminando en este capítulo que va abriendo más y más puertas por donde continuar nuestras investigaciones presentes y futuras.

e. A vueltas con el tiempo

El existente que quiere ser bueno ha descubierto que el tiempo es una carga y un regalo, la carga más pesada y el regalo más preciado. El existente que descubre eso ha caído en la cuenta de mucho. Ha tomado conciencia de que él no es sólo tiempo, que el ser humano no puede esconderse en el tiempo como si fuera un mero instrumento de él. El ser humano podría vivirse al arbitrio de los vaivenes del tiempo y sus poderes, pero no tendría por qué vivirse así. El que quiere ser bueno en todo no puede escudarse en las experiencias que el tiempo le ha ofrecido para claudicar.

El tiempo es, por un lado, una carga. La paciencia nos ha mostrado que no estamos terminados y que hay cosas que no se descubren sin experiencias y encuentros. Sin tiempo no se acogen verdades que no se vivían, bienes que no agradecía ni sabía que existían. La paciencia ayuda a ver que el tiempo, los acontecimientos y las experiencias, son decisivos en el vivirnos. El tiempo es una carga porque supone un peso el descubrir que no por querer el bien ya estamos en él, que siempre hemos llegado tarde a amar y hemos comenzado a ser buenos demasiado tarde. Él aparece en el existente que quiere ser bueno unido a la culpa y la deuda, a la alteridad y la tarea. Es una carga que nos hace bien, que nos puede hacer buenos.

El tiempo es por ello también el mejor de los regalos. Para Kierkegaard el que tengamos tiempo es un signo del Amor absoluto. Aquel es un regalo de la divinidad que quiere que vayamos al Bien libremente, es el espacio de amor que da el Bien

supremo a los que no lo somos. Así podemos vivir el presente como presente. Vivir siempre no es el cielo ni el mejor de los regalos. Tener tiempo y que este no sea eterno es una bendición. Pero el hombre debe aprender a vivir el presente, el pasado y el futuro. Y es por eso también que el hombre no es sólo tiempo. Kierkegaard se encarga de decirnos muchas veces que el hombre es una síntesis inacabada de tiempo y eternidad. El existente que quiere ser bueno con paciencia y amor descubre en el tiempo su mejor aliado, aunque le cueste.

¿Cuál es la tarea del existente en relación con el tiempo? Vivir el tiempo agradeciéndolo y sin divinizarlo. El tiempo no es dios ni el futuro es otro nombre de Dios. El pasado tampoco es el paraíso. Ni siquiera el presente lo es del todo. No podemos considerar el tiempo como el lugar donde se dirime la bondad del Bien supremo. Por ello insiste Kierkegaard en que no es el sufrimiento interior del existente una prueba de que se va por el mal camino. El triunfo en el tiempo no es lo que desea el que quiere en todo ser bueno. Atarse a lo que en el mundo se dirime como verdadero y se premia como bueno es hacerse esclavo del tiempo y considerar la historia como el lugar del juicio de Dios. De ahí se sigue que el hombre no puede ser espectador tampoco de la historia. Él no debe colocarse en el papel de alguien que está fuera. Sólo Dios podría ser espectador del teatro del mundo. Al hombre que quiere ser bueno no le cabe otra que ser actor, agente, paciente. Cuando el ser humano descubre que él no puede ser espectador, ha tomado conciencia de lo eterno en el tiempo, de su no ser sólo tiempo.

El tiempo no es un sistema cerrado, sino que está abierto. Como mínimo, podría decir, que está abierto por y para el existente. Para Kierkegaard la historia no parece que esté determinada a ser de una manera u otra. Ella puede ser vivida y llevada hacia diversos lugares. La responsabilidad del que toma conciencia del tiempo es decisiva. El existente que quiere ser bueno vive el tiempo como tarea. El tiempo que se le ha dado es para algo más que para dejarse llevar por el tiempo. Si se le ha dado este don, que es signo de la bondad del Amor absoluto en el pensamiento de Kierkegaard, es para que el tiempo sea vivido desde lo eterno, desde el amor, desde la libertad, desde el espíritu. ¿Desde dónde vivir el tiempo? ¿Cómo vivir el presente? La paciencia

y la confianza son elementos nucleares en la manera de vivir el tiempo porque son decisivos en la manera de vivirnos ante el bien en el tiempo. El ansia, clave del espíritu humano, es el temple fundamental del existente que se concreta en diversos modos de vida, maneras de relacionarnos y de vivir. El existente que busca el bien no se vive, esencialmente, desde la angustia ni la melancolía. En este, el ansia se muestra como confianza, espera, paciencia, humildad y sobre todo, amor.

El cielo no está en un pasado que haya que recuperar. El cielo, vivir la alegría y el bien perfectos no es volver a ser idénticamente Adán como si él estuviera en el cielo. Eso es imposible. Ni sería deseable. El tiempo nos ha enseñado cosas que ni sabíamos ni podíamos vivir en aquel momento. Lo enormemente decisivo no está en el pasado. En la historia, hay novedad y revelación. Lo nuevo, el presente, lo inesperado es lo más genuino del tiempo. El instante es la categoría decisiva aunque sea la más difícil de pensar. El cielo no es volver a ser niños inocentes y ansiosos como lo fuimos un día. El cielo no es desconocer la distinción del bien y el mal como Adán. En todo caso, será ser como el amante que no vive desde esa distinción porque nada ni nadie le aparta de su corazón indiviso hacia el bien. El tiempo da lecciones, en él podemos aprender lo que ni imaginábamos. El cielo no está en el pasado, ni en recuperarlo ni en recordarlo ni en volver atrás.

El cielo tampoco es sólo el presente. En él podemos vivir ciertos consuelos del cielo, de las alegrías del cielo, de los dones del cielo. Una cosa es que el cielo inaugure un presente eterno y otra que todo presente sea, sin más, el cielo. El presente es siempre don y tarea. Siempre hay futuro porque siempre hay más amor que dar. La alegría del existente que se sabe culpable nos muestra, a la vez, la alegría del cielo y la imposibilidad de considerar el presente como toda la plenitud. El don remite siempre al dador de los dones. No es que en el instante no se nos de el Bien o el Amor, sino que si seguimos vivos, nos queda todavía tarea. La manera de vivir los dones es decisiva para que el presente sea vivido no como algo fugaz que quiere atraparnos. El miedo aparece también en cada presente. El existente está en camino y su presente es regalo y prueba. El bien que viene a nosotros nos puede dar hasta miedo. Por eso la paciencia y

la confianza suponen una gran fortaleza para no huir del presente que se nos regala, del bien que viene a nosotros. Ellas no nos dejan anclados ni en el miedo ni en el presente.

No es bueno que el hombre se relacione con el futuro como si fuera, sin más, reconciliador de lo pasado. El futuro no sabemos lo que es, pero no es prolongación de nuestras heridas y deseos. El cielo futuro no puede ser la sublimación de lo perdido. El problema es si concebimos el tiempo futuro en su relación con el mal, con el sufrimiento o con el presente. El cielo futuro puede ser visto así siempre y cuando añadamos que allí nunca hemos estado. Ni siquiera en deseo.

Lo que más se acerca al cielo no es un tiempo, sino un existente que vive en el tiempo. El existente que quiere hacer el bien en todo momento, sufrir el bien en todo momento, pacientemente y con obras de amor, con el corazón indiviso es lo más cercano que el hombre puede estar o atisbar de lo que es el cielo. Diríamos que, de alguna manera, todo lo anterior es posible gracias al mismo cielo que le ha acontecido. Aquí la vivencia del tiempo se asemeja a un tiempo visitado. Un tiempo, el de cada uno, visitado por los otros que tanto me han enseñado. Somos visitados en el tiempo por el amor del otro que descoloca y zarandea la existencia, un tiempo visitado por lo que no se merecía. Cuanto mayor fuera la pobreza interior, mayor el agradecimiento por el don. Cuanto mayor agradecimiento mostrado, más debilidad anidaba en su interior. Un tiempo visitado también por la culpa, por el sufrimiento interior, que he podido vivir sin desesperar al ponerme manos a la obra, a las obras del amor. Este es un tiempo regalado. Un tiempo visitado por lo que no es tiempo ha ayudado al existente a vivirse desde y hacia el bien. El cristiano se vive contemporáneo de Cristo y no vive ese escándalo huyendo de él, sino uniéndose a su tarea de amar. Un tiempo diferente abierto por Dios que hace posible repetir continuamente el movimiento espiritual de retomar siempre y en cada hombre lo bueno⁴⁷⁸.

La verdadera repetición es impensable sin el amor. La repetición aparece como la categoría por antonomasia del tiempo vivido desde lo eterno. Cada presente es

⁴⁷⁸ “Her er kun Aandens Gjentaelse mulig, om den end i Timeligheden aldrig bliver saa fuldkommen som i Evigheden, der er den sande Gjentaelse.” SKS 4, 88, *Gjentaelsen*. “Sólo es posible aquí la repetición espiritual, aunque ésta nunca podrá llegar a ser en la temporalidad como en la eternidad, donde se da la verdadera repetición.” *La repetición*.

nuevo y puede recuperar lo anterior y vivir el futuro absoluto en ese presente. Se trata de vivir cara al bien absoluto cada instante. Y repetirlo. En él recibiremos lo que venga desde Dios. En la vivencia del tiempo se muestra el amor que se vive. El tiempo purifica en dos sentidos: echa fuera lo que es indigno del amor y lo hace más puro. El amante es capaz de retomar, repetir diariamente el amor que es siempre lo primero y lo último.

Siguiendo el esquema de los últimos apartados quiero traer de nuevo a colación un tema muy querido por Kierkegaard: los lirios del campo y las aves del cielo. La naturaleza parece que puede enseñarnos a vivir el tiempo, a vivirnos alegres en el presente y a no desear otra cosa que vivir como un ser humano. Relacionando estos discursos con el ya también trabajado Interludio de *Migajas*, podemos ver algo que a veces no se ha subrayado mucho en la interpretación de Kierkegaard: la visión que sobre la naturaleza tiene nuestro autor. ¿Es Kierkegaard un pensador sólo del existente y de Dios? ¿La naturaleza no es nunca abordada por él? ¿Cómo entender entonces el hecho de que ha sido creada también ella? ¿El ansia también está presente en ella? ¿Es libre la naturaleza? ¿Qué importancia tiene para nuestro autor que algo de la naturaleza como son unos lirios puedan ser maestros divinamente instituidos por Dios? ¿Es el tiempo una categoría exclusiva del ser humano?

He abordado en otros momentos la singularidad de la naturaleza en su pensamiento. Ella por sí sola no parece ser algo que nos hable inmediatamente de Dios. Tampoco parece que ella sea tan objetiva como a veces se piensa en muchas disciplinas. Los lirios nos pueden enseñar a volver a mirar a la naturaleza. Es un tema ampliamente abordado por Kierkegaard en varias sesiones de discursos⁴⁷⁹. Tres consideraciones se hacen necesarias aquí, en este punto dedicado a un tiempo que se dice de una manera tan peculiar: la idea de naturaleza libre, el ansia en la naturaleza creada y el retomar la naturaleza como posible maestra en la tarea de llegar a ser hombre y cristiano.

Ha sido referida en varios momentos la idea según la cual Kierkegaard no habría pensado la naturaleza en toda su radicalidad. Él es más conocido por su filosofía del

⁴⁷⁹ Lo podemos encontrar en los *Discursos edificantes en varios espíritus* de 1847 (SKS 8), en los *Discursos cristianos* de 1848 (SKS 10), y en una obra íntegra titulada *El lirio en el campo y el pájaro bajo el cielo* de 1849 (SKS 11).

existente, de la libertad, del amor. Se hace conveniente indicar, a modo de posibles futuras investigaciones, lo siguiente. Si es absolutamente conveniente mostrar cómo el par vida-mundo, existente-mundo o incluso el tercer elemento Dios, no caben bajo un mismo paraguas conceptual que los totalice, se hace necesario en el quehacer filosófico ir más allá. Sin negar el pluralismo que se ha venido defendiendo en esta tesis como decisivo, es adecuado buscar que la separación no sea abismal. Si la naturaleza también remite a causas ulteriormente personales, como se ha dicho en *Migajas*, la propia naturaleza no puede ser entendida bajo la categoría exclusiva del determinismo. La naturaleza parece participar de una cierta “ansia” en su búsqueda de cumplir sus potencialidades. Es cierto que no es ansia como la del ser humano porque no es espíritu y el ansia es una categoría del ser espiritual. Pero de alguna manera, salvando todas las distancias insalvables, la naturaleza también está pidiendo verse plenificada. El ansia de la naturaleza podría vincularse con la tarea del existente de dejar a la naturaleza ser ella misma.

Es curioso cómo el filósofo danés afirma que podemos aprender a vivirnos como hombres, también, gracias a la naturaleza. El Maestro fue quien instituyó a los lirios del campo y las aves del cielo. Por eso, ellos pueden ayudarnos en nuestra tarea. Como mínimo, pues, deberíamos decir que la naturaleza puede ser ocasión para despertar, para sentir, para vivir, para descubrir, para ver nuestro poder destructor, etc. Pero en el texto de los lirios y las aves se muestra un retomar el mundo de una manera absolutamente luminosa. Ese mundo que recibimos en pasividad radical y que abandonamos de alguna manera, vuelve a aparecer. Como si hubiera sido bueno apartarse para mirar mejor lo que es el mundo, como si el panteísmo o la fusión de todos en todo no ayudase ni a vivirnos como existentes, ni a intuir lo que es Dios ni a saber lo que es el mundo. El mundo puede llegar, incluso, a enseñar al existente a vivirse como existente. Desplegar lo que aquí se apunta en la filosofía kierkegaardiana puede ser tema de futuros trabajos. Apuntarlo en la tesis lo considero importante para una comprensión más rica en matices del pensador danés. De alguna manera, debemos indicar como conclusión provisional, que aunque la naturaleza vive una temporalidad propia, puede ser ocasión, maestra donde aprender a vivir humanamente el tiempo.

Así el ser humano puede también aprender de ella a no desesperar, es decir, a contentarse con ser un espíritu libre. Si la naturaleza no tuviera ninguna dimensión temporal, quizás no podríamos tener nunca una relación humana con ella.

f. La alegría de hacerse como niños⁴⁸⁰

De la boca de los niños de pecho, has
sacado una alabanza contra tus
enemigos.

Sal 8, 3

Puede que en la vida de lo que realmente se trate es de caminar hacia lo simple, lo sencillo. Puede que el camino hacia atrás, después de haber caminado mucho y haber descubierto la enorme complejidad de existir, sea el más misterioso y necesario:

Él comprenderá que el camino recorrido es: *alcanzar, llegar a la simplicidad*. Así es también (en la *reflexión* de la que se trataba de hecho, primitivamente) el *movimiento cristiano*. Lo cristiano no parte de la simplicidad para llegar a ser entonces interesante, jocoso, profundo, poeta, filósofo, etc. No, es todo lo contrario; se comienza por *aquí*, y llega a ser cada vez más simple. Él *llega a la simplicidad*.⁴⁸¹

El ser humano descubrió la distinción del bien y el mal el mismo día que descubrió que ya no era tan inocente. La disyuntiva se lo ponía de manifiesto. La libertad está unida de alguna manera al bien desde el principio. No sólo a la posibilidad o a la nada. Libre no es el que tiene todas las posibilidades por delante y por estrenar. Por eso el niño no es traído aquí para mostrar la alegría del cielo. La libertad en

⁴⁸⁰ “¿Quién puede decir que él ha entrado en la alegría en la mañana de su propia vida, y en esta alegría definitiva, renovada de día en día, confirmada a lo largo de toda su historia?” J. De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, pp. 131-132.

⁴⁸¹ “Det er, han vil see, at den tilbagelagte Vei er: at *naae*, at *komme til* Eenfoldighed. Og dette er ogsaa (i *Reflexion*, som det faktisk var det oprindeligt) den **christelige** *Bevægelse*. Christeligt er det ikke det Eenfoldige, fra hvilket man gaaer ud, for saa at blive interessant, vittig, dybsindig, Digter, Philosoph o. s. v. Nei, lige omvendt; *her* begynder man, og bliver saa eenfoldigere og eenfoldigere, *kommer til* det Eenfoldige.” SKS 13, 13, *Om min Forfatter-Virksomhed. Sobre mi obra de escritor*.

Kierkegaard está cargada de lo ético. De ahí la misteriosa entrada en la existencia y la inocencia del principio. Puede que al principio de nuestra vida quisiéramos, sin saber bien lo que deseábamos, ser el fundamento de nuestra alegría, de nuestro bien, del cielo. De ahí que ahora no podamos entrar en éste sin una gran pasión hacia el bien, sostenida con paciencia, y sabiendo que no se puede entrar sin que le abran las puertas de las dichas más puras. Si fue un salto el que nos hizo pasar de la inocencia a la culpabilidad parece que un movimiento similar es el que nos posibilitaría abrirnos a las alegrías más sencillas:

El primer pecado, aquel que es por excelencia *el pecado*, llega en el salto de la angustia y puesto por este salto de la individualidad. Es por un salto como será destruido el pecado; la reafirmación, la entrada en la eternidad, es separado del pecado igual que el pecado era separado de todo lo que le precedía.⁴⁸²

Esto no significa, ya lo he indicado, que vivir el cielo sea como volver a la infancia. La alegría de hacerse como niños, de nacer de nuevo como Nicodemo, va en la línea de una libertad que se va haciendo cada vez más transparente, menos angustiada, más amorosa, más paciente y a la espera del bien que no puede darse a sí mismo. El existente no debe volver a la infancia pero el filósofo debe pensarla con más tino y finura. La confianza y la paciencia son elementos indispensables, como ya hemos enfatizado. Del niño podemos aprender, de nuevo como con los lirios y las aves, lo que él no sabe del todo pero nosotros ya sufrimos conscientemente.

La paciencia y la confianza en el amor son los mejores aliados para hacernos como niños. Es a esto a lo que se refiere Kierkegaard cuando varias veces nos habla de los niños, los parecidos entre el amante y el niño, el volver a nacer, el morir y renacer. ¿Qué hay ahí que puede ayudar al existente que quiere hacer y sufrir todo por el bien? ¿Qué es la infancia y qué importancia tiene para pensar el existir? ¿Es un estadio irrelevante que no debe ser pensado? ¿Fue realmente un misterio para Kierkegaard?

⁴⁸² J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, p. 215-216.

¿Por qué? Hay un texto de sus papeles más personales, en el que expresa la pregunta que está presente en esta búsqueda: “Ahora emerge la pregunta: *¿Qué significado* tiene realmente la infancia? ¿Es sólo un escalón, cuyo único significado está en el hecho de que de alguna manera condiciona las etapas siguientes? ¿O tiene un valor independiente?”⁴⁸³

Sólo quien ha sufrido al hacerse cargo de un niño que sufre puede atisbar lo que aquí se apunta⁴⁸⁴. No podemos acceder al estado de inocencia del niño, pero sí podemos ver qué nos pasó después para, indirectamente, ver cómo nos vivíamos antes. Como dice Kierkegaard, no nos sentiríamos culpables si antes no nos hubiéramos vivido como inocentes. Es decir, lo difícil y lo necesario es pensar la existencia hacia atrás.

Para Kierkegaard, el niño sufre de una manera extraña. La infancia no es un paisaje bucólico donde todo es tranquilidad y calma. El niño es un sufridor que no sabe del todo lo que sufre y por qué. ¿Qué ve un niño pequeño cuando ve una actuación mala de sus padres? ¿Qué ve cuando uno le pega o le insulta o humilla a otro? ¿Qué siente? ¿Qué está pasando ahí? ¿Qué manera de acercarse al mal es esa? ¿Sabe lo que está ocurriendo? ¿Lo sabe todo? ¿Sabe lo suficiente para sufrir y lo suficiente para no hacerse malo? ¿Podemos saber lo que está mal en esa situación sin haber pasado ya de alguna manera por la culpa? ¿Y si esta manera de vivir el mal, sin apenas conciencia de ello, fuera la que hubiera que repetir? ¿Y si del mal habría que tener el suficiente conocimiento como para sufrirlo y el suficiente poco para no comprenderlo y justificarlo y ser nosotros ya culpables?

En la tragedia antigua, la pena es más profunda, el dolor menor; en la moderna, el dolor es mayor, la pena menor. La pena encierra siempre algo

⁴⁸³ “Nu opkommer det Spørgsmaal: *hvad Betydning* har egenlig Barndommen, er den et blot Trin, der kun har sin Betydning i den Omstændighed, at det paa en Maade betinger de følgende Stadier; eller har det selvstændigt Værdi –?” SKS 17, 127, *Journalen BB*.

⁴⁸⁴ Kierkegaard nos dijo que nosotros somos, gracias a la seriedad del actuar ético, de alguna manera, nuestro padre. Nuestra vida, se nos decía, es una tarea casi infinita. Si esto supone una responsabilidad grande, como he ido exponiendo en el trascurso de esta tesis, también debo añadir algo más. El pensar hacia atrás nos pone ante una encrucijada difícil: asumir nuestra infancia, la manera como fuimos niños, descubrir nuestros sufrimientos y alegrías. Ser padre, en este sentido, no es sólo el nombre de una responsabilidad ética hacia el futuro, sino una gran compasión ante la vida que se ha vivido en el pasado.

más sustancial que el dolor. El dolor denota siempre una reflexión acerca del sufrimiento que la pena no conoce. Resulta harto interesante desde una perspectiva psicológica observar a un niño que está viendo padecer a un adulto. El niño no es lo bastante reflexivo como para sentir dolor y, aún así, su pena es infinitamente profunda. No es lo bastante reflexivo como para tener una idea de pecado y falta; cuando ve padecer a un adulto, no se le ocurre achacarlo a ello y, sin embargo, cuando la razón del sufrimiento se le oculta, un oscuro presagio de la misma acompaña su pena.⁴⁸⁵

Aunque hoy en día sea difícil ver las diferencias danesas entre “sorgen” y “smerten”, es decir, entre pena y dolor, Kierkegaard las distingue. El niño siente una pena tremenda al ver el mal ante sus ojos. No hay mucha reflexión, que le haría pasar a otra manera de mirar. El mal que contempla, que apenas lo ve, lo vuelve profundamente triste, apenado. Los espantos y las noches de los niños no son vividos con total consciencia por ellos. Gracias a Dios, añadiríamos. Pero sí son sufridos. Kierkegaard nos invita a ir al niño desde los dolores que nos va produciendo la vida buena, la vida que quiere ser buena y se empeña en trabajar diariamente, en sufrir libremente con paciencia. Así es como podemos aprender del niño a hacernos como niños sin serlo. Viviremos con más consciencia que ellos, pero no se puede volver a ser como niños sin un alumbramiento doloroso y luminoso.

El adulto que quiere ser bueno en todo, mediante la repetición retoma de alguna manera la inocencia del niño. Se trata de comenzar de nuevo ya que no lo hicimos bien⁴⁸⁶. El que vive absolutamente tensionado hacia el bien con obras de amor y con enorme paciencia va siendo poco a poco transformado: va siendo bueno. Y eso es

⁴⁸⁵ SKS 2, 147, *Enten-Eller. Først del.* “I den antike Tragedie er Sorgen dybere, Smerten mindre; i den moderne er Smerten større, Sorgen mindre. Sorg indeholder altid noget mere Substantielt i sig end Smerte. Smerte tyder altid paa en Reflexion over Lidelsen, som Sorgen ikke kjender. Det er i psykologisk Henseende ret interessant at iagttage et Barn, naar det seer en Ældre lide. Barnet er ikke reflekteret nok til at føle Smerte, og dog er dets Sorg uendelig dyb. Det er ikke reflekteret nok til at have en Forestilling om Synd og Brøde; naar det seer den Ældre lide, falder det det ikke ind at tænke herpaa, og dog naar Lidelsens Grund er skjult for det, er der en dunkel Ahnelse herom med i dets Sorg.” *O lo uno o lo otro. Primera parte*, p. 166-167.

⁴⁸⁶ “El hombre no ha comenzado por el comienzo, es decir, por la solución.” *Kierkegaard, penseur de l’humanisme*. J. Sløj, p. 218.

volver a nacer de tal manera que se entra en un proceso de muerte y vida donde cada vez se va descubriendo que todo se debe a la verdad bondadosa que nos hace libres. El que en todo hace el bien va eliminando la disyuntiva bien-mal que descubrimos en su día de forma no inocente. El niño cuando hace algo mal sólo lo descubre por la reacción de un adulto. O por el llanto de otro niño. Es curioso ver cómo juegan a pegarse y a las peleas sin mayor problema. Pero cuando uno de los participantes llora, ahí el juego se para. Algo ha pasado. Alguien sufre. El niño sufre y no puede ver sufrir a alguien. Aunque no sepa qué hacer con ello.

Confiar en el amor no es cualquier obra para aquel que está viéndose zarandeado por la vida. Su tarea diaria, si no tiene ningún ápice de *hybris*, es agradecimiento y confianza. El adulto puede aprender del niño a confiar, a fiarse. No ya como el niño lo hace en brazos de su madre confiando en ella el ansia innombrable que habita en su corazón, sino confiando con obras diarias de amor. Éstas pueden ser su manera sencilla y humilde de agradecer el amor recibido.

No se trata de encontrar el paraíso en el pasado, en el pasado de cada uno de nosotros, insisto. Tampoco de volver a los sentimientos que una vez tuvimos. Además de ser imposible, no es conveniente. De lo que se trata no es de desandar el camino, sino de caminar hacia delante de otra manera, de vivir el presente y el pasado de otra manera. Por eso la categoría de la repetición es aquí decisiva. El adulto puede aprender del niño a caminar hoy como un adulto-niño. En el mundo del espíritu el modo de caminar es lo decisivo. No se puede alcanzar la bondad y la alegría de ser bueno si no se camina por sus sendas tortuosas y luminosas. Caminar como un niño, sin serlo, es algo que el espíritu puede hacer. Le ayudará a ir liberándose de lo peor de sí mismo y le hará más confiado y transparente hacia el bien que le atrae hacia sí. Se trata, en este sentido, de un movimiento de libertad tan peculiar por el cual el mal ya no se ve ni se conoce. No en el sentido de huida de los dolores de tantos hombres, al revés. Se trata de una gran sensibilidad ante el sufrimiento del otro acompañado de una bondad que no hace negocios con el mal.

La alegría del adulto que se hace como un niño nos habla, por un lado, de una alegría que no se da sin mi participación y, por otro, de la alegría sin mi acción. En

primer lugar, es cierto indicar que la alegría que no cuenta con algo de mi participación, de alguna manera, no es mi alegría. No porque sea propiedad mía, sino porque yo la viva como siendo suyo. No se dice aquí que la alegría la fabrico o la construyo yo. Tampoco se trata de una alegría que yo haya conquistado con cualquiera de mis acciones o pasiones. Esta alegría no apunta al reverso del sufrimiento interior o la herida abierta por los acontecimientos que han sucedido. Aún así, la alegría perfecta, la alegría del cielo, la alegría del que ama, la del adulto parece que no puede venir a mí sin que yo haga algo.

Por otro lado, Kierkegaard siempre subraya que la alegría más grande que el hombre va a vivir siempre está unida a lo inmerecida de esta. Y eso hace que no pueda ser mía. La manera de vivir la culpa pone de manifiesto si el espíritu está dispuesto a recibir alegrías cada día más sencillas. La alegría no va a venir por saberme cada vez más reconciliado, más aliviado en mi culpa, más anestesiado con mi pasado. Ella va a venir a dar algo de paz en medio de la guerra interior. La alegría del amante/amado es la alegría más pura. En la medida que amamos, mostramos cuánto hemos sido ya de alguna manera amados. Mostramos también que el cielo, es decir, la alegría y el bien perfecto apuntan a vivir en el amor. Es imposible pensar y sentir siendo adulto cómo sentiría un niño. Por eso debemos vivir todo como si lo fuéramos. Y para ello el amante/amado es lo decisivo.

Si la alegría no se da sin mí ni gracias a mí, aunque estos dos elementos no son de igual importancia, el tiempo y la alteridad son decisivos. Kierkegaard ha mostrado cómo el existente que va siendo más bueno va viviendo el tiempo como purificación de lo bueno y agudización del mal realizado. Por ello le duele más su culpa a medida que se va haciendo más bueno. Por eso confía más y tiene más paciencia ante ese sufrimiento interior. Esta alegría está tan poco a la mano que por ello cuando uno descubre los caminos por donde transita puede pasarle lo ya anunciado:

¿No es Ana paciente en su expectativa? [...] Se admite, con una sonrisa o con una lágrima, que la expectativa es algo originario en el alma. Mientras lo es, mientras es un entusiasmo altisonante, una seguridad inexplicable, un flujo

interior, se la elogia como a la belleza o la pueril ventaja de la juventud, como una primogenitura que uno, en la indigencia de la vida, cede a cambio de un plato de lentejas. Mientras el alegre ánimo de la juventud se regocija en la dicha y en la satisfacción, uno admite que es correcto querer estar contento y feliz; pero cuando el momento propicio de la alegría tiene que comprarse, y comprarse a un alto precio, entonces viene una sabiduría posterior, y el hombre no quiere siquiera estar contento, quiere estar dolido, quiere ser infeliz. ¿Cuándo sucede esto? Sucede en la indigencia, o tal vez podríamos expresarlo también de otro modo, sucede cuando se descubre que la paciencia y la expectativa se corresponden una a la otra.⁴⁸⁷

La gran Ana nos ayuda a descubrir que la alegría perfecta es muy costosa. El día que uno descubre que la paciencia, la espera, la confianza, el amor, la libertad, la culpa, el sufrimiento interior, el agradecimiento, el arrepentimiento y el perdón, son caminos por donde transita la alegría más pura, el cielo del hombre, el existente puede preferir no seguir adelante. Como si el existente fuera colocado ante otro escándalo: ¿realmente deseas ser feliz? Esta alegría tan peculiar supone un movimiento del espíritu nada voluntarioso ni prometeico. Es la alegría del que ama como Ana. A ella se le pide que espere lo imposible. Esta mujer creyente se mantiene con paciencia y espera confiada. Nos dice Kierkegaard que en ella podemos ver que paciencia y espera coinciden.

¿Por qué es tan costosa esta alegría y por qué alguien podría renunciar a seguir adelante? El hecho mismo de que se plantee la duda pone de manifiesto que no somos inocentes. El ser humano parece huye del sufrimiento a toda costa, por eso Job es

⁴⁸⁷ “*Er Anna ikke taalmodig i sin Forventning?* [...] Med et Smil eller med en Taare tilstaaer man, at Forventningen er en Oprindelighed i Sjelen. Saalænge den er dette, en høirøstet Begeistring, en uforklaret Tillid, en Brusen derinde, saalænge priser man den som Ungdommens skjønne eller barnagtige Fortrin, som en Førstefødselsret, man dog i Livets Nød bortgiver for en Ret Lindser. Saalænge Ungdommens glade Sind jubler ud i Lykke og Tilfredshed, saalænge indrømmer man, at det er i sin Orden at ville være glad og lykkelig; men naar Glædens beleilige Stund vil kjøbes og vil kjøbes dyrt, da følger en senere Viisdom, og Mennesket vil end ikke være glad, vil være bedrøvet, vil være ulykkelig. Naar skeer dette? Det skeer i Nøden, eller vi kunne ogsaa udtrykke det paa en anden Maade, det skeer, naar det viser sig, at Taalmodighed og Forventning svare til hinanden.” SKS 5, 219, *To opbyggelige Taler (1844). Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas.* pp. 223-224.

alguien tan querido por Kierkegaard. Sin embargo, si uno huye del sufrimiento a toda costa puede que no se libre de él. En cualquier caso, el pensador danés intenta descubrir la alegría que puede haber en la pena. Así nos dice en este texto, deseando que sea edificante para el que sufre:

Así como fe y esperanza sin amor son, con todo, sólo metal que suena y cencerro que retiñe, así también toda alegría que se anuncia en el mundo, junto a la cual no se oye la pena, es sólo metal que suena y cencerro que retiñe, que hace cosquillas en el oído pero es algo odioso para el alma. Pero esa voz de consuelo, la sonoridad de esa voz que vibra en el corazón y que, sin embargo, anuncia la alegría, ésa es la que escuchan los oídos del preocupado, ésa es la que resguarda su corazón, la que fortalece y lo guía hasta encontrar él mismo la alegría en la profundidad de la pena.⁴⁸⁸

Job descubrió que en la pena podría estar escondida una alegría absolutamente desbordante. No se trata de que la pena se convierta en alegría. Esta transformación la haría la fe. Lo que aquí se anuncia es que en el mundo alegría y pena no se conciben unidas. Por eso decíamos que, para el que ama, alegría y un cierto sufrimiento van de la mano. Donde hay alegría, piensa el mundo y sus poderes, no hay pena ni tristeza. Bien nos ha recordado el niño que eso no es verdad. Donde hay alegría, piensa el cielo y los amantes, hay también tristeza. Es posible vivir una tristeza no culpable, un sufrimiento no rechazado, un mal que no nos hace malos. El misterio de la vida buena es, con paciencia y confianza en el amor, poder descubrir en la pena de cada uno, en la tristeza que el existente vive, la alegría que nada ni nadie le puede quitar porque no ha nacido de él.

⁴⁸⁸ “Som nemlig Tro og Haab uden Kjerlighed dog kun er lydende Malm og klingende Bjelde, saaledes er al den Glæde, der forkyndes i Verden, i hvilken Sorgen ikke høres med, kun lydende Malm og klingende Bjelde, der kildrer Øret, men er en Modbydelighed for Sjelen. Men denne Trøstens Røst, denne Stemme, der skjælver i Smerte og dog forkynder Glæden, den hører den Bekymredes Øre, den gjemmer hans Hjerte, den styrker og veileder ham til selv at finde Glæde i Sorgens Dyb.” SKS 5, 127, *Fire opbyggelige Taler. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, p. 137.

Existe la alegría que puede ser descubierta en la pena⁴⁸⁹. Es la alegría que puede vivirse en el amor recibido y entregado. Kierkegaard nos ha dicho que amar y ser amado es el mayor de los bienes que al hombre pueden acontecerle. El bueno descubre el amor como una tarea pendiente y con deudas. El futuro es otro nombre del amor y de su reverso ya que cuando uno descubre todo esto, agradece tener tarea y futuro para poder amar, para no desesperar a nadie más y para tratar a cada prójimo como debería haber sido tratado. El Amor absoluto ama como ninguno hemos amado. Él es el verdadero amante. El bueno es siempre agradecido por el amor que recibe. Aprender de los niños es aprender a agradecer que hemos sido amados mucho antes de que empezáramos a amar. Aun sin saberlo. Si hay alegría en amar, en la tarea incesante de amar a cada prójimo, es porque por ahí reside la alegría de ser buenos, la alegría de ser buenos siempre y con todos. Podemos, también, aprender de los niños a amar el Bien como ellos desean a veces tantos juegos y cosas. Cuando uno ve llorar desconsoladamente a un niño por algo que ha ocurrido, puede intuir la importancia que tenía ese acontecimiento u objeto para él. ¿Y si, salvando las enormes distancias, amáramos nosotros el Bien como lo único? ¿No será que para el niño todo el mundo estaba reducido a esa cosa o acontecimiento y por eso al perderlo llora así? ¿No sería bueno que nosotros amáramos así el Bien y sufriéramos todo por él?

El bueno es agradecido, por ello el bueno cree siempre que es amado. Y en ello encuentra alegría. Es amado a pesar de su culpa, de su no-inocencia, de su empezar a amar demasiado tarde. Para quien es consciente de su gran fragilidad cualquier gesto de ternura se convierte en una bendición del cielo. Si ser amado por un ser humano es un inmenso don, ¿cómo será que el Amor absoluto me ame? Igual la experiencia del niño puede ayudarnos a comprender algo sobre el amor paterno y materno y nuestra actitud ante Dios.

Así como Kierkegaard se cuida mucho de hacer de Dios un amante en el sentido de relación de pareja o de un amigo, no es tan explícitamente crítico con el Dios que es

⁴⁸⁹ “Sólo aquel que ha atravesado la angustia y la pena conocerá el reposo. Sólo aquel que ha abandonado todo y ha sido abandonado del todo, pero en quien la queja sin embargo no haya ahogado la bendición (o la obediencia), verá abrirse las puertas del cielo.” J. De Gramont, *Au commencement. Parole, regard, affect*. p. 280.

padre o madre. Es cierto que todo amor de predilección o que nazca de mera consanguinidad es diferente al modo de amar de Dios. Amar hasta el extremo es lo que hizo el Cristo. De ahí que puedo decir que el hecho de que nos amen, nos salva. Creer que nos aman es decisivo. El niño más que amar, es amado. Los adultos podemos aprender del niño a creer en el amor.

¿Quién puede ayudarnos a ver la alegría perfecta, la alegría que puede recibir el que vive en el amor, por el amor, para el amor, como el amor? ¿Quién puede ayudarnos a acercarnos a ella? ¿Quién puede no alejarnos, sino atraernos para poder intuir la alegría que puede permanecer en nuestra vida, en medio de nuestras tristezas y sufrimientos? Creo que los lirios y las aves tienen también aquí un papel importante. Ellos no son seres humanos. Si fueran hombres podríamos comparar nuestra vida con la suya. Podríamos decir que ellos nacieron en un sitio u otro, que no han tenido la infancia que yo he tenido, que no saben de mis dolores, que no han pasado por lo mío... El creyente en Cristo, es cierto, siempre podrá mirar también a su Maestro para aprender. Aunque aquel debe tener preparada la mirada para saber verle. Pero mirar a las aves y a los lirios en el campo puede ayudarnos a descubrir la alegría de Dios. Ya hemos citado más arriba que la alegría de Dios es vestir a los lirios del campo y alimentar las aves del cielo. La alegría del Cristo es ver cómo Dios era así con los pájaros⁴⁹⁰.

El ser humano es invitado a mirar de nuevo la naturaleza. Ella no es Dios pero puede ser ocasión para aprender de Dios. Los lirios y las aves pueden ayudarnos a aprender la alegría de ser vestidos y alimentados. Los lirios son amados por Dios. Ellos pueden ayudarnos a agradecer el ser amados. Los lirios y los niños se dan la mano en la acogida paciente de la alegría perfecta:

Y porque esto es así con el lirio y el ave que por eso, Dios parece que si él quisiera hablar de ellos diría: ‘El lirio y el ave son como los niños, que me dan la mayor alegría y que son los más fáciles de educar; ellos tienen una

⁴⁹⁰ “Mirad los pájaros del cielo: no siembran ni siegan, ni almacenan y, sin embargo, vuestro Padre celestial los alimenta.” Mt 6, 26. Y sin embargo: “Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza” Mt 8, 20.

buena naturaleza, nunca con ellos hay alguna travesura. Ellos quieren constantemente sólo lo que yo quiero, y hacen constantemente sólo lo que yo quiero; con ellos yo tengo puro deleite.’ [...] ¿Cómo sin embargo el lirio y el ave son ellos maestros? Es fácil de ver. Ni uno ni el otro se permiten el menor atrevimiento; nada hay más cierto. Sé entonces como el lirio y el ave. Porque el lirio y el ave, en su relación con Dios, son como el niño a la edad más tierna, donde todavía es tan bueno que es lo mismo que con la madre. Pero cuando el niño crece, aunque esté en la casa de los padres, siempre cerca de sus ojos, hay siempre entre los padres y él una distancia infinita que hace posible el atrevimiento.⁴⁹¹

Aquí aparecen, a la vez, los niños en la edad más tierna y los lirios y las aves como maestros. Los lirios y las aves pueden enseñarnos a dejarnos hacer. El bien va haciendo su trabajo en aquel que está absolutamente volcado hacia él. El corazón indiviso hacia el bien es unificado por el bien mismo. El bien es el que hace bueno al existente. Dejarse hacer es esencial en la tarea del existente que con paciencia y obras de amor quiere ser bueno. La alegría del lirio pende de un hilo: agradecer y no creer que es obra suya. La alegría del existente está en descubrirlo también. Pero hay una alegría que va unida a esta también: la alegría de quien ve lo bueno que hay en el otro.

He citado que el Cristo se alegraba de que el Padre vistiera así a los lirios e invitaba a no angustiarse por el día de mañana, que la alegría perfecta remite también a una manera de vivir el presente como presente y tarea. También anoté la alegría absolutamente inmerecida de que nos amen y la alegría de ser bueno. Hay que añadir a esta alegría un elemento y es la alegría de creer en el amor, el bien y los dones que hay

⁴⁹¹ “Og fordi dette er saaledes med Lilien og Fuglen, derfor er det som maatte Gud, hvis han skulde tale om dem, sige »Lilien og Fuglen er dog de Børn, som jeg har meest Glæde af, og som ere lettest at opdrage; i dem er der ret en god Natur, og med dem aldrig nogen Uartighed; de ville bestandigt kun hvad jeg vil, og gjøre bestandigt kun hvad jeg vil; af dem har jeg idel Fornøielse. [...] Men hvorledes er nu Fuglen og Lilien Læremesteren? Det er dog vel let at see. At hverken Fuglen eller Lilien tillade sig det mindste Formastelige, er vist nok: saa vær Du som Lilien og Fuglen. Thi Fuglen og Lilien i Forholdet til Gud er liig Barnet i den spæde Alder, hvor det endnu er saa godt som Eet med Moderen. Men naar saa Barnet er blevet større, om det end er i Forældrenes Huus, dem nok saa nær, aldrig ude af deres Øine: der er dog en uendelig Afstand mellem det og Forældrene; og i denne Afstand ligger Muligheden af at kunne formaste sig.” SKS 10, 71, *Christelige Taler. Discursos cristianos*.

en el otro, como ya he indicado en esta tesis. Es un alegrarse por la alegría del otro, porque al otro le llegue la vida por donde sea, y sobre todo, por no tener parte en esa alegría porque todo lo bueno viene de lo Alto. Kierkegaard siempre pone en aviso de lo invisible que es el secreto de cada hombre y que, propiamente dicho, no se ve nunca la bondad o no de un ser humano. Pero el bondadoso cree en el amor, cree en el otro. El bondadoso se alegra y sufre por lo que al otro le ocurre. Puede que el otro no sea consciente de los dones que el cielo le da o puede que el otro no los viva como dones. Pero eso no hace que el existente que en todo quiere ser bueno, lo piense así del prójimo. El bueno piensa siempre bien del otro, no lo juzga. Él piensa y agradece lo que de bueno le acontece al otro. La alegría unida al amor no viene sólo porque amamos o somos amados. La alegría pura también tiene el ingrediente del amor que recibe el otro. El Amor absoluto se alegra más por la vida que hay en el individuo que por la obediencia de éste. Él sabe que sin ésta, no habría en el fondo aquella. Pero el amor absoluto está totalmente descentrado hacia el existente de tal manera que le dejará libre antes de hacerle ver la alegría perfecta, la absoluta alegría, la alegría que anida en el Amor absoluto.

La alegría del amante y del niño, salvando las distancias, es agradecer lo bueno que es vivir. A pesar de todo. A pesar de uno mismo, añadiría el amante. El amante se alegra al ver los lirios rodeados de tanto amor. Y considera, el amante, cuán inmerecido es que le amen. Lo más valioso de su vida, de su alegría, no lo ha hecho él. No ha nacido de él ni tiene a él como el fin último. La alegría más perfecta se abre desde fuera no sólo porque por ahí vienen al existente las alegrías más puras, sino porque las alegrías más puras son las que se ven, gracias a la fe y al amor, en el otro. Es la alegría de ser bueno y la alegría de que Él es bueno, amor absoluto. El que ama se abre a las alegrías del cielo. Nunca le estarán aseguradas, pero siempre confía en el amor. El que aprende a amar al prójimo del Amor absoluto ingresa en la escuela donde descubrir la alegría que sufre. Este será un don muy valioso. Y como don que es lo pondrá de nuevo en marcha. El que se vive así, redescubre el mundo y los otros al vivirlos desde el amor; al amarlos se vive en el mundo haciendo que éste sea el lugar donde el cielo puede acontecer.

CONCLUSIONS

“Comprendre Kierkegaard c’est toujours, en un sens, mal le comprendre parce que sa caractéristique première, c’est de s’esquiver.”⁴⁹²

À la fin de notre travail, nous devons faire un bilan de notre investigation. D’une part, comme on l’a déjà souligné, la lecture de Kierkegaard proposée dans cette thèse est une lecture possible parmi d’autres. Il convient de voir le chemin que nous avons parcouru. Ainsi nous pouvons signaler la pertinence et aussi la richesse d’une lecture de l’œuvre kierkegaardienne comme pensée du ciel. La pensée chez Kierkegaard peut être lue comme un chemin, ou plutôt, des chemins qui peuvent nous aider à voir, à aimer et à devenir un être humain.

D’autre part, nous indiquerons les lignes d’investigation qui se sont ouvertes à nous. Lire Kierkegaard est une tâche presque infinie. C’est pour cela que je devrai lire, relire et réfléchir encore même après la soutenance de cette Thèse. La lecture chez Kierkegaard est toujours une lecture provisoire. Sur ce point, nous indiquerons les questions restées sans réponse jusqu’à ce jour. Nous soulignons ainsi les questions qui doivent être repensées et revisitées. De plus, nous devons envisager la compréhension de Kierkegaard dans la philosophie contemporaine. Par conséquent, nous devons continuer à étudier et analyser plus en profondeur le travail pour mettre en contact et faire dialoguer Kierkegaard, d’une part avec la philosophie de son époque, et d’autre part avec la philosophie actuelle.

1. Kierkegaard comme « occasion » : bilan d’un chemin

Nous commençons la première partie des conclusions par les résultats de ce travail. Bien que les résultats d’un travail en philosophie soient très particuliers, nous devons nous demander à la fin de notre thèse, si Kierkegaard nous aide vraiment à mieux penser la vie, la joie et le bien parfait.

⁴⁹² J. Wahl, *Kierkegaard. L’Un devant l’Autre*, pag. 8

Premièrement, nous avons montré que Kierkegaard est un penseur du ciel, c'est-à-dire, de l'existant qui cherche le ciel, la joie et le bien parfait. Le chemin pour bien penser le ciel, la joie et le bien parfait est la vie de l'existant. L'homme ordinaire n'est pas plus loin du ciel que le philosophe ; autrement dit, le ciel n'est pas plus proche du philosophe que de l'homme ordinaire.

Exister n'est pas possible sans passion. Le ciel est offert à celui qui le cherche avec une passion absolue. L'existant doit aimer le ciel comme le cœur indivis cherche l'Un, le Bien. Par conséquent, il y a des éventualités, ou des distractions du monde qui rendent vraiment difficile la recherche du ciel pour l'existant. Vouloir le ciel, pour Kierkegaard, est le plus nécessaire dans la vie, mais aussi le moins commun dans notre monde. Mais, nous devons souligner aussi que le ciel peut nous visiter et ouvrir l'existant à la joie parfaite. La philosophie, chez Kierkegaard, ne doit pas être comprise comme un chemin avec des paliers ou des pas successifs. S'il est vrai que l'existant doit vivre, exister, s'ouvrir au ciel, il est également vrai que le ciel peut advenir à l'homme à tout moment. Chez Kierkegaard, le chemin vers le ciel n'est pas une escalade ou une vraie course d'obstacles. L'homme doit exister, vivre et s'ouvrir au ciel avec la patience et un amour toujours plus grand. Mais ce chemin ne peut pas être compris comme si le plus proche du ciel était l'homme âgé. La proximité avec le ciel n'est pas nécessairement en rapport avec l'âge. D'ailleurs, l'insistance chez Kierkegaard sur la réalité éthique pourrait faire illusion. Mais ce qui est vraiment décisif, c'est comment l'individu vit le chemin et les événements de sa vie. Il est vrai que la vie nous enseigne ce que nous ne pouvons pas savoir *a priori*. Mais, chez Kierkegaard, l'accumulation des expériences et des événements n'est pas un chemin privilégié pour devenir un être humain ou un chrétien.

Qu'est-ce que la philosophie pour Kierkegaard ? C'est la pensée qui s'intéresse vraiment à la vie de l'existant. Kierkegaard est un philosophe aux yeux ouverts. La vie est incroyablement mystérieuse. Nous voudrions mettre en valeur l'idée de Kierkegaard comme un philosophe toujours respectueux de la réalité. L'importance de l'esthétique est aussi d'accueillir le réel tel qu'il se donne au philosophe. Kierkegaard ne commence pas pour sermonner quelqu'un. Il ne s'adresse pas à son *cher lecteur* avec

une solution pour sa vie. L'ouvrage kierkegaardienne ressemble à une maison aux multiples fenêtres par où la lumière peut entrer pour chacun et chacune. L'homme qui vit dans la rationalité, peut la recevoir par la fenêtre de sa propre rationalité, par exemple, le *Post-scriptum* ou *L'concepte de angoisse*. L'homme, qui ouvre la fenêtre de la souffrance, peut recevoir la lumière par des discours édifiants ou la figure de Job. La femme, qui veut aimer pour toujours, peut regarder la pécheresse de l'Évangile, etc. Kierkegaard reprend la parole du prophète, comme Jésus lui-même : *Il ne brisera pas le roseau froissé, et il n'éteindra pas la mèche fumante* (Mt 12, 20). La communication indirecte, présente dans presque toute l'œuvre kierkegaardienne, est une autre manière d'aimer pour chaque existant. C'est pour cela que nous devons dire que le ciel peut advenir, pour toute personne, en tout temps et en toute circonstance. N'importe où on peut découvrir un existant qui vit le ciel, la joie. C'est pour cela que Kierkegaard parle de tout avec tous. La vie de chaque existant garde son secret. Il semble que Kierkegaard a réfléchi pour savoir comment l'être humain pouvait devenir chrétien. Mais nous devons dire également que Kierkegaard cherche comment l'être humain peut devenir aussi un existant.

Il est vraiment étonnant que l'homme doive parcourir un chemin pour devenir ce qu'il est. Pourquoi l'homme et la femme doivent-ils parcourir ce chemin ? Comment ont-ils vécu auparavant ? L'être humain peut-il vivre comme un non-existant ? Kierkegaard écrit en particulier pour l'existant qui souffre, qui s'angoisse, qui s'inquiète pour sa propre vie. À la racine de sa philosophie, nous pouvons découvrir une souffrance et, peut-être, une non-innocence. C'est pourquoi le bien est à l'origine de cette philosophie. Comme l'homme a découvert qu'il n'est pas encore un existant, il doit donc reprendre le chemin de la vie avec cette blessure.

Dans cette aventure, Kierkegaard trouve d'ailleurs un allié en Socrate. Le Sage de l'Antiquité peut nous aider à devenir un existant et paradoxalement un chrétien. De plus, l'Amour absolu qui nous visite dans le Christ peut nous aider à devenir un existant. Quand il considère que Dieu n'est pas le résultat d'un raisonnement, Kierkegaard nous décrit aussi la liberté de l'existant. C'est pour cela que l'écrivain danois souligne l'importance de l'appropriation. La philosophie de Kierkegaard est

incompréhensible si nous coupons le lien entre, d'une part le désir de l'être humain qui cherche le ciel, et d'autre part le chemin pour y arriver.

Kierkegaard nous parle du christianisme, comme d'une possibilité de l'existence, c'est-à-dire, comme une manière d'exister. Cette réflexion nous aide à voir ce qu'est l'existence. Quand Socrate nous dit que l'être humain n'est pas seulement un être qui pense, Socrate peut nous montrer que devenir chrétien est un saut dans la liberté. Socrate aide Kierkegaard à penser le christianisme et le Christ lui apprend comment devenir un être humain.

Devenir chrétien et devenir un existant sont des buts décisifs de la pensée kierkegaardienne. Si le christianisme se présente trop tôt à l'homme, l'existant peut confondre le christianisme avec le devenir de l'être humain. C'est le problème du christianisme païen. Le paganisme n'est pas nécessairement une philosophie sans Dieu. Si on conçoit l'existence comme une pensée ou un sentiment, le christianisme devient alors une idée plus élaborée ou un sentiment plus élevé. La notion du christianisme et celle de l'existant sont très proches. Le christianisme ne peut pas être réduit à un humanisme, mais Dieu cherche des existants qui vivent comme tels, pour vivre son Amour absolu.

Deuxièmement, nous voulons dire préciser quel est l'existant qui cherche le ciel chez Kierkegaard. C'est une question vraiment difficile, car ce qui est le plus proche de notre vie, être un existant, exister, est aussi le plus inconnu. C'est pour cela que Kierkegaard réfléchit peu à peu sur l'être humain. Il est très paradoxal que la source qui permet d'entrer au ciel soit à l'intérieur de notre esprit. Comment nous pouvons découvrir de qu'est l'existence ? Pourquoi nous est-elle si lointaine ? Comment pouvons-nous l'éveiller ? Au début, tout reste mystérieux.

Exister est inauguré par un premier jour inconnu de nous. De plus, l'existence peut être ce qui se déroule entre la naissance et la mort. Mais dans la pensée kierkegaardienne, l'existant n'est pas principalement inclus dans ce cadre, c'est-à-dire, le chemin qui va de la naissance à la mort. Selon lui, l'existence se joue dans une relation, une synthèse toujours provisoire entre un moi-même, les autres et le monde, et aussi Dieu. Il est vrai que cette relation se déploie dans le temps et dans le monde.

Mais c'est cette manière de comprendre l'existence, qui nous empêche de voir à Kierkegaard comme un penseur solipsiste. La relation de l'homme avec le problème du bien est à l'origine de sa propre existence. C'est pour cela que l'idée de l'existant chez Kierkegaard est essentiellement celle d'un existant éthique. L'esprit qui prend conscience de lui-même devient un existant et, sans doute, un être coupable. Cette thèse kierkegaardienne est vraiment singulière. Elle nous aide à montrer l'éthique de l'être humain. La vie esthétique est une vie presque impossible comme telle. La vie religieuse est une possibilité de l'existence. Mais l'existence éthique, c'est l'essentiel de l'être humain. L'une comme l'autre, c'est-à-dire, l'esthétique et le religieux, sont compris par rapport à l'éthique. C'est pour cela que la philosophie ne peut pas être résumée en quelques mots ou quelques idées.

L'homme a peut-être oublié qu'être un homme ou une femme est une tâche, la tâche de devenir un existant. Le premier don que l'homme a reçu, c'est sa propre vie. Mais sans doute l'homme et la femme n'étaient-ils pas bien préparés pour s'accueillir. La gravité de cet oubli n'est pas que des conséquences personnelles pour l'existant. Le problème est que l'homme s'est approprié des idées sans réflexion, et par conséquent, des actions concernant les autres. Autrui souffre de ma liberté. Grâce à l'autrui, je prends conscience du sérieux de la vie. L'anxiété de l'origine, mais pas l'angoisse, va toujours en augmentant. Comment peut-on faire le premier choix sans devenir un coupable ? Devons-nous recommencer pour dire notre gratitude ? Comment l'homme peut-il faire un choix vraiment passionné sans angoisse ?

L'homme prend conscience de son existence le jour-même qu'il apprend qu'il n'est pas innocent. C'est pourquoi la philosophie commence par la tâche infinie de devenir un existant, plus précisément un existant bon. La distinction entre le bien et le mal, et la possibilité du ciel comme bien parfait, c'est le début de la tâche pour devenir un existant. La philosophie seconde est décisive dans la pensée kierkegaardienne. La théorie de la vérité a besoin d'une théorie de l'action. Le ciel n'est pas un lieu à contempler. Dans le ciel, on travaille beaucoup. L'Amour absolu ne se fatigue pas et ne se repose pas. L'existant ne peut pas espérer le ciel en restant dans la passivité.

Puisque la réalité dépasse la possibilité, l'éthique est décisive pour l'être humain. L'histoire et les événements donnent des leçons que l'homme ne peut pas découvrir tout seul. L'homme ne connaît pas bien ce dont il a besoin. L'existant découvre son ignorance sur le chemin de la vie et il est invité à vivre avec patience. L'homme se découvre coupable le jour-même où il découvre sa liberté. La source, qui la lui ouvre, est la même porte qu'il doit traverser patiemment pour devenir un existant. L'événement auquel Kierkegaard réfléchit n'est pas uniquement l'événement extraordinaire, mais l'événement quotidien : l'amitié, le mariage, la prière, etc. Ce sont des événements très lumineux. C'est pour cela que la vie quotidienne peut devenir le lieu où le ciel s'ouvre à l'existant.

L'existant est à l'origine un être anxieux. L'angoisse n'exprime pas la ambiguïté radicale de l'anxiété. Quelle est la tonalité affective essentielle de l'être humain ? L'existant traverse la vie avec l'anxiété qui se déploie, se détermine en amour, angoisse, mélancolie, ennui, haine, etc. Au début de son existence, l'homme est devant le néant. Mais ce néant, dans la pensée kierkegaardienne, n'est pas un autre nom de la mort, ni de la finitude. Kierkegaard nous parle de un existant qui cherche le ciel, et qui le cherche ardemment. Donc la patience et l'amour peuvent aider à l'existant qui veut devenir un existant bon.

Troisièmement, nous devons nous demander comment l'existant peut vivre dans le monde et dans le temps. La place centrale de la patience dans la thèse que nous présentons est évidente. La patience est ce qui rend possible le fait que l'existant puisse devenir un esprit, un moi. Bien que la patience n'en soit pas la synthèse, elle est ce qui la rend possible.

La patience a-t-elle un rapport au temps, à la mort ? Kierkegaard nous a dit que l'homme doit acquérir son âme, sa réalité plus intime. Dans cette tâche, la patience est une vertu essentielle. On pourrait se demander si la patience pour gagner l'âme n'est pas en relation avec la mort. Puisque nous pouvons vivre comme mortels, la patience nous aide à faire le chemin de la vie sans désespoir. Mais peut-on aller plus loin ? Pouvons-nous penser la patience par rapport au bien ? Chez Kierkegaard, nous pouvons approfondir la patience comme une vertu éthique décisive pour traverser la

vie. La joie et le bien parfait ne sont pas à portée de la main. La patience est la vertu qui permet d'accueillir le bien comme bien, le don comme tâche. Sans patience, personne ne peut devenir un existant bon ; c'est le courage pour donner du temps à la vie, aux événements. Le sens authentique de l'amour de soi-même est très proche de la patience. La patience est une forme d'amour de soi-même et de l'autre. La patience est aussi une vertu politique qui empêche que le ciel soit confondu avec un bien du monde ou un événement de l'histoire. Avec le temps, dans les événements de l'histoire, la patience nous enseigne son rapport avec le bien.

La patience est une vertu fondamentale pour vivre la souffrance, en évitant que l'être humain ne devienne mauvais. Le problème du mal chez Kierkegaard est en rapport avec la souffrance. Pour lui, la souffrance n'est pas en opposition avec la joie. C'est pour cela que le plus important est d'apprendre comment souffrir sans devenir mauvais. L'existant qui cherche le bien, qui fait le bien et qui souffre à cause du bien, découvre aussi qu'il n'est pas le bien. La souffrance à l'intérieur de l'existant peut être un signe de sa faute, de sa culpabilité. Il n'aime pas le bien spontanément. Il est vrai que l'homme n'est pas égoïste de naissance. De même, l'homme ne naît pas chrétien, il ne naît pas bon, ni déjà accompli.

La souffrance peut rendre triste l'existant. L'homme qui a un cœur indivis face au bien ne considère pas la tristesse comme le pire pour lui-même. L'amour est la tâche que se donne l'existant pour améliorer le monde. Il commence toujours par une dette, et il ne connaît pas de fin. L'amour et la patience sont deux armes pour celui qui cherche le ciel : la patience, c'est la clé pour ne pas devenir trop mauvais ; et l'amour, celle pour devenir bon et bienheureux.

Quatrièmement, nous avons parlé de l'amour⁴⁹³. Tomber amoureux, devenir une « occasion » pour l'autre, ainsi que la spécificité de l'amour chrétien, sont analysés dans ce chapitre sur l'amour. Aimer et être aimé, c'est l'événement décisif pour Kierkegaard. Quand une personne aime, elle s'ouvre alors au ciel et à la joie parfaite. Quand quelqu'un est aimé, le ciel s'ouvre pour lui. Si l'amour d'un être humain peut

⁴⁹³ “Par lui-même, le désir humain peut-il aspirer à Dieu? Si cette aspiration existe a-t-elle titre à s'appeler ‘amour’? Et qu'entendre au juste par les mots ‘Dieu’ et ‘amour’ Dans de telles interrogations?”, C. Chalié *La gravité de l'amour. Philosophie et spiritualité juives*, p. 17.

changer une vie, l'Amour absolu peut provoquer un bouleversement dans l'existant. On ne peut pas aimer sans être blessé. La blessure qui s'ouvre fait souffrir l'existant. La patience peut aider l'amant à aimer toujours. La blessure ouverte par l'amour ne peut se refermer que dans l'éternité. L'amant sait qu'il est toujours coupable, car il n'a pas toujours aimé. Il n'aime pas comme il devrait. Aimer est la meilleure manière de ne pas désespérer, c'est-à-dire, la meilleure manière d'accomplir sa vie.

L'amour est présent dans toute l'œuvre kierkegaardienne. L'amour est présent aux divers stades ou sphères de l'existence. C'est un nouvel argument pour montrer comment le ciel peut s'ouvrir à l'existant en tout temps. La distinction entre les stades esthétique, éthique et religieux n'est pas le critère décisif. L'amour peut transformer la vie de chaque existant. Sans aucun doute, la patience et l'humilité jouent-elles un rôle vraiment déterminant.

L'Amour absolu peut fondre sur nous ; il peut venir à nous ; mais en venant, il nous blesse ; il ne peut pas nous toucher sans nous blesser. L'amour nous blesse toujours ; et davantage encore, si l'Amour est absolu. La foi n'est pas analysée à partir de la grâce ou du dogme chrétien. La foi est une alliée de la liberté humaine et de l'existant. Dieu voudrait que nous recevions la liberté comme un don. Dieu ne nous a pas créés déjà accomplis. L'esprit humain ne peut pas devenir esprit sans la liberté de l'existant. Dieu est un allié de l'existant qui cherche à devenir un esprit, un moi. La patience de l'existant et le Dieu de la patience luttent ensemble.

La foi n'est pas accessible par nature, parce que Dieu est l'Altérité absolue. L'autre, et Dieu encore plus, ne sont pas une simple possibilité. Dieu, moi et le prochain ne sont pas compris dans une totalité panthéiste. L'homme peut apprendre que la foi est une alliée de la liberté, que la foi ouvre la liberté de l'être humain. L'homme ne semble pas avoir un désir naturel de Dieu. L'accomplissement de l'homme n'est pas en rapport avec ce désir. C'est pour cela que nous ne pouvons pas dire que la vie authentique est uniquement la vie religieuse.

La question décisif de Kierkegaard est comment peut-on devenir un chrétien. Mais il y a une autre question très proche, comment peut-on devenir un être humain. Le sujet de la foi est en relation avec les deux questions. Cette pensée kierkegaardienne

est très étonnante. Elle nous parle toujours de la foi et de Dieu, mais elle n'est pas théocentrique. Plus encore, l'importance de la foi dans la pensée kierkegaardienne n'implique pas que le croyant est déjà dans le ciel. La joie et le bien ne se jouent pas uniquement dans l'opposition classique croyant-athée. La question décisive et plus radicale est la manière de vivre, de traverser la vie, la passion, l'intériorité, l'appropriation, la manière de vivre dans la vérité, de souffrir et de vivre le temps. On peut avoir une relation idolâtrique avec Dieu, même si l'existant est un croyant. La parole ne suffit pas pour dire qui est un croyant. Les actes cachent toujours le secret de l'intériorité. Par conséquent, on ne peut pas savoir qui est chrétien, un croyant. Kierkegaard ne se met jamais à la place de Dieu. Dieu seul connaît la foi de chaque existant.

L'esprit qui veut devenir libre, transparent, doit espérer avec patience, agir avec amour et, peut-être, devenir libre grâce à la foi. L'homme ne peut pas se libérer tout seul de l'angoisse. La patience, l'amour et, si on l'a, la foi nous peuvent aider à vivre l'angoisse. Celle-ci ne peut pas être vaincue sur le même champ de bataille. La patience et l'amour combattent par le Bien et la joie, et non uniquement par la mort. L'angoisse et la peur peuvent jouer un rôle dans la vie de l'existant. Un existant sans aucune peur est un existant vraiment dangereux, mais l'homme qui n'agit que sous la peur ne peut pas s'ouvrir au ciel.

Finalement, le ciel, c'est vivre l'amour. L'amour peut s'offrir à nous. Le don le plus parfait du ciel, c'est d'être aimé. La joie de l'amant est une joie vraiment particulière. C'est la joie du pardon, de pouvoir aimer, d'être aimé. C'est la joie à l'intérieur de la souffrance. C'est la joie qui évoque toujours une joie plus parfaite. L'amour advient, mais il ne peut pas être actif, si nous restons dans la passivité. La joie de l'amant, comment est-elle ? La joie de Dieu, comment est-elle ? L'Amour de Dieu nous rend libre. Puisque l'homme peut désespérer, la patience et l'amour de Dieu peuvent devenir le salut de l'homme. Devenir homme et devenir chrétien sont les buts fondamentaux pour Kierkegaard. Le penseur danois est un penseur du ciel, de la joie et du bien parfait, parce qu'il pense l'existant en rapport avec le Bien et l'Amour absolu.

Sur la base de ce qui précède, nous pouvons exprimer et résumer la thèse de cette recherche. Kierkegaard est un penseur du ciel, de l'être humain qui cherche le ciel. Cela tient au fait que le penseur danois comprend radicalement l'existant comme esprit. Un esprit qui est toujours ouvert, par rapport à lui-même, à autrui, à la réalité et, peut-être, à Dieu. C'est pour cela que exister est conçu dans le cadre du bien et du mal, de la liberté, de la culpabilité. Lorsqu'il pense l'existant qui cherche le ciel, la joie et le bien parfait, Kierkegaard met en valeur la patience comme vertu décisive pour traverser la vie comme un esprit. De plus, l'amour et la foi nous peuvent aider à comprendre le ciel, la joie et le bien parfait. Dans les deux cas, lorsque le ciel survient, il nous bénit et il nous blesse ; ou plus précisément, le ciel nous donne une blessure qui est une bénédiction. Dans l'amour tout est mystérieux. Aimer et être aimé, c'est la clé, la porte du ciel. Autant de amour, autant de ciel. L'amour absolu nous peut aider à traverser ou non la vie face au ciel. Cela dépend des événements de l'existant et de la manière de les vivre. L'œuvre de Kierkegaard nous aide à devenir un existant, c'est-à-dire, à vivre avec passion des événements et le mystère de notre être esprit.

2. Lignes d'investigations

Dans ce dernier point, nous indiquons les chemins qui s'offrent à nous au terme de ce travail. La philosophie de Kierkegaard a de multiples visages ; c'est pourquoi une thèse ne peut pas comprendre toutes les nuances de sa pensée. En conclusion et aussi comme réflexion à partir de la philosophie kierkegaardienne, nous présentons les idées suivantes :

1.

Tout d'abord, nous devons continuer à réfléchir sur l'existence de l'existant. L'entrée dans l'existence est un sujet vraiment difficile à aborder. La naissance doit être pensée à partir d'événements qui nous permettent de commencer par le commencement. Chez Kierkegaard, l'insistance sur la culpabilité originelle est décisive pour mettre en

valeur la liberté humaine. Mais par contre, on peut se demander si le temps et la mort aussi ne peuvent jouer un rôle plus décisif dans la naissance de l'individu. La mort qui intéresse Kierkegaard, c'est la mort avant de mourir. C'est pourquoi le désespoir est un sujet déterminant ; aussi pouvons-nous mieux appréhender la place de la mort dans la philosophie de Kierkegaard.

Nous pensons que la relation entre l'esprit humain et l'Esprit divin doivent être approfondie. La réticence de Kierkegaard à l'utilisation de l'Esprit divin semble normale dans un contexte hégélien. Mais il faut bien examiner comment l'Esprit divin se rapproche de l'esprit humain pour l'aider à devenir humain et chrétien. S'il est vrai que Kierkegaard ne veut pas faire de l'esprit humain un élément de la divinité, et si le panthéisme n'a pas sa place dans la philosophie kierkegaardienne, nous devons donc approfondir cette relation. Sa pensée est une pensée qui respecte l'altérité et l'impossibilité d'englober dans une totalité les différences essentielles entre le moi, le monde, l'autre, et Dieu. Cette relation peut devenir capitale pour l'existant dans le temps, mais l'aujourd'hui de Dieu, est-il l'instant de l'homme ? Peut-on vivre l'aujourd'hui de Dieu par la foi ? La vie du contemporain du Christ est vraiment singulière. D'une part, elle nous donne la possibilité de vivre le monde d'une façon nouvelle; d'autre part, la transparence de l'esprit doit être vécue avec une responsabilité infinie.

Aussi faut-il poursuivre la réflexion sur l'altérité entre Kierkegaard et Levinas. C'est un travail vraiment stimulant pour nous. Nous connaissons les paroles un peu injustes de Levinas sur Kierkegaard. La possibilité d'enrichir la philosophie kierkegaardienne avec la pensée de l'altérité chez Levinas est une tâche importante. De même, la pensée de Kierkegaard peut aider la philosophie de l'altérité à comprendre que l'intériorité et l'altérité ont un rapport paradoxal. La philosophie de l'individu chez Kierkegaard peut être enrichie par la philosophie de l'altérité. La pensée de Levinas et celle des autres philosophes de l'altérité peut être améliorée par la liberté kierkegaardienne.

2.

En outre, la philosophie kierkegaardienne nous incite à penser radicalement la relation entre l'intériorité et l'altérité. Nous avons vu que Kierkegaard n'était pas un penseur solipsiste ou égoïste. Sa philosophie est marquée par la relation du début à la fin. Mais la question de la sensibilité doit être repensée avec précaution. La réduction de la sensibilité au monde esthétique et à ses personnages peut présenter certains inconvénients. L'aspect esthétique a été souvent rejeté au domaine de la frivolité. La sensibilité a été réduite à la passivité, ou plus encore à l'insignifiance. Kierkegaard est un penseur qui ne déprécie pas la sensibilité ni le sensible. Pour lui, c'est un sujet vraiment difficile à affronter. Nous avons déjà dit que l'esthétique est aussi une manière de respecter et accueillir l'existant et la réalité tels qu'ils sont. La philosophie kierkegaardienne commence toujours pour le bas, c'est-à-dire, pour l'existant dans sa réalité concrète.

La relation avec l'extériorité dépend de notre corporalité. Kierkegaard met en valeur le corps. Nous devons relire l'œuvre kierkegaardienne pour mieux voir sa philosophie du corps. Cette idée n'est pas développée dans notre thèse. C'est un travail à faire pour aborder Kierkegaard. On peut souligner que le corps, dans certaines philosophies, a le rôle de l'amour chez Kierkegaard. Comment peut-on accéder à l'altérité ? Une philosophie du corps unie à la philosophie de l'esprit peut nous donner une vision plus complète du temps. Sans doute, cette réflexion débouchera-t-elle aussi sur la question de la mort.

Et il y a aussi l'extériorité seconde, c'est-à-dire, ce que Dieu offre au chrétien. Vivre le rapport à la planète comme une création de Dieu, n'est pas évident. Dieu peut apprendre à l'homme à voir le monde. Comme existant, et plus encore comme croyant, l'individu peut accueillir le monde d'une manière nouvelle. Le monde comme création sous-entend une relation de l'homme avec l'extériorité que Kierkegaard exprime spécialement dans le discours consacré aux lys des champs et aux oiseaux du ciel. Dieu est aussi l'allié de l'existant qui vit le monde comme création. Le monde peut devenir création et, par conséquent, devenir l'occasion de sceller une alliance

avec Dieu. Le mot création est synonyme de responsabilité. On ne peut pas parler de création sans prendre conscience de notre responsabilité. Vivre face au monde comme création implique d'en prendre soin. Le mot création n'est pas un mot scientifique ou apologétique. Le concept de création implique une tâche et une action de grâce. Si le monde est vu comme création, la sensibilité humaine est développée d'une manière extraordinaire. Le lys des champs et les oiseaux du ciel peuvent devenir des maîtres pour l'existant. Plus précisément, l'existant peut apprendre d'eux. Comment la foi peut-elle modifier la synthèse qu'est l'homme ? Est-ce que la relation de l'âme avec le corps peut modifier notre sensibilité, notre pensée ? Si la manière de faire la synthèse par l'esprit n'est pas fixée, et si la foi est une possibilité de l'existence, nous devons développer les conséquences de la foi dans la corporalité et la sensibilité.

3.

D'autre part, le mystère du mal est insondable. Il faut accepter que ce mystère excède le problème de la souffrance et de la culpabilité. Il est vrai que Kierkegaard nous parle du mal moral avec une grande finesse. Mais il est vrai aussi que le mal est l'impensable. Ce que Dieu ne regarde pas, c'est le mal. Nous avons vu les raisons kierkegaardiennes à la base de cette affirmation. Mais il semble que la souffrance devienne éternelle dans la vie divine. Dieu semble être pieds et poings liés. Nous devons réfléchir comment l'amour de Dieu est tout-puissant. Si Dieu ne peut pas sauver l'homme qui souffre, le pouvoir de l'amour de Dieu est mis en question. On pourrait alors s'interroger sur le fatalisme de la souffrance.

Kierkegaard n'a pas beaucoup réfléchi sur la nature, sa causalité dans le monde naturel. Nous avons indiqué les raisons pour lesquelles il a fait une philosophie centrée sur l'existant et Dieu. Mais pour affronter le mystère du mal et aussi toutes les dimensions de la vérité, il faut repenser le monde de la causalité. Comment peut-on articuler une philosophie de la liberté avec les problèmes soulevés par la science moderne ? Y a-t-il un abîme insondable dans le royaume de la liberté et de la causalité impersonnelle ? L'anxiété, pour la distinguer de l'angoisse, peut-elle être présente

dans le monde naturel ? Nous croyons que Kierkegaard pense que l'anxiété est présente dans la vie, dans toute la vie. Elle est dans la vie de Dieu, dans la vie de l'existant et aussi dans la vie du monde naturel. Comment peut-on poursuivre la réflexion dans la ligne d'*Interlude de Miettes philosophiques* ?

4.

En outre, y a-t-il y une identification entre être saint et être chrétien ? Kierkegaard est un spécialiste pour montrer l'idéal. Il n'a pas dit qu'il était chrétien. Il n'est pas le modèle du christianisme. C'est un penseur de l'idéal. C'est sa manière personnelle d'aider à voir où nous en sommes par rapport à l'idéal. Il ne juge personne. C'est pourquoi la voie de l'idéalisation est la meilleure forme de penser le christianisme et l'existence. En revanche, les situations à mi-chemin sont les plus courantes dans l'existence. Quand nous abordons l'être chrétien, on peut voir chez Kierkegaard l'idéal du saint. L'unique chrétien est le chrétien qui est saint, accompli ; non pas dans le sens '*catholique*' du saint. Il s'agit du saint comme '*chrétien complet*'. Qui est saint ? Qui peut le dire ? Seul Dieu peut connaître le cœur de l'homme. C'est pour cela que personne ne peut savoir s'il est chrétien ou pas.

Nous devons signaler que la dimension communautaire de la foi n'a pas été explorée dans ce travail. Certains philosophes pensent que cette dimension n'existe pas dans la pensée chez Kierkegaard. Nous ne partageons pas leur opinion. Les discours pour la communion du vendredi sont le meilleur argument pour saisir la dimension communautaire de la foi. Même si Kierkegaard n'était pas pasteur et considérait qu'il ne détenait pas l'autorité, il a prêché dans quelques églises. Le repos qu'il trouvait près l'autel est rapporté dans ces discours. Il a invité ses frères à chercher le salut dans cette rencontre avec le Christ. Il a participé à ces célébrations avec ses compatriotes. Le problème chez Kierkegaard n'est pas l'Eglise comme idéal. La manière de vivre la foi dans la chrétienté danoise de son époque était insupportable. Comme la dimension communautaire est bien présente dans l'œuvre de Kierkegaard, il est nécessaire de

mettre cela en valeur aujourd'hui. Cela permettra d'en finir avec l'idée très courante que Kierkegaard est un philosophe qui rejette la médiation communautaire.

5.

Pour finir, nous devons signaler deux questions vraiment intéressantes. D'une part, durant nos séjours à Paris, nous avons eu l'occasion de mieux connaître la philosophie française actuelle. Dans nos lectures, nous avons pu redécouvrir l'importance des événements par une philosophie qui cherche le bien parfait. Il y a des événements qui sont très lumineux pour nous. Ces événements constituent une étape déterminante dans la vie de chaque existant. Maintenant, il faut réfléchir aux événements de la vie ordinaire. Kierkegaard ne fait pas une analyse complète de tous les événements possibles. Il veut analyser seulement quelques événements. Il ne prétend pas raconter toutes les expériences humaines possibles. D'ailleurs, c'est impossible ; l'existant est toujours plus grand que tous les idéaux possibles. Nous devons continuer à relire les travaux d'autres philosophes qui ont étudié la fatigue, le temps irréversible, la maladie physique et psychologique, l'effroi, l'enfance, etc. En disant cela, nous voulons affirmer que la philosophie kierkegaardienne, et plus précisément, la méthode kierkegaardienne doit se poursuivre.

Sa manière de regarder la réalité, par exemple, de donner du temps à chaque événement, de préserver la part secrète et unique de chaque individu, le mystère de l'amour et ses dons ; tout cela ouvre sur une perspective très féconde. Peut-être ne pourra-t-on pas aller bien loin. Mais, cela nous permettra de respecter chaque vie humaine, sans jamais réduire l'individu à un simple numéro, une partie d'un tout. La philosophie kierkegaardienne ne se fait pas à partir de la totalité. Il existe une herméneutique qui donne la priorité au tout sur la partie. Kierkegaard, au contraire, veut trouver le ciel en pensant d'abord à la partie, l'instant, l'existant. Le chemin de Kierkegaard est plus lent, sans doute ; mais c'est un chemin qui peut nous offrir vraiment une vie et une joie qu'on ne soupçonne pas.

D'autre part, nous pouvons poser une autre question : Pourquoi la pensée kierkegaardienne n'est-elle pas étudiée en faculté de théologie à l'Espagne ? Il est vrai que Kierkegaard est étudié maintenant à Copenhague dans la faculté de théologie, mais pas trop. Mais en Espagne et peut-être aussi en France, sa philosophie ne pourrait-elle pas ouvrir de nouvelles portes pour la réflexion théologique ? La possibilité de faire une théologie de la liberté inspirée par Kierkegaard, et qui ne soit pas hégélienne, serait aujourd'hui un parcours vraiment enthousiasmant. Il faudrait que la théologie parcoure ce chemin. Actuellement, la phénoménologie française n'a pas de problèmes pour réfléchir sur les questions théologiques ; ici, c'est la liberté de pensée qui est en jeu. Une théologie qui ne fait que répéter le dogme ou la tradition n'est pas utile. Le dialogue entre la philosophie et la théologie peut enrichir ces deux disciplines. On peut perdre beaucoup de temps en discussions interminables, pour savoir si telle idée, ou même tel penseur, est théologique ou philosophique. Les problèmes des existants sont assez graves pour que nous ayons besoin de toutes les disciplines pour rechercher la joie, le bien. Kierkegaard se joint à la liste des philosophes qui ont pensé la Bible d'une nouvelle manière. Cohen, Rosenzweig, Levinas et Henry sont sans doute des philosophes qui ouvrent à la philosophie et même à la théologie. Kierkegaard peut devenir une source de renouvellement pour la théologie actuelle. De même que la philosophie boit aux sources théologiques et bibliques ; de même, la théologie actuelle pourrait boire à d'autres sources, tant la tâche d'aider les souffrants d'aujourd'hui est urgente.

Dans notre étude sur Kierkegaard, on nous a souvent interrogé pour savoir si nous étions un penseur protestant. Beaucoup nous ont demandé la raison pour laquelle un prêtre catholique étudiait un penseur protestant. Nous croyons que Kierkegaard peut stimuler notre aventure philosophique et théologique ; Kierkegaard peut nous inviter à aller encore plus loin. La différence décisive n'est pas entre catholique et protestant, ni même entre croyant et athée. Dans cette recherche, le problème est que, si vraiment nous recherchons le ciel, la joie, le bien dans toute notre existence, nous pouvons devenir vraiment des compagnons de route.

Enfin et ce n'est pas le moins important, nous devons poursuivre la recherche en lisant attentivement les *Papirer* kierkegaardienne. Nous avons deux objectifs dans cette recherche. D'une part, nous voulons conclure sur une vision plus complète de Kierkegaard. Pour le travail du master, nous avons étudié l'œuvre kierkegaardienne pseudonyme dans les années 1842-1846. Pour cette thèse, nous avons exploré toute l'œuvre kierkegaardienne, plus précisément, son œuvre publiée. La suite de notre étude nous permettra d'approfondir toute l'œuvre écrit.

D'autre part, nous avons une obligation envers Kierkegaard. Durant les colloques de doctorants, nous avons entendu un professeur très cher nous dire que le doctorant a une responsabilité envers l'auteur qu'il étudie. La première conséquence est donc de mieux faire connaître ce philosophe et sa pensée. Aussi dois-je avancer dans la compréhension de la pensée et la langue danoise pour améliorer la connaissance de l'œuvre de Kierkegaard en espagnol, surtout dans la tâche ardue de traduire les *Skrifter*. Ce travail exigeant sera comme un don que nous lui devons et que nous souhaitons lui faire. Espérons que la vie nous le permette !

ANEXO 1: SYNTHÈSE

Kierkegaard est un philosophe qui pense le ciel, c'est-à-dire, la joie et le bien parfait. C'est aussi le sujet de ma thèse. La lecture que nous proposons n'est pas l'unique lecture valide. Nous espérons qu'à la fin de notre parcours nous puissions montrer la consistance de cette lecture. Le travail que nous présentons est une lecture de toute l'œuvre kierkegaardienne. Nous travaillons fondamentalement l'œuvre publiée pendant la vie de Kierkegaard.

Afin de clarifier le sujet de la Thèse nous devons dire d'abord que le ciel dont il parle, n'est pas la vie *post-mortem*. Kierkegaard est un penseur de l'existence, de l'individu. Il ne fait pas une réflexion à partir de Dieu ou de l'Absolu. Il pense que ce n'est pas possible d'atteindre le regard de Dieu sur l'Histoire et sur le monde. L'être humain ne peut pas supprimer la différence absolue entre Dieu et l'humanité. C'est pour cela que cette Thèse est une réflexion à propos de l'existence qui cherche le ciel et la joie. Tout discours du ciel sera un discours d'un être existant. Mais l'existant cherche, il veut, il souhaite le ciel, la joie et le bien. L'horizon qui rend possible le choix de l'homme n'est pas uniquement le monde. L'individu peut vivre sa vie en rapport au ciel, à la joie et au bien parfait.

Cette Thèse met en valeur la pensée de Kierkegaard en tant que pensée de la joie et du bien. Il y a une image très généralisée de Kierkegaard qui le présente comme le philosophe de l'angoisse, de la souffrance et du désespoir. C'est vrai qu'il a réfléchi sur ces questions. Mais il les a pensés en cherchant le ciel, la joie et le bien. Il n'est pas un philosophe pessimiste, irrationaliste ou fidéiste. Dans la Thèse, nous pouvons voir qu'il fait une critique de la raison pour montrer ses limites et ses possibilités. Le problème de la raison dans le contexte kierkegaardienne est la nécessité de penser l'impossible, c'est-à-dire, l'existence, l'instant, l'amour, le ciel, la joie et l'angoisse. Kierkegaard veut bien penser toute la réalité humaine. Il ne veut pas réduire l'existant à une idée, à une pensée. L'existant n'est pas une idée. Par conséquent, Kierkegaard

veut mener jusqu'au bout la raison. Il est un vrai dialecticien. Ce que tout le monde devrait réfléchir, c'est ce que Kierkegaard a toujours pensé.

La préface de notre Thèse est dédiée au problème de Kierkegaard en tant que philosophe. Il y a des spécialistes qui considèrent que le penseur Danois n'est pas un philosophe. Les discours religieux, l'obsession pour Dieu, l'impossibilité d'enfermer la pensée dans un système unique, la difficulté d'articuler une pensée, etc. sont quelques raisons pour déplacer Kierkegaard hors du champ de la philosophie. Par contre, nous défendons dans la Thèse, que Kierkegaard était un philosophe. Dans la préface nous soutenons l'idée de philosophie selon Kierkegaard.

D'abord, la préface nous parle de la philosophie que Kierkegaard ne fait pas. Cette philosophie est une pensée qui se réalise sans l'existant, c'est-à-dire, une philosophie qui oublie l'existant. Le philosophe ne peut philosopher qu'en tant qu'existant. Il ne doit pas penser hors de soi-même pour philosopher. Il ne peut pas occuper le lieu de Dieu. Il ne peut faire qu'une philosophie en devenir. Il n'est pas possible de faire une philosophie à partir de la fin de l'Histoire. Kierkegaard ne réduit pas l'philosophie à penser des idées ou à penser spéculativement. Pour Kierkegaard, il n'est pas possible de construire un système philosophique parce qu'on ne peut pas faire un système de l'être humain. Dieu est l'unique qui pourrait faire un système de toute l'existence.

Ensuite, la philosophie chez Kierkegaard n'est pas une herméneutique. La raison fondamentale est l'importance décisive de l'action et du choix. D'ailleurs, le plus important est ce qui arrive avant et après la parole, après les mots. Sa philosophie veut atteindre la vie, le bien et la joie de l'existant. Kierkegaard ne veut pas faire une nouvelle philosophie. Il veut que son *cher lecteur* soit heureux et trouve un peu de consolation à le lire.

Finalement, la préface nous parle de la philosophie kierkegaardienne à partir de sa manière de penser. C'est une philosophie qui prend à l'existant comme point inexcusable. On réfléchit à partir de l'existant et pour l'existant de la personne qui vit. Philosopher consiste à parler aux existants. L'idée de philosophie chez Kierkegaard

c'est la pensée développée avec les yeux bien ouverts. Il n'y a aucune idée présumée pour laisser l'existant se donner tel qu'il est. D'ailleurs c'est pour cela que cette philosophie est une philosophie de l'altérité et de l'événement. C'est la joie, le bien ou le ciel, on ne peut le savoir qu'*à posteriori*. L'histoire nous donne des leçons que nous ne pouvons pas connaître avant des événements et de la rencontre avec l'altérité.

Après la préface, nous abordons le chapitre introductif appelé *Vaincre le monde*. Dans ce chapitre notre Thèse parle de la relation assez particulière entre l'homme et le monde. L'homme naturel n'est pas la forme plus parfaite de l'être humain. L'esprit humain semble endormi. Il a besoin des événements pour se réveiller. La recherche, que Kierkegaard fait, de l'esprit humain dans *Le concept de l'angoisse* et dans *La maladie à la mort* est vraiment décisive. Nous pouvons dire que l'esprit comme rêvant est différent de l'esprit comme éveillé. La catégorie du *saut* apparaît ici comme centrale.

En plus, nous devons souligner que la naissance de l'esprit humain est aussi naissance comme existence éthique. Kierkegaard affirme que la vraie existence de l'être humain est l'existence éthique. L'être humain n'est pas uniquement ni fondamentalement un être qui pense. C'est pour cela que l'homme naît le jour où il prend conscience d'avoir une existence éthique. L'homme ne doit pas vivre en rapport au monde et concevoir le monde comme l'horizon de toute possibilité, de toute phénoménalité. Il peut s'ouvrir au bien et à la liberté. L'événement de l'esprit qui se réveille prend conscience de son essence. Le moment du réveil est fondamental pour voir la singularité de l'existence. L'homme peut être ouvert à lui-même et à l'altérité. Le monde a pouvoir sur nous mais ce n'est pas lui qui dirige notre existence.

Le chapitre premier est dédié à l'homme qui vit dans le monde mais ouvert à l'altérité et aux événements. Dans ce chapitre, intitulé *L'homme*, nous parlons de la patience et de l'amour. D'une part, la patience se présente comme une catégorie nucléaire dans la vie de l'existant. L'homme qui vit avec passion son existence est ouvert à l'altérité et aux événements. De sorte que la patience est fondamentale pour traverser la vie, pour ne pas confondre la souffrance comme un enfer. Ensuite, nous mettons en valeur la

signification étymologique de la patience dans la langue danoise. La patience (*Tålmodighed*) implique un courage (*Mod*) qui permet de faire face à la souffrance. Par conséquent elle est décisive pour bien vivre le temps. Mais la patience n'est pas uniquement en rapport avec le temps. Ainsi, c'est vrai, la patience est essentielle pour supporter le temps qui passe, c'est aussi vrai que la patience est ouverture au bien. L'homme patient est ouvert dans le temps à ce qui n'est pas le temps. Il est déployé grâce à autrui et grâce aux événements.

D'autre part, l'amour est un sujet analysé avec détail dans ce chapitre. Est-ce que le Don Juan est le vrai amoureux ? Wilhem, est-il le modèle de l'amour éthique ? Socrate, peut-il apprendre à aimer ? Dans ce chapitre nous voulons montrer l'idée d'amour dans l'œuvre kierkegaardienne. La possibilité impossible de l'amour dans le séducteur et les leçons que Wilhem a appris avec sa femme, sont deux lieux obligatoires pour nous approcher de l'idée kierkegaardienne de l'amour.

Ensuite, la figure de Socrate apparaît comme quelque chose de singulier dans le chapitre à propos de l'amour. Socrate vit un amour qui peut être source de réflexion. C'est pour cela qu'avant de parler de l'amour comme devoir, nous devons écouter le Sage de l'antiquité. A la fin de ce chapitre nous nous arrêtons à la notion d'amour chrétien. L'amour comme devoir sera la meilleure forme de le sauvegarder. L'amour comme devoir n'est pas en opposition avec l'amour de prédilection. Chez Kierkegaard, aimer et être aimé est un événement très lumineux. L'amour blesse l'existant. Sa blessure ne guérit que dans l'éternité. La patience aide l'existant à ne pas cesser d'aimer.

Le deuxième chapitre nous parle de la relation de l'homme avec Dieu. Il s'appelle *Le Bien parfait et l'homme*. Premièrement il aborde le sujet de la foi. D'ailleurs, la foi est présentée comme une alliée de la liberté. La foi ouvre le monde et l'histoire qui ne deviennent pas comme le royaume de la nécessité. Des personnages comme Abraham et Job peuvent nous aider à comprendre que la foi est un saut, non pas contre la raison mais au-delà de la raison. La foi est une possibilité de la liberté humaine ouverte par le Dieu qui nous visite. C'est pour cela que dans la deuxième partie de ce chapitre nous

parlons de la façon choisie par Dieu pour venir à la rencontre de l'homme. L'amour est la caractéristique essentielle de Dieu chez Kierkegaard. Cet amour est la condition qui pour nous rend possible le fait d'accepter ou refuser la foi. L'Incognito, qui est le Christ, est la forme permettant de s'approcher de cet amour absolu. Il ne s'impose pas à l'homme. Il donne toujours la possibilité de refuser car Dieu aime l'homme. D'ailleurs, l'altérité de Dieu est absolue. Donc, la foi n'est pas une possibilité naturelle de l'être humain et Dieu n'est pas le résultat d'un raisonnement. Dieu en tant qu'amour absolu est la clé décisive pour penser la liberté de l'homme et de l'histoire, de la conception kierkegaardienne des événements et de la possibilité de comprendre la vie socratique comme une vie accomplie.

Le troisième chapitre s'intitule *L'être humain dans le monde: des lys, pecheresses et enfants*. Nous pensons l'articulation des concepts décisifs dans ce travail. L'homme peut s'ouvrir au ciel grâce aux événements, grâce à l'altérité. Le ciel peut donner ses dons à l'existant qui vit sa vie avec passion. Le don (*gave*) est toujours une tâche (*opgave*). Tout ce que vient du ciel est reçu à la fois comme un don et une tâche. La philosophie kierkegaardienne n'est pas une philosophie de la passivité, mais de l'amour.

L'homme pourra découvrir que le ciel dans le monde consiste à vivre face à l'Amour, avec l'amour, comme l'amour et par l'amour. Il y a des joies et des souffrances à l'intérieur de l'amour. D'ailleurs, la souffrance n'est pas contradictoire avec la joie. C'est pour cela que l'amant est toujours un souffrant. Dieu est allié à l'homme qui veut se libérer de son esclavage. Le homme seul ne peut pas devenir libre. L'amour est la meilleure forme de lutte contre le désespoir. Kierkegaard nous dit que la joie la plus parfaite est celle que l'altérité nous donne. L'amour est la porte qui s'ouvre sur l'extérieur mais non pas sans notre action.

En guise de conclusion, le dernier chapitre est consacré aux résultats de cette investigation. D'une part nous résumons les idées centrales de notre Thèse. D'autre part, nous indiquons les chemins possibles qui s'ouvrent à nous pour continuer la réflexion. Chemins que je conçois comme un don et comme une tâche.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Kierkegaard, S. *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, 1997-2013.
- Kierkegaard, S. *Œuvres complètes*, Éditions de l'Orante, 1966-1986.
- Kierkegaard, S. *La pureza del corazón es querer una sola cosa*. Editorial La Aurora, 1979. Traducción del inglés.
- Kierkegaard, S. *Temor y temblor. Lírica dialéctica*. Alianza Editorial, Primera edición 2001 (Quinta reimpresión 2009).
- Kierkegaard, S. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Editorial Trotta, 2006.
- Kierkegaard, S. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Ediciones Sígueme, 2006.
- Kierkegaard, S. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Primera parte. Editorial Trotta 2006.
- Kierkegaard, S. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Segunda parte. Editorial Trotta 2007.
- Kierkegaard, S. *Migajas filosóficas*. Editorial Trotta, 2007.
- Kierkegaard, S. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Editorial Trotta, 2007.
- Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*. Editorial Trotta, 2008.
- Kierkegaard, S. *Ejercitación del cristianismo*. Editorial Trotta, 2009.
- Kierkegaard, S. *La repetición. Un ensayo de psicología experimental*. Alianza Editorial, 2009.
- Kierkegaard, S. *Post-Scriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*. *Compilación mímico-patético-dialéctica. Una contribución existencial*. Ediciones Sígueme, 2010.
- Kierkegaard, S. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Editorial Trotta, 2010.
- Kierkegaard, S. *El concepto de angustia. Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original*. Alianza Editorial, primera edición de 2007 (segunda impresión de 2010).
- Kierkegaard, S. *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Editorial Trotta, 2011.
- Kierkegaard, S. *La época presente*. Editorial Trotta, 2012.
- Kierkegaard, S. *El Instante*. Editorial Trotta, 2012.
- Kierkegaard, S. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Editorial Trotta, 2014.
- Kierkegaard, S. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Editorial Trotta, 2016.

- Sagrada Biblia*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Bibelen. Den Hellige Skrifs Kanoniske Bøger*. Det Danske Bibelselskab, 2014.
- Dansk-Spansk Ordbog*. Editorial Gyldendal, 5ª edición, 2009.
- Spansk-Dansk Ordbog*. Editorial Gyldendal, 5ª edición, 2009.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Ars Brevis: anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, n.º 17 (2011), monográfico dedicado a Kierkegaard pp. 235-367.
- AGACINSKI, S. *Aparté. Concepts et morts de Søren Kierkegaard*. Éditions Aubert-Montaigne, 1977.
- ANNE, CH. *L'amour dans la pensée de Søren Kierkegaard. Pseudonyme et polyonymie*. L'Harmattan, 1993.
- AMENGUAL, G. "Verdad como subjetividad en Søren Kierkegaard" en *Revista portuguesa de filosofia*, vol. 65 Extraordinario Fasc. 1 (2009), pp. 957-964.
- AMENGUAL, G. *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Ediciones Sígueme, 2011.
- AMENGUAL, G. "Caída, angustia y elección (Kierkegaard)", en *Archivo di Filosofia*, n.º 1-2 (2012), pp. 129-136.
- BAUFRET, J. *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*. Éditions Denöel, 1971.
- BERPALOFF, R. *Cheminements et carrefours: Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Chestov devant Nietzsche*. Librairie philosophique J. Vrin, 1938.
- BELMONTE GARCÍA, O. *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*. Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- BELLAICHE-ZACHARIE, A. *Don et retrait dans la pensée de Kierkegaard. Melancholia*. L'Harmattan, 2002.
- BENSUSSAN, G. *'Les âges du monde' de Schelling. Une traduction de l'absolu*. Librairie philosophique J. Vrin, 2015.
- BILESKOV JANSEN, F.J. *L'art littéraire de Kierkegaard*. Éditions de l'Orant, 2000.
- BINETTI, M. J. "El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana." en *Revista de Filosofia*, 21, (2003), pp. 85-104. Recuperado el 20-9-2016, http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712003000200004&lng=es&tlng=es.
- BINETTI, M.J. "La decisión absoluta en el pensamiento kierkegaardiano", en *Areté: Revista de filosofía*, vol. XVI, n.º 1(2004), pp. 5-18.

- BINETTI, M. J. “El estadio religioso de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel: identidad y diferencia”, en *Estudios Filosóficos*, LVII (2008) pp. 409-422.
- BINETTI, M.J. “De Schelling a Kierkegaard. Cuando la libertad devino potencia infinita”, en *Ars Brevis* (2011) pp. 270-285.
- BLONDEL, M. *La acción*. Biblioteca de autores cristianos, 1996.
- BOHLIN, T. *Sören Kierkegaard. L’Homme et l’Œuvre*. Bazoges-el-Pareds, 1941.
- BOYER, R. y PAUL, J.-M. (Éds) *Kierkegaard. La découverte de l’existence*. Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l’Université de Nancy I, 1990.
- BOUCHILLOUX, H. *Kierkegaard et la fiction du christianisme dans les Miettes philosophiques*. Herman éditions, 2014.
- BOURGEOIS, B. *Hegel. Les actes de l’esprit*. Librairie philosophique J. Vrin, 2001.
- BOUSQUET, F. “Kierkegaard. Études françaises récentes (1971-1984)”, *Recherches de science religieuse*, vol. 72/2, (1984) pp. 243-264.
- BOUSQUET, F. “Note sur les études françaises concernant *Les Œuvres de l’amour* de Kierkegaard”, en *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, pp. 174-178.
- BOUSQUET, F. *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d’exister, une question aux contemporains*. Desclée, 1999.
- BOUSQUET, F. “Note sur les études françaises concernant les *Discours Edifiants* de Kierkegaard” en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, pp. 246-250.
- BRESSON, J. y KNOX.L. “Some Remarks on the French Reception of *Philosophical Fragments*”, en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, pp. 350-355.
- BREZIS, D. *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*. Librairie philosophique J. Vrin, 1991.
- BUBER, M. “La vie en dialogue.”, en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 58 (1960), pp. 317-319.
- BUBER, M. *Le problème de l’homme*. Aubier-Montaigne, 1962.
- BURGESS, A.J. “Patience and Expectancy in Kierkegaard’s Upbuilding Discourses 1843-1844.” en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, pp. 205-222.
- CABESTAN, Ph. (coord.) *L’Événement et la raison. Autour de Claude Romano*. Le Cercle hermeneutique, 2016.
- CÁNOVAS MIRANDA, J.C. “El concepto de ‘ocasión’ en el pensamiento de S. Kierkegaard.”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, vol. 41 (2014), pp. 39-59.
- CAÑAS, J. L. *Soren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Editorial Trotta, 2003.
- CAPELLE-DUMONT, PH. (Éd) *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*. Éditions Hermann, 2015.
- CARBALLADA, Ricardo de Luis, “Subjetividad y tiempo en S. Kierkegaard y E. Lévinas. Una aproximación comparativa.”, en *Estudios filosóficos* LV (2006), pp. 49-66.

- CARIGNAN, M. *Essai sur l'Intermède de Kierkegaard*. Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1995.
- CARON, J. (Ed), *Kierkegaard aujourd'hui. Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*. Odense University Press, 1998.
- CASPER, B. "Salut n'est pas l'être' : pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les *Carnets de captivité et autres inédits*." en *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, pp. 215-228. Presses Universitaires de Caen, 2012.
- CAULY, O. *Kierkegaard*. Presses Universitaires de France, 1991
- CHALIER, C. *La gravité de l'amour. Philosophie et spiritualité jueves*. Presses Universitaires de France, 2016.
- CHARCOSSET, J.-P. "Vers l'ouverture, Maldiney phénoménologie?" en *Transversalités*, vol. 113 (2010), pp. 161-173.
- CHEVALLIER, Ph. *Être-soi. Actualité de Søren Kierkegaard*. Editeur François Baurin, 2011.
- CHEVALLIER, Ph. "Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard.", en *Archives de philosophie*, 67 (2014), pp. 321-325.
- CHRÉTIEN, J.-L. "Le moi et le péché selon Kierkegaard" en *Exercices de la patience*, V. Ed. Obsidiane (1983), pp. 181-190.
- CHRÉTIEN, J.-L. *L'effroi du beau*. Les éditions du Cerf, 1987.
- CHRÉTIEN, J.-L. *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Les éditions de minuit, 1990.
- CHRÉTIEN, J.-L. *De la fatigue*. Les éditions de minuit, 1996.
- CHRÉTIEN, J.-L. *Lo inolvidable y lo inesperado*. Sígueme, 2002.
- CHRÉTIEN, J.-L. *La mirada del amor*. Sígueme, 2005.
- CHRISTENSEN, N. "What is a Child? Childhood and Literature for Children in Selected Texts by Søren Kierkegaard, Hans Christian Andersen, and Their Contemporaries", en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2006*, pp. 148-164.
- CLAIR, A. "Le paradigme est l'irrégularité, l'omniprésence de Dieu est l'invisibilité. Sur un texte de Kierkegaard." en *Revue de métaphysique et de la morale*, n.° 2 (1980), pp.193-216.
- CLAIR, A. *Kierkegaard. Existence et éthique*. Presses Universitaires de France, 1997.
- CLAIR, A. *Sens de l'existence*. Armand Colin, 2002.
- CLAIR, A. *Kierkegaard et autor*. Les éditions du Cerf, 2005.
- CLAIR, A. *Kierkegaard et Lecquier. Lectures croisées*. Les Éditions du Cerf, 2008.
- CLAIR, A. "Une lectura synoptique de Kierkegaard. *Les temps de l'œuvre*", en *Archives de Philosophie*, tomo 78 (2015), pp. 473-489.
- COLETTE, J. *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien*. Les éditions du Cerf, 1964.
- COLETTE, J. *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*. Editorial Desclée, 1972.

- COLETTE, J. “Études kierkegaardiennes récents”, en *Revue philosophique de Louvain*, Tomo 70 (1972) pp. 116-130.
- COLETTE, J. *Kierkegaard et la non-philosophie*. Éditions Gallimard, 1994.
- COLETTE, J. *Dialectique et phénoménologie. Études de philosophie allemande*. Éditions OUSIA, 2008.
- COLETTE, J. *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*. UCL Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- El Corán. Texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923*. Herder, 1999.
- CORNU, M. *Kierkegaard et la communication de l'existence*. Éditions L'Age d'Homme. 1972.
- DE GRAMONT, J. “De la revelation au secret. Pour une lectura de *Crainte et tremblement*” en *Cahiers Philosophiques*, n.º 56 (1993), pp. 7-29.
- DE GRAMONT, J. *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*. L'Harmattan, 2001.
- DE GRAMONT, J. “L'autorité en défaut”, en *Nordiques*, n.º 10 (2006), pp. 71-89.
- DE GRAMONT, J. “Job, ou la décision à l'impossible”, en *Archivio di Filosofia*, n.º 1-2 (2012), pp. 137-144.
- DE GRAMONT, J. *Au commencement. Parole, regard, affect*. Les éditions du Cerf, 2013.
- DE GRAMONT, J. “Reconnaissance de dette”, en *Transversalités*, vol. 126 (2013), pp. 37-51.
- DE GRAMONT, J. “La phénoménologie à l'épreuve de la phénoménalité de Dieu”, en *Transversalités*, vol. 130 (2014), pp. 135-149.
- DE GRAMONT, J. “Pour une phénoménologie du non-événement.”, en http://www.henri-maldiney.org/sites/default/files/imce/de_gramont_ag_2015.pdf, (9-12-15)
- DELECROIX, V. “Qualques traits d'une herméneutique kierkegaardienne”, en *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, avril (2002), pp. 243-257.
- DELECROIX, V. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques. Texte et commentaire*. Éditions Ellipses, 2005.
- DELECROIX, V. *Singulière philosophie*. Éditions du Félin, 2006.
- DERRIDA, J. *Dar la muerte*. Ediciones Paidós, 2000.
- DERRIDA, J. *Perdonar Lo imperdonable y lo imprescriptible*. Avariani Editores, 2016.
- DESROCHES, D. *Expressions éthiques de l'intériorité. Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*. Les Presses de l'Université Laval, 2008.
- DÍAZ, C. *Soren Kierkegaard*. Fundación Emmanuel Mounier, 2013.
- DE ORY, J.A. “Chillida, el desocupador del espacio”, en *Escritura e imagen*, vol. 10 (2014), pp. 366-371.

- DOUCHEVSKY, A. *Médiation et singularité. Au seuil d'une ontologie avec Pascal et Kierkegaard*. L'Harmattan, 1998.
- ELENA DOBRE, C. y GARCÍA PAVÓN, R. *Søren Kierkegaard y los ámbitos de la existencia*. Centro de Filosofía Aplicada A.C., 2006.
- ELENA DOBRE, C. *La repetición en Kierkegaard. O cómo recuperar lo imposible*. Editorial Académica Española, 2011.
- FALQUE, E. *Pasar Getsemani. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*. Ediciones Sígueme, 2013.
- FALQUE, E. "Comment Dieu vient à l'idée? Husserl et l'idée de Dieu", en *Transversalités*, vol. 130 (2014), pp. 131-134.
- FARAGO, F. *Søren Kierkegaard. L'épreuve de soi*. Michel Houdiard Éditeur, 2003.
- FIGAL, G. *Indiferenciación vital y disanciamiento. La actitud hacia sí en relación con Heidegger, Kierkegaard y Hegel*. Editorial Biblos, 2010.
- FLEINERT-JENSEN, F. *Søren Kierkegaard. Le chant du veilleur*. Éditions Olivétan, 2012.
- FLEINERT-JENSEN, F. *Aujourd'hui-Non pas demain! La prière de Kierkegaard*. Éditions Olivétan, 2016.
- FORESTER, F., MESSAGE, J. ET SVENBRO. A, *Kierkegaard en France. Incidences et résonances*. Bibliothèque nationale de France, 2016.
- FOX-MURATON, M. "Faith in the Mode os Absence: Kierkegaard's Jewish Readers in 1930s France (Rachel Bepaloff, Benjamin Fondane, Lev Shestov, and Jean Wahl)" en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2016*, pp. 189-216.
- GARCÍA MARTÍN, J. "Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard", en *Thémata. Revista de filosofía*, n.º 43 (2010), pp. 231-249.
- GARCÍA-BARÓ, M. *Filosofía sorática*. Ediciones Sígueme, 2005.
- GARCÍA-BARÓ, M. *Del dolor, la verdad y el bien*. Ediciones Sígueme, 2006.
- GARCÍA-BARÓ, M. *La compasión y la catástrofe*. Ediciones Sígueme, 2007.
- GARCÍA-BARÓ, M. *De estética y mística*. Ediciones Sígueme, 2007.
- GARCÍA-BARÓ, M. *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Ediciones Sígueme, 2009.
- GARCÍA-BARÓ, M. *La muerte, el amor y otros aprendizajes. Lección inaugural del curso académico 2011-2012*, Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- GARCÍA-BARÓ, M. *Elementos de antropología filosófica*. Coedición Red Utopía A.C. y Jitanjáfora Morelia Editorial, 2012.
- GARCÍA-BARÓ, M., VILLAR EZCURRA, A. (coordinadores). *Pensar la Compasión*. Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- GARFF, J. SAK. *Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*. Gads Forlag, 2000.
- GARRIDO-MATURANO, A.E. "Una cuestión de intensidad. La significación estético-religiosa del Eros en el pensamiento de S. Kierkegaard", en *Revista de Filosofía*, vol. 38, n.º 1 (2013), pp. 99-119.

- GARRIDO-MATURANO, A.E. “Un ancla en la nada. interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard”, en *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, n.º 65 (2015), pp. 107-118.
- GARRIGUES, J.-M. *Dieu sans idée du mal*. Éditions Criterion, 1982.
- GARRIGUES, J.-M- *Dieu sans idée du mal*. Éditions Ad Solem, 2016 (tercera edición revisada y aumentada).
- GONZÁLEZ, D. *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*. L'Harmattan, 1998.
- GONZÁLEZ, D. “Sur quelques moments de la réception de *Frygt og Bæven* et *Gjentagelsen* en español”, en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, pp. 353-363.
- GONZÁLEZ, D. “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard”, en *Convivium: revista de filosofía*, n.º 21, (2008), pp. 5-30.
- GONZÁLEZ, D., LLEVADOT, L. y SAEZ TAJAFUERCE, B. *Kierkegaard y las artes. Pensar la creación*. Editorial UOC, 2015.
- GOÑI, C. “Sócrates y Kierkegaard”, en *Espíritu*, XLX (2001), pp. 75-99.
- GOÑI, C. *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*. Editorial Trotta, 2013.
- GRØN, A. “Reconocimiento y comunicación. La ética entre Hegel y Kierkegaard”, en *Estudios de filosofía*, n.º 32 (2005), Universidad de Antioquía, pp. 27-40.
- GUERRERO ESPINOSA, N. “Algunas reflexiones en torno a Sören Kierkegaard.”, en *Logos: Revista de filosofía*, n.º 124 (2014), pp. 5-16.
- GUERRERO MARTÍNEZ, L. “Lo histórico y lo contemporáneo. Kierkegaard y la dialéctica religiosa.”, en *Xipe totok. Revista cuatrimestral del Departamento de filosofía y humanidades ITESO*, n.º 89 (2014), pp. 16-26.
- GUSDORF, G. *Kierkegaard*, CNRS Éditions, 2011.
- HABBARD, A.-C. y MESSAGE, J (Eds) *Søren Kierkegaard. Pensée et problèmes de l'éthique*. Presses Universitaires du Septentrion, 2009.
- HEBDING, R. *Kierkegaard*. Desclée de Brouwer, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta, 2009.
- HENRICH, F. *Kierkegaard. Le devenir chrétien*. Presses Universitaires de Limoges, 1997.
- HENRY, M. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Ediciones Sígueme, 2001.
- HENRY, M. “Fenomenología de la Vida”, en García-Baró, M, Pinilla, R. (coords.) *Pensar la vida*. Universidad Pontificia Comillas, 2003.
- HENRY, M. *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Editorial Siruela, 2008.
- HERNANDEZ-DISPAUX, J., JEAN, G. y LECLERCQ, J. (éds.) *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*. UCL, Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- HERRERA GUEVARA, A. “La creencia en Kierkegaard, Johannes de Silentio y Anti-Climacus”, en *Teorema*, vol. XXII/3 (2003), pp. 101-114.

- HERRERO HERNÁNDEZ, F-J. “*Coram Deo*: el camino de la desesperación en Hegel y Kierkegaard”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. 40 (2013), pp. 349-363.
- HOHLENBERG, J. *Sören Kierkegaard*. Éditions Albin Michel, 1956.
- HOUSET, E. “La douceur de la patience. La patience retrouvée”, en *Revue d'éthique et de théologie morale*, n.º 250 (2008/3), pp. 23-38.
- HOUSSET, E. *L'extériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*. Éditions du Cerf, 2008.
- HOUSSET, E. *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Presses Universitaires de France, 2007.
- HOUSSET, E. “Anne ou la patience d'être soi selon Kierkegaard.” En *Archives de Philosophie*, 76 (2013), pp. 661-684.
- HÖFFDING, H. “Pascal et Kierkegaard” en *Revue Métaphysique et de morale*, n.º 30, (1923), pp. 221-246.
- HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique I*. Presses universitaires de France, 1971.
- HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de Cultura Económica, 1996 (Reimpresión y revisión).
- HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia rigurosa*. Ediciones Encuentro, Opuscula Philosophica 39, 2009.
- INÉS BAYÁS, M. “El papel de la razón en el conocimiento de Dios en Pascal y Kierkegaard”, en *Religión y Cultura*, 240, (2007), pp. 89-110.
- Répertoire bibliographique de la philosophie*. Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain.
- ITZIGUERI LARIOS ROBLES, V., “El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry.”, en *Open Insight, Revista de Filosofía*, 2 (2011), pp. 131-143.
- JANIAUD, J. “« Me voici ! » Kierkegaard et Levinas : les tensions de la responsabilité.”, en *Archives de Philosophie*, 60 (1997), pp. 87-108.
- JARAMILLO HENAO, A. “Introducir el cristianismo en la cristiandad. La dialéctica existencial de la fe según Kierkegaard.”, en *Scriptorium victoriense*, n.º 58, (2011), pp. 37-82.
- JOLIVET, R. *Introduction à Kierkegaard*. Éditions de Fontenelle, 1946.
- JOLIVET, R. *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*. Librairie Arthème Fayard, 1958.
- JOLIVET, R. “Pascal y Kierkegaard: dos vidas paralelas”, en *Augustinus*, 7 (1962), pp. 361-370.
- Kierkegaard Studies. Yearbook*. De Gruyter, 1996-2016.
- KOCH, C. *Soeren Kierkegaard*. Éditions « Je sers », 1934.
- KURI, R. “Existencia, destrucción y nominalismo de la gracia. Una mirada a Lutero, Kierkegaard, Peterson y Heidegger”, en *Logos: Revista de filosofía*, vol. 41, n.º 123 (2013), pp. 5-44.

- LE BLANCA, CH. *Kierkegaard*. Société d'édition Les Belles Lettres, 1998.
- LACOSTE, J.-Y. *Experiencia y Absoluto*. Ediciones Sígueme, 2010.
- LACOSTE, J.-Y. *Être en danger*. Les éditions du Cerf, 2011.
- LACOSTE, J.-Y. "Quand je parle de Dieu..." en el libro *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*. Capelle-Dumont, Ph. (éd.) Éditions du Cerf, 2012, pp. 213-235.
- LAFARGE, J. "L'Édition des Œuvres complètes de Kierkegaard en français: contexte – historique – objectifs – conception – réalisation." en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, pp. 300-316.
- LARRAÑETA, R. *La lupa de Kierkegaard*. Editorial Sal Esteban, 2002.
- LARRAÑETA, R. *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*. Editorial San Esteban, 2008.
- LEGARRETA, N. *Método y objeto en la autoría de Kierkegaard o el arte de pescar con señuelos de pluma*. UPCO, Tesis Doctoral, 2013.
- LÉVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. Caparrós editores, Madrid, 1995.
- LÉVINAS, E. *Nombres propios (Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picaud, Proust, Van Breda, Wahl)*. Colección Persona, Fundación Emmanuel Mounier, 2008.
- LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme, 2012. (Segunda edición)
- LLEVADOT, L. "El individuo singular: el cine de Lars von Trier a la luz de Kierkegaard", en *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 39 (2007), pp. 435-441.
- LLEVADOT, L. "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial.", en *Logos. Anales del Seminario de metafísica*, vol. 41 (2008) pp. 87-107.
- LLEVADOT, L. "Negatividad: La figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV (2009), pp. 269-280.
- LLEVADOT, L. "La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida", en *Convivium: revista de filosofía*, n.º 24 (2011), pp. 103-118.
- LHOTE, A.-M. *La notion de pardon chez Kierkegaard ou Kierkegaard lecteur de l'Épître aux Romains*. Librairie philosophique J. Vrin, 1983.
- MALANTSCHUK, G. "Liberté relative et liberté absolue ou le rapport entre liberté et nécessité chez Kierkegaard" en *Obliques*, (1981), pp. 63-72.
- MALDINEY, H. *Regard, Parole, Espace*. Éditions L'Âge d'Homme, 1994.
- MALDINEY, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007 (3º edición).
- MALDINEY, H. *Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*. Dirección de Jérôme de Gramont y Philippe Grosos, Ed. Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- MALDINEY, H. *Maldiney. Une singulière présence. Suivi de Existence: crise et création*. Éditions Les Belles Lettres, 2014.
- MARION, J.-L. *Certitudes négatives*. B. Grasset, 2010.

- MARION, J.-L- “Dieu et l’ambivalence de l’être”, en *Transversalités*, vol. 125 (2013), pp. 151-175.
- MARION, J.-L. *Reprise de donné*, Presses Universitaires de France, 2016.
- Revista Nunc. AXIS MUNDI*, Dossier dirigido por J. de Gramont y dedicado a *Jean-Luc Marion. Dieu, la charité, le don*, n.º 16, (2008), pp. 27-100. En él encontramos:
- DE GRAMONT, J. “Réflexion sur le don et le nom”.
 - MARION J.-L. Y DE GRAMONT, J. “Quelques questions à Jean-Luc Marion”.
 - CANULLO, C. “Entre énigme et ouverture: les dé-figurations de la transcendance chez Jean-Luc Marion”.
 - FALQUE, E. ROMANO, C. “Marion Outre Atlantique. Counter-Expériences”.
- MESSAGE, J. “Remarques sur la réception de *Begrebet Angest* en France (1935-1971)”, en *Kierkegaard Studies. Yearbook*. (2001) pp. 323-329
- MESNARD, P. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Bibliothèque des archives de philosophie, 1948.
- MESNARD, P. “Le ‘journal’ de Kierkegaard, a-t-il valeur philosophique?”, en *Les études philosophiques*, n.º 3, (1963), pp. 299-314.
- MOREL, J. *Kierkegaard et Heidegger. Essai sur la décision*. L’Harmattan, 2010.
- MOUTAUX, J. y BLOCH. O. (Eds) *Traduire les philosophes. Actes des Journées d’étude organisées en 1992 par le Centre d’histoire des systèmes de pensée moderne de l’université de Paris I*. Publications de la Sorbonne, 2000.
- MUÑOZ FONNEGRA, S. “La exigencia ética. Sobre la doctrina del amor de Kierkegaard”, en *Estudios de filosofía*, n.º 32 (2005), Universidad de Antioquía, pp. 41-59.
- MUÑOZ FONNEGRA, S. “La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant” en, *Estudios de filosofía*, n.º 41 (2010), Universidad de Antioquía, pp. 81-109.
- NGUYÊN VAN TUYÊN, J. *Foi et existence selon Kierkegaard*. Éditions Auber-Montaigne, 1971.
- OLIVARES BØGESKOV, B. *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard: principios psicológicos en los estadios estético, ético y religioso*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2015.
- OROZ EZCURRA, J. “Pasión y verdad en Kierkegaard”, en *Letras Deusto*, vol. 27, n.º 75 (1997), pp. 207-220.
- PENTZOPOULOU-VALALAS, T. “Kierkegaard et Socrate ou Socrate vu par Kierkegaard.”, en *Les études philosophiques*, avril-juin 1979, pp. 151-162.
- PERROT, M. *Søren Kierkegaard. L’exception*. Éditions du Beffroi, 1989.
- POLITIS, H. “Kierkegaard philosophe: problèmes posés par les traductions françaises.”, en *Traduire les philosophes. Actes des Journées d’étude organisées en 1992 par le*

- Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne de l'université de Paris 1, Jacques Moutaux, Olivier Bloch (eds.), Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 233-246.
- POLITIS, H. *Kierkegaard en France au XX^e siècle: archéologie d'une réception*. Éditions Kimé, 2005.
- POLITIS, H. *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*. Éditions Kimé, 2009.
- POLITIS, H. *Lire, écrire, publier: l'économie kierkegaardienne du livre*. Bulletin de la Société française de philosophie, 105°, año 1, enero-marzo 2011.
- POLITIS, H. "Chronique kierkegaardienne", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n.º 3 (2014), pp. 396-402.
- POLITIS, H. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Éditions Ellipses, 2015.
- PONS, É. "The French Reception of the *Papirer*", en *Kierkegaard Studies. Yearbook*, 2003, pp. 346-365.
- PONS, É. *Kierkegaard aux Etats-Unis. Histoire d'une réception*. L'Harmattan, 2014.
- Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 145/2013_III-IV (2013). Numéro dedicado a Kierkegaard.
- RAYMON, D. (col) *Kierkegaard ou le don Juan chrétien*. Éditions du Rocher, 1989.
- RIQUIER, C. 'Ève dans 'Ève' – lecture de Ch. Péguy", en *La figure d'Adam*. Sous la direction de Laure Solignac. L'Harmattan, 2015, pp. 183-205.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, H.I. "Fuga del yo ante el mundo y su imperiosa responsabilidad social. Una lectura contemporánea de la fe en la obra de Søren Kierkegaard (I).", en *Naturaleza y gracia*, vol. LVIII/3 (2011), pp. 577-632.
- ROMANO, C. *L'événement et le temps*, Ed. Presses Universitaires de France, Quadrige, 2012 (1^a ed. 1999).
- ROMANO, C. *El acontecimiento y el mundo*. Ediciones Sígueme, 2012.
- ROSS, H. *Kierkegaard et le catholicisme*. Éditions Nauwelaerts, 1955.
- SÀEZ TAJAFUERCE, B. "Recent Spanish and Italian Literature on *Works of Love*" en *Kierkegaard Studies. Yearbook*, (1998), pp. 199-212.
- SALES, M. "Dix ans de publications kierkegaardiennes en langue française (1960-1971)", en *Archives de philosophie* 35 (1972), pp. 649-672.
- SERBAN, C. "Heidegger lecteur de Kierkegaard. *Remarques et perspectives*", en *Archives de Philosophie*, tomo 78 (2015), pp. 491-507.
- SOLIGNAC, L. (Ed) *La figure d'Adam*. L'Harmattan, 2015.
- SLØJ, J. "Le concept de paradoxe chez Kierkegaard", en *Les études philosophiques*, n.º 2 (1979), pp. 173-184.
- SLØJ, J. *Kierkegaard, penseur de l'humanisme*. Éditions de l'Orante, 1995.
- SUANCES MARCOS, M. *Søren Kierkegaard. Tomo I: Vida de un filósofo atormentado*. Cuadernos de la UNED, 1997.

- SUANCES MARCOS, M. *Sören Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*. Cuadernos de la UNED, 1998.
- SUANCES MARCOS, M. y VILLAR EZCURRA, A. *El irracionalismo. Volumen II: De Nietzsche a los pensadores del absurdo*. Editorial Síntesis, 2000.
- TIRVAUDEY, R. “L’ipséité et l’altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard.”, en *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, n.º 3 (2012), pp. 341-356.
- TISSEAU, P.-H. “Kierkegaard et la souffrance”, en *Les études philosophiques*, nº3 (1963), pp. 315-322.
- TORRALBA ROSELLÓ, F. *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. Ed. PPU, 1993.
- TORRALBA ROSELLÓ, F. *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*. Caparrós editores, 1998.
- TORRALBA ROSELLÓ, F. *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*. Fundación Mounier, 2003.
- VALLS, A.L.M. “The Concept of Anxiety in Spanish and Portuguese”, en *Kierkegaard Studies. Yearbook*, (2001), pp. 335-340.
- VANDEWALLE, B. *Kierkegaard. Éducation et subjectivité*. Editorial L’Harmattan, 2008.
- VERGOTE, H.-B. “La pureté du cœur chez Søren Kierkegaard”, en *Les études philosophiques*, n.º 2 (1972), pp. 503-524.
- VERGOTE, H.-B. *Sens et répétition*. Volumen 1 y 2, Les éditions du Cerf, 1982.
- VERGOTE, H.-B. *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*. Presses Universitaires de France, 1993.
- VIALLANEIX, N. *Kierkegaard. L’Unique devant Dieu*. Les éditions du Cerf, 1974.
- VIALLANEIX, N. *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*. Les éditions du Cerf, 1979.
- VON-BALTHASAR, H.U. *El cristianismo y la angustia*. Ediciones Guadarrama, 1960.
- WAHL, J. *Études Kierkegaardienes*. Editions Fernand Aubier, 1938.
- WAHL, J. *1848-1948: cent années de l’histoire de l’idée d’existence. Kierkegaard-Jaspers*. Centre de documentation universitaire, 1949 (Les cours de la Sorbonne).
- WAHL, J. *Esquisse pour une histoire de “l’existencialisme”*. Éditions L’Arche, 1949.
- WAHL, J. *Kierkegaard. L’Un devant l’Autre*. Hachette, 1998.
- WAHL, J. Introducción a *Le concept d’angoisse: simple méditation psychologique pour servir d’introduction au problème dogmatique du péché originel* / par Vigilius Haufniensis [Sören Kierkegaard]. Presses Universitaires de France, 1935.
- ZABALO, J. “Actualización del fundamento oscuro. De Schelling en Kierkegaard”, en *Ars Brevis* (2011), pp. 315-342.

Mirad una almeja al borde del mar; abre su concha para buscar alimento, un niño introduce en ella una pajita, y ya no la puede volver a cerrar. Al fin, el niño se cansa, y quiere retirar la pajita; pero queda dentro un fragmento. Y la almeja cierra su concha; pero interiormente sigue sufriendo y no puede desembarazarse del fragmento. Nadie puede ver que está ahí, porque la almeja ha cerrado su concha, pero la almeja sabe muy bien que está ahí.

~SØREN KIERKEGAARD~