

# UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

Av. Teherán Urb. Montalbán

Rif: J-00012255-5

Teléfono: 4074400 - 4074238

Facultad de Humanidades y Educación

Escuela de Filosofía

# PRELUDIO Y FUGA DEL ESPÍRITU ANTE EL MUNDO Y SU IMPERIOSA RESPONSABILIDAD SOCIAL

Una lectura contemporánea de la fe y la desesperación en la obra de Søren Kierkegaard

Caracas, Diciembre 2011

Héctor Ignacio Rodríguez Álvarez

Tutor: Prof. Eduardo Cantera Artíguez

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN				
1	DISI	ERTACIONES GENERALES SOBRE LA FE	13	
	1.1	La duda	17	
	1.2	Examinando la noción de fe de manera negativa	20	
	1.2.1	No es mero protocolo	20	
	1.2.2	No es palabra hueca	21	
	1.2.3	No es causa de comodidad	22	
	1.2.4	No es un objeto aislado y delimitado	22	
	1.2.5	No es la encarnación de cuatro actitudes humanas	23	
	1.3	Abraham y su divina pasión	30	
	1.4	Razón, ¿aliada o enemiga?	39	
2	EL C	CABALLERO DE LA FE Y SU MOVIMIENTO INFINITO	41	
	2.1	Un movimiento desde lo íntimo	42	
	2.2	Lo humano	44	
	2.3	¿Frugal o Hedonista?	46	
	2.4	Resignación Infinita	47	
	2.5	La paradoja de la voluntad: cómo al cederse todo llega a encontrarse el todo	48	
	2.6	Presencia de dos antiguos preceptos judíos	50	
	2.7	Lo íntimo es superior a lo exterior	51	
3	LA I	DESESPERACIÓN	57	
	3.1	Aproximación lingüística y antropológica	58	
	3.2	Consideración preliminar de la ignorancia como causa y origen del error	66	
	3.3	Una instancia originaria previa a la ignorancia	73	
	3.4	Manifestaciones patológicas de la voluntad	77	
	3.5	Voluntad desafiante: el signo rebelde de un yo en pugna	80	
	3.6	Agravamiento religioso	85	
C	ONCLUS	SIONES	91	
	Bibliografía10			

# INTRODUCCIÓN

«¿Cuándo filosofamos? Evidentemente sólo cuando entablamos una conversación con los filósofos. Para esto es necesario que discutamos con ellos punto por punto aquello de lo que ellos hablan... Nosotros mismos, merced a nuestro pensar, debemos salir al encuentro de aquello hacia lo cual está en camino, la filosofía. Nuestro hablar debe co-rresponder (entsprechen)[xxv] a aquello por lo cual los filósofos son interpelados. Si logramos, este co-rresponder (Entsprechen), entonces respondemos [contra-hablamos] (ant-worten) [xxvi] en sentido genuino a la pregunta: ¿Qué es eso de filosofía?»

M. Heidegger, ¿Qué es eso de filosofía?, 4.

Comenzar por atender nuestra interioridad...

Al observar un poco la vida de Sócrates, podemos hallar la necesidad y conveniencia que tiene la acción de creer para el Hombre, en especial para aquel que se preocupa por atender su interioridad. En el diálogo *Fedón* encontramos un ejemplo y una plausible argumentación a favor de esto, cuando rodeado de algunos de sus amigos más cercanos, el filósofo reflexiona sobre la naturaleza de la *psique* y las posibilidades de una vida después de la muerte<sup>1</sup>. Muchos años después y en un contexto algo diverso Søren Kierkegaard planteará desde un sentido más abstracto pero igualmente dialéctico, la importancia de ese mismo creer, definiéndolo como un "dejarse instruir por la posibilidad"<sup>2</sup>.

Sócrates y el espíritu socrático han sido una fuente importantísima de inspiración para el autor que en esta ocasión estudiaremos; esto se hace evidente en su honesta actitud de *reconocerse ignorante*, y en la motivación a iniciar las investigaciones con una búsqueda interior que siempre termine remitiendo a un compromiso de praxis personal; y si bien tal práctica está afectada por y manifestada en

<sup>2</sup> Søren Kierkegaard, Concepto de la Angustia (Madrid: Guadarrama, 1965), 289.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Platón, Fedón [385-370 a.C.] (Madrid: Gredos, 1982), 19, § 68a; ib., 62, § 114d.

una exterioridad, su campo de trabajo es el yo, la interioridad, ese mundo de las pasiones que necesita ser atendido.

Jugará, pues, un papel muy importante en esta investigación el tema socrático del *creer*, creer en la posibilidad de llegar a la comprensión de una noción, creer en la posibilidad de alcanzar y *poseer* la sabiduría. Ese *creer* que es, en efecto, el motor de búsqueda para el mismo Sócrates<sup>3</sup>.

Desde una perspectiva, podríamos decir que la Ciencia Moderna no ha dejado de basarse en *creencias* (hipótesis) para, luego, desde ahí, *hacer realidades*.

Algunas de estas creencias de la ciencia han sido refutadas con posteriores creencias teorizadas (nuevas hipótesis). Tal es el caso, por ejemplo en biología, de lo que ocurrió respecto a la explicación del origen de la vida desde la teoría de la generación espontánea. La misma fue refutada y sustituida por otras hipótesis teorizadas, tales como la planteada por Oparín<sup>4</sup> en la *Teoría del origen de la vida*.

De manera similar, ocurre con algunos puntos de la física newtoniana; así, vemos como *el valor absoluto del tiempo* fue remplazado o replanteado desde su valor relativo de acuerdo con la *teoría de la relatividad*. Pero en este ejemplo, a diferencia del anterior, la primera concepción hipotética nos dejó *realidades* con las cuales aún hoy vivimos y son de utilidad en nuestra cotidianidad; como un ejemplo de ello, tenemos el tan conocido reloj que marca las horas, minutos y segundos de nuestro hacer cotidiano.

Muchas de las realidades que dejaron ésta y otras supuestamente *falsas* creencias de la ciencia, hoy no queremos desecharlas porque nos dan algo. quizá comodidad. bienestar, cultura, vanidad o algún extraño elemento que impide que las desechemos.

De aquí, surge la pregunta: ¿será que algunas creencias, independientemente de cómo hayan sido juzgadas por los hombres y sus épocas, pueden conllevar realidades?

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Si no hubiese creído en la posibilidad de alcanzar la sabiduría. ¿qué sentido tendría que hubiese vivido en constante búsqueda gnoscológica?

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Alexander Oparin. Teoría del origen de la vida.

Independientemente del *locus* (físico o metafísico), consideramos necesaria la actitud de búsqueda, y el puesto de la creencia en cualquier búsqueda es fundamental para todo anhelo epistémico.

Søren Kierkegaard hace en su obra una constante apelación a Dios y a lo que se ha conocido como *la sabiduría revelada*; sin embargo, tal actitud y la creencia que la sustenta no será catalogada por nosotros como tabú. Cautos de no caer en algún prejuicio teofóbico, trataremos de buscar *la sabiduría* ahí donde ella se encuentre y nos cuidaremos de no despreciar cualquier lugar donde ésta pueda manifestarse.

En la actualidad, ha resurgido con cierta fuerza el interés por la creencia en *lo divino* y por la realidad a la que esta creencia remite. Es posible que este interés provenga de la misma intención de un autoconocimiento en el mejor sentido socrático, o quizá tenga que ver con una especie de cansancio y desazón provocados por un materialismo relativista y la realidad que con él se encuentra.

En esta ocasión procuraremos *ex-poner*<sup>5</sup> una propuesta moral a partir de la obra de Kierkegaard, planteándola como alternativa frente a la imperiosa responsabilidad social recalcada por algunos filósofos contemporáneos.

Sabemos que después de que la tinta de la ávida pluma de un pensador de la talla de Nietzsche tiñera los sentidos, el pensamiento y la moral de la sociedad occidental — y después de esa advertencia sobre la vacuidad y nulidad a la que llevaba cualquier pensamiento o doctrina que hiciera la escisión entre dos mundos: verdadero-aparente<sup>6</sup>— cualquier planteamiento vinculado con una supuesta sabiduría revelada no tendrá fácilmente un cordial recibimiento.

Remitimos a la comprensión de ex-posición como la acción de llevar hacia afuera, y postulamos que la noción de egoismo cristiano presente en la obra de Kierkegaard se ha mantenido de alguna manera ignorada, oculta, por eso se concibe esta labor a manera de des-ocultamiento.

<sup>&</sup>lt;sup>o</sup> Friederich Nietzsche, Más allá del bien y el mal, 16.

http://dominiopublico.nom.es/libros/Friedrich\_Wilhelm\_Nietzsche/Friedrich%20Wilhelm%20Nietzsche%20-%20M%C3%A1s%20all%C3%A1%20del%20bien%20y%20del%20mal.pdf [19 de marzo de 2009]

Hoy podemos decir que la Historia Universal, la antropología y la Etnología coinciden en un punto casi indudable para cualquier persona: El Homo Sapiens desde sus inicios ha sido un ser social, un ser que por naturaleza parece tender a vivir gregariamente. Es del conocimiento común aquella definición aristotélica del hombre como ser político, un ser al que le incumbe por definición los problemas del grupo, junto al cual, cohabita un determinado entorno. Efectivamente es así, y frente a ello no tenemos nada que objetar. Es casi evidente que junto a su actividad gregaria, el hombre elabore, por necesidad inmediata, reglas que le permitan convivir con sus semejantes.

Ciertamente nos parecía que la afirmación aristotélica del hombre como ser político tenía un plus que la distinguía de aquella que sostiene que el hombre es un ser social, quizá ese plus se encuentra justo ahí, en la consecuente creación de normas. Los estudiosos de las ciencias sociales agregan luego muchas cosas no menos importantes, por ejemplo: la creación del arte y el desarrollo de la *tecne*, de este modo podemos encontrar cantidad de detalles unidos a esta actitud de convivencia y cohabitación tan antigua como nuestra aparición en la tierra.

A partir de esto no es demasiado complejo comprender que con el paso del tiempo, las sociedades humanas van haciendo más complejos y perfectos sus sistemas de normas, y algunos afirman, sin carecer de sensatez, que el surgimiento de la religión tiene una de sus raíces en esa necesidad de consagrar las leyes, de este modo pueden darle un valor suficientemente elevado como para volverlas casi inquebrantables y consolidar así la integración del grupo social.

Es muy fácil deducir de esto que, con el paso del tiempo, ese constructo normativo llega a perder, parcial o totalmente, el sentido que tenía cuando se originó, pero al estar "consagrado", su modificación se problematiza, suele ocurrir entonces que los primeros individuos que toman consciencia de la caducidad de alguna norma consagrada, tienden a incumplirla o sustituirla por una más acorde a la necesidad del momento; tales individuos encarnan la problematización de dicha pérdida de vigencia y la modificación de aquello que en un momento les trajo el orden y la armonía, y así, suele ocurrir también que estos individuos padecen el ataque de sus semejantes. Este fenómeno es descrito por Hegel en la figura de la conciencia desgraciada, y nos muestra

cómo ella es parte de un mecanismo que permite evolucionar a la humanidad, desde su visión grupal más reducida, hasta su concepción más general y abstracta.

Quién podría afirmar que esta descripción es sacada de la nada; somos parte de un gran sistema con un engranaje casi perfecto, en el cual, aunque nos sintamos libres en muchas ocasiones estamos limitados trágicamente en nuestra individualidad. Desde esta perspectiva podemos comprender que, para muchos, Kierkegaard haya encarnado la conciencia desgraciada en su contexto y momento histórico, y que teniendo conciencia de ello, como estudioso de Hegel, haya luchado aguerridamente en contra de su condición engranada, pero que sin embargo no haya podido escapar de aquello que Hegel describía como un despliegue irrefrenable.

La verdad es que tiene sentido, y cualquier antihegeliano que valore la dialéctica, está obligado a tomar en cuenta estas consideraciones, pero además deberá, en cierta medida, volverse hegeliano para que el logos sea efectivamente diádico y no caiga en una arbitraria descalificación. En mi opinión Kierkegaard no tiene nada que rebatir a este respecto, su lucha se encuentra en un territorio que no se puede percibir desde esta óptica. Nuestro trabajo y con él nuestra invitación es a entrar en la óptica kierkegaardiana de la auténtica subjetividad. Kierkegaard puede haber encarnado la figura de la conciencia desgraciada y haber recibido el martirio aburguesado de la burla, del cual habla en su diario, pero no es en esto que propone Kierkegaard que detengamos nuestra mirada.

En su Post Scriptum nos pregunta: "Cuál debería ser el juicio de la ética, si llegar a ser subjetivo no fuera la tarea más alta que se plantea a un hombre... Objetivamente, se habla sin cesar sólo de la cosa. Subjetivamente, se habla sobre el sujeto y sobre la subjetividad. y véase cómo la cosa es precisamente la subjetividad."

En el ámbito de la objetividad a lo más que llega Kierkegaard es a reconocerse un escéptico, por eso me inclino a incluirlo entre los maestros de la sospecha. En ese campo es un escéptico que ve con claridad que a lo más que llega la ciencia humana en su afán de objetividad es a una aproximación al objeto. Esto nos traslada directamente a

Soren Kierkegaard, Post Scriptum (Salamanca: Editorial Sigueme, 2010), 133.

la escuela eleática, específicamente a la paradoja de Aquiles y la tortuga, esta ciencia de la objetividad está condenada por definición a jamás alcanzar la verdad, no queda más que el escepticismo, o la entusiasta ilusión del progreso. "...del escepticismo griego (nos dice Kierkegaard) aprende uno magnificamente algo cuya comprensión siempre exige tiempo, práctica y disciplina, a saber, que la certidumbre sensible, no digamos ya la certidumbre histórica, es incertidumbre, es sólo aproximación..."

A esto parece referirse la filósofa polaca Jeanne Hersch cuando explica que "es precisamente la máquina triunfante la que marcha en el sentido de la historia. Yo voy delante, dice (la máquina triunfante), esto es absolutamente evidente; por tanto, aquéllos que están contra mí andan retrasados, y esto (también) es absolutamente evidente. Este es el pensamiento triunfante. En cambio Kierkegaard es exactamente lo contrario... La óptica del éxito, de la verdad triunfante... no es la óptica de Kierkegaard... hay algo contradictorio en preguntar si el combate de Kierkegaard puede ser llevado adelante con posibilidades de éxito..."

Kierkegaard aborda el asunto de un modo completamente distinto, no sin antes mostrar su disconformidad ante el sistema hegeliano, pero la quintaesencia de su postulado se halla en señalar la tarea de ir hacia el sujeto de manera auténticamente subjetiva. y ciertamente es algo que toma de Sócrates, por ello nos dice en su Post Scriptum : "el secreto socrático consiste en que el movimiento es hacia dentro, en que la verdad es la transformación del sujeto en sí mismo." Si el sujeto debe transformase en sí mismo es porque sufre una alienación a partir de la cual se genera la tarea. Es por ello que el cristianismo tiene sentido y representa una ganancia infinita, el cristianismo entendido por Kierkegaard es la llave para alcanzar la tarea socrática de llega a ser un "sí mismo" auténtico. Dirigidas hacia el sujeto. la epistemología y la ética son trastocadas en su sentido.

Por eso en nuestro trabajo hemos optado por un estilo que, des-ilusionado de la objetividad empírica e histórica, no puede prescindir de la pasión, de humildes

<sup>8</sup> Soren Kierkegaard, Post Scriptum Op. Cit., 49.

<sup>10</sup> Soren Kierkegaard. Post Scriptum Op. Cit.. 133.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Jean P. Sartre, et al., Kierkegaard Vivo (Madrid: Alianza, 1968), 219.

acercamientos poéticos y de los recursos literarios que nos ofrece nuestra lengua. No en vano, poetiza Martin Heidegger sobre La Experiencia del Pensar:

"El esplendor de lo sencillo.
Sólo la forma conserva fisonomía.
Pero la forma descansa en poema...
El dolor regala su fuerza salvadora donde no sospechamos.
Tres peligros rondan al pensar.
El peligro bueno, es decir, salvador, la vecindad del poeta cantor
El peligro perverso, es decir, más agudo, es el propio pensar.
El peligro malo, es decir, confusionario, es el filosofar."

Kierkegaard es un autor nacido en una tierra lejana, Dinamarca, la más pequeña de las naciones escandinavas, en un contexto político muy distante del nuestro, creció en un ambiente religioso luterano, escribió en una lengua germánica y estamos a más de un siglo de diferencias temporales.

Sin embargo, gracias a esa estupenda asimilación del espíritu socrático, nos hace sentir que en la profunda intimidad del ser, se expresan valores tan universales, que pueden lograr afectar de la manera más cercana hasta al más sencillo venezolano de a pie. La obra de Juan Camposanto como lo llamaríamos en una atrevida traducción a nuestro español suramericano, puede leerse hoy en nuestra lengua madre, una lengua tan profunda, tan compleja y tan querida, que como suele ocurrir con nuestras propias madres, nos parece la mejor que puede existir. Quizá alguien que sea más objetivo que nosotros y que maneje mejor las leyes racionales, logre demostrar que no es la mejor, sino la única que creemos manejar bien, pero quién podría persuadir al amante de su madre —mujer o lengua— deshacerse de su amor. Nuestra lengua madre es sin duda la mejor, y es una gran dicha leer Kierkegaard en ella.

Soren Kierkegaard es conocido por exponer en un tono bastante crítico su interpretación de la vivencia cristiana, por combatir la ligereza de la *cristiandad*<sup>12</sup> de su época, y enfrentar las corrientes dominantes del pensamiento de su tiempo. En sus

http://www.heideggeriana.com.ar/textos/de la experiencia del pensar.htm

<sup>11</sup> Martin Heidegger. De la experiencia del pensar.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> En oposición a "cristianismo". Kierkegaard llama "cristiandad" a ese paganismo que domina la moral de Occidente, y que para subsistir y mantener su dominio frente a la amenaza evangélica, diseñó una idea de cristianismo tan blanda y tan asimilable, que tiene de cristiana nada más que el nombre, pero que le sirvió espléndidamente como disfraz y bandera.

escritos, señala la primordial importancia de la subjetividad religiosa en una época que parece arrodillarse ante un sistema que intenta diluir la propia existencia.

Consideramos que el autor danés está movido en el tratamiento de la problemática por una actitud denunciante, pero con ese talante crítico y aquel contundente cuestionamiento, no pretende en ningún momento y de ninguna manera dejar a sus apreciados y contemporáneos lectores en el tormento de un nihilismo o de algún devorador vacío existencial; es más bien la preparación del terreno para una posterior edificación.

Partiremos, con Kierkegaard, desde esa perspectiva socrática que asume la comprensión de la filosofía como una tarea inacabada pero nunca caduca, y desde ella, presentaremos su propuesta —y nuestra lectura— exponiendo aquella compleja noción de fe, para luego adentrarnos en el yo, en su mundo interior, y buscar algunas pistas sobre una posible estructura interior, y algunas otras sobre la naturaleza del error, el dominio que ejerce en el espíritu y la manera en que impide alcanzar la anhelada felicidad.

El tema de esta investigación apunta hacia la recuperación de la vigencia del pensamiento de Søren Kierkegaard en relación con un aspecto clave de nuestro tiempo: la fe y en particular, la cristiana. Nos parece que ahondar sobre un punto que representa el fundamento de la propuesta eudemonista de la filosofía kierkegaardiana, tiene especial vigencia, por encontrarnos subsumidos dentro de una sociedad y una época agobiada y hostigada por el descreimiento, el narcisismo exacerbado, el relativismo moral y un modelo consumista que descalifica la vida interior e impulsa a una constante generación de ídolos e idolatrías, a la alienación en los objetos y a una vida de motivaciones completamente exógenas. Desde esta perspectiva, una lectura de la fe y la desesperación en la obra de Kierkegaard nos permite abordar sus significados junto con algunas posibles implicaciones prácticas, desde una interpretación particular que pueda ser sugerente para la época presente.

Nuestra lectura no deja de estar inspirada por el mensaje cristiano, un mensaje sobre el cual –después de dos mil años de haber sido proclamado– cabe preguntarse, ¿ha sido comprendido a cabalidad, el ser humano ha tomado del mismo lo suficiente y lo necesario como para dejarlo a un lado? ¿Ha, pues, caducado? ¿La institucionalización,

politización y difusión de este credo ha permitido que el mensaje cristiano se mantenga en la historia y haya podido llegar a casi todo el mundo? ¿Algunas acciones y efectos de la institucionalización politizada y difusora de una supuesta insignia cristiana, han sido el signo de un proceso de *paganización* cultural dentro de la misma institución cristiana?

¿El descontento actual de buena parte de los fieles que profesa este credo hacia algunos aspectos de la religión, es la consecuencia exclusiva de un análisis racional o, será también, en gran medida, el efecto post-traumático que suele darse entre víctima y victimario, entre oprimido y opresor, después de conocer una historia que ha mostrado abusos de poder en distintos ámbitos? ¿Siguen viéndose el quiebre protestante y sus orígenes como un acto de rebeldía o, con ciertas matizaciones, podría valorarse como un intento de fidelidad al mensaje evangélico?

Todas estas preguntas giran en torno a un problema que parece pertinente estudiar desde la perspectiva filosófica: la fe cristiana, su sentido y significado en la época contemporánea. En esta ocasión hemos realizado el estudio de dicha problemática desde la obra filosófica de un autor, Søren Kierkegaard, reconociendo la profundización del mismo en dicho tema.

Si bien es cierto que el tratamiento del problema en la obra de Kierkegaard se da desde una época y un contexto distantes al actual — aproximadamente 150 años—, se presume también que la problemática fundamental, tratada por el autor no ha perdido vigencia; por el contrario, nos parece que ha sufrido un serio agravamiento.

De este modo, el objetivo principal de nuestro trabajo es, como dijimos. *exponer* e interpretar la noción de fe en la obra de Søren Kierkegaard, para así formalizar una aproximación filosófica a dicha noción en la contemporaneidad, analizando al mismo tiempo las perspectivas conceptuales desde las cuales se asume que Kierkegaard planteó dicha noción. De manera especial nos hemos detenido en ese estado que se define como *desesperación*, presentado por el autor como tránsito patológico inevasible y necesario para la comprensión y consecución de la fe misma.

Para alcanzar los objetivos señalados hemos utilizado como herramienta principal el comentario de texto y el análisis doxográfico, así como el análisis comparado de dos textos fundamentales: *Temor y Temblor y La Enfermedad Mortal*, recurriendo eventualmente a algunos otras obras que fueron de relevante importancia para la investigación.

Dentro de nuestra investigación y a partir de los textos indicados de Søren Kierkegaard, estudiamos, además de la desesperación, algunas otras nociones relacionadas con la fe, ellas son: *ignorancia, error, duda, voluntad, resignación, amor, absurdo, paradoja y algunas otras*, siempre buscando analizar, sintetizar y *ex-poner*—a la manera de desocultamiento, precisamente porque a nuestro parecer la obra de Kierkegaard se escribe quizás de un modo parcialmente encriptado— para poder precisar aquello que intenta definirse como una propuesta ética contemporánea. En este mismo sentido y respetando el espíritu del autor danés, hemos querido retomar la noción griega de *logos* (λογος) como ese universo en el que se expresa y desarrolla el abordaje del tema, *logos* en vez de *ratio* o razón moderna, *logos* en vez de tesis o mera teoría, donde lo pasional y lo poético no quedan arbitrariamente excluidos, y la realidad existencial no se soslaya con la inalcanzable ilusión de una utopía.

Consideramos que por minúscula que sea, es de suma importancia toda motivación contemporánea a la valoración de la vida interior. Más allá de una lógica elemental, que nos señala la necesidad de atender con antelación lo más cercano e inmediato, la recuperación de la atención al mundo interior, como tema del discurrir filosófico, se presenta como una necesidad compartida por todos aquellos que han notado el modo en que el sinsentido y relativismo moral han ido esparciendo su dominio en la sociedad global y en cada partícula de la misma.

Esta situación nos obliga a encontrarnos de nuevo con esas preguntas sobre el *ethos*, ese *ethos* que se encuentra en estado crítico muy a pesar de la aparente normalidad y del evasivo entretenimiento que nos provocan el mercado y la tecnología. Es por todo esto que nos parece que la filosofía contemporánea no debe evadir el tema de la interioridad, es apremiante la tarea de profundizar en esa *psico-logía* en su sentido amplio y profundo, en ese mundo de las pasiones, del autoconocimiento, y aunque quizá sea un tema, en principio, escabroso y "poco científico", la sociedad y cada una de sus

partículas personales exigen que se aborde con toda la seriedad que amerita lo más propio de cada yo.

#### 1 DISERTACIONES GENERALES SOBRE LA FE

«El mundo tal vez haya padecido la falta, hablando con propiedad, de individualidades, de subjetividades decisivas, artísticamente impregnadas de reflexión, que piensen por sí mismas, que son muy diferentes de los voceros y adoctrinadores. Y es que, claro, cuanto más objetivos son el mundo y las subjetividades, más difícil resultan las categorías religiosas, las cuales radican justamente en la subjetividad »

S. Kierkegaard, Post Scriptum, 74.

La noción de fe que se manifiesta en la obra de Kierkegaard no es un concepto; ella no está estrictamente delimitada, ni puede ser tomada, lícitamente, como un exótico producto intelectual para dar algo de qué hablar a una élite de eruditos, no es un diseño postmoderno para plantear novedosas ideas; ni es tampoco ese pretexto moderno o contemporáneo para exhibir la ingeniosidad de un pensamiento narcisista.

Esta noción no remite a la belleza que suelen cantar los poetas, ni tampoco este capítulo pretende mostrar, con cándida hermosura, aquello que suele ser causa de espanto en el paciente<sup>13</sup> y *señal de escándalo* en el espectador<sup>14</sup>. La fe es, en efecto<sup>15</sup>, el resultado del recto examen interior, que haciendo una exigencia particular a la voluntad individual, incide en el campo de la praxis y manifiesta su potestad absoluta sobre la existencia.

La persona que con la propia concentración ha tomado conciencia de la disposición natural de su estructura y sintiendo la exigencia proveniente de su más profunda intimidad, confía en su infinitamente amorosa y certera procedencia, se siente

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Según la R.A.E. "paciente". en filosofía, es el sujeto que recibe o padece la acción del agente: en este caso quisiera utilizar esta definición pero con una pequeña variación: sujeto que recibe o padece la acción del Agente. Sartre describe la filosofía de Kierkegaard como una apelación al significante [Jean P.,Sartre. et al., Kierkegaard l'ivo Op. Cit., 17 – 49], me parece que una vez superada la moda de la utilización de la terminología semiológica, podemos recurrir a la palabra paciente, un término más humilde y más vinculado con el planteamiento kierkergaardiano.

La relación de la noción de fe con el espanto será explicada en lo subsiguiente: respecto a la perspectiva kierkergaardiana del escándalo en la vivencia de la fe: *Cfr.* "«Bienaventurado el que no se escandaliza de mí». Una exposición bíblica y una definición cristiana de conceptos" en *Ejercitación del Cristianismo* (Madrid: Editorial Trotta, 2009). 93.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> A sabiendas de que sólo podemos definirla en su efecto en el hombre y no en su causa.

movida a esa huida metafísica que representa el acto de fe. Es así como actuó Abraham y es a éste a quien Kierkegaard recurre para hablar de esta acción, pasión y reacción. Planteada de tal manera, la pasión de la fe dependerá de la honestidad, de la rectitud y de la sinceridad de ese *examen interior*. Al decir que el examen interior debe hacerse en verdad y en la verdad, debemos añadir que la verdad se encuentra, para este autor auténticamente cristiano, en Cristo, en el Verbo de Dios y no en un extravagante concepto o en un elevado algoritmo matemático; por ello esta divina pasión no puede estar de ninguna manera desligada del mensaje evangélico:

"...un creyente, ...debe en cuanto tal haber sido siempre y permanecer tan contemporáneo con su presencia (la de Jesucristo) como lo fueron aquellos contemporáneos; esta contemporaneidad es la condición de la fe, y dicho con mayor exactitud, es la fe misma." <sup>16</sup>

Søren Kierkegaard se ha ganado la fama de ser un gran crítico de la filosofía hegeliana, y junto a ello se dice, con razón, que a partir de su propuesta, nace la filosofía existencialista. Sin embargo, muy poco se conoce del fundamento último de su crítica a Hegel, que es el fundamento mismo de su propuesta. ¿De dónde surge ese planteamiento que marcó la historia del pensamiento? ¿De qué fuente bebe Kierkegaard y qué es aquello que le mueve a hacer una crítica tan aguda?

Desde sus inicios, la filosofía se pregunta por el fundamento, se ocupa, como dice Aristóteles, de las *primeras causas*, y tal postura no está privada de sentido, ya que si no conocemos el fundamento, jamás podremos acceder al verdadero significado de un planteamiento.

Para Kierkegaard la fe es el cimiento, es la causa y el soporte de todos sus planteamientos, y sólo a partir de ella podremos captar el sentido que da a sus palabras. A este respecto nos dice en *Mi punto de vista*:

realmente significa como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de "llegar a ser cristiano", con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Soren Kierkegaard, Ejercitación del Cristianismo Op. Cit., 31.

llamamos Cristiandad... Naturalmente, no me importa el placer que ha encontrado o pueda encontrar el llamado público estético al leer, atentamente o de pasada, las obras de carácter estético, las cuales son un disfraz y un engaño... porque yo soy un escritor religioso... Suponiendo que un lector de tal clase entiende a la perfección y aprecia críticamente las producciones estéticas individuales, siempre me entenderá completamente mal, en cuanto no comprenda la religiosa totalidad en toda mi labor como escritor. Supongamos, pues, que otro entiende mis obras en la totalidad de su referencia religiosa, pero no entiende ni uno solo de los productos estéticos contenidos en ellas; en este caso yo no diría que su falta de entendimiento fuera esencial."<sup>17</sup>

Por esta razón se hace relevante el estudio de la noción de fe, la cual se encuentra, al tener "potestad absoluta sobre la existencia", por encima de todo pensamiento e inclusive por encima de la misma historia, que Hegel había puesto en la cima. Es importante mencionar que Kierkegaard escribe desde la subjetividad<sup>18</sup>, y de algún modo plantea que sólo desde ahí es lícito hacerlo, después de haber llegado a tener la conciencia des-ilusionada de la generalidad del "espíritu" hegeliano.

El fundamento de la crítica y de la filosofía misma de Kierkegaard es la fe, la fe cristiana, y vista ésta como la *contemporaneidad con Cristo*, se muestra por qué se encuentra emancipada de cualquier sistema racional e histórico; al respecto nos dice:

"... su presencia aquí en la tierra jamás es algo pasado... Él no es ni será para nadie Aquel del que se sabe por la historia y nada más; pues por la historia no se puede llegar a saber nada de Él, ya que en general, nada puede "saberse" acerca de Él. Él no ha de ser, humanamente, juzgado según las consecuencias de su vida, Él es y será señal de escándalo y objeto de la fe." 19

Es en *Temor y Temblor* donde Kierkegaard trata la noción de fe con el mayor detenimiento y desde su sentido originario; intenta mostrar cómo el actuar a partir de ella. lleva a la persona a un estadio particular, más allá de la ética heroica, honrada por la poesía y por la cultura griega clásica, aunque en el seno y esplendor de la misma, Sócrates marca un antecedente de su indiscutible superación.

Soren Kierkegaard. Mi Punto de Vista (Madrid: Aguilar, 1988), 8-9.

<sup>18 ¿</sup>Desde qué otro lugar podría escribir un sujeto?
Soren Kierkegaard. *Ejercitación del Cristianismo* Op. Cit., 31.

Un actuar meta-ético, centrado en una relación absoluta con lo absoluto, se presenta como un hecho que parece poner entre paréntesis eso que acostumbramos a llamar *ley*, ese *deber-ser* y el discurrir que se hace sobre ello.

La ética, con su pretensión racionalista universalista, no podría jamás ver con buenos ojos un actuar como el que tiene Abraham cuando se dispone a dar muerte a su hijo. Pero ¿por qué ninguna generación se ha atrevido a calificar el acto de Abraham como un acto desquiciado y lleno de maldad? ¿Por qué no se ha atrevido a afirmar que es un acto producto de una desordenada y caprichosa voluntad, como toda aquella desprovista del temple de la razón?

Kierkegaard, liberado finalmente del miedo a ser burlado o condenado por su sociedad –que como toda la occidental está dominada por la herencia de la ética trágico-clásica o la ética teológica farisaica, ambas reforzadas con el kantismo de la razón pura y sus implicaciones prácticas. Esto significa por un lado una ética sustentada en la razón, que explica de manera comprensible, la actuación o conducta del héroe trágico. Por otro lado, implica la ética basada en la ley religiosa, que enfatiza, por encima del hombre, la formalidad antes que el contenido sustancial. Ambas, en fin, se apuntalan en el formalismo kantiano, que destaca, con el imperativo categórico, el aspecto procedimental sobre el contenido singular. Se trata, pues, de una sociedad donde *la ley* juega el papel preponderante, la conducta externa, que esta controla, prevalece por encima de la intención y de la íntima convicción—, se atreve en su libro a dar respuesta a aquellas dos preguntas, afirmando la magna bondad de un actuar guiado por la fe.

No es un planteamiento sin precedentes en cuanto a su fin. ya que encarnar la lucha de la subjetividad, la lucha del hombre particular que se resiste a sucumbir ante la avasallante generalidad (representada por un sistema racional y sus vertientes sociales, políticas y religiosas), haciendo de la fe su todo. Es un mensaje ya vivido, comunicado y propuesto, no es un descubrimiento novedoso, ni tampoco Kierkegaard quiere presentarlo como tal, aunque tendremos que decir en lo relativo a la autenticidad de Kierkegaard, que la misma no radica en la confección de un "nuevo" mensaje, sino más bien en el hecho de haber practicado, de haber hecho suvo el ευαγγελιον.

Estudiaremos, pues, la noción de fe siguiendo un "esquema" similar al que Kierkegaard utiliza en su libro dedicado a la misma. Se comenzará por una noción que a primera vista podría parecer su antónima: *la duda*. Luego se intentará filtrar en una explicación negativa, todo aquello ajeno a la fe. En el paso siguiente se tratará la divina pasión encarnada en Abraham. En el segundo capítulo se hará el intento lingüístico-existencial de suponer una figura tan, pero tan cercana que pueda fusionarse con el yo, que sienta en sus manos la posibilidad de realizar el movimiento de la fe, o al menos que no pueda escapar de la responsabilidad de sentirse capaz.

#### 1.1 La duda

En su libro *Temor y Temblor*, Kierkegaard comienza a abordar el tema haciendo una crítica a todo quehacer filosófico que no se detenga en la duda radical, que pretenda ir *más allá de la misma*<sup>20</sup>, sin haber practicado profundamente ese duro ejercicio, ese camino arduo y extenso, que sólo puede recorrerse personalmente. Caería, pues, en la charlatanería e imprecisión lógica, todo aquel que sin haber dudado radicalmente, pretenda ir más allá de la duda.

Es de mucha importancia para Kierkegaard dudar o cuestionar lo preestablecido, ya que de esta manera se rompe con toda jerarquía impuesta, con toda forma de dominación racional que se haya querido establecer sobre el particular. Por otro lado, con la actitud del *dudante*, muestra la necesidad de una constante búsqueda, de una vivencia investigativa de aquello de lo cual se habla, y el duro trabajo e incesante esfuerzo para que la búsqueda dé algún fruto.

Pero dudar radicalmente no es dudar de todo lo que a una mente desordenada y sin frenos se le ocurra dudar: encontramos una significativa referencia a ello en algunos hombres que se han tomado esta actividad con la seriedad que amerita.

Es el mismo Kierkegaard quien llama la atención al respecto y empieza en un sentido regresivo, haciendo alusión a Descartes, el padre de la modernidad, a quien

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Soren Kierkegaard, *Temor y Temblor* (Madrid: Tecnos, 1987), 78; *lb*, 3, Alusión de Kierkegaard a Hegel

concede un breve elogio por esa coherencia que había entre sus planteamientos y sus actos. Lo cita para mostrar cómo, en relación con la fe y con la revelación divina, Descartes no se atreve a dudar; muy al contrario, mostró y mantuvo una razón templada y nunca desmedida ni idolatrada:

"Debemos recordar, sin embargo, como ya dije antes, que sólo podemos confiar en las luces naturales mientras el mismo Dios no nos revele algo en contra de ellas... Debemos además tener siempre muy presente como la más alta de las reglas, que lo que nos ha sido revelado por Dios hay que creerlo como lo más cierto de todo; y aunque la luz de la razón nos mostrase con toda claridad algo diferente, debemos, con todo, confiar en la autoridad divina por encima de nuestro propio juicio."<sup>21</sup>

Si bien en la obra de Descartes puede notarse su vivencia y padecimiento de la duda, se hace patente en esta cita que no es propio del padre de la modernidad ni del nacimiento de la misma, el dudar de la palabra divina.

Una situación similar ocurre con Sócrates en el nacimiento de la filosofía clásica. Podemos observar con claridad que tampoco hay muestras de duda ni de desconfianza hacia la divinidad en su constante buscar y cuestionar; por el contrario, notamos su absoluta confianza y perfecta obediencia al dios. De tal manera era su relación con lo divino que. en *El Concepto de la Angustia*, Kierkegaard nos dice lo esencial que era esta relación en la práctica de la ironía socrática:

"La ironía de Sócrates era precisamente el ensimismamiento, un ensimismamiento que comenzaba por abstraerse de los hombres y encerrarse consigo mismo para dilatarse en lo divino... un ensimismamiento que empezaba por cerrar todas sus puertas —y se burlaba de los que quedaban en la parte de fuera— para hablar con Dios en secreto."<sup>22</sup>

Sin salirnos de la antigua Grecia ni de esta consideración de *la duda* como actividad racional llevada al plano existencial, podemos ver cómo Kierkegaard toma también en cuenta el ejercicio *dúdico* realizado por los antiguos escépticos —la

Soren Kierkegaard, El Concepto de la Angustia (Madrid: Guadarrama, 1965), 244.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Ib.. 3. Hemos podido verificar la fuente cartesiana que nos señala Kierkegaard en la versión española de Manuel de la Revilla [René Descartes. *Obras Filosóficas* (Buenos Aires: El Ateneo. 1945). 485 y 5061

etimología de esta palabra es "el que examina sin afirmar"<sup>23</sup>—. Aquellos antiguos dudantes mostraron con su ejemplo, que dudar era una labor de toda una vida. Afirma Kierkegaard que alguno de estos señores, en la vejez, después de un largo recorrido personal, no se puso a negar la existencia de lo divino, lo único que se atrevió a negar fue la certeza de las percepciones sensibles y la certeza del mismo pensar.

Kierkegaard no niega el valor que tiene la duda, por el contrario, ella es una pieza importante en su reflexión, la considera parte integrante y necesaria de su recorrido existencial y muestra la admiración que tiene hacia la misma y hacia aquellos grandes *dudantes*, que la practicaron con seriedad. Ha mostrado también el deber que tiene el filósofo de reconocerse ignorante frente a un saber y lo imprescindible de su búsqueda existencial. Con ello se hace patente la influencia de la actitud socrática, acentuando además la necesidad de una búsqueda inagotable, fuertemente cuestionadora, que duda de lo establecido, de lo presumido y de lo pre-asumido, y que ciertamente da la impresión de que termina siendo poco conclusiva, pero que, por otro lado, tiene un valor incalculable por la claridad y por la honestidad epistemológica que nos obsequia.

A partir del planteamiento kierkegaardeano, podemos decir que la vivencia se almacena en un mundo interior, un mundo de conciencia, y al saber esto, el hombre que ha apreciado y seguido la máxima socrática, que se sabe ignorante y que busca con esfuerzo y seriedad conocerse a sí mismo<sup>24</sup>, no se deja estafar ni le satisface el pragmatismo caracterizado por la vacuidad de su eficacia; no le dice mayor cosa aquel resultado en el cual un deseo específico se ve exterior y aparentemente satisfecho; mucho menos le contenta ese ajeno y superficial cúmulo informativo, usado y exhibido generalmente como el dinero y la mercancía. El verdadero saber debe partir de la interioridad, ya que cualquier paso más allá de ella no parece legítimo mientras no se haya logrado atenderla y conducirla.

Retomando lo va dicho, tenemos algunos puntos esclarecidos:

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Edward Roberts y Bárbara Pastor. *Diccionario Etimológico Indoeuropeo de la Lengua Española* (Madrid: Alianza, 2005), 159.

Podría haber cierto acercamiento a lo fenoménico, pero lo que se entiende es que al disponerse a conocer el alma, se conoce del mundo lo único cognoscible, las impresiones que de él llegan al alma, aunque no parece ser ésta la labor principal de la filosofía de la interioridad.

- 1. Para llegar a practicar la duda radical (o cualquier cosa que se quiera practicar con seriedad) es necesario empezar por aceptar que no se posee cabalmente, es decir, que se es ignorante al respecto.
- 2. Asumida la condición de ignorancia, debe emprenderse una profunda búsqueda personal, existencial, de aquel saber que se intenta alcanzar; llevarlo a la propia vida, padecerlo, empaparlo todo con dicha búsqueda, y dejar apenas una "verdad provisional", según el ejemplo cartesiano, en el caso que sea necesario.
- 3. En tercer lugar, y ligado al punto dos, será preciso que en esa búsqueda haya un continuo esfuerzo y una perseverancia inacabable —por los momentos—; y por último reconocer que al darse esta situación se deja al saber en un estado sin cualidad aprehensiva, no determinado aún.

# 1.2 Examinando la noción de fe de manera negativa

Temor y Temblor es un libro breve en palabras pero extenso en reflexión. Su tema central es la fe, el modo de actuar y el valor que tiene la acción de un hombre que vive en un estadio paradójico. Se dio un primer acercamiento de manera indirecta con lo ya dicho en relación con el dudar, que en este sentido se refiere al preguntar, al examinar, al cuestionar y cuestionarse, poniendo entre paréntesis todo aquello ajeno a la inmanencia. A continuación, se aborda el tema de la fe negativamente, filtrando todo aquello que le es ajeno.

### 1.2.1 No es mero protocolo

Kierkegaard empieza por cuestionar ese prejuicio que supone que todos poseemos la fe, o que podemos obtenerla tan fácilmente como quien obtiene una membresía social, inscribiéndose en un registro o llenando una planilla y cumpliendo con algunos recaudos: mientras se conciba una noción de fe tan superficial, no es extraño que se afirme en ese mismo nivel que se puede ir más allá de ella.

Kierkegaard se enfrenta, filantrópicamente<sup>25</sup> a este prejuicio y busca interactuar, a través de sus escritos, no sólo con las ideas de los filósofos y del pensamiento culto, sino también con las concepciones establecidas y asumidas por las personas en su cotidianidad; nos dirá que la fe no puede ser aquello que todos tenemos *a priori*, o que tenemos por pertenecer a un país o a una familia cuya religión oficial sea tal o cual.

# 1.2.2 No es palabra hueca

Al cuestionar la manera en que se entiende la fe, se asoma una problemática lingüística, que denuncia la pérdida de significado que padece una palabra cuando es profanada en su uso y dicha profanación se propaga, generalizando su nuevo y distante significado.

Se hace una clara denuncia de un significado perdido o en proceso de pérdida. Y sin llegar a hacer una genealogía lineal, postmoderna y "erudita", se recurre al pasado originario de dicha palabra, al verdadero gen de la noción: la subjetividad del paciente<sup>26</sup>, para retomar o sugerir una noción, presuntamente más fiel, pero definitivamente, distinta de la asumida en la época.

Se introduce, pues, el problema lingüístico de la variación del significado de una palabra a partir de su uso y enmarcado en el tiempo. Ilegando a un punto en el que el significado inicial termina completamente desvanecido. Sin embargo, el momento más crítico de esta denuncia se encuentra en las causas específicas por las cuales a esta noción particular –la fe–, se le ha modificado su significado, asumiéndose, tal vez, de una manera terriblemente cómoda<sup>27</sup>.

Filantrópicamente porque puede notarse ese amor a los hombres que confesó antes de morir, en esa labor pedagógica y de una amable generosidad que busca instruir a sus lectores procurando su auténtico bienestar.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Según la Real Academia Española la palabra "paciente", en filosofía, se refiere a "el sujeto que recibe o padece la acción del agente" en Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. 2001, <a href="http://buscon.rac.es/drael/">http://buscon.rac.es/drael/</a>: en este caso quisiera utilizar esta misma definición pero con una pequeña variación al agregar una mayúscula a la última palabra: "sujeto que recibe o padece la acción del Agente". <sup>27</sup> ¿Qué factores afectan a una noción para que entre en ese proceso de variación lingüístico-semántico?

<sup>¿</sup>Qué tiene de particular la noción de fe para verse afectada por el uso? Kierkegaard suele dejar este tipo de cuestionamientos. Inspirado por el espíritu socrático, pregunta por el significado de una noción o idea que se supone comprendida. Y no sólo plantea esto con respecto a la noción de fe, también lo hace respecto a varias nociones, tanto en éste como en otros textos. Así vemos su cuestionamiento a la noción

#### 1.2.3 No es causa de comodidad

Manejar el factor "incomodidad", como uno de los determinantes de ese cambio de significado, no parece descabellado si pensamos que el hombre tiene una tendencia natural a la búsqueda del *confort*, y si nos situamos, además, en un momento en el que la sociedad se adentraba cada vez más en los parámetros de comodidad, y se enorgullecía de ello. A partir de este hecho del que no logramos desvincularnos, podríamos comprender que no sea recibido con los brazos abiertos o llegue a ser comprendido el pensador que haya intentado rescatar en ese contexto el significado de una noción que suponemos que atenta contra ese ideal moderno.

Kierkegaard describe su época como aquella que prefirió dejar de lado la pasión<sup>28</sup> para darle paso a "la ciencia". una época en la que las personas sólo buscaban leer aquello con lo que podían sentirse cómodas, aquello que podía entretenerles en los momentos de ocio.

La fe no es proveedora de comodidad y entretenimiento, ni tampoco un exótico producto proveniente de la ciencia moderna.

# 1.2.4 No es un objeto aislado y delimitado

Análogamente a su planteamiento sobre el dudar, Kierkegaard afirma que la *capacidad de creer*, en épocas anteriores, no se asumía como algo que se alcanzaba fácilmente. Dice: "la fe era entonces una labor que duraba cuanto duraba la vida" y en todo ese trayecto, el temor y el temblor hacían acto de presencia, dejando una marca profunda y duradera<sup>30</sup>.

de amor concebida como un sentimiento voluptuoso y pasajero; asimismo, realiza su cuestionamiento a la noción de cristianismo asumida por su época, de una manera muy distante y casi opuesta a lo que él sostiene de dicha noción.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup>El padecer, lo que se padece y dónde se padece, es decir, "el mundo interior".

Soren Kierkegaard. Temor y Temblor Op. Cit., 20.

<sup>&</sup>quot;' lb.

Se nos muestra entonces, adicionalmente a los puntos enunciados acerca de la autenticidad de un saber, que en esa vivencia y padecimiento de lo que se busca suelen encontrarse elementos añadidos (como el temor y el temblor en el caso de la fe), y quien pretenda acceder a él de una manera meramente informático-enciclopédica, también se perderá de estos elementos, que si bien pueden distinguirse, son de alguna manera una parte constitutiva e inseparable de la noción padecida o de la pasión nominada.

En un principio, Kierkegaard apela a la necesidad del reconocimiento de la propia ignorancia, y a la búsqueda y ejercitación personal, para poder acercarse a la comprensión de un saber no aprehendido, no determinado aún; ahora, agrega que en esa búsqueda existencial irrumpen algunos elementos adicionales, vinculados radicalmente con dicha vivencia. Por esto, la fe no es concepto, no es una definición aislada de otras ni aislada del paciente.

Como mencionamos anteriormente, Kierkegaard apela a la "sensata" necesidad de tomar en cuenta los datos que en épocas pasadas se han dado respecto a una noción, y sobre todo a la persona y al contexto en el que esa noción se originó. Y dada la naturaleza de dicha noción, no se le dará prioridad a los *conceptos*, por el contrario, será mucho más sugerente a este respecto el contenido de algunos relatos biográficos, mitológicos o sagrados.

La crítica de Kierkegaard al sistema hegeliano sigue estando presente, y deja claro en este libro que su postura se mantiene a distancia de la concepción de fe que se da dentro de ese sistema. Acota, en relación con lo conceptual, que aunque la fe pudiese llegar a reducirse a un concepto, no se seguiría de ello que ésta pudiese poseerse u obtenerse por el hecho de tenerla conceptualizada<sup>31</sup>.

#### 1.2.5 No es la encarnación de cuatro actitudes humanas

Kierkegaard, en el proemio de *Temor y Temblor*, hace mención a un hombre que desde la niñez quedó conmovido con un episodio de la vida de Abraham: el sacrificio de

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Ib.

Isaac. Y mientras más leía el hombre dicha historia, mientras más adulto se hacía, más le inquietaba y menos podía comprenderla.

Tal vez la pretensión de Kierkegaard con la presentación de este personaje, sea la de lograr trasladarnos a aquella escena, e imaginar el estremecimiento causado por aquel instante narrado, imaginado y recreado un sin número de veces en el pensamiento de aquel hombre; enfrentarnos con algunos detalles poco afables presentes en el acto, tales como el filo del metal del arma empuñada, la delicada piel del niño, la seriedad con la que Abraham tomaba a su víctima para entregarla, la severidad de su mirada frente a la inocente angustia en los ojos del niño. Estos datos y su efecto son apenas una pequeñísima muestra de aquello que pudo haber sentido el observador de aquella situación, ese hombre del que nos habla Kierkegaard, del cual añade, además, que intentaba aliviar el efecto de todas esas imágenes buscando una explicación que hiciera de aquel acto algo razonable o al menos comprensible. Pero nuestro autor tiene muy claro que mientras más se especula al respecto, más inalcanzable se hace la anhelada explicación que justifique semejante acto.

"Este hombre (el conmovido con la historia) no era un pensador, no experimentaba deseo alguno de ir más allá de la fe, y le parecía que lo más maravilloso que le podría suceder era ser recordado por las generaciones futuras como padre de esa fe: consideraba el hecho de poseerla como digno de envidia, aún [sic] en el caso de que los demás no llegasen a saberlo." 32

Al toparnos con un hombre en dicha situación, podemos comprender que nos mencione de cuán variadas maneras pudo actuar Abraham frente a aquella exigencia, tomando en cuenta, además, toda la gravedad, el dolor y la resignación que tuvo que padecer Abraham como padre<sup>33</sup> al recibir el mandato que le llevó a emprender aquel viaje y la ejecución del sacrificio interrumpido. Ya sabemos que Abraham realizó aquella acción que le hizo el padre de la fe, pero, ¿a qué otra opción da cabida la imaginación al situarnos en ese lugar? ¿Qué cosa habrá de especial en la acción ejecutada por Abraham en relación con las otras? Este ejercicio imaginativo narrado por Kierkegaard y que a continuación se describe y analiza, es clasificado en cada caso con

<sup>42</sup> *Ib.*, 22.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Y no cualquier padre, uno que tuvo que esperar mucho para que Dios le concediese un hijo, y no cualquier hijo, sino ese que representaba el amor y la promesa de su Dios.

un nombre que intenta recoger el espíritu desde el cual actúa un personaje al que llamaremos Pseudo-Abraham, personaje que encarna cuatro actitudes humanas, que pueden tener ciertas semejanzas con la actitud de Abraham, pero que realmente al tener la menor diferencia, ya son infinitamente desemejantes:

#### 1.2.5.1 Primera actitud: Lo demoníaco

"Pero Abraham se decía: no debo seguir ocultándole por más tiempo a donde le conduce este camino. Se detuvo entonces y colocó su mano sobre la cabeza de Isaac, en señal de bendición e Isaac se inclinó para recibirla. Y el rostro de Abraham era paternal, su mirada dulce y sus palabras amonestadoras. Pero Isaac no le podía comprender, su alma no podía elevarse a tales alturas, y abrazándose entonces a las rodillas de Abraham, allí a sus pies, le suplicó, pidió gracia para su joven existencia, para sus gratas esperanzas; recordó las alegrías del hogar de Abraham y evocó el luto y la soledad. Entonces Abraham levantó al muchacho y comenzó a caminar de nuevo, llevándole de la mano, y sus palabras estaban llenas de consuelo y exhortación, pero Isaac no podía comprenderle. Abraham seguía ascendiendo por la senda del Moriah pero Isaac no le comprendía. Entonces se apartó brevemente Abraham de junto al hijo, pero cuando Isaac contempló de nuevo el rostro de su padre, lo encontró cambiado: terrible era su mirar y espantosa su figura. Aferrando a Isaac por el tórax lo arrojó a tierra y dijo: «¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!» Tembló entonces Isaac y en su angustia clamó: «¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre!» Pero Abraham musitó muy quedo: «Señor del cielo, te doy las gracias: preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti». "34

En este primer ejercicio imaginativo se muestra cómo un hombre distinto a Abraham pudo actuar en ese momento; se expone a través de una narración literaria, aquello que Kierkegaard llama "lo demoníaco". Se da cuando el paciente posee una actitud de ensimismamiento que lo somete. y en un determinado momento se topa con el bien, esto genera una situación que le lleva a una apertura involuntaria, que lo saca del ensimismamiento que poseía.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Soren Kierkegaard. Temor y Temblor Op. Cit., 23.

Es por esto que Kierkegaard lo define como "la angustia ante el bien", y en este caso, lo demoníaco se manifiesta en la violencia y la mentira, sin embargo el bien prevalece, y aunque este Pseudo-Abraham pierde el puesto y la importancia que tenía ante los ojos de su hijo, el hijo se aferra a la fe en Dios, el bien prevalece y el Pseudo-Abraham finalmente halla el reposo. Sin embargo, y a pesar de lo admirable de la situación, el personaje no obedece el absurdo mandato y no se da el ensimismamiento hacia lo divino en la intimidad, característico de la fe. Este Pseudo-Abraham cumple con casi todo, pero la angustia lo posee en medio del camino y no llega a tener la infinita resignación ni la plena confianza presentes en el acto de fe.

# 1.2.5.2 Segunda actitud: Resignación, tristeza y resentimiento

"Era muy de madrugada, cuando Abraham se levantó, abrazó a Sara, desposada de su vejez, y Sara besó a Isaac, que le había librado de la vergüenza y era su orgullo y la esperanza de su descendencia. Cabalgaron en silencio durante el camino y Abraham no levantó los ojos del suelo hasta que llegó el cuarto día, entonces alzó la mirada y vio a lo lejos el monte Moriah, y de nuevo sus ojos volvieron al suelo. En silencio recogió la leña para el sacrificio y en silencio ató a Isaac: en silencio empuñó el cuchillo: entonces vio el carnero que Dios había dispuesto. Lo sacrificó y regresó al hogar... Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría." 35

En este segundo caso, se muestra cómo, en una circunstancia en la cual un hombre recibe un mandato divino de tal naturaleza, puede haber escuchado el mandato de Dios, haberse resignado y haberlo obedecido hasta el último momento, pero esto sigue siendo insuficiente para alcanzar la cualidad contenida en el acto de Abraham, la cualidad de la fe.

En esta figura emuladora de Abraham, se cumple con todo lo mandado, sin embargo, se muestra también un caminar cabizbajo, entristecido, distinto al de Abraham. No logra nunca más olvidar aquello que le pidió Dios, lo retiene, y con ello muestra cierto resentimiento, obedece y se somete a lo superior, pero aún así carece de aquello que hizo grande a Abraham.

<sup>35</sup> Ib.

Con aquella tristeza, muestra una cierta decepción, y toda decepción requiere de un juicio previo, por eso, enjuicia la acción de Dios de mandar a su siervo a sacrificar lo más querido, y su juicio parece dominar su ser, parece situarse en un lugar muy alto, tan alto que logra entristecerlo. De Abraham podríamos llegar a especular que estuvo estremecido, expectante, pero nunca decepcionado, porque su confianza en Dios y en su bondad era infinita y estaba por encima de ese rasgo común, limitado y útil que llamamos razón. Él conocía el carácter limitado de su razón, y sabía que si ésta no lograba ver la bondad del acto, se debía a esta misma pobreza, no era pues, tan ignorante, ni tan atrevido como para pensar que su razón era perfecta.

Entonces, si Abraham es el padre de la fe, si el actuar de Abraham, y no el del Pseudo-Abraham, es el que dio origen a la noción de fe, tendremos que decir que para tener fe no será suficiente: ni creer en la presencia de Dios, ni escuchar su palabra y mandato, ni siquiera lo será el tener una resignación infinita y una perfecta obediencia; de hecho, podríamos cumplir con todo esto sin haber llegado a tener fe.

#### 1.2.5.3 Tercera actitud: Estadio ético

"Cuando Abraham, solo, caminaba hacia el monte Moriah, la tarde era sosegada; se arrojó al suelo y su rostro tocó la tierra y pidió a Dios que le perdonase el pecado de haber querido sacrificar a Isaac, pues el padre había olvidado su deber para con el hijo. Repitió con frecuencia su solitario viaje, pero no logró encontrar la paz. No podía comprender cómo podía ser pecado el haber querido sacrificar a Dios lo más preciado que poseía, aquel por quien hubiera dado la propia vida tantas veces como hubiera sido necesario; y si era un pecado, si no había amado a Isaac lo suficiente, tampoco podía comprender entonces cómo le podía ser aquello perdonado, pues, ¿qué pecado podía haber más tremendo?" 36

En esta dimensión del Pseudo-Abraham, vemos una manera de abordar la situación crítica del mandato, desde el llamado *estadio ético*, es decir desde una visión que fundamenta su actuar en la facultad de juzgar; es una postura en la cual lo que marca la pauta es la razón, la sensatez, y por consecuencia lo general, lo establecido, la ley; trayendo como resultado que un mandato de esa naturaleza sea descartado *a priori*.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> *Ib*.

aunque hubiese venido del mismísimo Dios; de hecho, para las personas que actúan desde este punto de vista, tal mandato es un sinsentido, porque suelen ver la voz de Dios en la ley, y cualquier cosa que atente contra la ley no podría venir de Dios, desde esta perspectiva cabe la pregunta: ¿es Dios el que da la ley o es el hombre el que crea a dios y a la ley? Desde esta perspectiva, toda voz de Dios deberá pasar por ello, por el comedido filtro de la razón, de la sensatez, del deber ser. Este actuar está simbolizado por el patrón de conducta moral presente en los héroes de las tragedias griegas, se pone esa concepción del bien y de la justicia ideal (racional) por encima de todo, por ello se renuncia al amor, por ello se renuncia incluso a la vida; es lo justo y lo sensato, es lo comprensible, lo compartible, es aquello que permite comprender al héroe en su actuar y compadecerlo en su tragedia, en su sufrir. Más allá de ello no puede haber nada, al menos nada que deba ser tomado en cuenta, nada que no sea insensatez y locura.

Desde esta postura, actúa el Pseudo-Abraham en esta ocasión, pero desde acá no es posible comprender la acción del verdadero Abraham, lo cual indica que estas dos maneras de actuar son radicalmente distintas. Abraham, al asumir como voz de Dios aquella que manda a sacrificar a su amadísimo hijo, atenta contra toda sensatez, y al disponerse a obedecerlo no puede afirmarse otra cosa que una acción en función del Absurdo, no hay ley humana desde la cual pueda justificarse la acción de Abraham, por lo tanto tampoco habrá forma de comprenderlo, ni de acompañar sensatamente su acto. Entonces diremos conclusivamente que el acto de fe no es el que está contemplado y justificado desde la razón humana. tampoco tiene por qué atentar siempre y necesariamente contra ella, pero el acto de fe no es el que se somete y depende de la ley de los hombres. El actuar desde el estadio ético es sin duda lo más sensato, y esta afirmación es de hecho una redundancia, sin embargo. Kierkegaard, antes que Freud y Nietzsche, sospecha de este supuesto terreno seguro en el que construye su casa la modernidad, nos dice con claridad que el que permanece en el estadio ético o bien peca (yerra), o bien cae en la desesperación<sup>37</sup>.

#### 1.2.5.4 Cuarta actitud: Estadio estético

"Era muy de madrugada. En el hogar de Abraham estaba todo preparado para el viaje. Se despidió de Sara y su fiel criado. Eleazar les

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> lb., 44.

acompañó hasta que Abraham le ordenó regresar a casa. Abraham e Isaac recorrieron el camino en buena armonía y llegaron al monte Moriah. Y Abraham, sosegado y dulce, hizo los preparativos para el sacrificio, pero cuando se volvió para tomar el cuchillo, vio Isaac que la mano izquierda de Abraham se contraía por la desesperación y que un estremecimiento agitaba todo su cuerpo. Pero Abraham empuñó el cuchillo. Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a su encuentro, pero Isaac había perdido su fe. De lo sucedido no se dijo una sola palabra e Isaac jamás contó a nadie lo que había visto, y Abraham suponía que nadie lo hubiera visto."<sup>38</sup>

En este episodio, el personaje protagónico se encuentra tan desesperado por el cariño y el apego que siente hacia Isaac, que dicho sentimiento llega a ofuscar el amor que siente hacia Dios y hacia sí mismo. Este estadio es representado por Kierkegaard en otras ocasiones, a través de la actitud del poeta<sup>39</sup>, en cuyo actuar lo prioritario es cantar la hazaña del héroe, y con ello conmover a su público, lograr que éste comprenda y padezca la tragedia de aquel. Lo más importante, entonces, desde esta perspectiva, es la otra persona, por él se vive, por él se canta y nada más importante que ese sentimiento con el cual está vinculado al otro.

Por ello decimos que es la actitud estética la que se adopta en este caso, todo el ser de este personaje gira en torno a su hijo, no hay resignación infinita frente al mandato divino, no se cree ni se confía en el mandato hasta el final; se busca el bienestar del otro, pero en la inmediatez, y lo que consigue finalmente es la pérdida de la fe de Isaac, hay una acción en función del otro, pero es una acción que termina perjudicándolo, ya que Dios no es lo presente ni lo vinculante en la relación entre este Pseudo-Abraham y su hijo.

"De este modo y de muchos otros diferentes, se imaginaba esta historia el hombre a quien nos estamos refiriendo. Y cada vez que volvía a casa después de un viaje al monte Moriah, agotado por el cansancio, se retorcía las manos, y exclamaba: Puesto que nadie iguala en grandeza a Abraham, ¿quién entonces se halla en grado de comprenderlo?"

<sup>40</sup> Ib., 24.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> *Ib.*. 24.

Dice Kierkegaard en el Panegírico de Abraham: "El poeta no puede hacer lo que el héroe hace, sólo puede admirarlo, amarlo y regocijarse en él." …. su amor está hecho de admiración" "Sigue siempre el impulso de su corazón…" en *Ib.*. 25.

# 1.3 Abraham y su divina pasión

"Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación? Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continúa un pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín jcuán vacía y desconsolada no sería la existencia! Pero no es este el caso...",41

No es coincidencia que en *Temor y Temblor*, se empiece la defensa de Abraham con esta sugerente cita, como no lo es tampoco, que en su diario, Kierkegaard haga mención a la filosofía de Schopenhauer y confiese su interés hacia la misma<sup>42</sup>. En el texto que se acaba de citar, podemos observar que hay cierto conocimiento de la postura biologicista y no se subestima la fuerza de la misma, sin embargo, también hay conciencia de la consecuente desesperanza a la que conduciría autodefinirse como pura materialidad, y ciertamente –como explica Kierkegaard de la ética de Schopenhauer– no nos quedaría mucho más que la desesperación y con ella ese *huir del dolor* que llamamos *ascetismo*<sup>43</sup>.

"Pero no es este el caso", niega convencido, considerando aquella postura como una suposición errada, no lo explica ni lo argumenta en este libro, sencillamente lo niega.

Temor y Temblor como la mayoría de sus obras, está dedicada, en cierta medida, a una crítica a la filosofía hegeliana, pero sin duda alguna, la postura que toma al decir "no es este el caso", nos parece que está mucho más enfrentada a la filosofía de

<sup>43</sup> Ib

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> *Ib.*. 25.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Soren Kierkegaard. *Diario Íntimo* (Barcelona: Planeta, 1993), 404.

Schopenhauer que a la de Hegel; sin embargo, es evidente también que, al enunciarla en su defensa de Abraham, quiere que sea tomada en cuenta, y al no argumentar en su contra, puede estar sugiriendo que su enfrentada postura no se sostiene de una argumentación, ni de una sospechosa razón.

Por otro lado, Kierkegaard, al referirse a Abraham, enuncia la relación poetahéroe, y aunque no se considera un poeta ni considera a Abraham un héroe, emplea dicha relación como analogía en este panegírico, aunque al mismo tiempo la utiliza para mostrar la gran diferencia que puede haber entre ambas relaciones.

Comparte con el poeta, el amor que siente hacia su héroe y la manera en que esto los une; al respecto, afirma que es ese amor lo que lleva al poeta (o a su análogo correspondiente) a cantar la hazaña del héroe (o de su análogo correspondiente)<sup>44</sup>.

Ciertamente en el caso del poeta es un amor "hecho de admiración", no ocurre de igual manera en la relación Kierkegaard-Abraham, ya que, según él, no hay admiración posible, porque toda admiración es producto de una previa comprensión, y el actuar de Abraham es imposible de comprender por estar en función del absurdo, por lo tanto imposible de admirar.

Con esto no quiere decirse que lo que une al poeta y al héroe sea una razón, por el contrario, el débil y persistente poeta –y en esto no marca diferencia consigo–, "sigue siempre el impulso de su corazón…"<sup>46</sup>.

Justamente a partir de la capacidad de ser admirado, Kierkegaard distingue una gran diferencia entre Abraham y el héroe griego, ya que es esto lo que a Abraham le falta "esa instancia intermedia que salva al héroe trágico". Dirá: "gracias a ella (a la instancia intermedia) puedo comprender al héroe trágico pero a Abraham no lo puedo comprender...".

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Soren Kierkegaard. Temor y Temblor Op. Cit., 25.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Ib.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> *Ib*.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> *Ib.*, 45.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> *lb.*: Luego dirá que puede comprender su actuar, pero como se comprende una paradoja, cuando dice en este caso que no puede comprenderlo, parece sugerir que no puede comprenderse desde la sensata razón.

A pesar de lo que aparenta ser una imposible comprensión, tendremos que decir con Kierkegaard, que intentar saber de Abraham como padre y encarnación de la fe, implicará, desde lo que ya hemos reflexionado, un esfuerzo por empapar la vida con Abraham, intentando vivir y padecer aquello que vivió; y por esto se entiende que Kierkegaard haga mención de su propia relación con Abraham; y al mismo tiempo se entiende el sentido de escribir un libro sobre Abraham, que sea en sí mismo un intento de mover al lector a que padezca consigo, aquello que padeció Abraham, y así, poder llegar a saber algo de él y de su paternidad de aquella terrible y divina pasión.

Kierkegaard empieza por reconocer la grandeza de Abraham y en relación con esa grandeza, muestra bastante claro su punto de vista a través de una frase tan profunda como hermosa: "...cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor<sup>5,49</sup>.

Y en otra ocasión completa diciendo: "Abraham actúa por amor a Dios." Debemos admitir desde nuestra época y desde toda una tradición ancestral que el concepto de grandeza, esbozado en *Temor y Temblor*, es algo particular, y tal vez disonante, o al menos un poco disparejo, con lo que solemos entender por ello. La vincula con una *lógica paradójica* y con un frecuente dualismo, que distingue lo divino de lo terreno. lo auténtico de lo falso y podemos notarlo en la siguiente cita:

"Así fueron los combates de este mundo: hubo quien triunfó de todo gracias a las propias fuerzas y hubo quien prevaleció sobre (ante) Dios a causa de su propia debilidad... Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura (1 Cor 3-19), grande por su esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de su amor que es odio a sí mismo." 51

En este sentido paradójico, perteneciente a lo que se presenta como una comprensión ocultamente más elevada, no hay argumentación posible, ya que está situado en relación con lo absurdo, pero tenemos que agregar, desde el espíritu

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> *Ib.*, 25.

<sup>&</sup>lt;sup>≥0</sup> *Ib.*. 46.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Ib.

kierkegaardiano, que cuando se dice en ese determinado contexto, que el más grande es el que tiene por fuerza su debilidad, el que tiene por sabiduría una locura, por esperanza lo absurdo y por amor el odio a sí mismo, no hablamos de cualquier absurdo, hablamos del *absurdo divino*<sup>52</sup>.

Es cierto que en la costumbre y en la aparente seguridad de la sensata razón, este tipo de afirmaciones podrían llegar a causarnos alguna incomodidad o desazón, pero también podemos entender que frente a toda propuesta debe darse el beneficio de la duda, debe considerarse la posibilidad de su viabilidad, y no sería justo tratar el tema de Abraham desde un campo totalmente ajeno y descontextualizado, así como tampoco lo sería, el ignorar la advertencia de Kierkegaard respecto a la tendencia natural de huir de lo incómodo, ya que al ignorar esta manera de hablar, ciertamente distante del lenguaje filosófico de nuestra época, podríamos estar siendo víctimas de la cobardía y de la intolerancia teofóbica.

Dejando claras algunas diferencias entre este planteamiento paradójico y los planteamientos realizados desde el plano ético y estético cuando estudiamos la figura del Pseudo-Abraham, nos hacemos la siguiente pregunta: si Kierkegaard canta la grandeza de Abraham, describiendo su actuar desde la insensata paradoja, ¿dónde fundamentará su actuar –si es que hay algún fundamento— aquel antiguo patriarca? Kierkegaard responde: "(Abraham) Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe; si no hubiera procedido así nunca habría partido porque habría pensado que todo aquello era absurdo." <sup>53</sup>

La diferencia principal entre Abraham y el héroe trágico se encuentra precisamente en el *telos*, en el motivo y finalidad, en aquello por lo cual actúa, ya que "para él (el héroe) cualquier expresión de lo ético encuentra su *telos* en una expresión más alta de lo ético"<sup>54</sup>, "...y reduce la relación ética entre padre e hijo a un sentimiento que encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad"<sup>55</sup>. Es decir. que para el héroe no hay nada por encima de lo ético, nada por encima de lo que se ha

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Alusión de Kierkegaard al *Fedro* de Platón: <sup>5</sup>Cfr. Platón, *Fedro*, 22 y 37°. Desconocemos esta nomenclatura que usa el autor, pero suponemos que hace referencia al parágrafo 251 en *Ib.*. 352, § 251d.

Soren Kierkegaard. *Temor y Temblo*r Op. Cit., 25, 14, 46.

<sup>``</sup>lh.

establecido por convención y por costumbre como lo *justo*, como lo *correcto*: por el contrario en el caso de Abraham:

"... su telos, más alto, deja en suspenso lo ético...en este caso particular la tentación la constituye la ética al tratar de impedir a Abraham que haga la voluntad de Dios. Pero entonces ¿qué es el deber? El deber es precisamente la expresión de la voluntad de Dios"... "el héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino." <sup>56</sup>

El movimiento hecho por Abraham, es el movimiento de la fe, y según Kierkegaard, "la fe comienza precisamente allí donde la razón termina", y este movimiento es el único que puede traer al hombre la salvación, es el único que lo saca de su enfermedad mortal y en su absurdidad lo termina llevando a la plenitud, aunque esta última sea vista generalmente como una idea irreal, como un anhelo juvenil:

"Si Abraham no hubiese creído, habría muerto Sara, sin duda, de aflicción<sup>59</sup>, y Abraham entonces, aturdido por la propia congoja, no habría entendido la plenitud, sino que habría sonreído ante ella como un sueño de juventud." <sup>60</sup>

Abraham cree desde el principio, cree en la promesa de un hijo en la vejez, cree en lo absurdo de que nazca de una mujer anciana que ya no menstrúa, cree que con ese hijo serán bendecidas todas las naciones; cree luego en la absurda bondad de sacrificar a su hijo por ser un mandato divino, cree hasta el final y su fe lo salva, le lleva a la plenitud.

La fe es lo imprescindible en el deber ser<sup>61</sup> kierkegaardiano, sin ella no se puede actuar de la manera más grande; pero aunque la grandeza sea cantada por este *excepcional poeta*, ya explicamos la particularidad con que es vista por el autor, y es importante acotar que no es en la fama donde radica el fin y el sentido del movimiento

<sup>57</sup> Soren Kierkegaard. *Diario Íntimo* Op. Cit., 23.

Por no haber dado a luz un hijo.

Soren Kierkegaard. Temor y Temblor Op. Cit., 26.

<sup>16</sup> *lb.*, 47.

Dirá específicamente que es la fe en Cristo: "... El. el único que puede ayudar y ayudar con lo único necesario, que libera de la única enfermedad verdaderamente mortal..." en Soren Kierkegaard. Ejercitación del Cristianismo Op. Cit.. 35.

Es necesaria una diferenciación entre lo que suele entenderse por "ética" y lo que represente para Kierkegaard esa determinación del modelo de conducta, ya que la ética se fundamenta en lo racional y este modelo de conducta se fundamenta y determina por medio de la fe.

de la fe, ya que la fama o la *mundana admiración* radica en aquello comprensible, el movimiento de la fe es un acto lleno de grandeza en el sentido paradójico referido, y si bien no puede ser admirable habrá que decir que: "una cosa es ser admirado y otra bien distinta es convertirse en la estrella que sirve de norte y salvación al acongojado"<sup>62</sup>.

Definitivamente no todos llegan a reconocer su congoja, pero es evidente que el fin de la fe radica en lo intrínseco a la fe misma; y esa salvación<sup>63</sup> y plenitud ganadas por la fe, no van referidas sólo a una vida póstuma, van referidas a esta vida<sup>64</sup>, en una interioridad de amplitud infinita<sup>65</sup> y de cualidad eterna. "Pero, pese a todo, Abraham creyó en relación a esta vida. Si su fe sólo se hubiese referido a una vida venidera, habría podido desprenderse fácilmente de todo, apresurándose a abandonar un mundo al cual ya no pertenecía",66.

Otro aspecto importante de lo que podemos llamar el *carácter incomprensible* del movimiento de la fe, se encuentra en el hecho de verse obligado a permanecer callado; de este modo, Abraham se encuentra ante la imposibilidad de decir una palabra comprensible para los demás. Cuando hay un mandato divino que se da en lo íntimo, en lo privado, en lo personal, se produce la paradoja de que queriendo, no se puede hablar. Entonces quien calla no puede regocijarse en su silencio, sino que sufrirá, a pesar de la certeza y legitimidad de su posición, porque ha entrado en una "relación absoluta con lo absoluto".

Es por esto que Abraham –y todo caballero de la fe– no está ni puede estar humanamente acompañado, está solo en su acción y padeciendo sin posibilidad de ser compadecido:

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Søren Kierkegaard. Temor y Temblor Op. Cit., 27.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> La idea original de salvación en la teología hebrea farisaica y en la teología profética judía no hacían referencia a lo póstumo, alcanzar la salvación en esta vida, en cambio, se asemejaba a la manera en que hoy se habla de alcanzar la plenitud. Cfr. Sacchi. *Historia del Juadísmo en la Época del Segundo Templo* (Madrid: Trotta, 2004). Capítulo 13.

<sup>64</sup> En esta interpretación de Kierkegaard también podemos encontrar una alusión al Evangelio entendiendo al "Reino de Dios" y "Reino de los Cielos" como la plenitud: "Desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: «Convertíos, porque el Reino de los Cielos ha llegado.»"(Mt 4.17) "Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaria el Reino de Dios, les respondió: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: "Vedlo aquí o allá", porque el Reino de Dios ya está entre vosotros.»" (Le 17.20-21)

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> En el *Tratado de la Desesperación*. Kierkegaard hace una descripción de la naturaleza humana como una sintesis entre lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Soren Kierkegaard, Temor v Temblor Op. Cit., 27.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> *lb.*, 45.

"... quien echa adelante por el estrecho sendero de la fe, no podrá encontrar [sic] nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderle...<sup>68</sup> Quien le observe no le podrá comprender, y mucho menos sentirse lleno de confianza al descansar en él su mirada."<sup>69</sup>

Que esté solo y que nadie pueda comprenderle no quiere decir que no ame a ninguna persona; muy al contrario, su amor al prójimo es el más agraciado al estar guiado por la fe; que esté solo en este movimiento, quiere decir que al no poder ser comprendido en la fe, no podrá estar acompañado por nadie en esta pasión que lo desborda; ella será intransferible, no podrá comunicarla a través del lenguaje, a través de la razón, de lo común entre humanos, de lo comprensible.

¿Cómo podría convertirse en razonable lo absurdo?, ¿cómo dar razón, a través del lenguaje, de lo que no es razonable?

"Con Abraham no hay mediación posible, lo que también se puede expresar en los siguientes términos: no puede hablar. Tan pronto como hablo expreso lo general, pero si callo, nadie me puede entender. Tan pronto como Abraham trata(se)<sup>70</sup> de expresarse en lo general habrá de decir que se encuentra en un estado de *Anfaegtelse*<sup>71</sup>, pues no conoce ninguna expresión de lo general que esté por encima de lo general que él ha transgredido." <sup>72</sup>

"«Se levantó, pues, Abraham muy de mañana, y era aún temprano cuando se puso en camino hacia el lugar designado, en el monte Moriah. Nada había dicho a Sara, nada tampoco a Eleazar, pues ¿quién habría podido comprenderle? ¿Acaso no le había impuesto voto de silencio la naturaleza misma de la prueba?"[...] "Abraham calla..., pero no puede hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria. Pues si yo, por ejemplo, no consigo hacerme comprender cuando hablo es evidente que no hablo, aunque continúe hablando sin interrupción día y noche. Ese es el caso de Abraham: lo puede contar todo, pero hay una cosa que no puede decir, y al no poder decirla, o sea, al no poder decirla de modo que el otro pueda comprender, no habla."<sup>73</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> *lb.*, 50.

<sup>&</sup>lt;sup>3)</sup> Ib., 47.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> El paréntesis es nuestro.

El traductor prefiere dejar la palabra en el danés original, palabra que en otras ocasiones se traduce como angustia.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Soren Kierkegaard. *Temor v Temblor* Op. Cit., 47.

Ib., 73: Podemos decir en un sentido meramente lógico, que Kierkegaard muestra en este texto que "de lo que no se puede hablar, es (no mejor ni peor sino) absolutamente necesario callar", toda palabra se vuelve muda. Puede ser éste uno de los puntos de mayor importancia de la influencia que Wittgenstein confiesa haber recibido de Kierkegaard según nos explica el profesor Vásquez Rocca en Adolfo

No obstante, Kierkegaard agrega, que Abraham, sí habla, pero un lenguaje distinto, y de esta manera acude de nuevo a la dualidad lingüística. Nos explicaba anteriormente la imposibilidad de la comprensión del actuar de Abraham y luego nos decía que sí podía comprenderse, pero tal como se comprende una paradoja<sup>74</sup>. Nos explicaba también el modo comprensivo de María, la madre de Jesús, al decir que: "La capacidad que permite entender a María es espiritual", mostrando esa misma dualidad en dos formas de entender. Ahora, nos muestra dicha dualidad pero respecto al hablar, dice: "(Abraham) es incapaz de hablar porque no habla una lengua humana. Aún cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aún cuando las comprendiesen también los seres que ama, aún así no podría hablar. Abraham habla un lenguaje divino..."<sup>76</sup>.

Recapitulando nos hacemos la siguiente pregunta: ¿Qué podemos decir hasta ahora, sobre la fe, o el acto de fe realizado por un hombre?

- 1. Para saber de ello, será necesario reconocernos ignorantes, y emprender una profunda búsqueda, que empape toda nuestra existencia con esa pasión vivida por Abraham.
- 2. La fe no es un concepto. es algo dado por Dios, pero con Kierkegaard diremos que en el hombre, la fe –dada por Dios– es una pasión, es algo que es sentido, padecido por el hombre, por aquel que tuvo el suficiente trabajo, silencio y recogimiento para encontrarse con esta pasión y adquirir su conciencia. No se sostiene de una "sospechosa razón", parte de una pasión, sentida en la interioridad, y que por lo tanto sólo puede ser llevada a la conciencia por quien atiende a este mundo interior.
- 3. La fe genera un actuar que no está guiado ni por normas establecidas ni por un deseo de complacencia a otras personas, mucho menos por un mezquino egoísmo. Todo el deber está representado en este actuar por "la expresión de la

Vásquez, Wittgenstein: Mística, Filosofía y Silencio

http://cibernous.com/autores/witteenstein/teoria/witteenstein6.htm. 2005.

Soren Kierkegaard. Temor v Temblor Op. Cit., 76.

<sup>™</sup> *Ib.*, 49.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Ib., 74.

voluntad de Dios". Es un movimiento que aparte de coraje requiere creer desde el principio y hasta el final, y está acompañado de la obediencia, del amor y de la esperanza.

- 4. Pertenece al conjunto de lo *grande*, pero no lo grande en cualquier sentido, lo grande en un sentido muy particular, en un sentido paradójico. Tampoco en un sentido paradójico cualquiera, sino desde una paradoja vinculada con lo divino y no con *lo mundano*<sup>77</sup>, pudiendo presentarse, inclusive, como un atentado contra los más sólidos preceptos morales de responsabilidad social. Este actuar vinculado con una lógica paradójica específica, muestra como "el más grande es el que tiene por fuerza su debilidad, el que tiene por sabiduría una locura, por esperanza lo absurdo".
- 5. Vinculado con el punto anterior, diremos que por esa naturaleza paradójica, ese carácter absurdo, y su origen en lo más íntimo de la persona, la fe es una pasión que se presenta como humanamente incompartible, incomunicable, y su consecuente actuar podrá ser descriptible, pero nunca comprensible. Dicho de otro modo, la naturaleza del movimiento impone la soledad y el silencio.
- 6. Basándonos en lo reflexionado acerca de las cuatro dimensiones del Pseudo-Abraham, diremos que el acto de fe, es un acto de plena confianza en Dios, una confianza que sobrepasa los límites de la razón, los límites de la moral, los límites del amor propio, un acto en el cual Dios está por encima de todo.
- 7. Finalmente diremos que la fe, aunque dando lugar a terribles sensaciones como el temor y el temblor, y aunque esté acompañada de una absurda esperanza, salva al hombre de su enfermedad mortal y lo conduce a la plenitud en esta vida.

Desde nuestra lectura nos parece que lo mundano en el sentido kierkegaardiano puede sintetizarse en aquello descrito por Spinoza en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* como: dinero o riquezas. fama o prestigio y placer carnal en Spinoza. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. http://www.sepeap.org/archivos/libros/literatura/Baruch%20Spinoza%20-

<sup>%20</sup>Tratado%20De%20La%20Reforma%20Del%20Entendimiento.pdf: o como lo dicho por Schopenhauer: el tener y el aparentar en Arthur Schopenhauer. *Arte del Buen Vivir* (Madrid: Edaf, 1983).

# 1.4 Razón, ¿aliada o enemiga?

¿Qué ocurre con el hombre acostumbrado a pensar, y a deleitarse en el uso y desarrollo de la razón? ¿El movimiento infinito de la fe, al vincularse con ese carácter absurdo, es algo ajeno al hombre de razón, al hombre ingenioso que ha visto la maravilla de su ingenio?

El Sócrates nórdico -como algunos lo han apodado<sup>78</sup> – piensa que no, y hemos querido traer esta cita para mostrarlo:

"Mi cabeza es por naturaleza ingeniosa, y las testas de esa especie han tropezado siempre con grandes dificultades para moverse hacia la fe; con todo, no concedo a tales dificultades un valor absoluto, pues si un cerebro sutil se dedica a hacerles frente, con la intención de superarlas, podrá llegar más lejos que el hombre sencillo quien al comienzo había llegado más allá con mayor facilidad." <sup>79</sup>

La racionalidad tiene una cara amable; en primera instancia, es un obstáculo para moverse hacia la fe, pero aquella voluntad que logra tener dominio sobre su razón, puede llegar a hacer el movimiento de la fe, y según Kierkegaard, este hombre podría llegar más lejos que quien la posee en menor grado.

Habiendo expuesto ya algunos matices de la noción de fe en Kierkegaard parece oportuno citar lo que en un apartado de *Temor y Temblor*, el autor muestra como su dificultad de acercarse a la fe, al tiempo que hace una descripción especialmente sugerente de lo que es la fe: "No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos, y rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo" 80, así lo hace, no deja oculta la dificultad ni tampoco la grandeza del acto de fe, y añade una especie de apéndice a la historia de Abraham que tampoco puede dejar de ser tomado en cuenta:

 $^{80}$  Ih

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Lo hace, por ejemplo. Demetrio Gutiérrez Rivero en el prólogo de *Ejercitación del Cristianismo* [Soren Kierkegaard, *Ejercitación del Cristianismo* Op. Cit., 13].

<sup>&</sup>quot;Soren Kierkegaard, Temor v Temblor Op. Cit., 33.

"... durante todo este tiempo creyó, creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero al mismo tiempo se hallaba dispuesto a sacrificárselo, si así estaba dispuesto. Creyó en virtud del Absurdo, puesto que no había lugar para humanas conjeturas, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto, pudiera, momentos después, volverse atrás. Ascendió por la montaña, y todavía cuando ya relucía el cuchillo creyó... que Dios no le exigiría a su hijo. No hay duda que debió sorprenderle el desenlace, pero ya con un doble movimiento llegó a su estado de ánimo anterior, y pudo recibir a Isaac con mayor alegría que la primera vez. Pero vayamos más lejos y supongamos que Isaac hubiera sido sacrificado. Abraham creía. No creyó que llegaría el día en que sería bienaventurado allá en el cielo, sino el día de la felicidad aquí en la tierra. Dios podía darle un nuevo Isaac, Dios podría volver a la vida al sacrificado. Creyó en virtud del absurdo, pues las conjeturas humanas hacía mucho que se habían agotado."81

Vemos ahora el lado positivo, que aún no se hacía del todo patente en esa representación del Pseudo-Abraham; se ve ahora con claridad la infinita confianza de Abraham en Dios, una confianza que es la más clara manifestación del amor. Consideramos, además, oportuno tomar la descripción de la fe que da en esta ocasión, y dejarla como esa frase sugerente que recoge el espíritu de lo que hemos venido tratando en este capítulo: "cerrar los ojos, y rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo".82.

<sup>81</sup> *Ib.*, 35.

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> *Ih.*. 33.

#### 2 EL CABALLERO DE LA FE Y SU MOVIMIENTO INFINITO

«...en nuestro tiempo el múltiple desarrollo del saber ha hecho olvidar la existencia y lo que significa la interioridad, de donde parte el malentendido entre la especulación y el cristianismo»

S. Kierkegaard, Ejercitación del Cristianismo, 14.

Se ha intentado exponer, a través de un breve análisis, la perspectiva kierkegaardiana de la fe en Abraham, así como la manera en que esa fe se expresó en aquel instante narrado en *Las Escrituras*, que conocemos con el nombre de *El Sacrificio de Isaac*; hemos podido reconocer la autoridad de Abraham como padre de esa divina pasión, vimos cómo dicha pasión lleva al hombre a un estadio paradójico, y cómo dicho estadio se manifiesta en el actuar del particular y no en una abstracción de lo general.

Ahora, en este apartado, trataremos de encontrar, bajo la tutela de Kierkegaard, a un hombre que ha tenido el coraje de vivir esa pasión de la que hemos hablado: la fe. Un hombre de carne y hueso, un hombre humano, con angustias y miserias, con alegrías y virtudes, un hombre cuya apariencia no es particularmente extravagante.

Kierkegaard ha pretendido desarrollar cierta conciencia en sus lectores, para que logren encontrar y reconocer al *caballero de la fe*, ¿pero hacia dónde apunta todo este lenguaje que el autor nos presenta con poética apariencia?

Este encuentro referido por Kierkegaard, aunque lo hayamos enunciado como una posible aparición en el mundo sensible, nos inclinamos a entenderlo, como un encuentro que se da en ese otro mundo, al cual Kierkegaard ha apuntado constantemente: el mundo interior.

Suponer la posibilidad del encuentro con el caballero de la fe en el interior. implica que cada uno deberá asumir la responsabilidad de que dicho encuentro se dé o no, ya que no hay nadie que pueda, mejor que uno mismo, buscar e indagar en este mundo interior que pertenece a cada quien.

Situar, en cada persona en particular, la responsabilidad de llegar, en su interior, al encuentro con el caballero de la fe, no es otra cosa que afirmar la ineludible responsabilidad que tiene cada quien de llegar a ser un auténtico caballero de la fe, siempre y cuando se tengan *ojos que vean* y *oídos que oigan*<sup>83</sup>. Por eso, para todo aquel que, a semejanza de Sócrates, se sienta ignorante y se encuentre en actitud de apertura ante la posibilidad del saber, este planteamiento no será, de ninguna manera, causa de escándalo.

#### 2.1 Un movimiento desde lo íntimo

No es una novedad plantear que, para introducirse y recorrer la propia interioridad, en busca de algún fin, sea necesario un profundo silencio, pero, tal vez, no sea tan común advertir acerca de la existencia, en ese mundo interior, de una lógica distinta a la que impera en el mundo socio-sensible.

En nuestra época, suele ocurrir, por ejemplo, que para obtener un "bien" muy valioso, dentro de este mundo socio-sensible, sea suficiente con tener la cantidad de dinero necesaria para comprarlo. independientemente de que el comprador sea justo o injusto, o de que el dinero se haya ganado con el propio trabajo o no.

No ocurre lo mismo en el mundo interior: dice Kierkegaard que "impera en él un orden eterno y divino; no llueve allí del mismo modo sobre justos e injustos." y complementa diciendo en otra ocasión: "... todo privilegio del mundo del espíritu, sólo se obtiene a costa de profundos dolores."

Esto nos da cierto indicio de que el funcionamiento de este *otro mundo*, tiene algunos rasgos característicos que lo diferencian, esencialmente, del mundo físico y social.

<sup>85</sup> Jb., 58.

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Remisión a la pobreza espiritual del Evangelio.

<sup>84</sup> Soren Kierkegaard, Temor y Temblor (Madrid: Tecnos, 1987). 30.

Autores como Arthur Schopenhauer o el mismo David Hume, han expuesto de buena manera los requerimientos necesarios para triunfar en este mundo<sup>86</sup>, haciendo una abstracción de la manera cómo funcionan, de los valores preponderantes y de las costumbres en que se encuentran enmarcados.

La tradición epicúrea, y sobre todo la estoica, han sido bastante acertadas al indicar el camino para tener una vida estable y con el menor número de sufrimientos y complicaciones; la antigua sofística, aunque con menor prestigio, postula también muchos de los principios básicos, que desde el más sensato análisis, se requieren para llegar a tener una "buena" vida en el mundo social y sensible del cual participamos.

Mas, ¿a qué se refiere Kierkegaard con eso del *mundo interior o espiritual*?, ¿a qué se refiere Cristo –si no es muy atrevido preguntarlo– cuando dice que su reino no es de este mundo?, ¿qué otro mundo hay aparte de éste, social y sensible en el que vivimos?

Entendemos que Kierkegaard, a partir de su noción de cristianismo, concibe un *mundo espiritual*, identificado, o vinculado por completo con el *mundo interior*, la propia intimidad; deja entredicho que ese mundo es el que más directamente nos incumbe y que atenderlo es una responsabilidad inminente, pues, ¿quién le daría prioridad a atender la casa del vecino antes que la suya propia?, o ¿quién atendería responsablemente las necesidades de su comunidad cuando tiene totalmente desatendido su hogar?

Sin duda, todo aquel que sea filósofo o pretenda serlo. más aún si vive en el siglo XXI, debe, antes de caer en alguna charlatanería social o política, prestar suma atención a su mundo interior.

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer. El Arte del Buen Vivir Op. Cit. Cfr. David Hume. Investigaciones sobre el Conocimiento Ilumano (Madrid: Alianza, 2004).

#### 2.2 Lo humano

No puede el padre del existencialismo quedarse sólo en un elogio sin igual a Abraham, no sería suficiente para él añadir a esto una dura crítica a la mediocridad y ligereza con que pretende entenderse una noción tan grave y profunda como la fe, no bastaría tampoco con hacer una genial descripción de aquello que hace grande a Abraham. Kierkegaard tiene la necesidad de traer todo aquello lo más cercano al mundo humano que se pueda, al mundo de él, al mundo del lector:

"No me permite mi sensibilidad hablar sin humanidad de la grandeza, ni mostrarla desde lejos y con contornos imprecisos, es decir, presentar lo grande de la grandeza sin dejar entrever lo humano que contiene, pues cuando falta lo humano lo grande deja de serlo." 87

Así, hace la representación de una persona –más que de un personaje– que podría ser –o debería ser– alguien tan cercano como él mismo, o cualquiera de sus lectores, dejando claro respecto al ingreso en esta orden caballeresca, que "uno no es admitido por medio de votación, sino sólo cuando tiene el coraje de ingresar".

Adicional a los siete puntos que describen el movimiento de la fe, que fueron sintetizados a partir de lo estudiado en el actuar de Abraham, Kierkegaard nos dará algunos otros datos importantes relativos al acto o movimiento de fe:

"Lo primero que en dicho momento necesita el caballero es la capacidad<sup>89</sup> necesaria para concentrar todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un único deseo. Si a la persona le falta esta particularidad de la concentración, su alma se hallará desde el principio fragmentada en la multiplicidad, y así nunca se encontrará en grado de hacer este movimiento... Si carece de esta posibilidad interior, su alma se hallará desde el principio dispersa con tal intensidad en lo múltiple, que nunca dispondrá del tiempo requerido para ejecutar el movimiento ya que estará siempre atareada en llevar adelante los negocios de este mundo, sin

<sup>87</sup> Soren Kierkegaard. Temor y Temblor Op. Cit., 48.

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Ih., 39.

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> La reconocida traducción inglesa de Walter Lowrie utiliza la palabra "power" que en su traducción literal al español: poder, o quizá fuerza, me parece más apropiada en el contexto que se muestra en la presente cita. (Walter Lowrie, *Fear and Trembling*.

http://www.wehavephotoshop.com/PHILOSOPHY%20NOW/PHILOSOPHY/Kierkegaard/Kierkegaard/. Fear.And. Trembling.pdf. 1941. 21.)

posibilidad de ingresar jamás en la eternidad, porque en el mismo momento que se disponga a hacerlo, descubrirá, de repente, que olvidó algo, y se verá obligado a dar media vuelta. Y pensará: quizá lo podré hacer la próxima vez; pero consideraciones de esta especie nunca han servido para llevar a cabo el movimiento, sino que más bien hundirán, cada vez más a esa persona en el médano." 90

El caballero de la fe tiene la particularidad de la concentración, la fuerza "para concentrar todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un único deseo", pero ¿cómo se concentra todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un deseo?, concentrar significa en este caso aunar, aglutinar, ponerlo todo en juego, apostarlo todo, Abraham apuesta todo a esa relación absoluta con Dios, y a esto se refiere Kierkegaard, apostar todo por un Dios que le habla en lo más íntimo y que le exige, en este caso, aquello absurdo para cualquier sistema de leyes, absurdo para cualquier sensato razonamiento. Es por ello que se dice que en el acto de fe se apuesta todo, se apuesta incluso lo más preciado, el hijo más amado y más esperado, se apuesta la sensatez, se apuesta la estabilidad, se apuesta la felicidad, se apuesta la cordura y la estimación del prójimo, se apuesta la vida misma, para hacer la voluntad de Dios; es ése el único deseo donde se concentra toda la apuesta de Abraham, y el único donde se concentra la máxima apuesta de cualquier hombre que atiende a la voz más íntima de su ser.

Sin duda la referencia gentil más cercana la encontramos en la actitud de obediencia que tenía Sócrates hacia la divinidad, y la constante preponderancia que daba a toda exigencia proveniente de aquella divina voluntad, incluso aunque tal obediencia pusiera en *juego* su propia vida. Al respecto nos dice Kierkegaard:

"/Sócrates) Ha hecho el movimiento de lo infinito desde lo intelectual. y su ignorancia es la resignación infinita 91... determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto. y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general." 92

En *El Concepto de la Angustia*. Kierkegaard es todavía más claro y tajante al mostrar el sentido de tal actitud:

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Soren Kierkegaard. *Temor y Temblor* Op. Cit., 38.

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> *Ib.*, 51,

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> *Ib.*, 52.

"La ironía de Sócrates era precisamente el ensimismamiento, un ensimismamiento que comenzaba por abstraerse de los hombres y encerrarse consigo mismo para dilatarse en lo divino..., un ensimismamiento que empezaba por cerrar todas sus puertas —y se burlaba de los que quedaban en la parte de fuera— para hablar con Dios en secreto."

# 2.3 ¿Frugal o Hedonista?

Aclarado que el campo de batalla del caballero de la fe se encuentra en *otro mundo*, y que cuando a lo grande le falta lo humano deja de ser grande, investiguemos ahora si el caballero de la fe busca y ejecuta en su vida la mayor de las abstinencias, o si, por el contrario, persigue infatigablemente la posesión del más alto placer; tal vez pueda decirnos algo la siguiente cita que continúa describiendo al caballero:

"... abandona lo finito para asirse a lo infinito, y se siente seguro... no lleva a cabo ni la más pequeña acción sino en virtud del absurdo. Y sin embargo, sin embargo... ¡sí! Es algo para ponerse verde de la envidia, porque sin embargo, ha hecho y hace en cada instante el movimiento del infinito. Vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites; sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de renunciar a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud que quien no conoció nada más alto." <sup>194</sup>

El caballero de la fe, al igual que Abraham. al hacer el movimiento de la fe, le da preponderancia a un mundo infinito e invisible, sobre el mundo físico y social en el que habita. Vemos, sin embargo, tomando el ejemplo de Abraham y la cita que acabamos de traer, que el caballero de la fe no deja de vivir en este mundo, participa de él y goza en cierta medida de sus placeres, y el hecho de darle prioridad al mundo espiritual, no le impide disfrutar de lo finito. De seguro no hay un camino tan abnegado, como el doloroso camino de la cruz vivido y predicado por Cristo, pero reducir el mensaje cristiano a la total y constante abstinencia, lo consideramos una lectura muy miope.

En estos momentos de la reflexión, debe ser ya redundante decir que el caballero de la fe obedece a aquella *voz* que se escucha en la intimidad, después de haber hecho

94 Soren Kierkegaard. Temor y Temblor Op. Cit., 37.

<sup>93</sup> Søren Kierkegaard. El Concepto de la Angustia Op. Cit., 244.

el recto examen interior. Pero también el filósofo, el amante —en el sentido griego— de la sabiduría, el que busca y desea poseer la sabiduría, sabe que la felicidad no se halla en el placer que le ofrece el mundo socio-sensible, ni tampoco en una nada abstinente. Es en la obediencia y abnegación ante el Dios que le habla en lo íntimo, es en ello que encuentra la comunión con el sumo bien, su salvación y su plena realización.

Que quede claro que "la fe es una paradoja" <sup>95</sup>, y que, al decirlo, se está apelando a la dualidad cristiana, ya que lo relativo a la fe debe comprenderse con otro tipo de entendimiento distinto al común –de lo cual ya hablamos cuando expusimos la grandeza de Abraham y en dónde se encuentra sostenida—. Ahora reiteramos con Kierkegaard el carácter paradójico de la auténtica grandeza a través del ejemplo de una mujer; mujer que incluso las corrientes protestantes no han sabido apreciar, habiendo sido la más grande entre todas y siendo aquella que logró tomar conciencia de la absurdidad del mensaje que le fue anunciado, que lo aceptó y que luego ejecutó una perfecta obediencia: "La capacidad que permite entender a María es espiritual." "Accede a la grandeza en el mismo instante que dice: «He aquí la esclava del Señor»." <sup>96</sup>

#### 2.4 Resignación Infinita

En el movimiento infinito de la fe hay un aspecto que hemos tratado indirectamente, y que por consiguiente, se encuentra presente en el actuar de Abraham y de todo caballero de la fe, es aquello que Kierkegaard llama el *movimiento de la resignación infinita*, lo describe como una acción realizada por todo aquel que ha hecho el movimiento de la fe; sin embargo, puede verse también como un paso previo. y en ese sentido, no todo el que ha hecho el movimiento de la resignación infinita ha dado el paso siguiente hacia el movimiento de la fe.

Podemos leer al respecto que este paso previo a la fe, consiste en "por mi propio esfuerzo, renunciar a todo y encontrar la paz y el reposo en el dolor". y explica que

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> *Ib.*, 45.

<sup>96</sup> Ib., 49.

<sup>&</sup>lt;sup>эт</sup> Ib., 41.

"para cumplir el movimiento de resignación infinita se requieren fortaleza, energía y libertad de espíritu", 98.

Kierkegaard habla de la pobreza de espíritu evangélica, y aunque no la menciona directamente en Temor y Temblor, en Los Lirios del Campo y Las Aves del Cielo dedica buena parte de su reflexión a este tema; también lo hace en Las Obras del Amor, y es traído a colación, porque hay una evidente vinculación entre este tema y lo que describe acá como resignación infinita, hay una pobreza y una abnegación voluntarias que son importantes en el mensaje cristiano, y que sin ser el fin y el sentido de su vida, son un elemento significativo en la vivencia de la fe.

Al disponerse Abraham a obedecer el mandato dado por Dios, renuncia a una cantidad de cosas; esa renuncia requiere una capacidad de desprendimiento, que es el signo característico de la pobreza espiritual y es lo que Kierkegaard llama resignación infinita. Este acto de desprendimiento trae consigo *el reposo* como consecuencia, y no son pocos los que han querido tomar este *reposo* como la finalidad y el único sentido de sus vidas. Pero el planteamiento cristiano va más allá de la quietud, la paz o la ataraxia.

El caballero de la fe se lanza al abismo de lo absurdo con los ojos cerrados, asumiendo la *imposibilidad*, la limitación propia del ser humano, o lo que en nuestros días gustan llamar "finitud"; este *asumir la imposibilidad* y el dolor que trae consigo, es lo que Kierkegaard llama *resignación infinita*; pero el caballero no se queda ahí, realiza un segundo movimiento: la fe, basada en la confianza en Dios, ligada a su vez, al amor que hacia Él siente, y en ese acto de amor y confianza aparece la *posibilidad*; de este modo sabe, aunque desde una absurda esperanza, que Dios le salvará<sup>99</sup>.

# 2.5 La paradoja de la voluntad: cómo al cederse todo llega a encontrarse el todo

Es interesante la posible relación que se establece entre este planteamiento de Kierkegaard y el planteamiento de los filósofos que dan preponderancia a la voluntad.

<sup>98</sup> Ib., 40.

Mantengamos la noción de salvación ligada a la plenitud [Paolo Sacchi, *Historia del Judaismo en la Época del Segundo Templo* (Madrid: Trotta, 2004) ], que a su vez vinculamos con la curación de esa enfermedad mortal.

ya que, al hablar de deseo, de un único deseo que lo concentra todo<sup>100</sup>, nos estamos refiriendo entonces, por necesidad lógica, a una capacidad vinculada con la voluntad, a "un acto en el que la potencia volitiva admite una cosa queriéndola". ¿Qué es aquello que admite queriéndolo? La voluntad divina.

Posiblemente este acto de voluntad al que nos hemos venido refiriendo sea el acto más representativo de la voluntad individual, el acto que contiene mayor significado, el más importante y el que mayor fuerza requiere. En apariencia hay una anulación de la voluntad individual, pero cuando una persona somete su voluntad a un Ser, que habita en su más profunda intimidad, la voluntad individual no muere, se transfigura y cobra su sentido pleno; se da, de esta manera, el clímax de la actividad volitiva espiritual.

Esta lógica distintiva que se muestra en la voluntad de alcanzar la plenitud propia en ese Otro sustantivo que habita en el hombre, tiene cierta similitud con aquello que ocurre en el comportamiento que puede observarse en una madre, cuando en una situación extrema, en un accidente inesperado, arriesga o sacrifica su propia vida para proteger a su hijo. Esa forma de amor, que hoy llaman *altruismo* o *instinto de maternidad*, lleva consigo una lógica paradójica, en la cual la madre ejecuta el máximo acto de amor –hacia su hijo<sup>102</sup>– en el momento en el que anula su amor propio y anula su propia vida. Anulando el amor de sí, realiza el mayor acto de amor, o dicho poéticamente el amor de la madre hacia el hijo llega a ser en ese momento: *odio a sí misma*. De esta misma manera describe Kierkegaard el amor de Abraham.

Con esto queremos mostrar cómo el clímax de la actividad volitiva se da cuando el individuo cede la propia facultad volitiva a un Otro, haciendo que el yo suspenda su capacidad de desear para sí, y de ese modo se manifieste en él la voluntad de ese Otro, que es Dios y que habita en su más profunda intimidad.

<sup>100</sup> lb 38

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española, 2001, http://buscon.rac.es/dracl/.

<sup>102</sup> Es un ejemplo meramente ilustrativo, porque desde la perspectiva cristiana planteada, un acto de amor es cabalmente tal, cuando Dios es lo vinculante, y al referirnos a un ejemplo general, como este de la madre altruista, al ser un ejemplo fuera de la subjetividad, no podemos determinar en principio, si Dios es lo vinculante o no.

Pero es importante acotar que, para que verdaderamente se dé esta *transferencia volitiva*, y para que la fe sea su verdadero conductor, debe hacerse bajo ese recto y honesto examen interior, y movido por el mismo Dios, ya que es muy fácil caer en el autoengaño para satisfacer la voluntad del yo, que sabe disfrazarse y le gusta autocomplacerse.

Con esta explicación no se pretende hacer sensato lo insensato, ya que sigue todo esto perteneciendo al campo de *lo absurdo*, y con esa lógica paradójica de la cual hablábamos en la descripción del acto altruista, buscábamos simplemente mostrar cómo a veces, hemos podido apreciar este tipo de comportamientos, y a pesar de ser un ejemplo meramente ilustrativo, muestra cómo, en una anulación, puede darse una plenitud.

"Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada." 103

# 2.6 Presencia de dos antiguos preceptos judíos

El amor a Dios es el que "puede inducir al caballero de la fe a dar su amor al prójimo la expresión contraria a la del deber, considerado desde el punto de vista ético" <sup>104</sup>. Esto saca de sus casillas a ese dios-razón, y angustia a quienes lo idolatran, ya que se encuentran con el Dios verdadero, un Dios que no pueden comprender, un Dios que no pueden atrapar en el pensamiento o dentro de un conjunto de leyes sensatas.

Los dos mandamientos más importantes de la ley judía: amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a uno mismo, al basarse en el verbo amar, se distancian inevitablemente de los parámetros de sensatez; este verbo —tanto en su comprensión griega, como en la judía y posteriormente en la cristiana— se pasea por los callejones de lo absurdo y linda con el territorio de la locura. Sin embargo, en esa realidad alejada de la sensatez, y muy a pesar de las posturas más racionalistas de la modernidad y del residuo de la misma, nunca ha dejado de tumbar los más sólidos argumentos, va que posee en sí una verdad que le da el poder requerido para lograrlo. la

<sup>64</sup> Soren Kierkegaard, Temor y Temblor (Madrid: Teenos, 1987), 52.

<sup>&</sup>lt;sup>163</sup> Juan de la Cruz. Subida al Monte Carmelo. 1.13.11. <a href="http://dichosaventura.blogspot.com/2009/03/san-juan-de-la-cruz-para-poseer-el-todo.html">http://dichosaventura.blogspot.com/2009/03/san-juan-de-la-cruz-para-poseer-el-todo.html</a>.

racionalidad muestra en esto su propia limitación, o como diría Pascal "el corazón tiene razones que la razón no conoce en absoluto." <sup>105</sup>

Mostrar una "realidad" más agradable que sincera no ha sido una de las características de la pluma de nuestro autor, y si genera incertidumbre o angustia que el Dios verdadero esté por encima de la razón humana, y que en consecuencia, jamás sea comprendido por ésta, no será Kierkegaard quien nos mienta, complacientemente, para aplacar nuestro malestar.

Mientras se afirme la creencia en el Dios de Abraham, tendrá que aceptarse que su cualidad no puede ser reducida a una fórmula kantiana o a un algoritmo matemático.

Y quien ose criticar que el amor a Dios puede llevar al paciente a expresar su amor al prójimo de la manera contraria al que lo establece la ética, no puede dejar de lado que, en esa expresión, el caballero de la fe no está buscando lo suyo, se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber; de este modo, "el deber absoluto puede llevarnos entonces a la realización de un acto prohibido por la ética, pero nunca inducir al caballero de la fe a cesar de amar" 106.

# 2.7 Lo íntimo es superior a lo exterior

Nuestros propios deseos de grandeza, aunados a las equivalentes pretensiones de la ciencia y de algunas ideas antropológicas, nos hacen soñar con un ideal humano muy distinto a lo que plantea Kierkegaard en la figura del caballero de la fe. En nuestra época se han fabricado modelos de hombre fantásticamente fascinantes y exóticos, pero al mismo tiempo asombrosamente inconsistentes; superhombres voladores, de acero y con visión sobrehumana, pueden llegar a parecernos risibles dentro del estudio antropológico, pero una figura como ésta, no habría sido tan exitosa en el mercado publicitario y cinematográfico, si no estuviera tan involucrada con los anhelos de toda una generación.

<sup>106</sup> *Ib.*, 53.

<sup>&</sup>lt;sup>468</sup> Blaise Pascal. *Pensées* 1671. Recuperado el 30 de septiembre de 2011, de http://abu.cnam.fr/egibin/donner\_html?penseesXX1.

Tenemos una fábrica de objetos y mundos extravagantes que se ha especializado en la eficacia, y se asegura de que todo lo que pueda imaginar su época, sea alcanzable, comprable. Al mismo tiempo se ocupa de mantener entretenidos a sus clientes entre tantas y tan diversas opciones a la venta, mantenernos ahí entre el deseo y la elección de múltiples extravagancias, creando un escenario en el que solamente pueda ocurrírsele al mayor de los insensatos darse media vuelta frente a este parque de diversiones para decirse a sí mismo y decirle al mundo:

- No es que niegue que todo lo que me ofreces sea espectacularmente extravagante y apetecible, pero quisiera que, antes de tener que decidir entre tan magníficas opciones, me permitieras un minuto para meditar si quiero participar de este fabuloso mercado, un minuto para meditar si, tal vez, mi interioridad esté más necesitada de mi tiempo y atención que todo este mundo artificial tan atrayente.

Ésta es la oferta de Kierkegaard: *la propia subjetividad*, y por no tener sus acciones invertidas en este mundo, no pierde ganancias en la bolsa, en el caso de que alguien, en algún lugar, en vez de comprar alguno de estos productos tan extravagantes, se quedase atendiendo su propia interioridad. Y es justo ahí, en esa interioridad, donde la fe juega el papel fundamental y no puede ser ignorada, "la fe consiste en la paradoja siguiente: lo íntimo es superior a lo exterior..."

El caballero de la fe no es entonces ese modelo que alcanza el dominio y el éxito sobre el mundo exterior, *su reino no es de este mundo* y sabe que "todo privilegio del mundo del espíritu, sólo se obtiene a costa de profundos dolores" No vive para la fama ni el reconocimiento de los otros ya que "El auténtico caballero de la fe es testigo. nunca maestro; ahí radica su profunda humanidad, tan distinta de esa necia participación en el dolor y la dicha del prójimo honrada con el nombre de simpatía, pero que en realidad no es otra cosa sino vanidad".

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> *Ib*.

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> Ib., 58.

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> *Ib.*. 57.

¿Apelar a esa subjetividad y mostrar la inconsistencia de la ética implicará un relativismo moral? No, todo lo contrario, Kierkegaard emplazará al deber absoluto para con Dios, sabe que ese deber absoluto requiere de la renuncia al deseo y al deber éticamente concebido, y sabe también que en su cumplimiento se halla el auténtico camino eudemónico.

El mismo Kierkegaard reconoce la presencia de la doctrina del deber absoluto en el siguiente pasaje del Evangelio de Lucas: «Si alguien viene a mí y no aborrece al propio padre, a su madre, a su mujer y sus hijos, a sus hermanos y hermanas, incluso su propia vida, no podrá ser mi discípulo.», v agrega:

> "... muy duras son estas palabras ¿quién soportaría escucharlas?... Son palabras terribles; sin embargo, estoy seguro de que las podemos comprender, sin que ello implique que quien las comprendió tenga el valor de ponerlas en práctica. Pero en todo caso hay que tener la honestidad de reconocer lo que quieren decir y reconocer además que lo que dicen es grandioso, aunque nos falte el valor para intentarlo."110

El estadio al cual Kierkegaard no para de hacer referencia, es un estadio en el cual, ese Dios, en la más profunda intimidad, está por encima de todo, por encima de la razón humana junto con toda la moral de ella derivada, y por encima también de todo apego y todo deseo que busque lo suyo<sup>111</sup>.

No hablamos de una ética relativista en la que cada quien se fabrica un dios a su medida para justificar cualquier acción que le apetezca, tampoco hablamos de una ética social, del bien común bajo una idea de hombre tan común que no tiene que ver con ninguno; tampoco hablamos de una ética impuesta por mayorías alienadas o no alienadas, ni de una ética del consenso que otorga el poder al que mejor maneje el discurso o al que más complacencias ofrezca a los miembros de un concejo. El deber absoluto para con Dios es la moral que subyace en el comportamiento de Abraham, que en cada yo está determinada por esa relación particular con lo absoluto.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> lb., 38.

<sup>111</sup> Sin contradecir lo planteado en esta frase, queremos aclarar que esto no implica el desprecio de la tradición ni de la autoridad de todos aquellos que como Abraham son "estrella que sirve de norte y salvación al acongojado." (Ib., 27.). A fin de cuentas la narración y los narradores del Evangelio son parte de la tradición en la que Kierkegaard confia para hacer estas afirmaciones.

Actuar en función de Dios que habita en el interior, y que procura nuestra salvación, no es actuar egoístamente. Por esta razón Kierkegaard nos dice:

"Se lee en el sermón de la montaña: «cuando ayunes unge tu cabeza y lava tu rostro, para que los hombres no sepan que estás ayunando.» Este pasaje testimonia que la subjetividad es inconmensurable con la realidad, a la que tiene incluso derecho de engañar." <sup>112</sup>

En este momento se hace necesario reafirmar lo que Kierkegaard sugiere a lo largo de toda su obra dedicada a la fe: ser un caballero de la fe es poner en práctica el mensaje cristiano, llevar a la existencia concreta individual la Verdad del Evangelio, ya que en él<sup>113</sup> se comunica cabalmente la voluntad de Dios y el deber absoluto del yo para con Dios.

No podemos olvidar que el camino de fe, como testimoniaron Abraham, Moisés, los profetas, Sócrates y otros tantos, lleva al hombre a pasar por aciagos momentos, que no son otra cosa que el signo y manifestación de la cruz en la propia existencia.

A ello también se refiere Kierkegaard, cuando muestra cómo el caballero de la fe debe enfrentarse en ese camino con la incomprensión, la vana generosidad y la superflua lamentación de quienes nunca se atrevieron a practicar la verdadera compasión: "... más grande<sup>114</sup> es aún que el caballero de la fe se atreva a decirle a la persona generosa que quiere llorar por él: «No llores por mí, llora por ti mismo» En otra ocasión nos dice al respecto: "...la conmiseración humana es un vil invento, que es cruel, precisamente allí donde debiera resplandecer compasiva. y sólo allí es compasiva donde verdaderamente no tiene lugar la compasión 116.

No falta quien, superficialmente, se lamente en nuestra época de aquel hombre que con fe, padece, con o sin conciencia, "el camino de la tribulación" –como le llama Kierkegaard—, ésta no es otra cosa que una consecuencia de la misma fe, y un signo vivo de la alegría que hay en el hecho de que la escuela de los sufrimientos forme para la eternidad. Kierkegaard nos muestra que éstos que se muestran entristecidos de

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> *Ib.*. 72.

<sup>118</sup> No afirmamos que sea exclusivamente en él.

<sup>114</sup> Más que el poeta que pide que lloren por el héroe.

<sup>115</sup> Ib., 49: Cfr. Le 23.28-29.

<sup>116</sup> Soren Kierkegaard. Ejercitación del Cristianismo (Madrid: Trotta. 2009). 40.

momento y que al cabo de unas horas pueden estar riendo, se refugian en la mentira de su llanto simulado, para esconder la cobardía y la verdadera lamentación de no poseer algo tan verdadero como la tribulación que padece el caballero; esta tribulación, manifestación de la cruz del Verbo, es en su trasfondo comunión con lo divino y la más alta de las dichas<sup>117</sup>.

Teniendo presente que lo íntimo es superior a lo exterior nos preguntamos en este momento: ¿Dónde y cómo debe ordenarse un caballero? Quizá un caballero se ordena en cada instante y en cada acto, pero la manera puede tener sus reveses. Si nos acercamos al texto evangélico, encontraremos las siguientes palabras: "cuando hagas limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha; así tu limosna quedará en secreto". "cuando ayunes, perfuma tu cabeza y lava tu rostro, para que tu ayuno sea visto, no por los hombres, sino por tu Padre que está allí en lo secreto", "cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre, que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto te recompensará.", si el Maestro enseña que ésta es la manera en que debe hacerse la ofrenda a Dios, entonces cabe preguntarse, ¿cómo deberá ordenarse un caballero? Quizá no estemos en condiciones de dar respuesta a esa pregunta, pero podemos afirmar que el reino que busca el caballero no es de este mundo, y la fama y el prestigio no deberían seducirlo.

En ese mismo sentido nos dice Kierkegaard que el caballero de la fe no es maestro, y de acuerdo con esto, tampoco puede ser juez en sí mismo, es testigo y en todo caso tiene una labor inacabable en esta vida, ocuparse de su interioridad. Esto implica cuidarse de realizar un enjuiciamiento charlatán y vanidoso, un enjuiciamiento que pretendiendo referirse a los demás recaiga ridículamente sobre él mismo, y termine proponiendo aquello que no tiene el valor de poner en práctica. Por eso, su labor está en él mismo, su juicio está en función de su existencia y debe estar atento en cada instante. "El caballero de la fe, por el contrario, no duerme nunca, pues está sometido constantemente a prueba, y a cada instante existe la posibilidad de que en su angustia, se eche atrás."

117 Cfr. Gal 6.14.

Soren Kierkegaard. Temor v Temblor Op. Cit., 55.

En este capítulo mostramos cómo el caballero de la fe se conduce bajo una lógica completamente distinta, esa que impera en el mundo interior y con la cual los logros se obtienen atravesando la profundidad del dolor; con el caballero de la fe vimos la más genuina encarnación del carácter humano y con él, esa capacidad de concentrar toda su realidad en el acto de fe. Comprendimos que no es la frugalidad ni el hedonismo lo que determina el actuar del caballero, sino la completa obediencia al Dios que interpela en la honda interioridad. En este movimiento infinito se realiza previamente una infinita resignación, en la cual el dolor de la absoluta renuncia deviene en la quietud del paciente; observamos de esta manera, la paradoja de la voluntad: al cederse todo llega a obtenerse el todo. Así mismo comprendimos cómo al fundamentarse en el amor, el caballero de la fe traspasa los principios de la sensatez; y finalmente, llegamos a la conclusión de que la ética queda transmutada en el deber absoluto para con Dios, que en su autenticidad garantiza el amor al prójimo.

Después de todo este recorrido quizá podamos habernos hecho una idea de lo que es la fe entendida de esta manera tan particular, quizá hayamos apreciado su valor y junto a ello quizá hayamos podido proyectar algún sendero total o parcialmente nuevo con algún atisbo de esperanza. Pero si hemos logrado apreciar algún valor en la propuesta de Kierkegaard, que desde nuestra lectura hemos intentado compartir, quizá valga el esfuerzo profundizar un poco más en ese último acercamiento al yo y su naturaleza, y revisar desde esta perspectiva si existe alguna estructura común y alguna común dificultad para poner en práctica la propuesta ya esbozada.

# 3 LA DESESPERACIÓN

«Pero quien llega a la fe no se detiene en ella, es más, se enfadaría si alguien le invitase a tal cosa, del mismo modo que se indignaría el amante si oyese decir de él que sólo se detiene en el amor.»

S. Kierkegaard, Temor y Temblor, 78.

En nuestra época se agradece que, al hacer un pronunciamiento, se concedan todas las aclaraciones que sean necesarias para entender sin mayores contratiempos aquello sobre lo cual se diserta. Desde la más sensata racionalidad concedemos que ese *noúmeno* indescifrable se asume de tal manera, y que por tanto, improbablemente nos desharemos de todo velo o cifrado para lograr su plena contemplación; sin embargo, como fue enunciado en la introducción de este trabajo, se presenta conveniente y necesaria esa creencia en la consecución de dicha contemplación, ella es el motor y el sustento de este camino gnoseológico en busca de la desesperación.

Para completar nuestra investigación, hemos visto conveniente detenernos en aquello que Kierkegaard llama *desesperación*, una noción que elabora como escritor en su etapa más madura. En torno a esta noción encontramos una profunda investigación acerca de la estructura del yo, encontramos también la íntima relación del yo con *el error*, y una lucha dialéctica que se debate alrededor de una idea de libertad, entendida, en un caso, como absoluta autosuficiencia, y en otro, como plenitud del yo bajo la conciencia de su propia estructura y origen.

Antes de adentrarnos en la noción de desesperación que nos da el autor, nos parece oportuno detenernos brevemente en la definición que nuestra propia lengua nos otorga, para a partir de ese sentido común que muy bien recoge la Academia, acercarnos a una primera noción de desesperación dada por Kierkegaard, que a su vez. está impregnada de esa visión antropológica estructural y relacional: luego estudiaremos el error—en su sentido moral—como esa manifestación de la desesperación en el actuar del hombre; intentaremos investigar su origen y las causas que lo promueven, manteniendo

siempre una constante remisión a la noción de desesperación como *enfermedad mortal*, como ese preludio, como ese multifacético impedimento que se interpone entre el yo y su felicidad.

# 3.1 Aproximación lingüística y antropológica

La palabra *desesperación*, en nuestra lengua, se define como "la alteración extrema del ánimo causada por cólera, despecho o enojo"<sup>119</sup>, y en efecto, notamos un punto de encuentro inicial con lo que nos planteará Kierkegaard en su tratado. Sin embargo, nos parece que, aunque afable y elocuente, esta sola definición dirá muy poco a quien le interese indagar profundamente en la cuestión fáctica de su padecimiento.

No obstante, si nos mantenemos dentro de esta concesión que da la Academia, podemos notar que al hablar de una alteración del ánimo o del espíritu<sup>120</sup>, nos encontramos con una particularidad inmediata: la acción de alteración recae sobre una instancia imperceptible sensorialmente, y no pudiendo observarla directamente ni a ella ni a su alteración, nos quedaría poco más que concentrarnos en los síntomas de dicha alteración, para encontrar indicios de su existencia, o de su presencia en quien la padece.

Esta sería la manera en que, a partir de los datos que nos otorga nuestra lengua, podríamos encaminarnos hacia una indagación sobre aquello que significa la desesperación. Tal acercamiento no es descabellado para un inicio, y como primer paso investigativo no contradice lo que nos planteará Kierkegaard.

Es importante tomar en cuenta que en nuestra investigación reconocemos tres limitantes, la primera es que no podemos abordar los planteamientos de Kierkegaard en el danés original; en segundo lugar, no pertenecemos ni conocemos a cabalidad la cultura y las costumbres del lugar de donde provienen; y como tercer limitante encontramos que no pertenecemos a la época en que dichos planteamientos fueron

de la Lengua Española. 2001. http://buscon.rac.es/draef/).

Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española, 2001. http://buscon.rae.es/dracl/.
 Nuestra lengua permite la equivalencia entre ambos términos (Real Academia Española. Diccionario

realizados. Sin embargo, encontramos evidente plusvalía al poder plantear tan importantes asuntos, en una lengua no menos amplia y profunda, y en una época y cultura globalizantes, en las que toneladas de información fluyen tan aceleradamente y de tan diversas maneras que producen innumerables planteamientos y posturas, pero también muchísimas preguntas y carencias de sentido.

En el planteamiento kierkegaardiano, la noción de desesperación se presenta como un eslabón fundamental dentro de su constructo discursivo, y sin esa particularísima comprensión de su significado, es imposible ensamblar aquella propuesta escapista, esa fuga del mundo que encontramos en su discurso fideísta. Una fuga, que, en cuanto necesidad eudemónica individual, nos parece que antecede en varios sentidos a esa imperiosa responsabilidad social —que cada día parece tener más derechos sobre el yo—.

Kierkegaard señala la existencia de algunos falsos supuestos que se tienen sobre la desesperación, provenientes de un uso laxo y superficial de la noción<sup>121</sup>. Nos explica cómo se ha generalizado la creencia que concibe la desesperación como algo extraño y muy poco común; junto a ello, la creencia de que para su diagnosis basta con una leve auto-revisión personal<sup>122</sup>.

Nuestro autor se opone a estos supuestos, y en su investigación intentará demostrar que, por el contrario, la desesperación es una enfermedad universal<sup>123</sup>, y que requiere de una revisión especialmente profunda en cada persona.

A semejanza de la definición dada por nuestra lengua, Kierkegaard concibe la desesperación como afección del espíritu. y por pertenecer a una época y una cultura tan concentradas en —o tan distraídas con— lo sensible, ya encontramos una evidente dificultad.

124 lb.

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> Nos dice: "Por cierto que la que suele fundarse en meras apariencias es la consideración habitual de la desesperación, que por eso mismo no es más que una perspectiva superficial de la cosa, es decir, una absoluta falta de perspectiva" Soren Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal*. Madrid, Trotta, 2008, 44 <sup>122</sup> Soren Kierkegaard, La Enfermedad Mortal Op. Cit., 44.

Para Kierkegaard, el diagnóstico de una enfermedad como ésta, no puede ser elaborado por cualquier persona ni de cualquier manera. Si las enfermedades comunes requieren un mínimo de atención en su diagnosis, en ésta habrá que potenciarla radicalmente por tratarse de un padecer tan íntimo y al mismo tiempo tan metafísico.

En una primera aproximación, Kierkegaard nos dirá que "la desesperación consiste precisamente en que el hombre no tenga conciencia de estar constituido como espíritu". 124.

La desesperación es, entonces, una especie de ignorancia, inconsciencia, respecto de la naturaleza espiritual, y Kierkegaard no titubea para afirmar que si el deleite que provoca la belleza del mundo humano nos mantiene en esa ignorancia, y nos impide salir de ella, hasta ese mismo deleite significará desesperación<sup>125</sup>; no obstante, para entender qué es eso de no tener conciencia de la naturaleza espiritual, necesitamos saber qué entiende Kierkegaard por espíritu:

"El hombre es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma." •

Apenas se enuncia qué es el hombre, y qué es el espíritu, pero al hacer una equivalencia de éstos con el «yo», y al detenerse en este último, nos dice también algo de los dos primeros. Esta cita representará una especie de axioma en el estudio de la desesperación, y será necesario tenerla presente constantemente, para comprender su sentido. Nos dice en ella, que el yo es ese agente autorrelacionante dentro de una relación. ¿Qué relación? La relación que se constituye en el hombre, esa síntesis entre alma y cuerpo, entre eternidad y temporalidad, entre finitud e infinitud, entre libertad y necesidad<sup>127</sup>.

Ya con una aproximación a lo que entiende Kierkegaard por hombre, por yo, y en consecuencia, por espíritu, debemos reconocer que las tres nociones se esconden de

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup> *Ib.*, 46.

<sup>125</sup> Ib.

<sup>126</sup> Ib., 33.

<sup>127</sup> *Ib*.

la acción imaginaria<sup>128</sup>, que busca lo visual y lo concreto. Cuando pensamos en una relación cualquiera entre dos cosas, lo concreto son las dos cosas, y podemos imaginarlas sin mayores problemas, pero la relación es lo no-concreto, y si se da el caso de que haya algo que haga que esa relación se relacione consigo misma, sería aún menos imaginable, aunque sea completamente razonable.

Kierkegaard asume tal situación, y al respecto, nos explica con suma precisión:

"En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y (están) en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de «alma», la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo." 129

En un sentido psicologista, sabemos que la relación que se da entre dos términos es algo meramente mental, una idea que no tiene concreción, y sólo podemos darle ser dentro de esa realidad racional, que a su vez, tiene correspondencia con el lenguaje, y por ello, también la podemos nombrar.

Ahora bien, Kierkegaard parece decirnos en este caso, que la relación entre los términos constitutivos del hombre, posee un ser que no es exclusivamente ideal, y que además, no es puesto por la psique del hombre, como ocurre con el común de las relaciones que conocemos y construimos.

Adicional a esto. Kierkegaard plantea que este «yo - relación» tiene la capacidad de relacionarse consigo mismo, manifestando su positividad.

Siempre que el hombre pone o establece una relación. ésta es. como dice el autor, *lo tercero negativo*; esto basta para explicar por qué el yo. en cuanto ser-relación. con existencia, no pudo ser puesto por él mismo o por otro vo humano.

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> Entendemos imaginación en este caso como lo entiende Spinoza [Baruch Spinoza. *Etica Demostrada Según el Orden Geométrico* (Madrid: Orbis. 1980). 43] y [Baruch Spinoza. *Trotado de la Reforma del Entendimiento*. formato digital. 33.

http://www.se\_eap.org/archivos/libros/literatura/Baruch%20Spinoza%20-%20Tratado%20De%20La%20Reforma%20Del%20Entendimiento.pdf |

Soren Kierkegaard, La Enfermedad Mortal Op. Cit., 33.

Como hombres, tenemos conciencia de poseer un cuerpo y una psique, también tenemos conciencia de nuestra individualidad, de nuestro yo, pero Kierkegaard viene a decirnos que este yo es esencialmente una relación, una relación esencializada, un *yorelación* que viene a ser lo vinculante entre el alma y el cuerpo. Pero además de ser la relación entre estos términos, es la relación que se relaciona consigo misma, es una relación que al tener conciencia de sí, es capaz de autorelacionarse, y por no ser lo tercero negativo, no pudo ser puesta por el hombre, sino por un *postor*<sup>130</sup> que se distingue del hombre como alteridad, ya que toda relación puesta por el hombre, se caracteriza por ser lo tercero negativo, por tener una realidad exclusivamente racional.

Según Kierkegaard, una muestra de que el yo-relación no fue puesto por el hombre, es justamente que hay dos formas básicas de desesperar: una en la que el yo busca desesperadamente ser sí mismo, y otra, en la que el yo busca desesperadamente no ser sí mismo, es decir, deshacerse de su yo, y fabricarse uno a su antojo. De acuerdo con esto, si el hombre hubiese sido el autor de la relación que constituye, no podría desesperar más que de la segunda manera, pero, si al intentar ser sí mismo también cae en desesperación, tal situación muestra la dependencia que el *yo-relación* tiene de aquella alteridad para lograr ser sí mismo y superar la enfermedad<sup>131</sup>.

Se nos muestran dos maneras básicas de desesperación, que trataremos detenidamente más adelante, pero esta mención muestra que el yo mismo, depende de aquello que puso la relación.

Pongamos un ejemplo y tratemos de explicar todo lo dicho. llevando a imagen lo que no tiene imagen:

Tenemos dos elementos: el fuego y el agua; los colocamos uno junto al otro, y pensamos que son opuestos, o que tienen cualidades opuestas; de esta manera. establecemos una relación de oposición entre ambos, pero esa «relación de oposición» no es positiva ni tiene conciencia de sí misma, ya que sólo se da en nuestra mente, a

<sup>130</sup> Se entiende "postor" aquí como "el que ha puesto".

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> Soren Kierkegaard. *La Enfermedad Mortal* (Madrid: Trotta. 2008). 34.

diferencia de los dos elementos que hemos relacionado, que sí tienen, efectivamente, una realidad física positiva.

Imaginemos ahora que, mientras estamos pensando en esa relación de oposición, de una misteriosa manera, logramos que ésta cobre vida; ahora, «la oposición» tiene existencia propia gracias a nosotros, sin embargo, es una "oposición específica": la de estos dos elementos específicos, y esta «oposición» pasa a formar un todo con ambos elementos.

Se hace evidente que «la oposición», aunque tenga vida propia, e inclusive, aunque tenga conciencia de sí, surge de mí, yo fui quien estableció la relación de oposición entre el agua y el fuego, y yo la generé, por eso su ser depende de mí, y está vinculado conmigo. Si la oposición quisiera dejar de ser sí misma, y quisiera ser otra cosa, desesperaría al darse cuenta de que no lo logra; pero además, podemos entender, que en ese sentimiento de querer ser otra, no tiene por qué tener presente a su creador, ya que no hace más que poner sus propias fuerzas en el deseo de querer ser otra.

Si, de otro modo, *la oposición* quiere ser sí misma, autónoma e independientemente, sin miras a quien la creó, desesperará también al no poderse deshacer de ese vínculo constitutivo. Si por el contrario, a pesar de estar confundida por haber sido «arrojada» a este mundo, pero teniendo conciencia de sí, se preocupa por llegar a ser sí misma a plenitud, podrá notar, al observarse con detenimiento, que es una relación puesta por otro, y al tener conciencia de este vínculo fundamental, se percibirá como una relación, no sólo entre dos elementos opuestos, no sólo consigo misma al tener conciencia de sí, sino también con su creador, por ese vínculo que hay entre ellos.

El ejemplo trata de mostrar la situación del yo como relación puesta por otro. y cómo esto es una determinación constitutiva. El yo, en cuanto existencia consciente, al no saberse ni aceptarse como dependiente de su creador, no puede llegar a ser sí mismo. y en consecuencia se enferma de desesperación.

Es por ello que Kierkegaard define la desesperación en estas circunstancias como el "reflejo invertido de la propia interioridad" El hombre engañado en su vana autosuficiencia, manifiesta un reflejo invertido de lo que es, y si en medio de todo esto se siente y se reconoce desesperado, y luego pretende superar su desesperación por sus propias fuerzas, no logrará otra cosa que aumentarla.

¿Es, acaso, esto una oda a la dependencia del hombre y por lo tanto una motivación a una vida sin libertad plena ni autonomía? De acuerdo con lo dicho, la respuesta es simple, no es una oda a la dependencia sino una explicación de la realidad espiritual y de su origen; quizá esa libertad, entendida como la total autonomía e independencia, sea en su sentido absoluto lo mismo que en su sentido material: una fantasía, producto del efecto separatista del pensamiento analítico.

Pero ¿qué podemos decir de la naturaleza lógica de la explicación que muestra el vínculo del yo con su creador? ¿Es un retorno a una especie de teología natural, al mejor estilo escolástico? A pesar de que la explicación de Kierkegaard mantiene coherencia lógica, nuestra interpretación no es tan ingenua como para tomar este entramado teórico como demostración fáctica, o como evidencia tangible de alguna realidad extralingüística. Tal atrevida pretensión sería tan necia como intentar demostrar la materia o la existencia de una realidad física desde el campo racional; consideramos que mal podríamos pretender tomar una explicación lógica de una realidad metafísica como algo esencialmente distinto a una metáfora.

Para Kierkegaard, la realidad espiritual no se encuentra dentro del campo físico ni dentro del campo racional, y aunque reconoce ambas realidades, las distingue de lo espiritual. Para algunos, el triángulo puede ser una verdad eterna; para otros puede serlo la materia. Para Kierkegaard, existe el espíritu, el yo-relación, y ha logrado elaborar una explicación racional de esta realidad y de su origen.

De la misma manera en que la realidad de la lluvia puede explicarse con mil y un mitos y con más de una teoría, no dudamos jamás de su realidad cuando se hace presente sobre nosotros, y nos empapa con su humedad. Lo mismo le ocurre a

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> *Ib*.

Kierkegaard frente a esta realidad metafísica, la explicación lógica que ha dado y hemos expuesto, la tomaremos como metáfora, como ejercicio comunicativo de esa realidad.

Tenemos hasta ahora algunas ideas que se presentan con claridad, la primera es que la desesperación consiste en una especie de ignorancia o inconsciencia de la propia naturaleza espiritual; la segunda es que por espíritu se está entendiendo ese yo-relación, una síntesis que constituye lo tercero positivo entre una serie de polaridades dialécticas, que habitan dentro del hombre. También sabemos que esta síntesis es además, una relación que tiene la capacidad de relacionarse consigo misma y con aquel que la estableció. Finalmente, diremos que la desesperación está siendo entendida como una enfermedad universal, y que no puede ser diagnosticada ni tratada de cualquier manera.

Esta universalidad que supone Kierkegaard no podrá ser demostrada mientras no quede claro en qué consiste la enfermedad –aunque la demostración de tal universalidad no está contemplada como uno de nuestros objetivos—, sin embargo, es importante tener presente que Kierkegaard advierte de manera enfática que este tema nos incumbe a todos y cada uno de los hombres:

"... no hay ni siquiera uno sólo que no sea un poco desesperado, que no sienta en el más profundo centro de su alma una cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido, o de algo con lo que no desea entablar conocimiento, una angustia ante una posibilidad de la existencia o una angustia por sí mismo..." 133

Esta universalidad la daremos por supuesto, o para ser más precisos, la daremos como un hecho en cada persona, mientras cada una no se demuestre lo contrario. El discurso de Kierkegaard no muestra pretensiones de participar de todos esos estandartes de la ciencia moderna, de sus parámetros o demostraciones; por lo tanto, esa "universalidad" deberá distinguirse de la universalidad científica, ya que el planteamiento del autor se centra en la desesperación de *este yo concreto* que la padece.

Es importante aclarar que, aunque la desesperación es una enfermedad, y aunque sea universal, ello no significa que haya sido añadida desde afuera, como el cuadro sintomático de una bacteria o algún virus inoculado; no, por el contrario, Kierkegaard

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> *Ib.*. 43.

afirma que el origen se encuentra en el interior de cada hombre, "brota directamente del propio yo" 134, y recalca así, la perspectiva intimista de todo este asunto que intenta comunicar.

# 3.2 Consideración preliminar de la ignorancia como causa y origen del error

De esa noción de desesperación, entendida como la inconsciencia o ignorancia de la propia naturaleza espiritual, ya podemos ver con un poco más de claridad qué se entiende por espíritu o por naturaleza espiritual en ese sentido kierkegaardiano. Quizá nuestro lector se pregunte –con suficientes razones– por qué no hemos comenzado por aclarar qué está significando la palabra *ignorancia o inconsciencia* en esta definición. La respuesta es mucho más simple que espléndida, nuestro orden se debe a una particular inclinación de empezar por aquello que promete más complejidad, para, así, ir de lo complejo a lo simple. Mientras que la noción de espíritu ha sido entendida de muy diversas y particulares maneras a lo largo de la historia, la ignorancia siempre se ha entendido más o menos como esa carencia de conocimiento, "la falta de ciencia o de noticia" de algo<sup>135</sup>.

No obstante, lo dicho sobre esta primera impresión de un orden guiado por una escala descendente de complejidad, debemos decir que —a pesar de la apariencia— la noción kierkegaardiana de ignorancia, presente en *La Enfermedad Mortal*, parece burlar nuestros intentos de aprehenderla dentro del marco teórico de la desesperación.

La ignorancia juega un papel importantísimo dentro de esa dinámica patológica que acontece en el yo, pero al buscarle un puesto, un sentido y una clara delimitación dentro de la teoría, nos hemos encontrado de improviso en medio de laberínticas reflexiones. Sin embargo, no dudamos, tampoco en este caso, de la paciencia de nuestros amables lectores al acompañarnos en esta tarea especulativa.

La ignorancia, como problema o como objeto de meditación, pertenece a una tradición socrática, que Kierkegaard rescata y expone con minuciosa examinación. Ella

135 Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española. 2001, http://buscon.rac.es/drael/.

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> lb., 92

se plantea –en este contexto– en su relación con el *mal obrar*, eso que Kierkegaard llamará *error* o *pecado* de manera indiscriminada. Esta relación ignorancia-error proveniente de la tradición socrático-platónica, es un tema complejo y extenso 136.

Tenemos noticia de que Kierkegaard fue un reconocido estudioso de la filosofía socrática<sup>137</sup>, y sobre el punto que estamos tratando, nos ha planteado que para Sócrates la relación entre la ignorancia y el error es de causalidad; así, se entiende que el hombre hace lo que no es justo (yerra a este respecto), porque desconoce lo que es justo<sup>138</sup>; sin embargo, dentro de esa complejidad de la obra socrático-platónica podemos leer en los parágrafos finales del diálogo conocido como *Hipias Menor*, una cierta postura tomada por Sócrates referente al mal obrar, ella muestra que su reflexión en torno al tema no es ingenua en lo más mínimo, ya que maneja la posibilidad de que un hombre pueda errar por voluntad propia:

Sócrates. -¿Entonces, el alma que yerra involuntariamente es peor que la que yerra voluntariamente?

Hipias. -Al menos, en el tiro al arco.

Sócrates. -¿Y en la medicina? ¿No es más conocedora de la medicina el alma que hace mal a los cuerpos voluntariamente?

Hipias. -Sí.

Sócrates. -Luego, en este arte, ésta es mejor que la que no lo hace voluntariamente.

Hipias. -Sí, es mejor.

Sócrates. -¿Qué, pues? Del mismo modo lo es la más conocedora del arte de tocar la cítara y del arte de tocar la flauta; y respecto a todas las artes y conocimientos, ¿no es mejor la que voluntariamente hace las cosas mal y torpemente y comete errores, y es peor la que hace esto involuntariamente?

Hipias. -Así parece.

Sócrates. -Pero, ciertamente, preferiríamos como almas de los esclavos las que cometen errores y obran mal voluntariamente, más bien que las que hacen esto involuntariamente, en la idea de que son mejores para esto.

Hipias. -Sí.

Sócrates. -Y nuestra propia alma, ¿no quisiéramos que fuera lo mejor posible?

<sup>138</sup> Soren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal Op. Cit., 117.

<sup>&</sup>lt;sup>136</sup> Platón. Protágoras (Madrid: Gredos, 1982). 47. §358e: Platón, Hipias Menor (Madrid: Gredos, 1982).
8. § 370e y sigs.: Platón. La República (Madrid: Gredos, 1982). 159. § 514a y sigs: Platón, Hipias Mayor (Madrid: Gredos, 1982). 14. § 296 a y sigs.

<sup>137</sup> Soren Kierkegaard. De los Papeles de Alguien que todavía Vive Sobre el Concepto de Ironía (Madrid: Trotta. 2000): Sobre el Concepto de Ironía es el nombre de su tesis doctoral, que está dedicada en su totalidad al estudio de Sócrates en sus distintas fuentes.

Hipias. -Sí.

Sócrates. -¿No es cierto que será mejor, si obra mal y comete errores voluntariamente, que si lo hace involuntariamente?

Hipias. -Sería horrible, Sócrates, que los que obran mal voluntariamente fueran mejores que los que obran mal contra su voluntad.

Sócrates. -Sin embargo, así resulta de lo que hemos dicho. 139

A pesar del contenido citado en este diálogo, Kierkegaard, al igual que muchos historiadores de la filosofía, considera que la postura socrática, en general, propone que la causa y origen de todo error es la ignorancia<sup>140</sup>, o dicho de otro modo, que cada vez que el mal se hace presente en el obrar del hombre, se ha dado antes una falta de ciencia o conocimiento sobre el asunto.

No dudamos que existan suficientes pruebas que respalden esta postura, sin embargo, no es nuestra intención apoyar o contradecir un asunto que corresponde a los eruditos de la doctrina socrático-platónica, simplemente se procura mostrar que respecto a este tema, Sócrates no era ingenuo.

En el diálogo citado, Sócrates considera y adopta una postura que permite concebir la voluntad como causa del mal obrar, pero siguiendo nuestra investigación doxográfica y considerando esa postura que Kierkegaard toma como "socrática", nos quedaremos con la afirmación que –como punto de partida de su reflexión– concibe la ignorancia como la causa del mal obrar; y estamos conscientes que declarar esta postura como la auténticamente socrática, puede ser controversial por toda la extensión y complejidad del tema, pero tal afirmación no nos interesa como verdad autónoma o independiente, nos interesa, en este caso, sólo como una interpretación a partir de la cual. Kierkegaard realiza una reflexión, y construye un orden de ideas respecto al tema.

Por fines prácticos y para ver con más claridad las implicaciones lógicas de este planteamiento. Ilevaremos la afirmación socrática que nos presenta Kierkegaard a nomenclatura lógica:

<sup>&</sup>lt;sup>139</sup> Platón, Hipias Menor Op. Cit., 12, § 375b y sigs.

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> Soren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal Op. Cit., 117.

#### $v \rightarrow i$

#### (Si yerro, entonces ignoro).

Esta afirmación implicaría que, para eliminar el mal presente en el actuar del hombre –es decir, el error–, sería necesario eliminar la ignorancia –como mínimo, toda aquella que fuera causante de error–.

Ya tenemos claro en qué consiste esta postura socrática, que relaciona la ignorancia con el error de manera causal, pero debemos decir que si bien Kierkegaard considera que la postura socrática respecto a la ignorancia y el error, consiste en que la primera es causa y origen de la segunda, y utiliza este postulado como punto de partida para su reflexión sobre el tema, no debe inferirse de ello que el autor se declare a favor de la veracidad de dicho planteamiento, de hecho, el asunto es bastante distinto. A Kierkegaard le parece que Sócrates deja el asunto inconcluso y nos dice:

... el defecto de la definición socrática consiste en que no llega a precisar cómo ha de entenderse esa misma ignorancia, ni tampoco su origen y otras particularidades... Es una ignorancia originaria, de suerte que el que la padece ha estado siempre en ella y hasta la fecha no ha podido saber nada acerca de la verdad? hasta la

Hasta ahora sabemos que Kierkegaard inicia su reflexión a partir de una tradición socrática, que concibe la ignorancia como la causa y origen de todo error; sabemos también que, aunque éste es su punto de partida, tiene una visión crítica al respecto, y mientras manifiesta su disconformidad sobre la precisión del planteamiento socrático, al mismo tiempo, en esta cita pareciera encaminar su reflexión hacia la aclaración de esas particularidades no precisadas por Sócrates.

Con esta tarea por resolver, nos parece conveniente tomar en cuenta algunos aspectos generales de la postura socrática. Consideramos que no es posible concebir el error o el mal obrar sin tener previamente una noción de mal que lo sustente: por ello, se nos presenta como un requerimiento necesario para continuar la reflexión, tener una idea de la postura moral de Sócrates, pero advertimos de antemano, que dar tal

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> *Ib.*. 116.

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> *Ib.*. 117.

apreciación, además de llevarnos a conclusiones inevitablemente interpretativas y 'doxográficas', implicaría, en rigor, un trabajo que duplicaría varias veces la extensión y complejidad de la presente tesis; apelaremos por ello a los datos más conocidos y reconocidos dentro del ámbito académico y de la propia historia de la filosofía<sup>143</sup>, a los que no les negamos méritos para proveernos de este requerimiento:

"Sócrates proclama la esencia como el yo general, como la consciencia que descansa en sí misma; esto no es otra cosa que lo bueno como tal, libre de la realidad existente, libre de la consciencia sensible concreta de los sentimientos y las inclinaciones, libre, finalmente, del pensamiento dedicado a especular teóricamente en torno a la naturaleza, el cual, aun siendo pensamiento, conserva aún la forma del ser, en el cual yo no puedo, por tanto, estar seguro de mí mismo.

es el pensamiento consciente de sí mismo en que se levanta todo lo determinado, no debe perderse de vista que Sócrates encuentra en el pensamiento, a la par, el punto fijo y quieto. Esta sustancia en y para sí y que no hace sino conservarse, aparece determinada como el fin y, más concretamente, como lo verdadero, como lo bueno la consciencia de sí mismo. Esta libertad, que se cifra en el postulado de que la consciencia, en todo lo que piense, debe hallarse sencillamente presente y cabe sí, es postulada en nuestro tiempo en términos infinitos y de un modo puro y simple: lo sustancial, aunque eterno y en y para sí, debe ser producido también por mí; ahora bien, este algo mío no es otra cosa que la actividad formal.

El principio de Sócrates consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad. El pensamiento verdadero piensa de tal modo que su contenido no es subjetivo, sino objetivo. Pero objetividad. aquí, quiere decir generalidad en y para sí, no objetividad puramente externa. La verdad se postula, así, como un producto elaborado por medio del pensamiento, mientras que la moralidad libre y espontanea es, como hace decir Sófocles a Antígona (vs. 454-457), 'la ley eterna de los dioses, sin que nadie pueda saber de dónde viene.'...<sup>145</sup>.

Hablar del yo en cuanto yo, es lo que marca la diferencia entre la perspectiva

Quizá la Historia no es la única fuente que tenemos para tener noticia sobre la vida y la filosofía de Sócrates, pero es un medio que no pretendemos despreciar.

<sup>144</sup> Todas las cursivas son del texto original

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> Georg W. F. Hegel. *Lecciones sobre Historia de la Filosofia*, II (México: Alianza, 2005), 40-41; a pesar de que Hegel es un autor con un planteamiento al que Kierkegaard se opone fervorosamente, reconocemos su capacidad analítica y en este punto no encontramos discrepancias relevantes con lo planteado.

socrática y otras perspectivas, tales como la de algunos sofistas; justo en ello radica el fundamento de su moralidad. Sin querer restarle méritos a la postura sofista, nos parece que ella se sitúa desde una perspectiva contextual, política, y si bien el hombre era la medida, lo era el hombre, en cuanto perteneciente a un contexto, a una comunidad con características de ciudad-estado. Por ello ocurría, que frente a toda pregunta moral, ellos respondían con gran precisión, y solían dejar en el espectador una sensación de claridad y certeza indiscutible.

Para dar cuenta de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, el principal requisito –desde la sofística dirigida a los atenienses– era conocer la ley y estructura de Atenas, lo que concordara con esto, era lo bueno y lo justo, lo que no concordara, sería lo malo e injusto.

Aunque la respuesta de los sofistas podía llegar a ser muy precisa desde esa moral contextual, normal, pública y colectiva, nos parece que el ejemplo socrático impele a observar el interior antes que cualquier otra cosa —consideramos que en este punto Kierkegaard sí se adhiere al planteamiento socrático, apropiándose por completo de dicha postura—. Y por ello, es que esa pregunta moral, que responden los sofistas desde una perspectiva contextual, Sócrates quiere hacérsela desde la más íntima perspectiva, y aunque pueda parecer la más abstracta y general —ya que, con frecuencia encontramos en los diálogos platónicos ese "en sí mismo" característico—, pensamos que preguntar por *lo justo en si mismo* o *lo bello en sí mismo*, e intentar responder a partir de una profunda introspección, a partir de una dialéctica de lo íntimo, no es otra cosa que una apelación a lo más propio del yo, quizá a una ley o estructura, que, a diferencia de la ateniense, podría encontrarse en las profundidades del yo.

Podemos ver claramente expuesto, en signos alfabéticos, el contenido de la ley y la estructura de Atenas; podemos informarnos, sin demasiados contratiempos, acerca de sus costumbres y tradiciones; podemos, a partir de todo esto, responder cuál es el actuar justo para los atenienses: pero responder desde la perspectiva socrática se torná una labor menos sencilla. y antes que nada habrá que *conocerse a sí mismo*, conocer la estructura y ley del yo particular, y en caso de que tenga una estructura y una ley, ésta no se encuentra en un papel ni en un pergamino provisto de caracteres gramaticales dispuestos a ser leídos.

El mal o la injusticia es aquello que atenta contra la ley o estructura de Atenas, eso, desde luego, para un hombre ateniense y desde una perspectiva política, pero, ¿cómo puede definirse el mal desde la más íntima perspectiva, es decir, preguntando al yo en cuanto yo? De acuerdo con la historia y el historiador, se entiende que para Sócrates, la esencia de ese yo es "lo bueno como tal", y nos parece que, desde esta perspectiva, lo malo queda entredicho como aquello que atenta contra este yo, así, el mal-obrar del hombre quedaría definido como ese actuar que, efectivamente, atenta contra su yo. Se hace, pues, bastante clara la razón por la cual Sócrates sostiene que la causa del mal obrar es la ignorancia, pues, ¿qué hombre querría actuar en contra de su propio yo estando consciente de dicho acto?

En este punto, Kierkegaard se distanciará de Sócrates y propondrá, justamente, lo que a partir de esta pregunta parece inconcebible: que el hombre sí quiere actuar en contra de su propio yo, y de hecho lo hace, he aquí la desesperación.

Como ya dijimos, es necesario poseer una noción de mal que permita determinar en qué caso se da el error, y lo que esta noción de mal significa para Kierkegaard, coincide con la noción socrática. No existe, tampoco, diferencia en la manera en que ambos entienden el error o el mal-obrar, el punto de desacuerdo está específicamente en la causa que genera dicho error. La noción de mal kierkegaardiana, al igual que la socrática, consiste en el atentado contra la esencia del yo, contra su disposición natural, contra su estructura 146.

El mal acto o el error quedará definido como cualquier acción del hombre –de su libre voluntad– que atente contra su yo, contra su propia estructura, independientemente de que lo haga con consciencia o sin ella; de la misma manera que el errar de los atenienses, en cuanto atenienses, se daba cuando estos atentaban contra Atenas, y el supuesto desconocimiento de la estructura jurídica de su ciudad, no les libraba de su responsabilidad al respecto.

El planteamiento de Kierkegaard no anula el papel de la ignorancia en la

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> "Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente para ser espíritu. Esta es nuestra estructura." [Soren Kierkegaard. *La Enfermedad Mortal* (Madrid: Trotta. 2008). 65]

generación del error; tiene claro que antes que el error se lleve a cabo, el yo ha pasado previamente por un estado de ignorancia. Su investigación afirmará sencillamente, que el origen de todo error se encuentra en la voluntad—tesis que quizá Sócrates consideró en cierta medida—, una voluntad afectada por la enfermedad mortal, es decir, una voluntad desesperada, y que, con su fuerte tendencia al error, genera esa ignorancia como tránsito hacia el error.

#### 3.3 Una instancia originaria previa a la ignorancia

Kierkegaard sugiere la presencia de un mecanismo psíquico que da origen a la ignorancia, un mecanismo que va *oscureciendo la conciencia*. Y aunque no cabe duda de que hay una *ignorancia estética*<sup>147</sup>, ese ingenuo desconocimiento que puede existir por ejemplo, en un niño que se equivoca por el completo desconocimiento de una realidad física, queda claro que el autor está haciendo referencia a otro tipo de ignorancia, esa que se plantea desde la más íntima perspectiva<sup>148</sup>, y que siendo también causa de error, no es ingenua en su trasfondo:

"...¿no es acaso una ignorancia adquirida, a la que se ha llegado en un período posterior? Si se trata de una ignorancia tardía, entonces no cabe duda de que el pecado hunde sus raíces en algo distinto de la ignorancia, en algo que tiene que ver con la actividad del hombre, es decir, en una actividad en la que éste ha trabajado por oscurecer su conocimiento." 149

En esta cita se hace referencia a ese mecanismo psíquico de oscurecimiento de la conciencia que mencionamos, pero debemos decir de nuevo que esto no va referido a ese tipo de ignorancia que se da, por ejemplo, cuando un niño se acerca a una cocina con curiosidad y desde su parámetro lúdico, si por mala fortuna se acerca a una hornilla encendida y lo que consigue es dolor al acercarse a la misma, se ha equivocado por una ingenua ignorancia; su error se da a causa de un desconocimiento del mundo físico y su funcionamiento. Kierkegaard nos habla de un asunto diferente, un asunto moral el que el yo, equivocándose por ignorancia, es responsable de su error y de su ignorancia.

<sup>&</sup>lt;sup>147</sup> La llamaremos así por estar referida a la percepción sensible.

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> La ignorancia que se da cuando el yo ignora su propia estructura, esa "inconsciencia de la naturaleza espiritual".

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> Soren Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal* Op. Cit., 117.

Pero habiendo entendido el error como el atentado del hombre contra su propio yo, ¿cómo puede sostenerse que tal acción se haga voluntariamente?

Lo que nos dice el sentido común es que el hombre tiene una tendencia a buscar lo bueno y evitar lo malo. Si nos situamos desde una perspectiva del bienestar corporal, seguramente diremos que preferimos la salud que la enfermedad, identificando la salud con lo bueno y la enfermedad con lo malo. Quizá, en ese caso, buscamos el bien y evitamos el mal; sin embargo sabemos que el hombre yerra, atenta contra su yo y en el ámbito corporal, sabemos que algunos actos cometidos pueden llegar a ocasionarle un determinado mal-estar. La pregunta que nos surge de inmediato es: ¿siempre que nos hemos equivocado a este respecto, ocasionándonos un mal-estar corporal, ha sido por ignorancia?

Aludir a un ejemplo desde esta perspectiva corporal, parece ser un medio que promete ayudarnos a aclarar este asunto del error, la voluntad y la ignorancia. Aparentemente, errar es algo que todos evitamos, pero ¿será posible que nuestra voluntad promueva el error en ciertos casos? ¿de ser así, cómo puede explicarse este asunto?

Vayamos al ejemplo. Un hombre adicto a sustancias psicotrópicas, se encuentra en proceso de rehabilitación. Por casualidad, un día se topa con el antiguo proveedor de dichas sustancias, y después de una breve conversación, el proveedor le ofrece su mercancía. Mientras se rehabilitaba, el paciente llegó a tener claro que reincidir en el consumo representaba un craso error, pero ahora, que se encuentra frente a la posibilidad de obtener de nuevo las sustancias que antes consumía ¿deseará errar y reincidir en el consumo? ¿Cómo puede explicarse que el yo, a pesar de comprender lo erróneo de un acto, admita la consumación del mismo?

Supongamos que. dadas las circunstancias, para este personaje se torne deseáble el acto de volver a consumir aquellas sustancias, que le han ofrecido; pero llevemos el caso un poco más lejos, y supongamos que el paciente termina por recaer, y acepta la mercancía ¿estaría en este caso errando por ignorancia?

La respuesta no es tan sencilla... Por un lado, podría parecernos que no yerra por ignorancia, ya que, poco antes del ofrecimiento del proveedor, tenía claro que recaer en el consumo, le traería consecuencias indeseadas y perjudiciales a su salud; sin embargo, viéndolo desde otro punto de vista, quizá nos parezca que sí actúa por ignorancia, ya que, de estar convencido en ese momento, y plenamente consciente de que el consumo lo perjudicaría, no habría actuado de tal manera.

¿Qué ocurre? El consumo de las sustancias significaba la cesación de unas ansias descontroladas, ansias generadas por el placer que le traería la sustancia o por una carencia bioquímica en su organismo. En el momento en que recae, decimos que sus ansias de satisfacer una carencia bioquímica o un apetito de placer, vencieron o dominaron su voluntad, y nublaron los conocimientos que tenía respecto de su búsqueda de estabilidad y salud.

Nos encontramos con la rendición y sumisión de una voluntad que antes buscaba la estabilidad y la salud. Se ha nublado la importancia que éstas tenían en la conciencia, se ha nublado el conocimiento que se tenía al respecto, se ha oscurecido la conciencia, y por eso, podemos llamar al acto referido, un acto de ignorancia. Aunque es tan sólo un ejemplo ilustrativo de lo que nos indica Kierkegaard, podemos notar con claridad que esta ignorancia es radicalmente distinta a la ignorancia del niño frente al fuego. En este caso, el adicto ha dejado nublar su conocimiento, pero ha tenido la posibilidad de evitarlo; en sus manos estuvo la oportunidad de impedir dicho oscurecimiento de la conciencia.

Este caso muestra cómo, desde una situación concreta. un hombre puede oscurecer su conocimiento por un determinado deseo, volverse ignorante y ser conducido al error por una débil voluntad. Aunque Kierkegaard nos habla desde una perspectiva que no se reduce a la búsqueda de estabilidad o salud corporal, el ejemplo nos sirve para entender el planteamiento de Kierkegaard. y a partir de esto podemos preguntarnos:

"¿tenía el hombre conciencia clara de lo que hacía al empezar a oscurecer el conocimiento? ... si se supone que el hombre tenía conciencia clara de lo que hacía cuando empezó a oscurecer el conocimiento, entonces es evidente que el pecado no dimana del

conocimiento... sino que dimana de la voluntad."150

Ahora bien, siguiendo lo referido ¿podríamos atribuir la causa del error al apetito de placer, como si se tratara de algo ajeno al hombre? No, aunque un ambiente pueda ser más o menos favorable, es evidente que el apetito de placer o cualquier otro apetito, y las ansias que puedan generarse a causa de ellos, se dan en el interior del hombre, y por lo tanto, le pertenecen; permitir que ejerzan dominio sobre la voluntad está en manos de cada yo, al igual que la admisión de ese oscurecimiento de la conciencia, esa inconsciencia que el autor también llama *ignorancia*.

Hasta ahora, hemos distinguido varios modos o niveles de moralidad. Hablamos de aquella que se basa en un contexto político, también de otra basada en el bienestar corporal, dimos ejemplo de una moralidad que podía estar sujeta al principio de placer, así mismo, podemos encontrar muchas otras perspectivas morales en nuestro entorno social, pero el planteamiento de Kierkegaard se aventura al *más acá* de todos esos parámetros morales, inspirado en Sócrates, apela al de más adentro, al del yo en cuanto yo, a ése que –sin carecer de fundamentos– considera el prioritario y el único apremiante.

Sin embargo, concibiéndose como el genuino(del gen) parámetro moral. el más radical(de la raíz), la dinámica que vincula la voluntad, la ignorancia y el error, puede cumplirse en casos como el del adicto y en muchos otros.

Podemos encontrarnos, desde un parámetro social de la moralidad, con el ejemplo de algunos hombres o mujeres casados que, considerando la infidelidad matrimonial un mal acto, sienten una fuerte inclinación hacia la misma, y fácilmente pueden llegar a cometerla, tanto así que en la cultura occidental es una práctica bastante común. Encontramos también, con mucha frecuencia, el caso de personas a las que les ocurre que, teniendo plena conciencia del efecto nocivo del cigarro, y conociendo el mal que hace a su salud corporal, sienten deseos casi incontrolables de fumar. Podríamos seguir citando una infinidad de ejemplos desde diversos parámetros morales, en los que se muestra aquello a lo que Kierkegaard está apuntando. Aunque en un nivel consciente el hombre desee someterse a ciertos parámetros morales, muchas veces la voluntad del

<sup>&</sup>lt;sup>150</sup> ID.

yo, viéndose afectada por presiones contrarias a esos parámetros, puede llegar a sentirse fuertemente inclinada a la transgresión de los mismos, relativizando, o, a veces, borrando de la conciencia, esos parámetros que antes había adoptado.

De este modo, se denuncia la presencia de un mecanismo psíquico de oscurecimiento de la conciencia, que recupera la responsabilidad moral que tiene el hombre frente a esos errores que se atenuaban, aludiendo a una ignorancia o inconsciencia. Kierkegaard acusa al yo de esta situación y lo presenta como el único promotor de que ese mecanismo allane momentáneamente el camino de la conciencia, para que finalmente pueda cometer el error.

Hemos visto cómo ciertos deseos o apetitos pueden conllevar el error y sabemos que todo esto se origina en la facultad volitiva, o lo que solemos llamar voluntad ¿pero qué le ocurre a la voluntad y por qué llega a ese estado en que el yo desea atentar contra sí mismo?

# 3.4 Manifestaciones patológicas de la voluntad

Se nos plantea la existencia y el funcionamiento de un mecanismo, que genera cierto tipo de ignorancia, que muestra cómo el hombre "ha trabajado por oscurecer su conocimiento", y así, poder lograr deshacerse de su mayor impedimento en ese paso entre el deseo de errar y el error mismo. Y aunque una determinada conciencia moral puede funcionar como inhibidor frente a una voluntad, que tiende al error, es necesario aclarar que, antes que un fortalecimiento o aumento de los inhibidores. Kierkegaard propone el saneamiento de esa voluntad enferma.

El mecanismo psíquico de generación de ignorancia es la herramienta de un yo desesperado que, con una voluntad dominada por su desespero, desea errar y eliminar cualquier obstáculo que se lo impida. Es el mismo yo quien oscurece su *gnosis* con la única intención de errar.

Por eso, debemos decir que el hombre, al encontrarse ante la conciencia de sí mismo y, al sentir cómo ésta amenaza sus ilusiones de un yo diseñado a su antojo y

autosuficiente, es capaz de volverse ignorante respecto de su naturaleza espiritual, para seguir persiguiendo sus fantasías. Esto es el error en sí.

Kierkegaard afirma que el error "radica en la voluntad, no en el conocimiento; y esa corrupción de la voluntad es algo que sobrepasa la conciencia del individuo." Lo que implica que, aunque fortalezcamos el mayor de los inhibidores, el yo desesperado seguirá tendiendo al error, y errando mientras no salga de su desesperación.

Queda develada la existencia de un mecanismo psíquico que, oscureciendo la conciencia, puede llegar a doblegar la voluntad del yo, y someterla a un determinado agente. Sin embargo, hay que dejar claro que aunque el planteamiento de Kierkegaard hace alusión a ese sentido originario del error, descubre un mecanismo que se hace presente en ulteriores situaciones. Esto significa que, al comprenderse todo ese proceso del yo, en cuanto yo, tal conocimiento pueda utilizarse para el tratamiento de situaciones específicas, consecuencias de ese estado del yo.

Tener la posibilidad de evitar ese tipo de ignorancia, y con ella el error, nos muestra que el oscurecimiento del conocimiento o de la conciencia moral está en manos de cada quien, y una conciencia oscurecida no libra al yo del peso que representa cada error.

Desde este profundo sentido del ser y actuar del hombre, no se podrá errar alegremente, para luego refugiarse en el pretexto de que se cometió el acto "inconscientemente". Hay, sin duda, un cambio de valores en la concepción del error.

Kierkegaard muestra que el hombre que comete un error inconscientemente tiene dos cosas por las cuales rendir(se) cuenta, por su error y por su ignorancia. es decir, por no pensar, por no conocer, por no saber lo que hacía cuando lo hacía: un planteamiento que, quizá, pueda tener implicaciones en la manera de entender algunos fundamentos sociales presentes, por ejemplo, en el derecho penal, en el que se ativiana la pena del que delinque (el que yerra dentro del sistema de legalidad social) por la ausencia de alevosía. y se aumenta la pena de aquel que "delinque premeditadamente".

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> Ih., 125.

siendo un acto que, de haber sido premeditado, tendría que ser cónsono con alguna perspectiva moral que, quizá en algunos casos, merecería ser tomada en cuenta.

La desesperación, el mal-estar del yo en cuanto yo, se origina en el momento en que la libre voluntad del yo atenta contra la propia estructura espiritual y su disposición natural. Podemos ver cómo esta definición de desesperación se identifica con el significado que hemos dado al error a lo largo de todo este apartado, y es que, en este sentido, todo mal-estar proviene de un mal-actuar, ese mal-actuar primario, ese "pecado original", en el que la voluntad del yo atenta contra su propia estructura y disposición natural, desconociéndola, rebelándose y desafiándola.

Debemos dejar claro que esta enfermedad que tiene sus raíces ahí, en un acto de la voluntad libre, es la *enfermedad del yo*, en su sentido más propio, y es descrita en el tratado, no como una enfermedad del yo en cuanto ser corporal, ni en cuanto ser racional, ni en cuanto ser político, sino en cuanto *yo*, justo en ese "momento" en que desea constituirse absolutamente independiente y de una manera desesperada.

Kierkegaard, en una posición consonante con la socrática, se sitúa desde la perspectiva del yo, y describe esta *enfermedad* como un estado patológico, en el cual el yo se rebela contra su propia constitución desconociéndose a sí mismo y a su origen.

El yo se encuentra arrojado en el mundo y goza de libre voluntad; pero cuando su voluntad está enferma, no bastándole este libre arbitrio, desea una absoluta autosuficiencia, desea un albedrío absolutamente libre, desea ser "como dioses" (Gen 3.5), y ésta, su ambición, le arrebata el estado primigenio 152, entrando en un estado de desesperación consciente o inconsciente, que se agrava progresivamente 153.

Todo este planteamiento nos va dejando frente a un imperativo latente: el yo

si el hombre no fuera una síntesis tampoco podría desesperar: y si ésta no hubiese salido cabalmente armónica de las manos de Dios, entonces el hombre tampoco sería capaz de desesperar, ¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma. mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos: es decir, mientras se relaciona consigo misma" en Soren Kierkegaard, La Enfermedad Mortal (Madrid: Trotta, 2008), 36.

<sup>153</sup> De otro modo, "la nueva libertad cristiana" será la paradoja que consiste en hacerse esclavo de lo divino, y tal libertad se verá perfectamente ejemplificada en las palabras de María: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (Le 1.38).

debe dejar de errar, debe salir de ese estado de error, de esa enfermedad mortal. Y, aunque la desesperación —ese error del yo en cuanto yo— se define inicialmente como una ignorancia de la propia naturaleza espiritual, no nos desharemos de tal desconocimiento con una simple instrucción intelectual; sólo puede decirse que esa ignorancia o inconsciencia ha desaparecido cuando —más que un recital de palabras— el yo hace aquel movimiento, que representa la manifestación existencial de la conciencia espiritual; sólo en ese momento la conciencia, la voluntad y la propia estructura logran armonizarse y disponerse hacia el mismo fin.

# 3.5 Voluntad desafiante: el signo rebelde de un yo en pugna

Kierkegaard plantea que el errar, el obrar de mala manera es algo que, aunque pueda tener una apariencia ingenua, es efectivamente voluntario, y nos parece que afirmar esto no es cualquier cosa, significa que, en el campo moral, no hay ningún error cometido por el yo, que, por muy inconsciente que parezca, no haya querido cometerlo. Esto nos lleva a comprender, consecuentemente, que el hombre tiene una voluntad que tiende a ser desafiante, que cada vez que comete un error, muestra el deseo de atentar contra su propia estructura espiritual y su disposición natural –siendo la consumación de este deseo el error por antonomasia—. Por eso. Kierkegaard pregunta: "¿qué categoría le falta a Sócrates en su definición del pecado? Le falta la categoría de la voluntad, del desafío".

El desafío –consciente o inconsciente, pero en cualquier caso voluntario– es lo que se esconde en el actuar del hombre cada vez que se equivoca; se desafía la estructura del yo, pero como quedó expuesto en el primer apartado, el yo es una relación puesta por otro, y por lo tanto, al desafíar la estructura del yo, se desafía también el vínculo con el *postor*. Al respecto iluminemos con esta cita:

"El yo que aquél desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es —ya que querer ser el yo que uno es en verdad representa cabalmente todo lo contrario de la desesperación—. En una palabra, que lo que aquél quiere no es otra cosa sino desligar su yo del Poder que lo fundamenta... Siempre pretende el hombre deshacerse de sí mismo.

del yo que realmente es, para llegar a ser un yo de su propia invención." <sup>154</sup>

De acuerdo con lo dicho, todo error es necesariamente voluntario, y, por lo tanto, desafiante; en ese sentido, el error es conciencia, conciencia que a veces puede tomar el disfraz de la ignorancia, pero que no deja de ser conciencia. Detrás de todo deseo debe haber necesariamente una conciencia que desea; esta conciencia puede estar escondida o disfrazada pero nunca ausente.

El yo es una relación puesta por otro, pero cuando el yo enfermo de desesperación no acepta lo que es, ni lo que implica el vínculo de su postura, y desea una naturaleza distinta, autosuficiente y diseñada a su antojo, es entonces, cuando en actitud desafiante, niega lo que es. El error originario es, así, conciencia de negación, conciencia de desafío actualizada, esto es lo que subyace en la acción de errar. Por ello Kierkegaard muestra su completo desacuerdo con la postura socrática en este punto:

"Si el pecado es ignorancia, entonces propiamente no existe..., ya que el pecado es cabalmente conciencia. Si el pecado, como afirma Sócrates muy a menudo, consiste en que se ignora lo que es justo y por eso se hace lo que es injusto, entonces el pecado no existe... Es, pues, evidente que si la definición socrática es correcta, el pecado no puede existir en absoluto." <sup>155</sup>

Kierkegaard nos dice inicialmente que "la desesperación consiste precisamente en que el hombre no tenga conciencia de..." pero ahora podemos entender que esa inconsciencia, de la que se habla en el concepto inicial, es completamente autoinfligida, el yo renuncia a esa conciencia, nadie se la arrebata, él decide abandonarla, de ahí que se defina como un acto de la libre voluntad.

Hemos visto la equivalencia que hace el autor entre error, pecado y desesperación, y al mostrarnos cómo el error está radicado en la voluntad, y en aras del objetivo de este capítulo, podemos deducir de dicha afirmación un elemento más para nuestra investigación sobre la enfermedad mortal: ella misma tiene su raíz en la voluntad, y al respecto Kierkegaard nos dice:

<sup>&</sup>lt;sup>154</sup> Soren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal Op. Cit., 41.

<sup>&</sup>lt;sup>155</sup> *lb.*. 117.

<sup>&</sup>lt;sup>156</sup> /b., 46.

"La voluntad es un agente dialéctico, y un agente además que tiene las riendas de toda la naturaleza inferior del hombre. Si la voluntad no encuentra estimable el producto del conocimiento, ello no significa, como cabría esperar, que se ponga en seguida a hacer lo contrario de lo que la inteligencia había captado. Tales contradicciones entre ambas facultades suelen ser muy raras en la práctica. Por eso, lo que la voluntad suele hacer en ese caso es dejar que pase algún tiempo, una especie de tiempo de tregua, con lo que se queda tranquila y como diciendo: ¡mañana veremos! Entretanto, el conocimiento se va oscureciendo todavía más y la naturaleza inferior, por su parte, va acreciendo su victoria." <sup>157</sup>

Kierkegaard habla de una *naturaleza inferior del hombre*, y cómo ésta puede dominar o "acrecentar su victoria" sobre la voluntad, trayendo el mal-estar y la corrupción de la misma, pero además, intenta mostrarnos cómo las pausas y demoras en los momentos en que la voluntad y la conciencia tienen ciertas divergencias, no son más que una estrategia empleada por esta voluntad enferma —en este caso, dominada por *la naturaleza inferior*—, para librarse de aquello que obstaculiza su propósito.

"... las fuerzas inferiores del hombre aumentan su poderío en las dilaciones. Y así, la voluntad se va haciendo poco a poco a las dilaciones y no tardamos mucho en encontrarla casi con las manos en la masa. Y cuando el conocimiento correspondiente se ha ido oscureciendo al mismo ritmo lento y apaciguador, entonces, ¿qué duda cabe?, ya podrán entenderse mutuamente y mucho mejor el entendimiento y la voluntad..., hasta que al final se pongan de perfecto acuerdo y aquél se haya pasado del todo al lado de la voluntad, ya que entiende que es perfectamente congruo lo que ella quiere... Es muy probable que una inmensa mayoría de los hombres vivan de esa manera tan mediocre y que así se pasen toda la vida trabajando en el oscurecimiento de sus conocimientos éticos y éticoreligiosos, que con sus decisiones y consecuencias los llevarían a comportarse de un modo que no agrada a la naturaleza inferior del hombre." 158

Esta cita no hace más que confirmar lo ya dicho: deja manifiesto todo el proceso psíquico al que se refiere Kierkegaard, en el cual. la voluntad como trasfondo, y en su condición patológica. mueve los hilos del actuar del hombre, se afianza en la dilación, propicia la ignorancia, y finalmente, acomete el error. Nos queda, pues, una noción de ignorancia que ya definida podríamos llamar "ignorancia moral" para diferenciarla de

<sup>157</sup> Ib., 123.

<sup>&</sup>lt;sup>158</sup> *Ih.*, 123.

aquella ignorancia estética, que referíamos con el ejemplo del niño y el fuego.

La doctrina kierkegaardiana nos obliga a remitir constantemente a la concreción existencial; no hay una teorización que no termine en un señalamiento moral de la existencia individual del lector, y en este caso, al hablar de un yo que se procura constituir caprichosamente, intentando perder el yo que le es propio, para sustituirlo por uno de su propia invención y que cuadre con una serie de anhelos particulares, nos explica que no son pocos los casos en los que, efectivamente, el yo está seguro de haber perdido aquel yo.

"... por más que el desesperado alcance un éxito completo en la empresa de la pérdida del propio yo, hasta haberlo perdido de tal manera que no se note para nada..., no obstante, la eternidad pondrá de manifiesto que su situación era desesperada y volverá a enclavarlo a su propio yo, con lo que el suplicio permanecerá, al serle imposible deshacerse de su propio yo quedando al descubierto que lo del éxito era un ensueño." 159

Esta advertencia y enjuiciamiento son capaces de cuestionar la vida del hombre con la más segura de las apariencias, y se fundamenta en una apelación a la interioridad intemporal, con la que, según el autor, el hombre tiene que enfrentarse tarde o temprano. Es un cuestionamiento que nos muestra la prioridad de la atención al mundo interior y la vanidad de lo temporal; continúa:

"También puede ser que nuestro hombre recurra a las distracciones o cosas semejantes -por ejemplo, al trabajo y al ajetreo como medios de distracción- para encontrar intimamente el modo de defender una cierta penumbra sobre su propia situación, pero cuidándose muy bien al mismo tiempo de no ver claro por qué lo hace, es decir, que está haciendo todo eso para fomentar aquella penumbra y ensombrecimiento propios. Y. finalmente, incluso puede acontecer que nuestro hombre tenga conciencia de que está trabajando así con el fin de hundir su alma en la oscuridad, haciéndolo con una cierta perspicacia y cálculo prudente, intencionadamente psicológicos, pero sin saber, en el sentido más profundo, lo que verdaderamente está haciendo y cuánta desesperación hay en su modo de comportarse, etc.. etc. ... En la vida del espíritu no se da ningún reposo -en realidad tampoco se da ningún estado, sino que todo es actualidad. Por tanto, si un hombre no pone en práctica lo justo inmediatamente que lo ha reconocido, entonces, sin lugar a dudas, lo primero que

<sup>&</sup>lt;sup>159</sup> *Ib.*, 42.

empieza a paralizarse es el conocimiento."160

Nos queda, entonces, a partir de lo estudiado, que el hombre que yerra en este sentido moral, efectivamente y previo al acto de errar, ha cometido un acto de ignorancia, pero el agregado importante, la observación minuciosa y el aporte de Kierkegaard, se encuentran en la demostración de que aún antes del acto de ignorancia hay un yo, una conciencia que ha deseado cometer el error y allanar el camino que le conduce al mismo, es decir, ha deseado eliminar los conocimientos morales que le obstaculizan, de ahí que el autor nos diga que "... en toda oscuridad e ignorancia existe una especie de concierto dialéctico entre el conocimiento y la voluntad". De acuerdo con este planteamiento, nuestra antigua fórmula lógica tendrá que ser modificada o precisada de la siguiente forma:

$$y \rightarrow (d \wedge i)$$

Si yerro, entonces deseo errar e ignoro

O referido a un tiempo pasado nos quedaría de la siguiente manera: Si erré, entonces deseé errar e ignoré.

Esa idea de Kierkegaard que a veces es nombrada como inconsciencia y otras como ignorancia, esa falta de conciencia o conocimiento moral y espiritual, ese disfraz y autoengaño de la psique del hombre, en el cual no sólo desconoce su naturaleza espiritual, sino que además procura convencerse de diversas maneras de que es autónomo y es feliz en su autonomía, es un terrible agravante de la desesperación: pero tomar conciencia del asunto, seguir errando y seguir cultivando conscientemente el deseo del error trae un estado de desesperación aún más grave.

<sup>&</sup>lt;sup>160</sup> *Ib.*. 71

# 3.6 Agravamiento religioso

No es un secreto que para Kierkegaard quien pone esa relación que constituye el yo, quien representa ese *poder que fundamenta* al yo, es Dios<sup>161</sup>; y si bien, en un sentido, la filosofía no trata sobre el estudio de Dios, consideramos que tampoco debe caer en una actitud teofóbica. Dios, como idea, como pasión, como agente, como misterio, como autor, como protagonista o como lo que fuere, tiene un papel fundamental en todo el planteamiento antropológico, moral y metafísico de Søren Kierkegaard y no pretendemos obviar tal situación.

Consideramos que Kierkegaard es uno de los principales críticos de la modernidad, pero hay que decir que esa crítica a una ilusoria objetividad y a esa supuesta identificación de la esencia con la existencia 162, tengan quizá un trasfondo que no se ve a simple vista. La Edad Media, calificada tantas veces de poseer un pensamiento "oscurantista", ciertamente no satisfacía el deseo humano, de ideas claras y distintas, no se regocijaba en una ciencia autocomplaciente, que diera al hombre el encanto de muchas afirmaciones tan "exactas" como dos mas dos es igual a cuatro.

La especulación teológica medieval giraba, a fin de cuentas, en torno a un misterio, y aunque ninguna otra época vio autores con un cuerpo doctrinal tan extenso, tales doctrinas no otorgaban al hombre el placer de poseer una ciencia "exacta". La modernidad fue un banquete para ese deseo de autocomplacencia que la Edad Media no satisfizo ni quiso satisfacer, pero autores como Kierkegaard, quizá un tanto empalagados de ideas claras y distintas, y de elaboraciones conceptuales —tan apropiadas para la fama y los orgullos nacionalistas, pero tan poco ejemplares para la existencia de cada hombre— nos plantean una propuesta que no rehúye del misterio ni de la contemplación de las limitaciones humanas.

Esto es necesario dejarlo claro antes de decir que "la desesperación es el pecado" 163, ya que para Kierkegaard ambos conceptos se identifican. Todo error se comete delante de Dios, o para decirlo de un modo más preciso; el error, como toda

<sup>&</sup>lt;sup>161</sup> Cfr. lb., 168.

<sup>&</sup>lt;sup>162</sup> Karl Löwith. De Hegel a Nietzsche (Madrid: Katz. 2008), 199.

acción del yo, siempre se realiza delante de Dios<sup>164</sup>. En relación con esto Kierkegaard nos dice:

"El pagano y el hombre natural están de acuerdo en conceder que el pecado existe, pero ese «delante de Dios», que es lo que propiamente hace que el pecado sea pecado, representa para ellos una exageración enorme e inconcebible. Esto sería a sus ojos dar demasiada importancia a la existencia humana, con un poco menos ya se conformarían..."<sup>165</sup>

Aquí se muestra que *el error* es esa noción común que existe entre "el pagano", "el hombre natural" y Kierkegaard, pero nuestro autor se sitúa desde una posición en la que presume un plus de conciencia: que todo error se comete delante de Dios y por eso, todo error es en esencia pecado, independientemente de lo insensato que esto pueda parecer a un no-creyente.

Retomando la noción de desesperación, como aquel acto de rebeldía en el que la voluntad de un yo con pretensiones de autosuficiencia desconoce su origen y naturaleza, se nos reiterará esta vez desde la visión del pecado diciéndonos que:

"Hay pecado cuando, una vez que mediante una revelación divina ha quedado esclarecido qué cosa sea el pecado, uno no quiere desesperadamente y delante de Dios ser sí mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios. quiere ser sí mismo." 166

Esto no quiere decir que el querer ser sí mismo nos lleve irremediablemente a la desesperación, el asunto queda determinado por la manera en que se busque tal objetivo, por eso Kierkegaard nos dirá en otro momento que "... cabalmente, la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se

cabalmente el hecho de que éste fuese contra Dios. La equivocación estaba en que se consideraba a Dios como algo exterior y al mismo tiempo se suponía que solamente algunas veces se pecaba contra Dios. Sin embargo. Dios no es nada exterior, algo así como un policía. Aquí lo que importa decisivamente es que el yo tenga la idea de Dios, y, no obstante, no quiera lo que Dios quiere, ni se someta a obediencia... todo pecado es cometido delante de Dios" (*Ib.*, 107.)

<sup>&</sup>lt;sup>165</sup> *Ib.*. 108. <sup>166</sup> *Ib.*. 125.

apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado". Que esto sea posible de alcanzar o no, ya es otro asunto.

Pero además de ser el error que se comete delante de Dios, al equivalerse con la desesperación, el pecado es el error en su sentido originario, ese estado de desconocimiento desafiante que hemos explicado; por eso la concepción de pecado de Kierkegaard, al remontarse a la raíz, tiene la particularidad de ver tal situación como un estado del yo y no como hecho aislado. Al respecto nos dice:

"El estado de pecado es el pecado en el sentido más profundo, los pecados particulares no son la continuidad del pecado, sino la expresión de esa continuidad. Lo único que ocurre es que con ocasión de cada nuevo pecado particular se nota de un modo más sensible la marcha del pecado<sup>167</sup>...esa perspectiva de mera intermitencia -la cual sólo mira al nuevo pecado y se salta todo lo intermedio, todo lo que está entre los diversos pecados particulareses una perspectiva tan superficial como la de quien supusiera que el tren solamente se movía cada vez que la locomotora resollaba." <sup>168</sup>

Visto desde el prejuicio teofóbico, es decir, exclusivamente como desesperación y como el error primigenio que nace de la voluntad enferma y bajo categorías excluyentes de lo divino; o visto de esta otra forma, como pecado y delante de Dios. El asunto consiste en que Kierkegaard nos plantea que el yo padece consciente o inconscientemente una enfermedad mortal que va progresando mientras no se salga de ella. "Todo estado continuado de pecado es un nuevo pecado" y "... el pecado es una posición que se va desenvolviendo por sí misma en una continuidad cada vez más positiva".

Hemos dicho que la desesperación es un desconocimiento de la naturaleza espiritual, o dicho de otro modo, es el proceso en que el hombre se miente existencialmente, no re-conociéndose como un yo-relación que es puesto por otro –del cual depende—. Como suele ocurrir con la mentira, será necesario recurrir constantemente a otras mentiras para mantener la mentira inicial, y de este modo se va fabricando ese castillo de naipes, valiéndose de la vanidad del mundo, de los placeres.

<sup>&</sup>lt;sup>167</sup> *Ib.*. 138.

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> *Ib.*, 137.

<sup>&</sup>lt;sup>169</sup> *Ib.*. 136.

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> *Ib.*. 137.

de los reconocimientos sociales e incluso de la moral social o de la más espléndida belleza:

"... la mayoría de los hombres viven sin tener conciencia clara de estar constituidos como espíritu y que, en consecuencia, todas esas seguridades de que hablan y toda esa alegría satisfecha de vivir y demás cosas por el estilo no son en realidad sino desesperación."<sup>171</sup>

Así, de esta lamentable manera, puede vivirse toda una vida en ese estado repetido y progresivo de inconsciencia, que no es otra cosa que un agravamiento de la desesperación. Por esta razón Kierkegaard afirma que la inconsciencia puede ser la forma de desesperación más peligrosa, ya que "el no sabedor no suele hacer nada por salir de la misma, e incluso confunde la desesperación con la no-desesperación."

Para terminar este capítulo retomamos todo el recorrido discursivo. Definimos desesperación como una enfermedad universal en la que el yo desconoce su propia naturaleza espiritual. Entendimos naturaleza espiritual o espíritu ese yo-relación, una síntesis que constituye lo tercero positivo entre una serie de polaridades dialécticas que habitan dentro del hombre. Este yo o espíritu, tiene la capacidad de alcanzar tres niveles de relación dentro de su propio campo interior: la relación entre las polaridades que lo conforman, la relación consigo mismo como positividad consciente de sí y la relación con aquel que estableció la relación que él es. Vueltos a la desesperación como la enfermedad de este yo en cuanto yo, diremos que su síntoma es el error, entendido como el atentado contra sí mismo. Del error investigamos que antes de que éste se lleve a cabo, se da un oscurecimiento de la consciencia moral. Logramos determinar que ese oscurecimiento de la consciencia se origina en la propia voluntad del yo. Comprendimos también que esta realidad responsabiliza al yo del error y de la ignorancia que se genera antes del acto de errar: esto implica que cualquier atenuación de responsabilidad bajo excusa de ignorancia es completamente infundada. Con Kierkegaard pudimos constatar que el error no sólo es el síntoma de la desesperación. sino que al mismo tiempo delata la naturaleza desafiante de la voluntad humana. ya que cada vez que el vo comete error, muestra el deseo de atentar contra su propia estructura espiritual y disposición natural. Con esto, vimos cómo, al desafiar la estructura del yo.

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> Ib., 48.

<sup>&</sup>lt;sup>172</sup> *Ib.*. 67.

se desafía también el vínculo con el *postor*. Finalmente encontramos que, aunque la consciencia se oscurezca por la voluntad en el acto de errar, tras la voluntad subsiste una consciencia que, en el caso patológico de la desesperación, es consciencia de negación actualizada en el error; así se entiende que el yo atenta contra su propia estructura porque desea constituirse de modo absolutamente independiente. Finalmente definimos la desesperación como un estado en el que el yo se miente existencialmente des-conociéndose como un yo-relación que es puesto por otro. Esto parece situar el problema en un asunto de conocimiento o de consciencia. Sin embargo, es importante aclarar que, cuando hablamos de conciencia y de la necesidad de la misma para salir de este estado patológico, no nos referimos a esa habilidad racionalista ni a esa ingeniosidad de un pensamiento exageradamente enrevesado; de hecho, el hombre que ha entregado su espíritu a la especulación puramente conceptual, correrá el gran riesgo de sentirse inclinado a ver las cosas del siguiente modo:

"... no se puede pensar un hombre individual, sino que solamente se piensa en el concepto de hombre. Por eso la especulación se ha precipitado inmediatamente en la doctrina de la preponderancia de la especie sobre el individuo, ya que sería mucho pedir el que la especulación estuviera dispuesta a reconocer la impotencia del concepto respecto de la realidad." <sup>173</sup>

Aferrados a su actividad conceptualizante, que les ha dado tantas satisfacciones y que les ha sido de tanto provecho para comprender el mundo y su funcionamiento, se sentirán movidos a renegar de su propia individualidad, abstraerse de ese yo y sus pasiones, para sentir que habitan en ese mundo de los conceptos, tan exacto y perfectamente ordenado; por ello hacen tanto énfasis en lo general, en la "humanidad" y su "bien común", esto es una evasión de la realidad individual, olvidando que "lo serio consiste en que tú y yo somos pecadores. Lo serio no es el pecado en general, sino que lo tremendamente serio es ser un pecador, un individuo" A continuación una cita especialmente lúcida, que nuestro autor nos obsequia respecto a este tema:

"... los hombres siempre, fuimos y somos individuos delante de Dios. Ni siquiera el que habite en una urna de cristal se sentirá tan cohibido como lo está cada hombre en su. total transparencia delante de Dios. Esto es la conciencia y gracias a ella el hombre está

174 Soren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal Op. Cit.

<sup>&</sup>lt;sup>173</sup> Ib., 154; Cfr. Karl Löwith, De Hegel a Nietzsche (Madrid: Katz, 2008), 199.

constituido de tal modo que nunca deja de seguir un informe inmediato a cada una de sus culpas, y lo curioso es que ese informe lo tiene que redactar el mismo culpable de su puño y letra. Sin embargo, ese informe se redacta con una tinta secreta, y por eso no será claramente legible hasta que en la eternidad le enfoque aquella luz con la que la misma eternidad irá revisando las conciencias. En el fondo, cada uno de los hombres ingresará en la eternidad de tal manera que él mismo lleve consigo y presente con toda puntualidad el balance minuciosísimo de todas y cada una de sus faltas, incluso sus mínimos deslices, y tanto los pecados de positiva criminalidad como los pecados de omisión."

Sólo puede decirse que ese estado de ignorancia o inconsciencia ha cesado cuando el yo hace aquel movimiento, que representa la manifestación existencial de la consciencia espiritual. Una consciencia espiritual lúcida, un yo que conoce su estructura, conoce también su deber absoluto para con Dios, es decir, tiene una robusta consciencia moral y por tanto una voluntad firme necesaria para la realización del movimiento infinito. Sólo en ese movimiento, la conciencia, la voluntad y la propia estructura logran armonizarse y disponerse hacia su fin, es decir, su origen.

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> Soren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal Op. Cit., 159.

#### **CONCLUSIONES**

Al finalizar nuestro primer capítulo nos dimos cuenta de que para saber de la fe es necesario comenzar por reconocernos ignorantes, y así emprender una profunda búsqueda, que empape toda nuestra existencia con esa pasión vivida por Abraham. Entendimos que la fe no es un concepto, es algo dado por Dios, pero en el hombre, es una pasión, es sentida, padecida por el hombre que tuvo el suficiente trabajo, silencio y recogimiento para encontrarse con esta pasión y adquirir su conciencia. No se sostiene de una "sospechosa razón", parte de una pasión, sentida en la interioridad, y que por lo tanto sólo puede ser llevada a la conciencia por quien atiende a este mundo interior.

Vimos también que la fe genera un actuar que no está guiado ni por normas establecidas ni por un deseo de complacencia a otras personas, mucho menos por un mezquino egoísmo. Todo el deber está representado en este actuar por "la expresión de la voluntad de Dios". Es un movimiento que aparte de coraje requiere creer desde el principio y hasta el final, y está acompañado de la obediencia, del amor y de la esperanza. Pertenece al conjunto de lo grande, pudiendo presentarse, como un atentado contra los más sólidos preceptos morales de responsabilidad social. Este actuar vinculado con una lógica paradójica específica, muestra como "el más grande es el que tiene por fuerza su debilidad, el que tiene por sabiduría una locura, por esperanza lo absurdo". La fe es una pasión que se presenta como humanamente incompartible. incomunicable, y su consecuente actuar podrá ser descriptible, pero nunca comprensible. Dicho de otro modo, la naturaleza del movimiento impone la soledad y el silencio. El acto de fe es un acto de plena confianza en Dios, una confianza que sobrepasa los límites de la razón, los límites de la moral, los límites del amor propio, un acto en el cual Dios está por encima de todo. Finalmente dijimos que la fe aunque dando lugar a terribles sensaciones como el temor y el temblor. y aunque esté acompañada de una absurda esperanza, salva al hombre de su enfermedad mortal y lo conduce a la plenitud en esta vida.

En el segundo capítulo mostramos cómo el caballero de la fe se conduce bajo una lógica completamente distinta, esa que impera en el mundo interior y con la cual los

logros se obtienen atravesando la profundidad del dolor; vimos también la más genuina encarnación del carácter humano y con él, esa capacidad de concentrar toda su realidad en el acto de fe. Comprendimos que no es la frugalidad ni el hedonismo lo que determina el actuar del caballero, sino la completa obediencia al Dios que interpela en la honda interioridad. Hallamos que en este movimiento infinito se realiza previamente una infinita resignación, en la cual el dolor de la absoluta renuncia deviene en la quietud del paciente; observamos la paradoja de la voluntad: al cederse todo llega a obtenerse el todo, y así mismo comprendimos cómo al fundamentarse en el amor, el caballero de la fe, traspasa los principios de la sensatez; finalmente llegamos a la conclusión de que en esta figura la ética queda transmutada en el deber absoluto para con Dios, que en su autenticidad garantiza el amor al prójimo.

En nuestro último capítulo llegamos a la conclusión de que, entendido como esa síntesis que constituye lo tercero positivo entre una serie de polaridades dialécticas, el espíritu del hombre, el yo-relación, padece una enfermedad mortal de la que no puede desesperación. Esta enfermedad consiste precisamente escapar: desconocimiento voluntario de la naturaleza espiritual. Descrita propia sintomáticamente a través del acto de errar y de una serie de dinámicas psíquicas, tales como un yo en constante pugna, demostramos la tendencia humana a la autosuficiencia absoluta y con ella una pulsión rebelde y desafiante. Esta lectura de la desesperación en la obra de Kierkegaard nos deja una gran interrogación respecto a los fundamentos de la ética social.

Consideramos haber cumplido con el objetivo de nuestro trabajo, habiendo conseguido exponer la propuesta de Kierkegaard desde nuestra lectura e interpretación de su obra. Logramos presentar aquella compleja noción de fe, para luego adentrarnos en el yo y su mundo interior, dimos también las pistas sobre la estructura del yo y la naturaleza del error que nos propusimos encontrar y construimos con ello una propuesta moral que efectivamente representa una humilde alternativa a tomar en cuenta en nuestra época.

Frente al mundo y su imperiosa responsabilidad social, nos deja Kierkegaard esta propuesta moral, una fuga que no es espacial ni temporal, una salida de la exterioridad hacia la interioridad, y queremos llamarla salida y no entrada, porque el

lugar donde habita el hombre de nuestra época es en esa exterioridad físico-social. Fugarnos a la interioridad primaria, salirnos hacia los más profundos adentros de nuestro ser, para conocerlo, atenderlo, y acercarnos, en un movimiento de volcado infinito, a la posibilidad de una felicidad plena.

Encontrarse arrojado en un mundo, sin conocerse uno, ni conocer al mundo, tomar conciencia de todo el asunto, ver hacia dentro, sentir el Absurdo, he aquí nuestro preludio. Limpiando un poco el camino, aclarando un poco el sentido, Kierkegaard nos lleva al encuentro con ese buen-mensaje, que estaba, quizá, un poco oculto; comodidades, modernismos y otra serie de vicios, haciendo ruido frente al llamado divino. Ignorarlo, despreciarlo, sin duda sería un gran desperdicio, dejar que la vida se escape entre responsabilidades e irresponsabilidades sociales de nuestro siglo, por eso nos recuerda este genio noble con aires melancólicos:

"¡En el mundo también se habla muchísimo de las vidas desperdiciadas! Sin embargo, no hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida; la del hombre que nunca se dedicó con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo; o. lo que es lo mismo, que nunca cayó en la cuenta o sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que «él», él mismo, su propio yo existía delante de este Dios, lo que representa una ganancia infinita que no se puede alcanzar si no es pasando por la desesperación." <sup>176</sup>

Con esta conciencia de finitud, de limitación y pecado, que nos quedó del último capítulo de nuestro trabajo, no podemos hacer mucho más que concluir con aquello que nos queda como consecuencia inmediata: señalar el deber. Pero al encontrarnos con un deber, desde esta conciencia y padecimiento de la enfermedad mortal, y situándonos desde esta perspectiva de la existencia concreta, que resalta Kierkegaard en cada exhalación gráfica<sup>177</sup>, debemos señalar que tal imperativo tiene un carácter eminentemente existencial, y que su lugar no es otro que ese "delante de Dios" que se nos señala en la cita.

<sup>&</sup>lt;sup>176</sup> *Ib.*, 48.

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> Nuestra lengua define \*gráfico" en primera instancia como: perteneciente o relativo a la escritura y la imprenta (Real Academia Española, 2001, http://buscon.rac.es/draef/).

Desesperados, profunda y conscientemente desesperados –como deberíamos estar, en la mejor de las circunstancias humanas—, hemos encontrado en las palabras de Kierkegaard un camino serio, un norte de esperanza grave y profundo para acercarnos a la posibilidad de la superación de esta situación. Sin embargo, advertimos dificultad al hallamos en un ambiente típicamente occidental y en una época trágicamente  $gay(a)^{178}$ , en la cual "la vida humana se ha hundido de una manera tan lamentable en la mediocridad y todos, como monos de imitación, desean ser como «los demás»"  $^{179}$ , tornando más compleja aún la praxis y consecución de aquel norte.

Este norte, como hemos constatado, no está en una doctrina moderna o postmoderna, aunque no por eso deja de ser *nuevo*, como ya anunciamos en el primer capítulo<sup>180</sup>, donde también advertimos que tal novedad no es algo propio de nuestro autor, sino de alguien que en mucho le precede, y que aquel no vacila en reconocer: "... Él, el único que puede ayudar y ayudar con lo único necesario, que libera de la única enfermedad verdaderamente mortal..."<sup>181</sup>.

Si este trabajo nos ha permitido distinguir el norte y la redención de la desesperación, ahí, en el Dios-hombre y su mensaje, debe entenderse también cuál es el imperativo existencial, a saber, la vivencia y padecimiento de esa fe en el humillado y crucificado<sup>182</sup>. Entendemos que, frente a tal imperativo, pueden darse dos únicas reacciones: creer o escandalizarse, y estamos conscientes de que una indiferencia al respecto, es una forma medianamente oculta de escándalo, pues al fin y al cabo es una negativa ante el deber absoluto de la existencia. El que, absteniéndose de juicio, omite el movimiento infinito de la fe, rechaza silenciosamente lo que se le ha mandado de lo alto, he aquí su escándalo<sup>183</sup>.

"No es ninguna ocurrencia ociosa el que Dios se digne encarnarse y hacerse hombre... cuando Dios lo hace, ello significa que este hecho

<sup>178</sup> Respecto a "gay" "El término procede del latín gaudium. "gozo", de donde se formó el occitano gai, que significaba en principio "gozo", "alegría", y luego pasó a usarse como adjetivo y significar "alegre"..." (Valentín Anders. *Diccionario Etimológico*, formato digital, 2010, http://etimologias.dechile.net/?gay), Respecto a gaya "(Del prov. gai, alegre) 1, adj. Alegre, vistoso," (Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 2001, http://buscon.rae.es/drael/).

 <sup>179</sup> Søren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal Op. Cit., 132.
 180 Cfr. pág. 9 "No es un planteamiento sin precedentes..."

 <sup>&</sup>lt;sup>181</sup> Soren Kierkegaard, *Ejercitación del Cristianismo* Op. Cit., 35.
 <sup>182</sup> Cfr. 1b., 49-50.

<sup>&</sup>lt;sup>183</sup> Soren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal Op. Cit., 166-167.

constituye la seriedad de la existencia. Y en esta seriedad hay encerrada una segunda cosa seria, a saber, que todo hombre tiene que formarse una opinión sobre el particular<sup>184</sup>... Que un hombre particular sea Dios,... que diga que lo es, es ciertamente el escándalo. Mas ¿qué cosa es el escándalo, lo escandaloso?... que pugna contra toda (humana) razón."<sup>185</sup>

Kierkegaard nos muestra en su obra que la vivencia de la fe y la práctica del cristianismo, no consiste en soplar y hacer botellas, requiere conciencia, esfuerzo y concentración; también nos dejó claro en su noción de desesperación, que la realidad del pecado no es algo que desaparece como por arte de magia con alguna fórmula discursiva, pero sabemos que tomar conciencia de la gravedad de toda esta realidad no es lo común, por el contrario lo que suele ocurrir, aún en nuestros días, es aquello que en su época nos decía respecto al hombre: "... va caminando con una enfermedad a cuestas, padeciendo una enfermedad del espíritu, la cual de vez en cuando, en medio de la angustia inextricable que lo domina, suele dar alguna señal clara y repentina de su existencia allá dentro". 186.

Y si bien hemos dicho que el ingenioso intelectual no está libre de desesperación, ni está más cerca de esa conciencia individual de pecado, no ocurre algo muy distinto con aquel que teniendo una partida de bautismo en algún registro institucional se sienta cristiano por ese hecho; porque claro está que "nadie puede vivir, ni ha vivido jamás fuera de la cristiandad sin que sea desesperado". Pero "tampoco se librará nadie de serlo aunque viva dentro de la cristiandad, si no es un cristiano auténtico, pues quien no lo sea íntegramente, siempre tendrá algo de desesperado".

De este modo, el deber, el imperativo existencial no es otro que el de ser un auténtico cristiano, pero con esta resemantización de la fe y del pecado, podrá deducirse que la "ejercitación del cristianismo" no será un asunto como suele entenderse en el lenguaje cotidiano, ya que, puede ocurrir que participando muy activamente de esa cristiandad, uno se encuentre, fácilmente, en el punto más alejado de la curación de la enfermedad mortal. Esto nos remite de nuevo a ese proceso histórico—no sólo de

<sup>&</sup>lt;sup>184</sup> *Ib.* 167

<sup>185</sup> Soren Kierkegaard. Ejercitación del Cristianismo Op. Cit., 51.

<sup>186</sup> Soren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal Op. Cit., 43.

 $<sup>^{187}</sup>$  Ib.

<sup>188</sup> *lh*.

modificación semántica de nociones como fe y cristianismo con emolientes intenciones respecto a sus implicaciones morales, sino también— de infiltración de una doctrina que por esencia dista del espíritu de estas nociones, eso que Kierkegaard llama *paganismo*, y al respecto nos dice:

"... el paganismo tal como históricamente existió y existe, y el paganismo peculiar dentro de la cristiandad, ...no son, por más que se ignore, sino desesperación...<sup>189</sup> El paganismo antiguo desconoce sin duda el espíritu, pero está con todo orientado hacia el espíritu, mientras que al paganismo dentro de la cristiandad le falta el espíritu en el sentido de que se ha ido alejando de él, traicionándole, lo que hace que este último y peculiar paganismo represente una negación del espíritu mucho más rigurosa."<sup>190</sup>

Por ello, el deber absoluto siempre termina apuntando a la existencia individual y específicamente a la atención del mundo interior, al honesto examen y a la humilde y obediente respuesta, que encuentra su perfecta ejecución en la contemporaneidad con el crucificado. Para el creyente desesperado, dejamos el esfuerzo de éste, nuestro trabajo; para el que no cree, lamentamos su estadía por las veredas del desdichado escándalo, y aunque sabemos que "ahora lo genial y el síntoma de una profunda naturaleza es afirmar la imposibilidad de creer". esperamos, que más allá de tales opiniones, logre dentro o fuera de su incredulidad, encontrar el sumo bien que habita en su interior. Dejamos del autor estas últimas palabras:

"Y así va pasando la vida hasta que un día el reloj de arena se pare para siempre, el reloj de arena de la temporalidad; hasta que el ruido de la mundanidad se calle y el activismo desapoderado o cansino se termine, cuando todo en torno tuyo sea silencio.... Entonces, repito, la eternidad te preguntará —como a cada uno de todos esos millones de hombres— solamente por una cosa: si has vivido o no has vivido desesperado, y si desesperado, si no supiste que lo eras, o si llevaste ocultamente esta enfermedad en lo más hondo de ti mismo como el secreto devorador de tu vida... O quizá la llevaste de tal manera que, siendo el espanto de los demás, no hagas más que enfurecerte en medio de la desesperación. Y si es así, si has vivido desesperado, lo que ganaste o perdiste no cuenta absolutamente para nada, todo se ha perdido ya para ti." 191

<sup>&</sup>lt;sup>189</sup> Jh., 67.

<sup>&</sup>lt;sup>190</sup> *Ib.*, 69.

<sup>&</sup>lt;sup>191</sup> /b., 48-49.

Hoy, en nuestra lengua, el hombre pregunta qué es la fe, y Kierkegaard responde quién es Abraham y quién debe ser el hombre, quizá por ello sea necesario responder a la pregunta de qué es el Preludio y Fuga del Espíritu, explicando un poco quién es Kierkegaard, al menos si queremos mantenernos fieles a la filosofía existencial que nos transmite.

Kierkegaard es un hombre que muestra con su obra, que las palabras aún pueden tener sentido en nuestra época. El psiquiatra y filósofo alemán Karl Jaspers dice que "nadie sabe quien fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir." pero también nos recuerda que el mismo Kierkegaard dijo de sí, que era «una boya marina, de la que nos servimos para orientarnos, pero que evitamos al pasar» 193, mas luego agrega Jaspers que "Kierkegaard es algo más que un punto de orientación. No nos deja tranquilos. Nos asusta cuando nos ocultamos, cuando queremos refugiarnos en convencionalismos... en todo caso (Kierkegaard) es la voz moderna que nos conduce a la suprema lucidez y nos hace sentir la máxima exigencia."194

Ciertamente se requiere una particular disposición del ánimo para dejarse cuestionar, para dejar que aquellas incisivas preguntas que nos lanza Kierkegaard aguijoneen nuestra, a veces, holgada o encallecida moral. Kierkegaard simplemente nos conduce un lugar tan cercano que a nadie le es extraño. Aunque quizá a este hombre contemporáneo nada le parezca más extraño que su propia interioridad.

Nuestra época nos sitúa frente a un aparente desvanecimiento de lo absoluto, ante un constante desconcierto de hyperrealidades entretejidas por un genio tecnocientífico que pareciera alejarse cada día más de sus orígenes humanos. A este respecto nos dice Gabriel Marcel que hoy en día "vemos... como se perfilan amenazas... graves y que son, todas, de orden tecnocrático. Según mi opinión, (dice Marcel) este peligro tecnocrático es infinitamente más grave que el peligro comunista... (Ya que) éste no sería más que una expresión particular de aquél... En presencia de tales amenazas, es muy importante escuchar esta especie de advertencia o de apremio de Kierkegaard. Pocos pensadores están menos caducos que él; existe una especie de sobre-vitalidad de

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> Jean P. Sartre, et al., Kierkegaard Vivo Op. Cit., 63.<sup>193</sup> Ib., 67.

<sup>&</sup>lt;sup>194</sup> *Ib.*, 70.

un pensamiento como ése, que debemos reconocer absolutamente... el pensamiento de Kierkegaard me parece ser... un componente del que no se puede prescindir sin correr el peligro de comprometer lo esencial."<sup>195</sup>

Por todo esto es comprensible que el hombre, mientras le quede un pequeño espacio para sí, se detenga un instante, para así retomar aquella vieja pregunta por el *ethos*, el *deber ser* humano y sobre ello nos corresponde a nosotros defender esta lectura de Kierkegaard y procurar el trabajo dialéctico de argumentar a favor de un *ethos* que encuentra su fundamento en el *pathos*, aunque esto no signifique que carezca de todo recurso intelectual.

Tampo co debe entenderse que su fundamento sea cualquier pasión; por el contrario hablamos de una pasión muy particular, aquella que siendo esencialmente irracional y absurda, posee un origen y una potestad absoluta.

Al acercarnos a Kierkegaard nos vimos obligados a navegar entre estos dos ríos que confluyen en la filosofía del autor danés: el del *logos* socrático, que acoge cordialmente el mundo de la pasión, y el de esa razón moderna que en su automutilación lógica y objetivista, nos deja un producto bastante más restringido. A mi parece el logos socrático ha subsistido transhistóricamente y sigue concibiendo a la filosofía como amor a la sabiduría, la razón moderna con substancia o no, aún domina nuestra época y nuestra academia.

No podemos negar que en cierta medida esta *razón* nos place, en ella hemos crecido y nos produce una agradable sensación de seguridad, pero notamos también que por la apertura de nuestra época, esta ha sufrido ciertas agonías y a veces se muestra como predestinada a desvanecerse.

La misma Ciencia moderna nos da algunos indicios de esto al acercarnos un poco a las más recientes teorías físicas y astronómicas. ¿Para qué negar esa sensación de vértigo frente a esa idea de vacío o contra-absoluto que parece "concretarse" en esos fragmentos de la realidad física de nuestro universo llamados "agujeros negros", o cómo

<sup>&</sup>lt;sup>195</sup> *Ib.*, 214.

evitar sentirnos inseguros frente a un microuniverso sin leyes constantes? En cualquier caso, nos parece estar muy cerca de un estado de constante cambio de paradigmas

Pero aquí, aún entre nosotros, sigue la vieja modernidad, al menos para darnos esa ilusión de seguridad. Pero si se nos deshace todo este "mundo" ¿qué nos queda? Es difícil concebir una ética para el fin de nuestro "mundo". Precisamente por eso es difícil concebir una ética kierkegaardiana, ella es en un sentido una "ética de fin de mundo".

Ese movimiento infinito que hemos definido como fuga mundi intra-pneumática, lleva al yo a un estado que prescinde del mundo y lo deja completamente incomunicado de lo razonable, de lo comunicable, de lo compartible, para entrar en cuanto yo, en una relación absoluta con lo absoluto.

Cierto que más de una vez se ha querido entender la filosofía de la interioridad como el producto de circunstancias históricas que, no dejan al filósofo otra alternativa que la labor introspectiva. Pero esta perspectiva hegeliana suprime, disimuladamente, la posibilidad como tal, el arbitrio más o menos libre que pueda tener un hombre particular.

Sin duda debe ser encomiable la labor autopublicitaria de mostrarse como una especie de profeta de lo ya ocurrido, y figurarle, a mis reputados alumnos de la universidad de Berlín, una idea que sugiera que todo lo ocurrido es el consecuente despliegue de un "espíritu" que sólo un hombre tan elevado como yo, Georg Wilhelm Hegel, ha logrado descifrar y comprender. Tal imaginario me sitúa por necesidad lógica en la cúspide de la historia y en el puesto más alto respecto a la consciencia del porvenir.

No quiero sugerir con esto que el más grande de la filosofía idealista haya tenido intenciones embaucadoras, aunque tampoco sugiero que no las tuviera. Pero suponiendo que su corazón hubiese estado repleto de la más casta generosidad y amor a la verdad, me parece que nuestra época se ha cansado de esas obras maestras que ocultan un voraz narcisismo consciente o inconsciente.

Kierkegaard nos permite ver con claridad que todas esas obras poseen el aroma de un producto perecedero, semejantes a esos embutidos con fecha de vencimiento... en su interior sólo encontramos la repetida mezcla de prestigio, poder y placer, en una palabra: dominación.

Pero, ¿qué pasaría si se acercara la hora en que caducara este trillado producto de humana fabricación? ¿A qué dedicaríamos la vida si ya no tuviéramos manera de conquistar ninguna forma de dominación en el mercado social?

Desafortunadamente no somos uno de esos extraños profetas, no tenemos consciencia de todos y cada uno de los eventos del pasado o del "espíritu" que los generó, pero a dos cosas nos sentimos movidos después de leer a Kierkegaard: a aborrecer la estafa y a repudiar nuestra propia tendencia de dominación.

Quizá no haya que esperar algún tipo de institución semejante a un ministerio de sanidad universal, que venga a declarar que el susodicho producto se encuentra vencido o putrefacto. Los estantes pueden seguir repletos y podemos seguir siendo bombardeados de esta fantástica publicidad que pretende convencernos de que a cambio de nuestra vida conquistar aquel producto es una regalía.

El llamado de Kierkegaard que hemos querido retomar en este trabajo de grado es que no hay tiempo que perder, hay que evacuar el mercado al que nos condujo la sociedad, la ambición o simplemente la inercia; es necesario vomitar aquella publicidad estafadora que un día nos tragamos. Si hablamos de deber, debemos renunciar a vender nuestra vida a conquistar esa dominación temporal. Todo esto para atender nuestra propia casa, responder a esta sentencia siempre nueva: conócete a ti mismo.

Sin olvidar que con Kierkegaard la máxima délfica está fundida en el espíritu judeocristiano: creer como Abraham y amar como el divino Maestro, esto complementa la sentencia socrática y da sentido a esa rigurosa puesta en práctica del ethos kierkegaardiano.

Nuestra tesis habla del movimiento infinito que representa el acto de fe, un movimiento que hoy se hace tan difícil. Difícil a causa del ruido de nuestro intelecto

deificado, difícil por la aparente suficiencia humana que alardea nuestra época, dos signos de esa enfermedad mortal de la que nadie puede escapar y que ya presente, progresa de la más agresiva manera.

De este laberíntico preludio llamado desesperación, se nos advierte que mientras no se tome conciencia y se enfrente cara a cara, será imposible hallar la salida; pero la advertencia se agrava al indicarnos que al recorrer tal laberinto, al desesperar al extremo con la más aguda consciencia, sólo veremos la imposibilidad de la salida. "Pensar" que hay una salida es darle demasiado crédito al pensamiento.

Es que si la fe es la consecuencia necesaria del honesto examen interior, la desesperación es el síntoma inmediato que genera la consciencia de dicho examen.

Por eso, alcanzar la realidad de lo imposible por medio del movimiento infinito es una práctica desgarradora de autoconocimiento, de confianza absoluta y de amor crucificado.

He aquí la felicidad absurda del cristianismo, que Kierkegaard se esfuerza por redescubrir, sin dejar de cuestionar a una sociedad, y de ella, en especial, a un gremio de intelectuales que profanaban la propia racionalidad convirtiéndola en un ídolo decadente, y a otro gremio de religiosos y clérigos que profesaban una religión mediocre y fraudulenta.

### Bibliografía

Descartes, René. Obras Filosóficas. Buenos Aires: Ateneo, 1945.

Hegel, Georg W. F. Lecciones sobre Historia de la Filosofia (tomo II). México: Alianza, 2005.

Hume, David. *Investigación sobre el Conocimiento Humano*. Madrid: Alianza, 2004. Kierkegaard, Søren. *De los Papeles de Alguien que todavía Vive / Sobre el Concepto de Ironía*. Madrid: Trotta, 2000.

- —. Diario Íntimo. Barcelona: Planeta, 1993.
- —. Ejercitación del Cristianismo. Madrid: Trotta, 2009.
- El Concepto de la Angustia. Madrid: Guadarrama, S.L., 1965.
- La Enfermedad Mortal. Madrid: Trotta, 2008.
- Mi punto de vista. Madrid: Aguilar, 1988.
- —. Post Scriptum. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Temor y Temblor. Madrid: Tecnos, 1987.

Löwith, Karl. De Hegel a Nietzsche. Madrid: Katz, 2008.

Platón. Banquete. Madrid: Gredos, 1982.

- —. Fedón. Madrid: Gredos, 1982.
- Fedro. Madrid: Gredos, 1982.
- Hipias Mayor. Madrid: Gredos, 1982.
- —. Hipias Menor. Madrid: Gredos, 1982.
- —. La República. Madrid: Gredos, 1982.
- -... Protágoras. Madird: Gredos, 1982.

Roberts, Edward, y Bárbara Pastor. *Diccionario Etimológico Indoeuropeo de la Lengua Española*. Madrid: Alianza, 2005.

Sacchi. Paolo. *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. Madrid: Trotta, 2004.

Sartre, Jean P., Martin Heidegger, Karl Jaspers, y Otros. *Kierkegaard Vivo*. Madrid: Alianza. 1968.

Schopenhauer, Arthur. Arte del Buen Vivir. Madrid: Edaf. 1983.

Spinoza. Baruch. Etica Demostrada Según el Orden Geométrico. Madrid: Orbis. 1980.

#### Fuentes Electrónicas:

Anders, Valentín. *Diccionario Etimológico*. 2010. http://etimologias.dechile.net/?gay (último acceso: 22 de noviembre de 2010).

De la Cruz, Juan. *Subida al Monte Carmelo*, 1,13,11. 2009. http://dichosaventura.blogs.pot.com/2009/03/san-juan-de-la-cruz-para-poseer-el-todo.html (último acceso: 23 de noviembre de 2011).

Heidegger, Martin. *De la Experiencia del Pensar*, 1954. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/de\_la\_experiencia\_del\_pensar.htm (último acceso: 08 de Noviembre 2010).

Heidegger, Martin. ¿Qué es eso de Filosofia?, 1960 http://www.heideggeriana.com.ar/textos/que\_es\_filosofia.htm (último acceso: 05 de Septiembre 2010)

Lowrie, Walter. Fear and Trembling. 1941.

http://www.wehavephotoshop.com/PHILOSOPHY%20NOW/PHILOSOPHY/Kierkega ard/Kierkegaard.-.Fear.And.Trembling.pdf (último acceso: 10 de Octubre 2010).

Nietzsche, Friederich. Más allá del bien y el mal.

http://dominiopublico.nom.es/libros/Friedrich\_Wilhelm\_Nietzsche/Friedrich%20Wilhelm%20Nietzsche%20-

%20M%C3%A1s%20all%C3%A1%20del%20bien%20y%20del%20mal.pdf (último acceso 19 de marzo 2009).

Oparin, Alexander. Teoría del origen de la vida.

http://peniche.webs.com/Oparin%20El%20origen%20de%20la%20vida.pdf (último acceso 8 de septiembre 2010.

Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. 2001. http://buscon.rae.es/drael/SrvltConsulta?TIPO\_BUS=3&LEMA=sabidur%C3%ADa (último acceso: 12 de Enero de 2009). Spinoza, Baruch. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. http://www.sepeap.org/archivos/libros/literatura/Baruch%20Spinoza%20-%20Tratado%20De%20La%20Reforma%20Del%20Entendimiento.pdf (último acceso: 31 de Marzo de 2009).

Vásquez, Adolfo. "CIBERNOUS." *Witgenstein; Mistica, Filosofia y Silencio.* 2005. http://cibernous.com/autores/wittgenstein/teoria/wittgenstein6.htm (último acceso: 22 de Mayo de 2010).