

María José Binetti

# El Poder de la Libertad

Una Introducción a Kierkegaard



CIAFIC  
ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural  
de la Asociación Argentina de Cultura

**María José Binetti**

# **El Poder de la Libertad**

Una Introducción a Kierkegaard

CIAFIC  
ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural  
de la Asociación Argentina de Cultura

Binetti, María José

El poder de la libertad. Una introducción a Kierkegaard -  
1ª. ed. - Buenos Aires: CIAFIC Ediciones, 2006.

270 p. + CD ; 23x15 cm.

ISBN 950-9010-45-6

1. Filosofía. I. Título

CDD 100

© 2006 CIAFIC Ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural

Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires

e-mail: [postmast@ciafic.edu.ar](mailto:postmast@ciafic.edu.ar)

Dirección: Lila Blanca Archideo

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

~ A mis padres y abuelos ~

*“Un solo hombre ha nacido, un solo hombre ha muerto en la tierra.  
Afirmar lo contrario es mera estadística, es una adición imposible [...]*  
*Un solo hombre ha muerto en los hospitales, en barcos, en*  
*la ardua soledad, en la alcoba del hábito y del amor.*  
*Un solo hombre ha mirado la vasta aurora.*  
*Un solo hombre ha sentido en el paladar la frescura del agua,*  
*el sabor de las frutas y de la carne.*  
*Hablo del único, del uno, del que siempre está solo”.*

(J. L. Borges, *Tú*)

“AD SE IPSUM”  
(Søren Kierkegaard, *Papirer*, II A 340)

## Índice

Prólogo	7
Capítulo 1: Søren A. Kierkegaard: la vida y la obra	11
1.1. Los grandes acontecimientos de su vida	11
1.2. Algunos rasgos de su personalidad	14
1.3. La peculiaridad de su obra	16
1.4. Las mayores influencias sobre su pensamiento	19
Capítulo 2: S. Kierkegaard vs. G. W. F. Hegel	23
2.1. La herencia hegeliana	26
2.2. El pensamiento subjetivo	30
Capítulo 3: Una gnoseología subordinada a la libertad	35
3.1. La posibilidad de la certeza metafísica	37
Capítulo 4: El concepto de ironía	41
4.1. El modelo socrático de la ironía	42
Capítulo 5: Los modos de la comunicación	49
5.1. La comunicación de poder	51
5.2. La actividad de escritor	55
Capítulo 6: La facticidad del ser y la efectividad del espíritu	63
6.1. Ser y devenir	65
6.2. La fe como órgano de lo histórico	72
Capítulo 7: La posibilidad infinita de la libertad	75
7.1. El conocimiento no conceptual de la angustia	92
Capítulo 8: La constitución relacional de la subjetividad	101
8.1. El carácter ideal de la libertad	105
Capítulo 9: La posición dialéctica del pecado	113
9.1. La negación del pecado	115
9.2. La afirmación del pecado	120
9.3. La grandeza del pecado	125

Capítulo 10: La fuerza de la decisión	131
10.1. La necesidad intensiva de la libertad	138
Capítulo 11: La existencia como libertad en acto	145
11.1. El «pathos» de la fe	148
11.2. La fuerza creadora de la libertad	154
Capítulo 12. La identidad sintética de la subjetividad	161
12.1. El «cómo» y el «qué»	168
Capítulo 13: El instante contemporáneo del tiempo y la eternidad	175
13.1. El instante	179
13.2. La repetición	185
Capítulo 14: La verdad es la subjetividad	193
14.1. El «logos» de la libertad	199
14.2. Lo absurdo para la razón	204
Capítulo 15: El singular frente al Otro	213
15.1. La Alteridad del deber	216
15.2. El dolor de la Alteridad	218
15.3. La nada de la Alteridad	222
Capítulo 16: Una ética del amor	229
16.1. El prójimo como «primer tú»	230
16.2. La paradoja del amor	235
16.3. El don amoroso de la libertad	245
Bibliografía	249

## Prólogo

El texto que presentamos aquí se propone introducirnos en el pensamiento de Søren A. Kierkegaard, siguiendo como hilo conductor el concepto de libertad en su devenir dialéctico, intensivo y relacional. La determinación de la libertad como eje a partir del cual remontar las distintas categorías de la filosofía kierkegaardiana obedece a ser ella la esencia de la subjetividad singular y la clave especulativa de su comprensión existencial. Los conceptos que a lo largo de este trabajo desarrollaremos constituyen modos o formas del espíritu libre, alcanzados en el largo trayecto que lo conduce hacia sí mismo.

La filosofía del existencialista danés podría ser definida como una metafísica de la libertad, en parte heredada del idealismo alemán y en parte renovada por la afirmación del singular existente como sujeto absoluto del devenir espiritual. A partir del idealismo o, mejor, a partir de E. Kant, el concepto de libertad logró superar el análisis de la conciencia inmediata para comenzar el camino de la autorreflexión y detenerse en el yo como acto puro, autoconsciente y libre. En virtud de esta superación, la libertad pasó a ocupar el lugar central de la especulación filosófica, no sólo por ser el objeto principal de sus estudios sino más bien por convertirse en el sujeto, contenido y fin del pensamiento mismo. En este contexto emerge la filosofía kierkegaardiana, que conservó el poder absoluto del sujeto moderno, para restituirlo al hombre concreto y descubrir en la existencia individual el sentido esencial de la acción libre.

La libertad es, para Kierkegaard, el yo. No un accidente ni un atributo del espíritu, sino su misma esencia, la definición propia de la subjetividad. Sin embargo, y precisamente porque la existencia es devenir, ser libre es llegar a serlo, mediante un desarrollo dialéctico, que parte de la posibilidad indeterminada del espíritu y concluye en su determinación absoluta como singular delante de Dios. Las páginas que siguen intentarán acompañar este devenir subjetivo, desde su posibilidad pura hasta su realización como poder autoconsciente y efectivo.

La introducción a Kierkegaard que nos proponemos es estrictamente filosófica, y esto supone la omisión de ciertas cuestiones de índole psicológica, teológica o literaria. Ciertamente, reconocemos en Kierkegaard un alma múltiple, avezada en la creación poética, en la crítica literaria, en la discusión teológica y en la reflexión metafísica. Su pensamiento intentó expresar el devenir interior de una existencia llamada a lo absoluto y, según los matices íntimos de su sensibilidad espiritual y de su genial talento, supo lograrlo a través de la literatura, el discurso edificante o el enunciado filosófico. Esta es la razón por la cual sus lectores pueden descubrir en él tanto un poeta romántico como un escritor religioso o un filósofo.

Sin negar en Kierkegaard la presencia de estos múltiples intereses y de sus posibles lecturas, nuestra interpretación se ceñirá al Kierkegaard filósofo. No obstante, en la medida en que la filosofía se define como la indagación amorosa de la causa última de lo real, vale decir, en la medida en que la filosofía es por esencia una búsqueda divina, adherimos a una perspectiva esencialmente religiosa, no porque el pensamiento kierkegaardiano constituya una filosofía de la religión, sino simplemente por tratarse aquí de un pensamiento metafísico.

El acceso a Kierkegaard es una tarea compleja, y su dificultad reside precisamente en la pluralidad intencional de su discurso, sustentado en una posición filosófica, envuelto en una textura literaria, personificado y vociferado más de una vez con hipérbolos desconcertantes. Es admirable cómo el existencialista danés adapta magistralmente la misma idea a un escrito edificante estilísticamente cuidado; a un fragmento de su *Diario* exuberante en impresiones subjetivas y vivencias privadas; o a una declaración de principios sostenida con el mayor rigor especulativo. Bajo tal variedad morfológica debe descubrirse un mismo proceso conceptual desplegado al ritmo dialéctico de la existencia humana y aclarado por momentos en los pasajes más irrelevantes, en las notas marginales o en las alusiones casi casuales. En suma, Kierkegaard es un autor difícil debido a la enorme riqueza de una especulación que, por oponerse a cierta concepción del sistema, se animó a desplegar los más vastos recursos del pensamiento y la palabra.

No obstante, y más allá de su variedad polifónica, es posible detectar en Kierkegaard los principios fundamentales que rigen su especulación, bajo el seudónimo mejor logrado o la metáfora más florida. En la diversidad lingüística palpita el contenido uno y mismo del pensamiento y,



en el pensamiento, late el contenido uno y mismo de la existencia singular, de manera que la obra entera garantiza su unidad analógica, la coherencia interna de sus ideas y la derivación lógica de sus principios.

El objetivo de lograr una sinopsis de la filosofía de Kierkegaard nos ha obligado a una lectura total de sus escritos, reflejada en el amplio aparato crítico de nuestro texto, conformado no sólo por las *Obras completas* sino también por los *Papirer*. Estos últimos permiten acceder a la totalidad del pensamiento kierkegaardiano y detectar fácilmente su génesis y evolución, el contexto y la ocasión de su emergencia, sus influencias e interlocutores y el estrecho vínculo con la existencia personal del filósofo danés. No obstante, los *Papirer* adolecen de cierta fragmentación y abreviación en el tratamiento de las ideas, además de ciertas exageraciones, efusiones o imprecisiones de su tonalidad íntima, usualmente salvada por la consistencia temática y la coherencia argumentativa del resto de los escritos. Con tales motivos, nos resultó imprescindible recurrir a la totalidad de obra kierkegaardiana, ostentadora de una pedagogía magistral y de una impecable consecución de conjunto.

El contenido de este trabajo, concentrado en los 16 capítulos que lo integran, intenta abordar las principales categorías de la subjetividad singular existente, introducidas por Kierkegaard en la historia del pensamiento. Si la cuestión de la subjetividad es por antonomasia una cuestión moderna, nuestro autor tuvo el mérito de cambiar el rumbo especulativo, encarnando el sujeto absoluto en el espíritu de cada hombre singular, con lo cual él consumó el desplazamiento de la conciencia divina a la conciencia humana, y elevó al individuo al lugar central de la realidad y del pensamiento.

Comenzaremos nuestro trabajo con una breve reseña sobre la vida y la obra de Kierkegaard. Pasaremos luego a su compleja y ambigua relación con Hegel, hito de la historiografía, y a la confrontación entre el conocimiento intelectual –objetivo, universal y abstracto– y el conocimiento subjetivo que nuestro autor propone como principio y elemento de aquel. Una vez ubicados en la subjetividad singular, nos detendremos en el concepto de la ironía, como primera instancia del devenir interior. Además, la ironía constituye uno de los recursos retóricos utilizados por el modo indirecto de comunicar la verdad al individuo, a fin de despertar no su inteligencia sino su libertad.

La existencia es para Kierkegaard devenir, y la existencia espiritual es particularmente un devenir trascendente, dominado por la libertad. La

libertad subjetiva comienza en la posibilidad de sí misma, y el conocimiento que le corresponde como realidad posible se concreta en la angustia. Dado que el yo es para Kierkegaard una síntesis autoconsciente entre los múltiples elementos que configuran la naturaleza humana, la angustia teme la disgregación del yo y la ruptura de su vínculo absoluto. Este temor predispone la caída y anticipa un pecado que, necesariamente, impulsará el devenir dialéctico del espíritu.

El pecado es constitutivo de la subjetividad y su reconocimiento es la auténtica decisión, que enfrenta al hombre con Dios y con su propia nada. En el pecado, la subjetividad se niega a sí misma de una manera trascendente, por la separación de Quien, sin embargo, depende de modo esencial. Aquí reside la diferencia cualitativa que separa al hombre de Dios. No obstante, la posición del pecado hace posible la nueva alianza de la fe, capaz de recrear el espíritu y el mundo por las fuerzas que vienen de lo Alto.

En la fe, la subjetividad recupera, repite o retoma la plenitud una e idéntica de su auténtica realidad, porque ella ha saltado por encima de sí misma y ha logrado unir su tiempo con una eternidad que la desborda, su finitud con la inconmensurabilidad de lo infinito, su vacuidad con la presencia de lo absoluto. Más allá de sí mismo, el yo se mide con dimensiones sobrehumana y su razón se pierde en una locura divina. Sin embargo la fe no es la última palabra del pensamiento kierkegaardiano, porque ella guarda siempre cierta negatividad dialéctica, expresada en su continua lucha y aspiración.

Por encima de la fe, está el Amor y su fuerza realiza lo que aquella posee en la incertidumbre. La paradoja del Amor, superadora de toda diferencia, establece la unión con el Otro y con los otros. Como vínculo de perfección y fuente de toda unidad, él restituye la semejanza divina guardando la identidad de la subjetividad. Se trata aquí de una subjetividad recibida como don de sí misma, desde Dios y para el prójimo.

\* \* \* \* \*

Queremos expresar nuestro agradecimiento a quienes han hecho posible este trabajo, en especial a la Dra. Lila B. Archideo, al Dr. Francisco García Bazán y al Dr. Juan J. Sanguineti. Nuestro enorme reconocimiento también a la Hong Kierkegaard Library (USA) y a Conicet (Argentina).

# Capítulo 1

## Søren A. Kierkegaard: La vida y la obra

### 1.1. LOS GRANDES ACONTECIMIENTOS DE SU VIDA

El 5 de mayo de 1813 nació en Copenhague Søren Aabye Kierkegaard, séptimo hijo de Michael Pedersen Kierkegaard y Ane Sørensdatter Lund. La infancia de Søren transcurrió bajo la educación de un rígido pietismo, inculcado por su padre y animado por las discusiones de la Brødre-menigheden (la Comunidad de los Hermanos). A sus estudios en la escuela privada Borgerdyd, entre 1821 y 1830, le sucedieron otros 10 años de formación en la Universidad de Copenhague, donde S. Kierkegaard siguió los cursos de M. Nielsen, F. Sibbern, P. M. Møller y H. L. Martensen, entre otros, hasta aprobar en 1841 el Seminario Pastoral. La acreditación como pastor lo habilitó para pronunciar un escaso número de sermones, que sostuvo en la Iglesia de la Armada (1841), en la Catedral de Nuestra Señora (1847, 1848) y en La Ciudadela (1851). Sin embargo, y a pesar de su habilitación, Kierkegaard nunca ejerció el ministerio pastoral. Poco después de su promoción teológica, la Facultad de Filosofía le concedió el título de *Magister Artium* por su tesis doctoral *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates*, defendida el 29 de septiembre de 1841. El 25 de octubre de 1841 emprendió su primer viaje a Alemania, con el propósito de asistir a las lecciones que F. W. J. Schelling dictara en la Universidad de Berlín. Pero pese a las grandes expectativas kierkegaardianas, el maestro alemán lo decepcionó enormemente, al punto de abandonar las lecciones el 4 de febrero de 1842 y regresar a Copenhague el 6 de marzo, para concluir y publicar la que él consideró como *opera prima* de su producción filosófico-literaria, a saber, *Enten-Eller (La alternativa)*. Otros dos viajes a Berlín se reiteraron en mayo de 1843, cuando maduró la idea de la *Gjentagelse (repetición)*, y por última vez en mayo de 1846.

La biografía de Kierkegaard podría concentrarse en cuatro grandes acontecimientos que llenaron su vida: la relación con su padre, el amor por Regina Olsen, la polémica con *El Corsario* y la lucha contra la Iglesia oficial de Dinamarca. La relación de Kierkegaard con su padre no sólo imprimió en su alma el sentido fundamental de la vocación cristiana sino que además angustió su conciencia con la carga de un pecado, destinado a pesar sobre toda la familia<sup>1</sup>. En efecto, la maldición paterna proferida en las agrestes tierras de Jutlandia fue interpretada por Kierkegaard como el origen de una desesperación silenciosa, que condenó la vida del padre y del hijo bajo la forma de un doloroso tormento, principio de su comprensión existencial.

El segundo gran acontecimiento en la vida de Kierkegaard fue Regina Olsen, con quien él se comprometió el 10 de septiembre de 1840 para abandonarla un año después<sup>2</sup>. ¿Por qué la dejó? Los testimonios legados aluden a la melancolía, a la incapacidad de hacerla feliz y de corresponder humanamente a su amor, a un compromiso divino previamente adquirido. Sin embargo, detrás del testimonio permanece la incertidumbre de toda decisión personal. A causa de la separación, el amor por Regina Olsen ganó la inmortalidad del romanticismo kierkegaardiano y se convirtió en el emblema de su voluntad penitencial.

El tercer gran suceso que resonó en el alma de Kierkegaard fue su polémica pública con *El Corsario*, periódico danés dirigido por P. L. Møller y editado por M. A. Goldschmidt. La polémica se desató en ocasión de una serie de artículos kierkegaardianos<sup>3</sup> que respondían con dureza a la impertinente recensión de P. L. Møller sobre *Los estadios en el camino de la vida*. A los artículos de Kierkegaard les contestaron, a partir de 1845, una serie de notas y caricaturas

---

<sup>1</sup> Cf. *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuh - E. Torsting, 1ª ed., 20 vol., Gyldendal, København 1909-1948 [en adelante *Pap.*], 1838, II A 805-806; 1844, V A 33; también *Estadios en el camino de la vida*, en *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, København 1920-1936 [en adelante *SV*], VI 212 ss.

<sup>2</sup> Cf. S.K., *Pap.* 1846, VII<sup>1</sup> A 145; 1849, X<sup>5</sup> A 149-150.

<sup>3</sup> Cf. S.K., en "Fædrelandet", nn. 1883, 1890-1891, 2078; también *SV*, XIII 455 ss.

aparecidas en *El Corsario*, que ponían en ridículo al “gran filósofo” danés. El resultado del altercado fue la renuncia de M. A. Goldschmidt el 2 de octubre del 1846, y su inmediato viaje a Alemania e Italia, donde comenzó a editar la revista *Nord e Sud*. P. L. Møller, por su parte, decidió emigrar a París. Kierkegaard vencía de este modo una batalla premeditada y dispuesta por él, que se convirtió en el emblema de su exposición voluntaria al agravio y de su lucha contra la abyección literaria y la promoción de las masas<sup>4</sup>.

En cuarto lugar se ubica el último de los hechos largamente meditados y decididos por Kierkegaard, a saber, su discusión con la Iglesia oficial de Dinamarca. Pese a que Kierkegaard siempre cuestionó la corrupción del cristianismo<sup>5</sup> ejercida por institución religiosa ligada al poder político y a los intereses económicos, sin embargo el ataque abierto contra la Iglesia sólo estalló después de la muerte del obispo Jacob Peter Mynster, educador del joven Søren y pastor de su padre<sup>6</sup>. Hasta entonces, nuestro autor prefirió limitarse a fomentar la interiorización del mensaje cristiano<sup>7</sup>, antes que replicar las formas exteriores y contractuales de la organización eclesiástica. De aquí que él se acercara reiteradamente a Mynster, a fin de sugerirle la necesidad de una renovación espiritual.

Pero el acercamiento fue agudizando las diferencias, hasta que el 30 de enero de 1854, día en el que muere Mynster<sup>8</sup>, comenzó la lucha abierta. En efecto, al discurso fúnebre en el que Hans Larssen Martensen, sucesor de aquel, destacaba su figura como un testimonio auténtico de la verdad, le respondió un artículo kierkegaardiano del 18 de diciembre de 1854, cuestionando si realmente “¿era el obispo Mynster un «testimonio de la verdad», uno de esos «verdaderos testimonios de la verdad»? ¿es esto verdad?”<sup>9</sup>. La réplica de Martensen

---

<sup>4</sup> Cf. S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 3; VII<sup>1</sup> A 12; VII<sup>1</sup>A 99; VII<sup>1</sup>A 214, 1849, X<sup>1</sup> A 98; cf. también V. H. Hong - E. H. Hong, *The Corsair Affair, and articles related to the writings*, trad. H. V. Hong - E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1982.

<sup>5</sup> Cf. S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 213.

<sup>6</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 397.

<sup>7</sup> Cf. S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 375; 1850, X<sup>3</sup> A 565; 1851, X<sup>4</sup> A 363; 1854, XI<sup>3</sup> B 15; 1855, XI<sup>2</sup> A 253.

<sup>8</sup> Cf. S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 1.

<sup>9</sup> S.K., en “Fædrelandet”, n. 295.

no demoró<sup>10</sup>, y desencadenó una serie de 21 artículos publicados por Kierkegaard en *Fædrelandet* entre fines de 1854 y principios de 1855, a la que se suman los 10 fascículos de *El instante*, el último de los cuales fue hallado inédito tras la sorpresiva muerte del filósofo danés.

Cuando el 2 de octubre de 1855 el último número de *El instante* estaba a punto de ser difundido y su autor se debatía entre la exasperación de la lucha y el agotamiento de sus fuerzas, Kierkegaard cayó inconsciente sobre la vía pública, para ser internado de inmediato en el Hospital Frederik, donde terminó sus días el 11 de noviembre de 1855.

## 1.2. ALGUNOS RASGOS DE SU PERSONALIDAD

Una desesperación silenciosa, resignada al amor infeliz, expuesta el agravio público y destinada al martirio de la verdad expresan de manera abreviada el tenor de una vida físicamente impotente, psicológicamente enferma, pero espiritualmente superior. Tales son las características con las que Kierkegaard definió su personalidad y saturó las páginas íntimas de su *Diario*.

En primer lugar, el pensador danés padeció una afección física, implorada por él como una completa negación corporal y definida por sus biógrafos en términos de epilepsia, cifosis patológica y tuberculosis de la médula espinal<sup>11</sup>. Su enfermedad es contundente: “no soy un hombre”<sup>12</sup>; “lo que en el fondo me falta es el cuerpo y los presupuestos corporales”<sup>13</sup>; “denme un cuerpo. Si me lo hubiesen dado cuando tenía veinte años, no me habría transformado en esto”<sup>14</sup>. A tal afección remite la idea de una “espinas en la carne”<sup>15</sup>, que le impidió desarrollar las actividades comunes al resto de los hombres, pero le dio en compensación la capacidad del salto hacia lo infinito.

---

<sup>10</sup> Cf. H. L. Martensen, en “Berlingske Tidende”, n. 302.

<sup>11</sup> Cf. J. Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, trad. B. H. Kirmmse, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 458; B. Kirmmse, *Encounters with Kierkegaard. A life as seen by his contemporaries*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 118.

<sup>12</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 61.

<sup>13</sup> S.K., *Pap. 1848*, VIII<sup>1</sup> A 177.

<sup>14</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 115.

<sup>15</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 156; 1846, VII<sup>1</sup> A 126.

En segundo lugar, Kierkegaard era esencialmente melancólico. Su melancolía se vincula orgánicamente con la espina en la carne y fue determinada psiquiátricamente como un desequilibrio maniaco-depresivo<sup>16</sup>. La melancolía proyectó sobre él un mundo de fantasías y exuberantes posibilidades<sup>17</sup>, le descubrió su vena poética, lo impulsó a la esfera de lo ideal, pero le deparó también la infelicidad de una realidad imposible, el secreto de un alma que nació vieja y nunca tuvo juventud<sup>18</sup>.

Sin embargo, su debilidad psico-somática fue compensada por la eminencia de su temple espiritual. No sólo su genial inteligencia contrarrestó el déficit de su personalidad, sino que su potencia moral interpretó el dolor como el destino providencial de una misión divina, signada por el pecado, el sacrificio y la penitencia. “Yo soy un penitente”<sup>19</sup>, declara el alegato que cubre enteramente las páginas de su diario íntimo. Mediante este mandamiento penitencial, él logró comprenderse a sí mismo como un ser extraordinario, puesto al servicio de la Providencia divina.

La preponderancia espiritual de Kierkegaard, manifestada en una inteligencia superior y en un carácter ético invencible, favoreció en él cierto apartamiento de los hombres y algunos visos de aislamiento, justificados por la necesidad de un silencio esencial, ese silencio que edifica lo singular y mantiene el elemento vivo de la identidad personal. Sin embargo, él poseyó también una simpatía profunda por los hombres, de la cual procedieron las largas horas transcurridas en el deambular callejero, lanzado a la búsqueda de la gente, al punto de que “por haberme olvidado una vez de dar el ‘Buen día’ a una mucama, he sufrido como si se tratase de un delito y he temido que Dios quisiera abandonarme”<sup>20</sup>.

Quien puede decir, con un corazón entregado, que “no hay nadie que ame tanto al hombre común como yo”<sup>21</sup>, seguramente esté

---

<sup>16</sup> Cf. C. Fabro, *Diario*, 3ª ed., 12 vol., Morcelliana, Brescia 1980-1983, I, p. 78.

<sup>17</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 27.

<sup>18</sup> Cf. S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 23.

<sup>19</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 116; VIII<sup>1</sup> A 641; IX A 100; IX A 168; 1849, X<sup>1</sup> A 76-78; X<sup>1</sup> A 156; X<sup>1</sup> A 267.

<sup>20</sup> S.K., *Pap. 1848*, IX A 55.

<sup>21</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>3</sup> A 13; también X<sup>2</sup> A 348; 1854, XI<sup>1</sup> A 209.

hablando desde una sensibilidad tan profunda cuanto el mandato evangélico del amor.

### 1.3. LA PECULIARIDAD DE SU OBRA

A los 28 años de edad, durante una solazada tarde dominical, S. Kierkegaard decidió su carrera de escritor<sup>22</sup>, vocación que se le impuso como atenuante de su melancolía y realización de su educación mayéutica. “Me sostengo en la vida a fuerza de escribir”<sup>23</sup>: así resuena su confesión. Pero una escritura que sostiene la vida pretende narrar algo más que eventuales sucesos. Ella busca expresar una fuerza, un poder, inconmensurables a toda palabra y a cualquier concepto: la fuerza del yo, única capaz de sostener la existencia.

La producción kierkegaardiana ha sido clasificada por su propio autor como escritos de comunicación indirecta y directa<sup>24</sup>. En el primer grupo se ubican los textos publicados con un seudónimo, escogido *ad hoc* conforme con la temática abordada. Las obras incluidas aquí intentan caracterizar la conquista de la subjetividad a través de los diferentes estadios existenciales, y provocar en el lector una toma de conciencia y decisión. Este primer grupo está integrado por: *La alternativa (Enten-Eller)*, editado por Víctor Eremita, 1843); *Temor y temblor (Frygt og Bæven)*, de Johannes de Silentio, 1843), *La repetición (Gjentagelse)*, de Constantino Constantius, 1843), *Migajas filosóficas (Philosophiske Smuler eller En smule Philosophie)*, de Johannes Climacus, editado por S. Kierkegaard, 1844), *El concepto de la angustia (Begrebet Angest)*, de Vigilius Haufniensis, 1844), *Prefacios (Forord)*, de Nicolaus Notabene, 1844), *Estadios en el camino de la vida (Stadier paa Livets Vei)*, de varios autores, editado por Hilarius Bogbinder, 1845), *Post-scriptum definitivo y no científico a las Migajas filosóficas (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler)*, de Johannes Climacus, editado por S. Kierkegaard, 1846), *Crisis y una crisis en la vida de una actriz (Krise og en Krise i en Skuespillerindes Liv)*, de Inter et Inter, 1848), *El señor Phister como el capitán Escipion (Hr. Phister som captain Scipio)*, de Procul, 1848), *La enfermedad mortal (Sygdommen til Døden)*, de Anticlimacus, editado por S. Kierkegaard, 1848), *Dos pequeños*

<sup>22</sup> Cf. S.K., *Pap. 1844*, V A 111.

<sup>23</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 411; también 1849, X<sup>1</sup>A 442.

<sup>24</sup> Cf. S.K., *El punto de vista de mi actividad como escritor*, SV, XIII 555.



*tratados ético-religiosos (Tvende ethisk-religieuse Smaa – Afhandlinger, de H. H., 1849), El ejercicio del cristianismo (Indovelse i Christendom, de Anticlimacus, editado por S. Kierkegaard, 1850).*

Las obras de comunicación directa llevan la firma de Kierkegaard y prosiguen consecutivamente la publicación de las obras seudónimas. Se incluyen aquí: *Dos discursos edificantes (To opbyggelige Taler, 1843), Tres discursos edificantes (Tre opbyggelige Taler, 1843), Cuatro discursos edificantes (Fire opbyggelige Taler, 1843), Dos discursos edificantes (To opbyggelige Taler, 1844), Tres discursos edificantes (Tre opbyggelige Taler, 1844), Cuatro discursos edificantes (Fire opbyggelige Taler, 1844), Tres discursos sobre circunstancias supuestas (Tre Taler ved tænkte Leilegheder, 1845), Una recensión literaria (En literair Anmeldelse, de S. Kierkegaard, 1846), Discursos edificantes desde diversos puntos de vista (Opbyggelige Taler i forskjellig Aand, 1847), Las obras del amor (Kjerlighedens Gjerninger, 1847), Discursos cristianos (Christelige Taler, 1848), El punto de vista de mi actividad como escritor (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, inédito, 1848), Los lirios del campo y las aves del cielo (Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, 1849), “El sumo sacerdote”–“El publicano”–“La pecadora” (“Ypperstepraesten”–“Tolderen”–“Synderinden”, 1849), Un discurso edificante (En opbyggelige Taler, 1850), Dos discursos para la comunión del viernes (To Taler ved Altargangen om Fredagen, 1851), Sobre mi actividad como escritor (Om min Forfatter-Virksomhed, 1851), La inmutabilidad de Dios (Guds Uforanderlighed, 1851), ¡Juzgaos a vosotros mismos! Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos (Dømmer Selvá! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet, 1851-1852), 21 artículos en el periódico *La Patria (Fædrelandet, 1854-1855)*, 10 fascículos de *El instante (Øieblikket, 1855)*.*

Se suman a los textos precedentes una serie de escritos que, en rigor, deberían excluirse de la producción kierkegaardiana, tanto por preceder *La alternativa* –texto con el que Kierkegaard inauguró formalmente su carrera de escritor– como por haber permanecido inéditos. Entre ellos se cuentan *Sobre los papeles de un hombre que aun vive (Af en endnu Levendes Papirer, de S. Kierkegaard, 1838), Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates, tesis doctoral de S. Kierkegaard, 1841), Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est (Johannes Climacus*

*eller De omnibus dubitandum est*, inédito, de S. Kierkegaard, 1842-1842), *Libro sobre Adler (Bog om Adler*, inédito, 1846-1847), *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa (Den ethiske og den ethiskreligieuse Meddelses Dialektik*, inédito, 1847).

Además de estas obras, existe una serie de escritos personales –los *Papirer*– divididos en tres secciones que contienen respectivamente: A) el diario íntimo de Kierkegaard; B) ensayos inéditos, variaciones, anotaciones o esbozos de las obras; C) apuntes de clase y de lectura. La colección de los *Papeles* kierkegaardianos iguala en extensión e importancia al resto de sus escritos.

Después de casi un siglo de olvido, bajo el impulso precursor de G. Brandes, la obra de Kierkegaard comenzó a ser leída y traducida con el surgimiento de la llamada *Kierkegaard Renaissance*, durante el período que acompañó y siguió a la primera guerra mundial. Entre los pioneros daneses y escandinavos que lograron el descubrimiento kierkegaardiano se destacan H. Höffding, F. Koch, F. Petersen y W. Rudin, a cuya primera generación se suman los estudios de principios del s. XX realizados por T. Bohlin, F. Brandt, H. Diem, E. Geismar, E. Hirsch, R. Hoffmann, O. P. Monrad, W. Ruttenbeck, C. Schrempf y M. Thust, entre otros.

A partir de entonces, el análisis, la interpretación y la influencia de Kierkegaard han penetrado las más variadas concepciones filosóficas, desde el misticismo hasta el ateísmo, desde el realismo hasta el idealismo, desde el protestantismo al nihilismo, desde el catolicismo al marxismo. Este amplísimo alcance parece indicar tanto su profundidad especulativa como su contribución decisiva a la evolución del pensamiento del s. XX, al punto de atribuírsele la paternidad de la filosofía existencial y de la teología dialéctica.

Tanto en el ámbito filosófico como en el teológico, el pensamiento existencial ha importado ciertas categorías kierkegaardianas, tales como la existencia, la libertad, la posibilidad, la culpa, el pecado, la angustia, la desesperación etc. Sin embargo, estas mismas categorías han sido a menudo transportadas a una atmósfera especulativa extraña y hasta adversa a los principios filosóficos del pensador danés, hecho que cuestiona su legítima filiación kierkegaardiana<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> A propósito de tal debate cf. J. Wahl, *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951; P. Tillich, *The nature and the significance of existentialist thought*,

Una nueva valoración de su obra se encuentra en la segunda *Kierkegaard Renaissance*, iniciada a mediados del s. XX por una serie de intelectuales daneses, con el propósito de entender a Kierkegaard desde él mismo<sup>26</sup>. Se ubican aquí, entre otras, la interpretación de F. J. Billeskov Jansen, V. V. Christensen, J. Hohlenberg, S. Holm, C. Jørgensen, G. Malantschuk, A. Paulsen, H. Ross, E. Skjoldager, N. H. Söe, N. Thulstrup y M. M. Thulstrup. Estos estudios poseen el privilegio de conocer profundamente no sólo el idioma original de nuestro autor sino también su contexto histórico, social y cultural.

#### 1.4. LAS MAYORES INFLUENCIAS SOBRE SU PENSAMIENTO

Basta detenerse en algún manual de filosofía contemporánea para notar que S. Kierkegaard se introduce en la historia del pensamiento bajo la rúbrica del más agudo antihegelianismo, marca que él mismo quiso imprimir a su pensamiento, inaugurándolo con el rechazo explícito del sistema hegeliano. En oposición a G. W. F. Hegel, nuestro autor define el «leitmotiv» de su pensamiento, a saber, el singular o individuo (det Enkelte), de quien asegura: “con esta categoría, ‘el singular’, cuando todo era sistema sobre sistema, yo me afirmé polémicamente en contra del sistema, y ahora ya de eso no se habla más. A esta categoría está ligada absolutamente mi posible importancia histórica [...] Sin esta categoría, el panteísmo ha vencido absolutamente [...] El singular: esta categoría ha sido hasta ahora usada dialécticamente de modo decisivo una sola vez, por Sócrates, para disolver el paganismo. En la cristiandad deberá ser usada justamente en sentido contrario, una segunda vez, para convertir en cristianos a los cristianos”<sup>27</sup>.

Así como Sócrates reemplazó la cosmología antigua por un pensamiento antropológico que puso a la existencia humana en el centro de la especulación, también Kierkegaard desplazará la sustancialidad del espíritu universal para poner en su lugar una nueva

---

en “The Journal of Philosophy”, 53 (1956), p. 746-747; J. Wild, *Kierkegaard and contemporary existentialist philosophy*, en AA.VV., *A Kierkegaard critique. An international selection of essays interpretin Kierkegaard*, ed. H. A. Johnson - N. Thulstrup, New York 1962, p. 22-39; P. Ricœur, *Philosoper après Kierkegaard*, en “Les Cahiers de Philosophie”, 8/9 (1989), p. 286.

<sup>26</sup> Cf. C. Fabro, *Opere*, Sansoni, Firenze 1988, p. XIII ss.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1847*, VIII<sup>1</sup> A 482.

espiritualidad, desplegada en la existencia individual y ejemplarmente manifestada en Cristo. Poniendo en Hegel el blanco del ataque, en Sócrates su antecesor y en el cristianismo el fin y sentido de su búsqueda, nuestro autor trasluce las mayores influencias de su pensamiento.

En primer lugar, Kierkegaard manifiesta la influencia crítica del espíritu moderno, atmósfera propia y elemento natural de su espiritualismo. No nos referimos aquí exclusivamente al sistema hegeliano sino además –y para limitarnos al influjo más directo– a la escuela romántica, a F. W. J. Schelling y A. F. Trendelenburg. Frente a la modernidad, la filosofía kierkegaardiana se concibió a sí misma como el punto de llegada exigido por la propia historia del pensamiento, y en este sentido Kierkegaard puede asegurar que “todo el desarrollo del mundo tiende a mostrar la importancia absoluta de la categoría del singular, que es precisamente el principio del cristianismo. Pero hasta ahora no se avanzó demasiado sobre lo concreto, aunque se lo reconozca en abstracto”<sup>28</sup>.

Si la modernidad descubrió en abstracto las categorías del espíritu, o mejor, descubrió las categorías de un absoluto histórico-universal, el punto de llegada que nuestro autor dice representar deberá avanzar sobre las categorías concretas de la existencia singular, “una vez que el desarrollo del mundo ha alcanzado el grado actual de reflexión”<sup>29</sup>, vale decir, una vez que el pensamiento hubo logrado el principio de la autorreflexión espiritual. Creemos que la relación de Kierkegaard con el pensamiento moderno, y particularmente hegeliano, debe ser leída en esta línea de continuidad.

Luego de que la historia sancionara la primacía del pensamiento autorreflejo, el espíritu individual se vio obligado a recuperar la experiencia inmediata, a fin de no perderse en vanas especulaciones impersonales. De aquí se deduce la segunda influencia kierkegaardiana, a saber, el pensamiento clásico, por el cual nuestro autor se declaró un escritor “formado en la escuela de Sócrates y de los griegos”<sup>30</sup>. Mientras el panteísmo devoraba todo rasgo individual, Kierkegaard volvió al consuelo de los clásicos. Y a pesar de que ellos

---

<sup>28</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 9.

<sup>29</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 482.

<sup>30</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup>A 147.

ignoraron el principio de la reflexión y permanecieron en el ensueño de la inmediatez, su integridad le enseñó el valor sustancial de lo finito.

El carácter panteísta atribuido por Kierkegaard a la modernidad, sumado a la ingenuidad irreflexiva de los griegos, abre el espacio para la tercera influencia kierkegaardiana: el cristianismo, revelador de la inocencia perdida y de la posibilidad absoluta de ser hombre. En términos kierkegaardianos, “no es posible comprender lo sensible, la temporalidad, el instante sino con el cristianismo, porque sólo con él la eternidad asume su carácter esencial”<sup>31</sup>. Con el cristianismo, la eternidad se convirtió en el logro de la libertad humana, y por eso para Kierkegaard el mensaje de la Encarnación divina consiste en el valor absoluto del individuo.

Según él, “el Cristianismo no es una doctrina sino una comunicación de existencia”<sup>32</sup>, constitutiva de la realidad espiritual. En otras palabras, “el cristianismo es un hecho de conciencia”<sup>33</sup>, efectuado por la autorreflexión divina que define al singular. Este hecho de conciencia –que determina lo cristiano y define al singular– queda establecido por nuestro autor en la paradójica síntesis del tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, la posibilidad y la necesidad, lo inmanente y lo trascendente, y se manifiesta de manera ejemplar en Cristo, hombre y Dios a la vez.

Las tres fuentes de la filosofía existencial mencionadas hasta aquí podrían sintetizarse en la idea de que el pensamiento kierkegaardiano es metafísico por la influencia moderna, concreto y existencial por su ascendencia clásica y esencialmente religioso por su motivación cristiana. Se trata, para abreviar al máximo los términos, de una reflexión sobre el espíritu singular en su desarrollo dialéctico, autoconsciente y uno.

---

<sup>31</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 390.

<sup>32</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 207; también *1849-1850*, X<sup>2</sup> A 603- 605.

<sup>33</sup> S.K., *Pap. 1846-1847*, VII<sup>1</sup> A 229.

## Capítulo 2

### S. Kierkegaard vs. G.W.F. Hegel

Al introducir su pensamiento con la refutación del sistema hegeliano, Kierkegaard parece sugerir que una teoría sobre la realidad de la existencia personal, contenido y alma de su especulación, exige la inhabilitación de ese otro pensamiento consumado en la realización racional e intrahistórica de un espíritu universal. No obstante, el lugar privilegiado que tal rechazo ocupa sugiere igualmente cierta subordinación a Hegel, por lo menos indirecta.

El debate de Kierkegaard con Hegel comienza con la noción de sistema propuesta por este último y negada por aquel bajo el cargo de una ficción lógica, que ignora el verdadero ser e hipostasía la abstracción. El sistema –asegura Kierkegaard– procede con necesidad al despliegue de sus deducciones y sus determinaciones histórico-universales, pero “no puede avanzar en ningún momento ni media pulgada más allá de la existencia, que procede con libertad”<sup>1</sup>. Porque la existencia y la historia se definen en función de lo posible, ellas son inaccesibles a la conceptualización de la razón finita y refractarias a la necesidad de la lógica abstracta.

La lógica del sistema –que Kierkegaard concibe como lógica formal del entendimiento– es entonces incapaz de contener el devenir real, definido constitutivamente por la posibilidad. Respecto de la realidad, este sistema de la razón pura es “una ficción”<sup>2</sup>, que confunde el concepto con la existencia concreta e ignora que ésta última es un *plus* cualitativamente diverso del ámbito ideal y del ser empírico. “La existencia –asegura nuestro autor– corresponde a la realidad singular, al singular (cosa que ya enseñó Aristóteles): ella permanece afuera, y de ningún modo coincide con el concepto. Para cada animal, cada planta, cada hombre, la existencia (ser – o no ser) es algo decisivo; un hombre individual no tiene ciertamente una existencia conceptual”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 786.

<sup>2</sup> Cf. S.K., *Pap. 1834*, IV A 185.

<sup>3</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>2</sup> A 328.

Para lo conceptual, ser es ser pensado. Para lo existente, ser es existir, sea o no sea pensada su existencia. Lo existente es lo individual; lo pensado, lo universal, y justamente en lo universal la dificultad reside siempre en “la imposibilidad de la cosa”<sup>4</sup>.

El pensamiento sistemático responde además a la exigencia de un comienzo sin presupuestos ni reflexiones preliminares, a partir del ser abstracto y sin contenido, de lo absolutamente simple y más universal, idéntico a la nada. La nada constituye así el inicio del sistema, y esto significa para Kierkegaard la imposibilidad de todo comienzo. En efecto, comenzar con la negatividad del ser vacío y abstracto vale tanto como no empezar, o mejor, como no salir nunca del pensamiento mismo, de donde nuestro autor concluye en que “la realidad con la cual termina la lógica no designa, en confrontación con la realidad, nada más que el ser con el que comienza esta ciencia”<sup>5</sup>, y pretender otra cosa es dar un salto ilegítimo y arbitrario.

Después de impugnar el inicio del sistema, el pensador danés cuestiona su compromiso con un resultado definitivo como conclusión última del devenir. Según Kierkegaard, el devenir de lo real es indetenible y su continuo fluir impide cualquier punto de clausura. Dado que el pensamiento sistemático piensa su objeto “en el ‘ser’ o en el ‘haber sido’, no en ‘devenir’”<sup>6</sup>, entonces él puede concluir y definir su teoría sobre la realidad, pero al precio de renunciar a la vida.

Finalmente, en la misma medida en que el sistema ignora la existencia individual y comprende la universalidad abstracta del pensamiento como la sustancia del todo, en esa misma medida el sistema es panteísta<sup>7</sup>. El panteísmo borra la “diferencia cualitativa”<sup>8</sup> entre Dios y el hombre, y aquí reside la principal objeción de Kierkegaard al pensamiento moderno en general y hegeliano en particular. Por el olvido de la diferencia, tanto Dios como el hombre han perdido su consistencia metafísica y su valor ético. Contra tal confusión, Kierkegaard alza la voz del individuo singular existente,

---

<sup>4</sup> S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 504.

<sup>5</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 320.

<sup>6</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 529,.

<sup>7</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 110-111.

<sup>8</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 414; 1849, X<sup>2</sup> A 296; X<sup>3</sup> A 23; 1851, X<sup>4</sup> A 258; 1852, X<sup>5</sup> A 2, 11, 67; 1854, XI<sup>1</sup> A 495.

para hacer oír su contestación existencial y su nueva propuesta especulativa.

Ahora bien, las líneas fundamentales de la crítica kierkegaardiana al sistema de Hegel conservan gran afinidad con algunas observaciones de F. W. J. Schelling, que causaron la ruptura entre los mayores maestros del idealismo alemán. Los apuntes de Kierkegaard tomados en la Universidad de Berlín durante su breve asistencia a las lecciones de Schelling entre noviembre de 1841 y febrero de 1842, reproducen la acusación del *Sejn* hegeliano por constituir un concepto viciado, que cancela toda relación efectiva con lo real. En la opinión de Schelling, Hegel confundió la lógica –en tanto que ciencia de la pura razón– con la realidad y abandonó la existencia concreta para consagrarse a la esencia de las cosas, es decir, a su concepto<sup>9</sup>.

En oposición a Hegel, el pensamiento de Schelling intentó trascender el sistema del concepto para ordenarse a una comprensión de la existencia concreta y constituir así una filosofía positiva<sup>10</sup>, interesada no en el «quid sit» de las cosas –no en la esencia expresada por la razón finita como ser posible– sino en su «quod sit», esto es, en la existencia real de lo que simplemente es y se ofrece a la experiencia. La filosofía positiva no se propone como un sistema cerrado, detentor de una verdad agotada, sino como reflexión real siempre abierta y en continua progresión.

La reacción kierkegaardiana contra el pensamiento hegeliano podría leerse –tal como lo ha hecho, por ejemplo, M. Heidegger<sup>11</sup>– en continuidad con tal esfuerzo. En este sentido, Kierkegaard mismo reconoce a Schelling el gran mérito de introducir el movimiento en la esfera de la libertad, arrancándolo del ámbito lógico en el que Hegel lo había colocado<sup>12</sup>. No obstante, el reconocimiento de cierta continuidad schellinguiana no parece resolver por entero la génesis del pensamiento kierkegaardiano, y menos logra hacerlo toda vez que nuestro propio autor confesó haber sido hegeliano.

---

<sup>9</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27, en XIII 270.

<sup>10</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27, en XIII 269.

<sup>11</sup> Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Vernal, 3ª ed., 2 vol, Destino, Barcelona 2000, vol. II, p. 387-393.

<sup>12</sup> Cf. S.K., *Pap. 1843-1844*, IV B 117.



En efecto, refiriéndose a su pensamiento filosófico más temprano, dice Kierkegaard: “influenciado por Hegel y por todo el espíritu moderno, sin suficiente madurez para entender verdaderamente lo grande, en algún punto de mi tesis sobre la ironía, no he podido menos que notar como una imperfección de Sócrates el hecho de que él no tuviera ojos para la totalidad, sino que considerara a los singulares sólo como unidades numéricas. ¡Oh, el necio hegeliano que era! ¡En cambio es justamente ésta la prueba de la gran fuerza de Sócrates como moralista!”<sup>13</sup>. La confesión remite a *Sobre el concepto de ironía*, donde nuestro autor, intentando explicar la indiferencia de Sócrates frente al Estado, sostuvo hegelianamente que “en cierta medida, el Estado no existe en absoluto ante sus ojos, él no se fija más que en lo numérico. Él parece no sospechar que una determinación del orden cuantitativo pueda pasar al orden cualitativo”<sup>14</sup>. No obstante, a poca distancia de tales confesiones, ya surgía en Kierkegaard la duda sobre si realmente “¿se puede lograr el pasaje de una determinación cuantitativa a una cualitativa sin el salto? Y ¿no consiste en esto toda la vida?”<sup>15</sup>.

El hecho de que Kierkegaard se haya reconocido infantilmente hegeliano impide limitar la cuestión genética de su pensamiento a la afinidad con Schelling, y obliga a presuponer cierta comunión con Hegel.

## 2.1. LA HERENCIA HEGELIANA

La herencia filosófica del existencialista danés resulta lo suficientemente compleja para inducir las más dispares interpretaciones, desde las que lo consideran el adversario directo de Hegel –como N. Thulstrup<sup>16</sup>– hasta las que privilegian su hegelianismo. –como T. Adorno<sup>17</sup> y J. Stewart<sup>18</sup>–. Más allá de las diferencias

---

<sup>13</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 477.

<sup>14</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 296; cf. también S.K., *Pap. 1844*, V B 49, 5.

<sup>15</sup> S.K., *Pap. 1842-1843*, IV C 87; cf. también *Pap. 1844*, V B 49, 5.

<sup>16</sup> Cf. N. Thulstrup, *Kierkegaard's relation to Hegel*, trad. G. L. Stengren, Princeton University Press, Princeton 1980.

<sup>17</sup> Cf. T. W. Adorno, *Kierkegaard*, trad. R. J. Vernengo, Monte Avila, Venezuela 1969.

y semejanzas que pudieran mostrarse entre ambos pensadores, lo cierto es que hay en Kierkegaard una atmósfera especulativa común con el hegelianismo, reflejada por sus propios textos.

Al igual que en Hegel, el punto de partida de la filosofía kierkegaardiana reside en la intención de una síntesis efectiva que identifique ser y pensamiento, fenómeno y concepto, vida e idea, a fin de lograr la totalidad de lo real. En este sentido, las primeras confesiones de su diario íntimo aseguran que “lo importante para la especulación es la capacidad de ver lo particular en el todo”<sup>19</sup>. Asimismo, la primera publicación de Kierkegaard manifiesta su interés por alcanzar una concepción de la vida que transubstancialice la experiencia fáctica, a partir de la idea como toma de posición efectiva frente al mundo<sup>20</sup>. Por otra parte, *Sobre el concepto de ironía* sostiene que “el problema metafísico” consiste en “la relación entre la idea y la realidad”, esto es, en “el estado concreto de la idea”<sup>21</sup> conforme con su doble validez teórica y práctica.

En su tesis doctoral, Kierkegaard insistió en la necesidad de remitir el fenómeno al concepto<sup>22</sup> a fin de no perder las apariencias en la mera fragmentación de lo finito, así como en la necesidad fáctica de lo conceptual a fin de no extraviar la idea en la pureza vacía de lo abstracto<sup>23</sup>. Sin el concepto, el mundo empírico pierde su elemento de eternidad, infinitud y verdad, tanto como, sin el fenómeno, el concepto permanece vacío y a la espera de devenir concretamente lo que es.

Si desde *Sobre el concepto de ironía* volvemos a los *Papeles* kierkegaardianos, nuevamente encontramos allí la exigencia de una síntesis metafísica, expresada en los siguientes términos: “es cierto que el pensamiento abstracto, la metafísica, debe abreviar, compendiar siempre más [...]; pero cuando el pensamiento metafísico pretende

---

<sup>18</sup> Cf. J. Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, USA 2003.

<sup>19</sup> S.K., *Pap. 1836*, I A 111.

<sup>20</sup> Cf. S.K., *Sobre los papeles de un hombre que aun vive*, SV, XIII 75.

<sup>21</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 359.

<sup>22</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 113.

<sup>23</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 114-115.

pensar al mismo tiempo la realidad histórica, él se engaña. Porque una vez que el sistema está acabado y ha alcanzado la categoría de la realidad, aparece entonces la duda, la nueva contradicción, la última y la más profunda, por la cual la realidad metafísica se determina como realidad histórica (los hegelianos distinguen por eso existencia y realidad; el fenómeno externo es existencia, pero cuando es asumido en la idea él es real. Nada más exacto, sólo que el hegelianismo no determina el límite dentro del cual cada fenómeno puede llegar a ser real, y esto depende de que los hegelianos lo ven únicamente desde la perspectiva a vuelo de pájaro de la metafísica, sin ver al mismo tiempo, en el fenómeno que examinan, la realidad metafísica que allí está incluida), porque la historia es una unidad de metafísica y de casualidad. Es realidad metafísica, en cuanto es ésta el lazo eterno de la existencia sin el cual el mundo de los fenómenos quedaría fragmentado; es casualidad, en cuanto para cada advenimiento existe siempre la posibilidad de producir una infinidad de otros modos: esta unidad desde el punto de vista de Dios es la «Providencia», desde el punto de vista de los hombres es la historia. La historia no tiende a anularse, sino más bien a avanzar de tal modo que bajo la historia el individuo pueda ser libre y también feliz»<sup>24</sup>.

Según el presente texto, lo real es para Kierkegaard la síntesis entre un elemento metafísico, vale decir, un concepto eterno y necesario, y otro elemento histórico, casual y posible. El sistema hegeliano escapa a la exigencia de sinteticidad, porque su conceptualización abstracta mantiene siempre la duda y la contradicción con la existencia concreta, que permanece por ella incomprendida. De aquí que Kierkegaard se proponga transferir tal unificación desde el ámbito de la razón pura al ámbito de la existencia efectiva, única capaz de lograr la síntesis entre lo ideal y lo fáctico por la decisión libre y feliz de la propia historia personal.

La intención sintética y totalizadora que preside los orígenes del pensamiento kierkegaardiano es confirmada por nuestro autor como la directriz constante de su filosofía, cuando 15 años después de redactar el texto precedente vuelve a insistir sobre lo mismo: “Platón enseña que sólo las ideas tienen un verdadero ser. Así se puede también decir, y con mayor verdad, que sólo el existir humano que se relaciona con los conceptos asumiéndolos de modo primitivo, reviéndonlos,

---

<sup>24</sup> S.K., *Pap. 1840*, III A 1.

modificándolos, creándolos de nuevo: sólo a tal existir le interesa la existencia. Cualquier otro existir humano es puramente una existencia copiada, un particular en el mundo de la finitud que se diluye sin trazos y a quien jamás le ha interesado la existencia. Y esto vale igualmente tanto para el existir de un burgués cualquiera como para, por ejemplo, una guerra europea, siempre que ella no sea puesta en relación con los conceptos, en cuyo caso el existir real, a pesar de todo, se debe sólo al singular, por vía de quien esto adviene”<sup>25</sup>. Sobre el final de su vida Kierkegaard confirma que es la existencia individual el lugar de la alianza entre lo conceptual y lo empírico, lo necesario y lo contingente.

Desde la juvenil crítica a Andersen, pasando por *Sobre el concepto de ironía* y terminando en las últimas páginas de los *Papeles*, Kierkegaard ha concebido la realidad como la unión del concepto con lo finito y contingente, actuada por el devenir libre del sujeto espiritual. En este sentido, su herencia hegeliana parece clara. No obstante, resulta igualmente clara la siguiente diferencia: desde el comienzo, el pensamiento kierkegaardiano propone la existencia singular como el punto del enlace, porque es el devenir absoluto del yo individual lo que interesa a nuestro autor; son los estadios dialécticos de su aspiración creciente los que le preocupan, y no la sucesión universal de los distintos pueblos históricos.

De aquí que la herencia de Kierkegaard sea ambigua. Ella es un legado asumido y superado a la vez, que L. Gabriel ha interpretado del siguiente modo: “la identidad trascendental de tal conciencia [idealista] del yo tenía que cambiarse dialécticamente en la realidad trascendente de ser por sí mismo”<sup>26</sup>, de manera que el pensamiento kierkegaardiano podría leerse en los términos de un “desprendimiento dialéctico del seno del idealismo”, “en orden a la fundamentación básica concreta del ser en la autorrealización de la existencia”<sup>27</sup>. Este desprendimiento idealista sólo era viable una vez que el desarrollo especulativo hubo alcanzado el principio de la reflexión y, por la reflexión, hizo posible el retorno a la singularidad personal como lugar concreto de una síntesis absoluta.

---

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 63.

<sup>26</sup> L. Gabriel, *Filosofía de la existencia*, trad. L. Pelayo Arribas, BAC, Madrid 1974, p. 38.

<sup>27</sup> L. Gabriel, *Filosofía...*, *cit.*, pp. 50-51.

La oposición de nuestro autor al sistema de Hegel determina la dependencia metafísica del existencialista danés, cuya especulación conforma –a semejanza de Hegel– un espiritualismo dialéctico, abocado a la superación de términos contradictorios y a la realización de una totalidad real. La totalidad sintética que define la metafísica de ambos autores presupone, tanto en la existencia efectiva como en la especulación abstracta que la describe, un principio de consistencia, desde el cual es posible derivar todo contenido: la esencia misma de la libertad, que Kierkegaard situó en el origen de toda comprensión.

Kierkegaard y Hegel comparten una misma atmósfera espiritual, centrada en el ataque a la inteligencia objetiva, finita y abstracta, y en la trascendencia concreta del entendimiento. Románticos en definitiva, ellos conocen la fuerza de la libertad, superadora de las rígidas discriminaciones intelectuales. Ambos esperan ver lo absoluto moviéndose en la historia y ansían una resolución de lo real por la pureza de una acción autoconsciente. El espíritu es para ellos lo auténticamente real, y su devenir la creación temporal de lo eterno.

## 2.2. EL PENSAMIENTO SUBJETIVO

La existencia singular, que según Kierkegaard decide la síntesis metafísica de lo real, no descubre el concepto contemplando el mundo exterior ni abstrayendo de la experiencia sensible una representación universal, sino que, al ritmo de su interioridad reflexiva, lo ve surgir de la propia subjetividad como el contenido y fin de sí misma, ni totalmente ajeno ni por entero perteneciente a la subjetividad. La idea es la posibilidad de un sentido trascendente, descubierto en el fondo del espíritu. Ella posee una dimensión teórica, pero esencialmente ordenada a la acción personal y manifestada en concreto por la praxis subjetiva.

Kierkegaard se refiere a este elemento inteligible en los términos de un ideal “para mí”; de un “postulado” cuya confirmación reside en la realidad existencial; de un “centro de gravedad interior” que orienta las fuerzas del yo e impide su dispersión, al modo de un “punto focal en el cual convergen todos los rayos”<sup>28</sup>. Sin la proyección de esta luz capaz de iluminar la acción interior y de unificar la multiplicidad de la experiencia, el hombre enloquecería. Sin este ser ideal cuya realidad

---

<sup>28</sup> Cf. S.K., *Pap. 1835*, I A 75.

eterna y necesaria se expresa en lo finito, el mundo permanecería en la oscuridad.

Frente al concepto abstracto de la razón, nuestro autor afirma el concepto de la existencia, aprehendido por una “intuición interior” y llamado por él “el punto de Arquímedes”, capaz de reconstruir análogamente el universo entero “por la pura actividad del espíritu”<sup>29</sup>. Este arquimédico punto “no puede estar sino fuera del mundo, desligado de los vínculos del tiempo y del espacio”<sup>30</sup> y ubicado de manera trascendente en la inmanencia subjetiva. Desde él, afirma Kierkegaard, “yo he visto, por así decir, el nacimiento y el fin del mundo, espectáculo que impone silencio”<sup>31</sup>. Nuestro autor sostiene entonces la existencia de un gran pensamiento, de una idea, de un concepto focal, de una luz para-sí, capaz de iluminar desde la trascendencia subjetiva la totalidad del ser, siempre y cuando el yo quiera descubrirlo por la acción de su libertad.

El descubrimiento de la idea sólo se produce bajo el efecto de la acción libre, y su luz trascendente sólo ilumina el universo por la fuerza de la fe, realizadora de la síntesis real. Kierkegaard le atribuye a la fe el poder de la unificación metafísica con las siguientes palabras: “por una parte, tengo la verdad eterna; por la otra, tengo la multiplicidad de la existencia que el hombre como tal no puede penetrar, porque debería ser omnisciente. He aquí por qué el anillo de unión es la fe”<sup>32</sup>. La fe es la respuesta al problema de la unidad metafísica de lo real. Ella ofrece la clave de acceso a la síntesis entre el fenómeno y el concepto, lo empírico y lo ideal. Desde el punto de vista teórico, la fe elimina la duda y sostiene la conclusión que el sistema lógico jamás alcanza. Desde el punto de vista práctico, su conclusión es el resultado de la decisión y su afirmación supera todo conocimiento abstracto.

El carácter subjetivo de la idea, sumado a la fuerza íntima de la fe como reconciliación efectiva, permite a Kierkegaard proponer su filosofía en los términos de un pensamiento subjetivo, concreto o existencial, concebido por nuestro autor desde su más temprana edad, cuando con apenas 24 años de edad anotaba en sus *Papeles*: “un

---

<sup>29</sup> Cf. S.K., *Pap. 1834*, I A 8.

<sup>30</sup> S.K., *Pap. 1835*, I A 68.

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1835*, I A 68.

<sup>32</sup> S.K. *Pap. 1844*, V A 68.

fenómeno semejante es la falsa concepción que se tiene de la naturaleza del conocimiento y de sus resultados, cuando se habla de resultados objetivos y no se piensa que el verdadero filósofo es subjetivo al máximo”<sup>33</sup>. El «fenómeno semejante» aludido aquí remite al texto inmediatamente anterior, donde se habla de “cierta pobreza de ideas. Precisamente porque la vida no es sana y allí predomina el conocimiento, las ideas no son concebidas como las flores naturales del árbol de la vida, y no se conservan como tales y como lo que tiene una importancia sólo con esta cualidad suya, sino que surgen como relámpagos aislados, como si la riqueza de la vida dependiera de una lluvia de ideas que vienen, por así decirlo, desde afuera”<sup>34</sup>. El conocimiento personal que Kierkegaard propone se pretende entonces connatural a la vida interior, y la filosofía derivada de él busca ser subjetiva al máximo, no por ignorar lo racionalmente objetivo sino por superarlo en una comprensión emergida desde el fondo del espíritu.

El filósofo subjetivo ve surgir la idea desde y por la propia fuerza interior como el florecimiento de su vida, y en este sentido nadie “puede comprender esencialmente o creer en algo más alto que aquello en lo cual sostiene su vida”<sup>35</sup>. La idea se alza ante él como la forma luminosa de su alma, capaz de sustancializar inteligiblemente toda realidad pensada y hasta de asimilar el contenido entero de la historia y de la ciencia universal al contenido de la propia existencia. En otras palabras, el pensador subjetivo es ese individuo cuyo concepto es idéntico a su ser y cuya existencia unifica la apariencia múltiple mediante el esfuerzo de su libertad.

El interés del pensador subjetivo reside antes en la producción de la propia y verdadera realidad que en la conceptualización abstracta o en la representación de una verdad racionalmente objetiva. Por eso Kierkegaard puede compararlo con Dios, porque mientras la palabra divina crea de la nada, el “pensador existencial produce lo que dice”<sup>36</sup>. Hay así en el hombre un «logos» creador y un poder de realidad, remóticamente análogas con el «Logos» y el Poder divinos. Hay en él una realidad comprendida en la praxis, un ser engendrado por la propia fuerza interior y una verdad que es acción subjetiva. En orden a

---

<sup>33</sup> S.K., *Pap.* 1835, I A 77.

<sup>34</sup> S.K., *Pap.* 1835, I A 76.

<sup>35</sup> S.K., *Pap.* 1849, X<sup>1</sup> A 65.

<sup>36</sup> S.K., *Pap.* 1849-1850, X<sup>2</sup> A 541.

ellos, el filósofo existencial se concibe como un hombre singular existente, tal como lo hacía en aquellos viejos tiempos cuando “los filósofos eran una fuerza, constituían una fuerza ética, un carácter”<sup>37</sup>. Nuestro autor piensa aquí en la clásica Atenas y particularmente en ese gran sabio que fue para él Sócrates.

El texto que define con mayor precisión y rigor conceptual a este pensador subjetivo existente es el *Post-scriptum*<sup>38</sup>. Allí, Kierkegaard sostiene que tal pensador comienza por negar las certezas ganadas objetivamente, a fin de recuperarlas por su subjetividad. Él es “en su relación existencial a la verdad, tanto negativo como positivo, él tiene tanto de comicidad cuanto tiene esencialmente de pathos, y permanece constantemente en el devenir, es decir, en el ejercicio de aspirar”<sup>39</sup>. La relación existencial a la verdad constituye, para el pensador subjetivo, la acción concreta de su idea interior, por la cual la abstracción logra su contenido y la existencia su inteligibilidad sustancial.

En esta relación existencial con la verdad reside lo que Kierkegaard llama la «reduplicación» o bien la «doble reflexión» de la subjetividad, según la cual el pensamiento se realiza como ser y el ser se actúa en la verdad. De aquí que la tarea del pensador subjetivo consista en “comprenderse a sí mismo en la existencia”<sup>40</sup>, es decir, en actuar la posibilidad ideal de ser hombre como realidad personal.

La síntesis supuesta por la existencia personal es una paradoja, porque en ella coexisten e insisten sin anularse las categorías más opuestas, a saber, el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, de cuya heterogeneidad deriva el «carácter doble» o la «doble naturaleza» de la realidad singular. La subjetividad contiene así, por una parte, aquel elemento metafísico, universal, eterno, necesario e infinito que Kierkegaard atribuía a lo auténticamente real. Ella contiene también, por la otra parte, el elemento histórico, particular, temporal, contingente, finito que él exige a toda vida concreta. El encuentro de estas fuerzas dispares no puede menos que producir, inicialmente, la incertidumbre, la ignorancia, la ironía o simplemente la desesperación de una alianza que parece racionalmente imposible.

---

<sup>37</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 450; cf. también *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 371.

<sup>38</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 61 ss.

<sup>39</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 68.

<sup>40</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 340.



En síntesis, el pensador subjetivo comprende esencialmente aquello en lo que se sostiene su existencia. En él, la idea es una con la vida, porque su subjetividad absoluta es capaz de conservar las manifestaciones transitorias y contingentes del fenómeno en el esfuerzo de ese último acto potestativo que es la autoconciencia personal. El es el único sujeto absoluto de la idea y la única sustancia viva de la historia universal.

De este modo, su experiencia está autorizada a proponer –de manera sistemática o conceptual, teórica o especulativa– las categorías de la existencia, irreductibles al pensamiento puro y derivadas de su propia intuición esencial. Con ellas es posible componer, tal como lo ha intentado Kierkegaard, una “ciencia de lo existencial”<sup>41</sup>, elaborada bajo el primado de la subjetividad y conforme con la lógica del espíritu individual.

---

<sup>41</sup> S.K., *Pap. 1842-1843*, IV C 100.

## Capítulo 3

### Una gnoseología subordinada a la libertad

El rasgo más sobresaliente de la gnoseología y la epistemología kierkegaardianas quizás reside en la brevedad y contundencia con las que se decide la cuestión sobre el alcance del conocimiento objetivo. La razón de tal brevedad estriba en el interés fundamental de Kierkegaard por la subjetividad, a la cual quedará supeditada, al fin de cuentas, la objetividad del pensamiento.

Según el filósofo danés, el conocimiento comienza por los sentidos y se dirige intencionalmente hacia una realidad objetiva ofrecida a la conciencia inmediata<sup>1</sup>. Desde este punto de vista, el conocimiento constituye una capacidad receptiva, cuyo acto supone la existencia concreta. En este sentido, Kierkegaard dice contradecir la tradición filosófica inaugurada por E. Kant o más precisamente por R. Descartes, quien puso entre paréntesis la realidad de la experiencia sensible. Por el contrario, él asegura que la conciencia inmediata es el reflejo fiel de lo real, y respecto de ella no hay lugar a dudas.

Dado que lo inmediato es indeterminado y ajeno a toda relación<sup>2</sup>, no puede plantearse a su respecto el problema de la verdad como adecuación entre ser y pensamiento. En el ámbito de la inmediatez todo es verdadero y la posibilidad del error está excluida<sup>3</sup>. Sin embargo –continúa Kierkegaard– desde el momento en que el conocimiento inmediato reflexiona sobre sí mismo, comienza a advertir cierta inadecuación entre el fenómeno y la idea, con la cual se introduce una ruptura que exigirá la fe como única posibilidad de recuperación.

Con la reflexión del conocimiento sobre sí mismo se rompe la unidad entre el pensamiento y la existencia o bien, dicho de otro

---

<sup>1</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 526; cf. también *El concepto de la angustia*, SV, IV 315.

<sup>2</sup> Cf. S.K., *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, SV, IV B<sup>1</sup> p. 145.

<sup>3</sup> Cf. S.K., *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, SV, IV B<sup>1</sup> p. 145; cf. también *Migajas filosóficas*, SV, IV 274.

modo, la conciencia afirma la contradicción entre la idealidad y la realidad<sup>4</sup>, contradicción que puede rematar en un discernimiento escéptico o en una conceptualización irreal, produciendo en el primer caso una reflexión siempre finita y en el segundo siempre abstracta. Pero ya se trate de la conciencia escéptica o idealista, en ambos casos la certeza del conocimiento está perdida.

La reflexión finita no logra desligarse de lo inmediato y permanece a medio camino entre la inmediatez y la reflexión. Ella relaciona el entendimiento con la dialéctica de la finitud, pero tal dialéctica no puede concluir de manera definitiva, porque “lo empírico es un falso sorites que se repite continuamente tanto en sentido progresivo como regresivo”<sup>5</sup>. De aquí que la mejor solución de la reflexión finita consista en el escepticismo, que se aproxima a la verdad como un perpetuo *desideratum*, sobreviviente al cambio continuo de todo.

La reflexión abstracta produce la especulación y, elevada a la extrema potencia del idealismo, diluye lo existente en una infinita reflexión sobre la reflexión de la reflexión. Tal especulación, especialmente concerniente al sistema hegeliano, salva la infinitud y la universalidad del pensamiento, pero pierde la realidad finita, y su dialéctica concilia abstractamente los contrarios a costa de enemistarse con lo real. La conciliación llevada a cabo por el sistema es lo que Hegel llamó «mediación», y equivale para Kierkegaard a la negación del principio de contradicción y al olvido de la diferencia cualitativa, a lo cual él le opuso una contradicción irreconciliable, que mantiene eternamente la alteridad de sus términos<sup>6</sup>.

Tanto la reflexión finita como la abstracta suscitan el problema de la verdad objetiva y, en consecuencia, el problema del error. La cuestión se plantea para nuestro autor en estos términos: “sea que se defina a la verdad de un modo más bien empírico como el acuerdo del pensamiento con el ser, o de un modo más bien idealista como el acuerdo del ser con el pensamiento, lo que importa en los dos casos es prestar atención a lo que se entiende por ser, y ver bien si el espíritu humano cognoscente no es relegado por un engaño a la indeterminación y, juguete de la imaginación, deviene algo que ningún hombre

---

<sup>4</sup> Cf. S.K., *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, SV, IV B<sup>1</sup> p. 147.

<sup>5</sup> Cf. S.K., *Pap. 1838*, II A 247.

<sup>6</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 367.

*existente* jamás ha sido ni podría ser”<sup>7</sup>. La clásica definición de la verdad como adecuación ofrece el inconveniente de prescindir del sujeto existente, en quien se decide el conocimiento verdadero.

En términos empíricos, la verdad es una aproximación indefinida, que muda con el devenir del objeto y nunca le corresponde completamente, al punto de suprimirse a sí misma como tal. En términos idealistas, en cambio, ella se identifica con la reduplicación abstracta del pensamiento y con su tautología infinita. A diferencia de la anterior, la verdad del idealismo concluye definitivamente; pero, al igual que aquella, termina por negarse a sí misma en la irrealidad del ser ficticio<sup>8</sup>. En conclusión, Kierkegaard considera que tanto para el empirismo como para el idealismo, la verdad objetiva del conocimiento racional está siempre sometida a la inadecuación entre un ser y un pensamiento que jamás se encuentran totalmente.

En ocasión de tal desencuentro gnoseológico, reaparece el problema metafísico de unir el fenómeno y el concepto, lo empírico y lo ideal, en virtud de la decisión libre. En efecto, si la síntesis metafísica quedara a merced de una dialéctica racional, finita o infinitamente refleja, ella se disolvería o en una aproximación indeterminada o en una abstracción pura, pero nunca se realizaría. No obstante, hay para Kierkegaard otro conocimiento más allá del racional, capaz de aferrar la existencia que el pensamiento rechaza. Tal conocimiento se sustrae a la oposición lógica o epistemológica entre lo concreto y lo abstracto, el ser de hecho y el concepto, la cosa y la idea, para abrazar la identidad del todo en la síntesis subjetiva de la libertad, a la cual nos referiremos ahora.

### 3.1. LA POSIBILIDAD DE LA CERTEZA METAFÍSICA

La conciencia reflexiva, que supone el problema de la verdad, supone igualmente la duda como “*posibilidad*”<sup>9</sup> de adecuación o de relación entre lo ideal y lo real. En la duda reside la negatividad del conocimiento: ese debate entre la idea y la realidad, cuyo fundamento se encuentra en lo posible. Ahora bien, precisamente por sostenerse en

---

<sup>7</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 174.

<sup>8</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 175; cf. también *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 221.

<sup>9</sup> Cf. S.K., *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, SV, IV B<sup>1</sup> p. 147.

la posibilidad, el fondo último de la duda no reside en la inteligencia sino en la libertad, que es justamente el origen de lo posible. Esta remisión de la esfera gnoseológica a la metafísica de la libertad constituye la esencia de la tematización kierkegaardiana del conocimiento. En efecto, con la emergencia de lo posible en el fenómeno de la duda, el ámbito gnoseológico aparece dominado por la libertad y reducido, en última instancia, a “un acto voluntario del hombre”<sup>10</sup>: al “interés”<sup>11</sup> subjetivo por lo ideal y lo real.

Una vez que la reflexión se despierta, la duda es indetenible, y cuanto más avancen las razones en favor de una afirmación, más avanzará también la posibilidad de su negación, hasta tanto no se alcance la conclusión de la libertad, sobre la que asegura Kierkegaard: “sólo con la libertad puedo salir de la duda en la que he entrado con la libertad”<sup>12</sup>, hecho que, aclara el existencialista danés, el escepticismo griego comprendió perfectamente<sup>13</sup>.

Esta intuición kierkegaardiana que remite el origen del conocimiento racional a la libertad como posibilidad ha sido una idea aplaudida por el existencialismo posterior<sup>14</sup>, pero transportada por él a una atmósfera historicista, excluyente de todo indicio real, necesario y eterno. En el caso de Kierkegaard, su intención no consiste en declarar el relativismo historicista del conocimiento, sino antes bien en asegurar para el conocimiento metafísico la necesidad y eternidad propias de la auténtica realidad, garantizadas por la afirmación absoluta de la libertad.

Hablar de reflexión en Kierkegaard supone hablar de la actuación de la fantasía, como “facultad *instar omnium*”, “que otorga lo infinito”

---

<sup>10</sup> S.K., *Pap. 1840*, III A 39.

<sup>11</sup> Cf. S.K., *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, SV, IV B<sup>1</sup> p. 148.

<sup>12</sup> S.K., *Pap. 1842-1843*, IV B 13, 21.

<sup>13</sup> Cf. S.K., *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, SV, IV B<sup>1</sup> p. 149; cf. también *Migajas filosóficas*, SV, IV 274-275.

<sup>14</sup> Cf., por ejemplo, N. Abbagnano, *Filosofía, religión, ciencia*, Editorial Nova, Buenos Aires 1961, p. 7; K. Jaspers, *Filosofía*, Universidad de Puerto Rico - Revista de Occidente, Madrid 1958, vol. I, p. 169; M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, en “Sobre el humanismo”, Sur, Buenos Aires 1960; J. P. Sartre, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona 1993, p. 60 ss.

y “concede al yo un reflejo que es la posibilidad”<sup>15</sup>. La reflexión corresponde entonces a la fantasía como a su primera condición de posibilidad. El ámbito de la fantasía, vale decir, el de la reflexión infinita, es el “ámbito de la idealidad”<sup>16</sup> abstracta, porque ella crea la idea y su creación determina un ser objetivo propio del sujeto, aunque no absolutamente suyo sino en tanto que aspiración existencial. La idea es el reflejo de lo eterno e infinito en el yo. No obstante, hasta tanto ella no se haya unido a lo temporal y finito, permanece en una abstracción irreal, que deja irresuelto el problema metafísico de la síntesis entre el fenómeno y su concepto, el ser y el pensamiento.

La pregunta es entonces cómo lograr esa unidad real que Kierkegaard exige al conocimiento metafísico. Y la respuesta reside en que el conocimiento metafísico es viable por lo mismo que es viable el desconcierto racional, a saber, por la posibilidad de la libertad, abierta en la duda y cerrada en la fe. La fe es, para nuestro autor, un acto de libertad y, como tal, ella determina tanto la certeza de la subjetividad como su verdad. No se trata aquí, claro está, de la verdad formal del entendimiento, sino de otra verdad, capaz de adecuar la idea a la existencia y de concebir la totalidad del universo en la conclusión de la propia subjetividad. Siendo así entonces, Kierkegaard puede asegurar que la verdad es una cuestión de fe<sup>17</sup> y que la certeza metafísica pertenece a la libertad.

El concepto kierkegaardiano de fe inaugura un nuevo espacio de inteligibilidad, sostenido por la libertad y abierto a la razón. La reflexión interior que alcanza la fe realiza la autoconciencia plena del individuo, por la concreción finita y temporal de la idea infinita y eterna presente a la subjetividad. Tal “conciencia es la verdadera certeza”<sup>18</sup>, la seguridad absoluta convertible con el conocimiento metafísico del todo. En este sentido, podría definirse a la fe como un hecho de conciencia o, mejor, como una acción autoconsciente, que supera la conceptualización abstracta del entendimiento.

La conciencia suprarracional de la fe –unión de la idea y del fenómeno en la existencia autoconsciente del espíritu libre– revela una estructura metafísica que se distingue tanto del ser empírico como del

---

<sup>15</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 162.

<sup>16</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 382.

<sup>17</sup> Cf. S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 277.

<sup>18</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 634.

ser abstracto y que no se explica ni determina por la comprensión intelectual. Respecto de la fe, el entendimiento sólo puede aproximarse a ella de manera inadecuada para indicarla negativamente. Y esto vale igualmente para todo el ámbito de la existencia finita, definida por Kierkegaard como un «plus» inaprehensible e indeterminable.

En este sentido, el discurso filosófico-explicativo de Kierkegaard es inadecuado a lo real, porque sus categorías conceptuales sólo valen, en cuanto tales, como aproximaciones a la existencia. Sin embargo, este mismo discurso explicativo intenta consumarse, por encima de sí mismo, en cada conciencia personal, a fin de lograr por ella la certeza absoluta de sus conceptos inadecuados y la seguridad metafísica que la razón finita es incapaz concederle.

Con este fin, nuestro autor ha emprendido una tarea de comunicación, que busca terminar no en la letra del discurso sino la existencia individual. A tal tarea él la ha denominado la comunicación indirecta de la verdad.

## Capítulo 4

### El concepto de ironía

El hecho de que Kierkegaard haya obtenido su graduación doctoral con una tesis *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* sugiere que su pensamiento se inicia en el lugar mismo donde comienza la existencia, esto es, en la ironía<sup>1</sup>. La ironía es a la existencia inmediata lo que la duda y la incertidumbre son a la conciencia ingenua, a saber, la ruptura refleja de la unión con el mundo exterior junto al trágico descubrimiento de la irreconciliación de lo finito. Con ella despierta el espíritu dormido, para inaugurar la vigilia de su conciencia personal.

El concepto de ironía atraviesa por entero las páginas de los *Papirer*, y es tempranamente definido por un fragmento de 1836<sup>2</sup> como el primer choque entre la subjetividad y el mundo, del cual emerge la aun incipiente interioridad en el reconocimiento de su diferencia con lo exterior. En su disertación doctoral, Kierkegaard lo remite a la esfera de la metafísica y le atribuye una intencionalidad inmanente<sup>3</sup>. La autointencionalidad metafísica de la ironía es posible por la presencia interior de la idea, descubierta en el fondo de la subjetividad naciente. En virtud de esta idea, la subjetividad rompe su vínculo inmediato con el mundo y deviene un ser en sí, una formación egoísta, absuelta de todo objeto extraño a ella misma y por lo tanto abstracta y sin contenido<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> En este sentido, la tesis XV defendida por la disertación afirma: “así como la filosofía comienza con la duda, así la vida digna que llamamos humana comienza con la ironía”.

<sup>2</sup> Cf. S.K., *Pap. 1836*, I A 125.

<sup>3</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 356.

<sup>4</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 362.



A partir de esta irónica idealización subjetiva, el espíritu finito se separa de la existencia fáctica y deja en su lugar el vacío de una infinitud inconsistente. No se trata aquí –aclara Kierkegaard– de un vacío perfecto o de un no ser absoluto, sino de una nada que es pura posibilidad libre. Dicho de otro modo, la autointencionalidad metafísica de la ironía remite a la propia libertad, en su carácter naciente de “*libertad subjetiva* que no es obstaculizada por ninguna relación anterior y que, en todo momento, incluye *la posibilidad de un comienzo*”<sup>5</sup>. En la libertad, la ironía se presupone como comienzo y fin de sí misma; mientras que, en la ironía, la libertad se afirma como posibilidad infinita, sin mundo y sin realidad.

Una nueva determinación de la ironía aparece en el *Post-scriptum*, obra que representa –tanto por su fecha de composición como por las declaraciones de su autor– una de las instancias más maduras y filosóficamente más prolíficas del pensamiento kierkegaardiano. Allí, lo irónico se presenta como el límite entre lo estético y lo ético, del cual dice Kierkegaard: “hay tres esferas de la existencia, estética, ética, religiosa. Dos zonas límites que le corresponden: la ironía limita con lo estético y con lo ético; el humor limita con lo ético y con lo religioso”<sup>6</sup>. El *Post-scriptum* atiende especialmente a la ironía no tanto en sí misma sino en su relación con la esfera ética que la esconde. En este sentido, una personalidad irónica puede abrazar lo estético, pero puede también constituir un carácter ético, interiormente tensado por la exigencia absoluta de un deber oculto en su intimidad.

#### 4.1. EL MODELO SOCRÁTICO DE LA IRONÍA

El modelo de Sócrates permitió a Kierkegaard precisar el concepto de ironía y confrontarla con el paradigma romántico de la misma. Antes de que el genio socrático iluminara el mundo clásico, el espíritu griego se identificaba con lo divino y su belleza ingenua se unía al mundo de manera inmediata<sup>7</sup>. La bella individualidad clásica ignoraba entonces la ironía, hasta que Sócrates la descubrió. La importancia del sabio ateniense es interpretada por Kierkegaard en los siguientes

---

<sup>5</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 353.

<sup>6</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 492.

<sup>7</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 181; también *Pap. 1839*, II A 556.

términos: “*la ironía es la primera y la más abstracta determinación de la subjetividad*. Esta reflexión nos hace pensar en el viraje decisivo de la historia donde la subjetividad apareció por primera vez, y nos conduce así a Sócrates”<sup>8</sup>. En la interpretación kierkegaardiana, Sócrates salvó la subjetividad, poniéndola por encima de la realidad fenoménica. Luego de refutar lo que los griegos consideraban sustancial, el sabio ateniense les mostró la idea, y después de deconstruir el mundo de las apariencias, lanzó al sujeto hacia lo infinito.

Según la tesis doctoral de Kierkegaard, el simple sabio que descubrió lo ideal renunció a su concreción<sup>9</sup> o, mejor, sólo lo mantuvo como abstracción lógica y posibilidad práctica. La idea significó para él la forma infinitamente vacía de lo absoluto, la nada en la que se disolvían los fenómenos como en el límite negativo del pensamiento, y por eso dice nuestro autor que Sócrates, inventor y fundador de la dialéctica, ignoró la dialéctica de la idea<sup>10</sup>. Sus esfuerzos por reunir el fenómeno con la idealidad estaban destinados al fracaso, y el concepto que su conciencia descubrió jamás pudo reconciliarse con las apariencias.

La ironía le permitió a Sócrates liberar el alma griega de su enajenación en lo relativo e indicarle el lugar donde la libertad debía comenzar. No obstante, mientras este comienzo irónico no se prolongue en la recuperación de la realidad finita, la ironía equivale – según nuestro autor – a “un desarrollo anormal que, como el hígado de los patos de Estrasburgo, termina matando al individuo”<sup>11</sup>, bajo la sonriente estocada de una personalidad escéptica, abúlica, inconsistente y estética.

La imagen de un Sócrates escéptico, abúlico y estético, trazada por el existencialista danés en su tesis doctoral, parece sin embargo haber evolucionado en el pensamiento posterior de Kierkegaard. Los signos de esta transformación son claros. Por ejemplo, si en *Sobre el concepto de ironía* Sócrates significó el paradigma de la subjetividad

---

<sup>8</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 364.

<sup>9</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 253.

<sup>10</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 272.

<sup>11</sup> S.K., *Pap. 1837-1839*, II A 682.

formal y sin contenido, “el signo más ligero y débil de la subjetividad”<sup>12</sup>; él significará para Kierkegaard, a poco andar, el paradigma de la subjetividad existencial. Es verdad que nuestro autor siguió considerando al simple sabio como aquel irónico y escéptico, reacio al mundo y a la reflexión. No obstante, ya no verá en Sócrates una sombra de la personalidad sino un “moralista en carácter”<sup>13</sup>, orientado por el poder de la idea. Además, mientras la ironía socrática supo, en algún momento, expresar la inconsistencia interior del divorcio con lo inmediato, ella será más tarde la expresión la “subjetividad a la segunda potencia”<sup>14</sup>, doblemente relacionada –a través de la idea– consigo misma y con el mundo.

A estos ejemplos de la evolución kierkegaardiana se suman otros. En efecto, si la ignorancia socrática significó en la disertación sobre la ironía una posición “perfectamente negativa”<sup>15</sup>, su significado pasó a ser después el de “primitividad, interioridad. Significa [...] yo quiero estar sólo con la idea”<sup>16</sup>. Además, si con respecto a las pruebas sobre la inmortalidad del alma Sócrates se balanceó, como quiere *Sobre el concepto de ironía*, en la mera curiosidad de un juego enigmático<sup>17</sup>, más tarde él se mostró tan interesado en la inmortalidad que “su vida era una prueba”<sup>18</sup>. Igualmente, si el socrático «conócete a ti mismo» constituyó antes la separación de todo lo finito<sup>19</sup> y el encierro abstracto de la subjetividad en sí misma, Kierkegaard considerará más tarde la necesidad de interpretarlo no al ficticio modo alemán sino al concreto modo griego<sup>20</sup>. Por último, si *Magister* Kierkegaard sostuvo

---

<sup>12</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, Tesis VIII.

<sup>13</sup> S.K., *Pap. 1851*, X<sup>4</sup> A 333.

<sup>14</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 97.

<sup>15</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 271.

<sup>16</sup> Cf. S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 15.

<sup>17</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 188 ss.

<sup>18</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 406.

<sup>19</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 279.

<sup>20</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 385.

que Sócrates contemplaba la idea desde una distante indiferencia<sup>21</sup>, finalmente asegurará que el simple sabio de la antigüedad, absorto en sí mismo, representa el interés personal más apasionado, la donación total y la realización existencial del ideal<sup>22</sup>.

En síntesis, Sócrates dejó de significar para Kierkegaard el modelo de una personalidad irreal, para convertirse en “el único ‘mártir’ en sentido eminente, el hombre más grande”<sup>23</sup>, “la proporción humana más alta”<sup>24</sup>, “un filósofo práctico en contraste con los filósofos teóricos”<sup>25</sup> y “el único pensador en el campo puramente humano”<sup>26</sup>. Ante tales indicios, la evolución del pensamiento kierkegaardiano se muestra producida en la línea de lo existencial y, más precisamente, en el sentido de la posibilidad subjetiva entendida luego como potencia real.

Dicho de otro modo, la posibilidad implicada por la ironía se convirtió en poder efectivo, en fuerza interior, cuya dialéctica Sócrates comprendió perfectamente, una vez que Kierkegaard atravesó las lecciones schellinguanas de Berlín. En efecto, a partir de las lecciones tomadas en Berlín, ya no fue la pura nada sino el posible poder de la libertad lo que la ironía socrática le descubrió a Kierkegaard, de donde nuestro autor asegurará que “Sócrates comprendió mejor que nadie que el arte de la potencia es hacer a los hombres libres”<sup>27</sup>. También a partir de Berlín, la indiferencia socrática frente a lo finito dejó de expresar la impotencia subjetiva para mostrar “la potencia de la superioridad”<sup>28</sup>, y su negación especulativa no indicó ya el escepticismo sino la posesión subjetiva de la verdad en acto.

Por otra parte, la tesis doctoral de nuestro autor no sólo aborda la ironía socrática sino también, y en relación con ella, la ironía del

---

<sup>21</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 315.

<sup>22</sup> S.K., *Para un examen de consciencia recomendado a los contemporáneos*, SV, XII 347-348.

<sup>23</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 220; cf. también *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 559.

<sup>24</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 468.

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 510.

<sup>26</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 371.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1846-1847*, VII<sup>1</sup> A 181.

<sup>28</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 453.

romanticismo moderno, indicadora de una “subjetividad de la subjetividad correspondiente con una reflexión de la reflexión”<sup>29</sup>. La interioridad romántica se eleva a una abstracción pura, carente de contenido. Su forma vacía niega la realidad finita y temporal, y confunde su vacuidad con lo eterno e infinito. A diferencia de la ironía clásica, la romántica reproduce la idea del yo en una fantasía estética e irreal, desrealizadora del poder subjetivo. El romanticismo despierta la imaginación, propicia la poesía y los grandes ideales, mientras que “el *romántico* duerme” y lo vive todo “en sueños”<sup>30</sup>. Otro era en cambio el destino final de la ironía socrática, potenciadora de la subjetividad en el sentido de la acción libre y moral.

Ahora bien, tanto el paradigma clásico como el romántico permiten a Kierkegaard resaltar su propia ironía, utilizada por él a fin de promover la existencia singular. Ante la confesión que declara: “toda mi existencia es verdaderamente la más profunda ironía”<sup>31</sup>, no puede olvidarse que Kierkegaard ha sido un irónico, tanto en su vida como en su producción filosófico-literaria. Mientras la ironía socrática se ocupó de conducir a los hombre hacia la idea de sí mismos, la ironía kierkegaardiana se ocupará de llevarlos a una idealidad superior, ubicada en la esfera trascendente de las determinaciones “teándricas”<sup>32</sup>. Por otra parte, así como la ironía socrática despertó el alma durmiente de la bella individualidad griega, la ironía kierkegaardiana se propuso despertar “*el comienzo absoluto de la vida personal*”<sup>33</sup>.

La ironía empleada por Kierkegaard constituye una estrategia que tiene por fin la promoción de la existencia humana. La ironía no es de ningún modo el fin de la personalidad, sino sólo “la vía”<sup>34</sup> hacia una

---

<sup>29</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 342.

<sup>30</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 405.

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>2</sup> A 189.

<sup>32</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 428.

<sup>33</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 425.

<sup>34</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 426; cf. *Jn.* 14, 6.

realidad superior, que la justifica y ordena. Si la personalidad irónica no alcanza este fin superior, ella se hunde en una abstracción irreal. Pero cuando la ironía se somete a su «télos» más alto, entonces ella “*crea la verdad, la realidad, el contenido; ella disciplina y amonesta, y de esa manera proporciona solidez y consistencia*”<sup>35</sup>. Tal es la intención de la ironía kierkegaardiana, capaz de desacreditar el mundo, a fin de aferrar lo único de lo que no es posible dudar: la propia subjetividad, por cuyo poder el universo se alzaría nuevamente a la luz de la armonía moral.

---

<sup>35</sup> S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 425.

## Capítulo 5

### Los modos de la comunicación

Kierkegaard distingue dos formas<sup>1</sup> reales y efectivas de comunicar la verdad: la comunicación directa y la indirecta. Ambos modos son irreductibles a una simple diferencia estilística y se vinculan esencialmente con un pensamiento existencial, negado a morir en la letra y destinado a la libre certeza del saber. La comunicación directa es “comunicación de saber”<sup>2</sup>, experiencial o científico, efectuada de manera impersonal y tendiente a promover el objeto comunicado, dejando en un segundo plano tanto al emisor como al receptor y a la comunicación misma. En ella, explica nuestro autor, “no opero la reduplicación, no actúo lo que expongo, no soy lo que digo, no doy a la verdad expuesta la forma más verdadera de ser, existencialmente, lo que digo: yo hablo *de* ella”<sup>3</sup>. Esto significa que la comunicación directa expresa objetivamente lo pensado e informa sobre lo sabido, sin comprometer con ello la acción personal.

Ciertamente –aclara Kierkegaard– cualquier transmisión implica algún tipo de operación emisora y receptiva, pero en el caso de la comunicación directa ellas sólo se ejercen en el ámbito de la dialéctica cognoscitiva y no en el patético-existencial<sup>4</sup>, porque no involucran la apropiación personal de lo comunicado. La comunicación del saber se ordena a la inteligencia y allí logra su éxito. Ella no reclama de los hombres más que el esfuerzo indispensable para acceder a la verdad objetiva, pasando por alto el auténtico esfuerzo de la verdad interior, vale decir, el esfuerzo personal. En esta omisión reside para Kierkegaard la desgracia de tal comunicación, que pierde la interioridad<sup>5</sup> y sólo gana en objetividad.

---

<sup>1</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 64-65.

<sup>2</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap., VIII<sup>2</sup> B 89.

<sup>3</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap., VIII<sup>2</sup> B 88.

<sup>4</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B en margen a 85, 3.

<sup>5</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 212; cf. también 1852, X<sup>5</sup> A 60.

La comunicación directa de saber obtiene un resultado seguro, que desconoce la ambigüedad íntima del yo y no guarda secretos. Sin embargo, estas mismas ventajas constituyen su negatividad respecto de la verdadera comunicación subjetiva. Este carácter negativo se manifiesta claramente –lamenta Kierkegaard– en el proceso de despersonalización impulsado por los «mass media», no tan masivos entonces como hoy, pero sí ya previstos por la profética mirada kierkegaardiana con los siguientes términos: “los medios de comunicación se perfeccionan sin cesar –se logra imprimir más y más rápido, con una velocidad increíble–, pero aumentando la velocidad, las comunicaciones esparcen una confusión cada vez mayor”<sup>6</sup>.

Kierkegaard vio lucidamente que los canales de información y de opinión, de publicidad y de producción «standard» permiten una rápida asimilación y descarte ajustables a los ritmos del mercado, pero arrebatan al hombre la impresión profunda de sí mismo e hipotecan su intimidad. Además, y desde el punto de vista filosófico, la negatividad de tal comunicación se expresa en el letargo conceptual de aquello que es necesario convertir en poder y en acción. La filosofía moderna favoreció esta eliminación del factor existencial, concediendo ilegítimamente al saber lo que pertenece al poder libre.

La crítica kierkegaardiana no pretende ni negar ni menoscabar el valor de la comunicación directa en su propio orden. Por el contrario, ella quiere asegurarlo, mostrando los límites que la separan del dominio existencial, donde lo que cuenta es la verdad subjetiva. Según Kierkegaard, es posible transmitir de modo directo y objetivo lo racionalmente concebido, para que muchos compartan el mismo conocimiento. Pero es imposible comunicar del mismo modo lo que espiritualmente se es, ya que nadie más que el propio yo podría sostener su acción subjetiva.

De aquí que, en el ámbito existencial, lo mejor que un hombre puede hacer por otro es ayudarlo a descubrir su fuerza íntima e impulsarlo hacia su posibilidad espiritual. Tal es el fin de lo que nuestro autor ha llamado la comunicación indirecta, o bien, la comunicación de existencia, por la cual el receptor, toda vez que lo quiere, concibe su propio poder.

---

<sup>6</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap., VIII<sup>2</sup> B 86.



## 5.1. LA COMUNICACIÓN DE PODER

Por comunicación indirecta entiende Kierkegaard la “comunicación de *poder*”<sup>7</sup>, cuyo fin es la realidad del yo y cuya forma es la interioridad. Este poder real es abstracta y objetivamente incomprendible, pero concretamente concebible en el ideal concreto de la libertad. De aquí que su comunicación se produzca “en el plano de la existencia y en el sentido de lo existencial”<sup>8</sup>. En la existencia, la verdad es la potenciación espiritual, capaz de identificar el ser con la idea. En ella, además, “todo recibir es un producir”<sup>9</sup> y lo comunicado es siempre lo efectivamente actuado.

Mientras que la comunicación directa reflexiona sobre un objeto exterior, la comunicación indirecta descubre el objeto en su intimidad y reflexiona sobre la propia persona. Por otra parte, si la comunicación directa supone un movimiento dialéctico-conceptual, la comunicación indirecta exige un pasaje patético. Además, mientras la comunicación del saber se produce en el ámbito posible de la imaginación, la comunicación de poder ocupa el ámbito de lo real, porque la realidad misma es obra de su fuerza.

Pero este poder comunicado indirectamente y asimilado a la existencia no se dice –para Kierkegaard– de manera unívoca sino conforme con una intensidad gradual, correspondiente con los diversos estadios de la vida y manifestada en tres tipos diferentes de comunicación indirecta, a saber: la comunicación del poder estético, ético y religioso. El primero de estos poderes constituye una realidad condicionada por las disposiciones naturales del sujeto, y su transmisión linda con la enseñanza directa. La virtualidad estética engloba todas aquellas capacidades psíquicas o psico-somáticas poseídas ejemplarmente por el maestro y destinadas a reproducirse en la personalidad del alumno<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap., VIII<sup>2</sup> B 89.

<sup>8</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap., VIII<sup>2</sup> B 88.

<sup>9</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 66.

<sup>10</sup> Cf. S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B 83 ss.

El poder ético, en cambio, es incondicional<sup>11</sup> y no supone en el sujeto ningún talento especial ni alguna enseñanza particular. Su fuerza reside en un deber absoluto e inexcusable, reconocido por la autocomprensión esencial del espíritu. En último lugar se encuentra el poder religioso que, si bien en un primer momento requiere la comunicación directa de saber a cargo de quien posee autoridad moral, ordena dicha transmisión a un segundo momento existencial<sup>12</sup>.

El interés kierkegaardiano reside específicamente en la comunicación ética y ético-religiosa, a la cual se encamina su propia obra. A pesar de carecer de condicionamientos extrínsecos, dicha comunicación impone a la subjetividad ciertos requisitos. A saber: la reflexión doble<sup>13</sup>, la reduplicación<sup>14</sup>, la situación<sup>15</sup>, la ilusión<sup>16</sup> y la mayéutica<sup>17</sup>, a los que brevemente nos referiremos.

Si lo indirectamente comunicado consiste en poder, entonces –dice Kierkegaard– cada palabra debe “sufrir el movimiento de la doble reflexión”<sup>18</sup>, esto es, debe actuar la reflexión de la interioridad formada por su propia idea, junto con la reflexión de la idea concretada en acción. Cuando se trata de una doble reflexión, lo importante consiste en que “la objetividad sea correspondiente con la subjetividad”<sup>19</sup> y, en este sentido, la comunicación indirecta carece de objeto, porque en ella lo objetivo coincide con lo subjetivo. Según la doble reflexión, lo real pertenece al pensamiento y el pensamiento se consume en lo real, siguiendo la acción libre de la subjetividad.

---

<sup>11</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B 83.

<sup>12</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B 85, 29.

<sup>13</sup> Cf. S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B en margen a 85, 21.

<sup>14</sup> Cf. S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B en margen a 85, 19 s.

<sup>15</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B en margen a 85, 12 ss.

<sup>16</sup> Cf. S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B en margen a 85, 22 ss.

<sup>17</sup> Cf. S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B en margen a 85, 25-32.

<sup>18</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 235.

<sup>19</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 146.

Mientras que la primera reflexión del pensamiento subsiste en la posibilidad lógica de lo pensado, la doble reflexión actúa el poder real del sujeto existente. La primera se expresa conceptualmente de manera unívoca, la segunda, en cambio, produce la ambigüedad dialéctica de lo comunicado respecto de la subjetividad existente. Y aquí reside el *quid* de su operatividad, a saber, en que “toda comunicación que comporte una doble reflexión hace igualmente plausibles interpretaciones contrarias, de modo que el juicio dado revela la naturaleza del juez”<sup>20</sup>. La comunicación indirecta contiene, por una parte, la interpretación objetiva e intelectual; por la otra parte, una comprensión superior, respecto de la cual lo informado es un enigma hasta tanto la seriedad existencial descubra el secreto. Y este es el *quid* que revela su importancia: la provocación a la acción interior.

La reduplicación designa el segundo atributo de la comunicación indirecta, y ella consiste en el movimiento dialéctico de “trabajar *trabajando contra sí mismo*”<sup>21</sup>. Trabajando contra sí misma, la interioridad prueba su poder y potencia su realidad, según el principio dialéctico de la inversión. Pero la reduplicación posee además el sentido de establecer continuamente oposiciones cualitativas<sup>22</sup>, a fin de producir la ambigüedad irónica del lenguaje, que tensa la comprensión existencial. La intención reduplicadora de la expresión verbal consiste en afirmar una contradicción, que sólo pueda ser salvada por la apropiación personal de la verdad, realizada en la decisión.

Como tercer requisito, Kierkegaard exige el engaño, con la intención de impulsar el movimiento reflejo de la subjetividad mediante insinuaciones ambiguas, que induzcan a la confusión y a la decisión de lo confuso. El engaño kierkegaardiano está destinado a crear una “situación en la realidad”<sup>23</sup> como «conditio sine qua non» de la comunicación ética. El fundamento del engaño –al igual que el de la ironía– reside en la desproporción entre lo interior y lo exterior, o

---

<sup>20</sup> S.K., *Sobre mi actividad como escritor*, SV, XIII 542.

<sup>21</sup> S.K., *Sobre mi actividad como escritor*, SV, XIII 532.

<sup>22</sup> Cf. S.K., *El ejercicio del cristianismo*, SV, XII 154.

<sup>23</sup> Cf. S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B en margen a 85, 16; también *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 637.

bien, en la inconmensurabilidad entre la subjetividad y su expresión objetiva.

Cuando Kierkegaard confiesa haber “comenzado mi actividad literaria en un cierto sentido con un *falsum*, o bien, con una *pia fraus*”<sup>24</sup>, él se refiere al comienzo estético de su obra, el cual supone que los hombres viven en una ilusión. El engaño consistió en ratificar el error, porque si efectivamente “se comienza de golpe con el cristianismo, se alarman enseguida y replican: ‘esto no es para nosotros’. Pero, como he dicho en mis últimos *Discursos*, toda mi fecunda actividad de escritor se reduce a este único pensamiento: ‘Golpear por la espalda’”<sup>25</sup>. El impacto frontal de Kierkegaard produjo el aplauso literario y ganó su popularidad. Sin embargo, detrás del éxito se escondía una herida interior, de la que los hombres ya no podían librarse.

Además, el engaño separa al alumno del maestro e independiza su propia individualidad, distinguiéndola de lo objetivo. El individuo separado de todo lo demás y reflejado en sí mismo se encuentra solo, y el hombre solo se comprende en silencio. La soledad y el silencio en los cuales el engaño abandona a la persona propician la comprensión concreta de su yo.

En última instancia, el recurso existencial del engaño se funda en la constitución dialéctica de la libertad, o bien, para decirlo de otro modo, en la exigencia negativa de su desarrollo. “Quien no ‘pudiera’ seducir a los hombres, ni siquiera ‘podría’ salvarlos. (Esta es una categoría de la reflexión)”<sup>26</sup>, en la que está implícita la propia constitución del yo como categoría autorrefleja, devenida tal dialécticamente. Porque el devenir del yo es dialéctico, se necesita una «seductio» para liberar indirectamente el poder espiritual. Dicho de otro modo, es necesario un choque real que despierte al espíritu de su sueño.

El último requisito de la comunicación indirecta consiste en su carácter mayéutico. “He comenzado –confiesa el existencialista danés– con el principio socrático”<sup>27</sup>. Ciertamente, la obra

---

<sup>24</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 171.

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 548.

<sup>26</sup> S.K., *Pap. 1849*, IX A 383.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1851*, X<sup>4</sup> A 388.

kierkegaardiana afirma ser tan mayéutica cuanto su propia existencia. El método mayéutico parte “de la idea de que los hombres tienen lo más alto”<sup>28</sup> e, impulsándolos hacia sí mismos, “quiere ayudarlos a descubrir lo que tienen”<sup>29</sup>. Esta posesión inconsciente y *kat' dúnamin* del espíritu no es otra cosa que sí mismo, y a ella debe volver, en una suerte de reintegración original.

Sin embargo, Kierkegaard aclara también la insuficiencia de la mayéutica como reintegración originaria del yo, porque la última verdad subjetiva está fuera del sí mismo. Esta es la tesis sostenida por Johannes Climacus en las *Migajas filosóficas*<sup>30</sup>, donde se afirma la trascendencia absoluta de la verdad o, dicho de otro modo, la diferencia cualitativa del Otro. Pero aun así, debe notarse que esta misma trascendencia procede de la acción libre, de donde incluso sus propios límites confirman la necesidad de la mayéutica.

## 5.2. LA ACTIVIDAD DE ESCRITOR

La producción kierkegaardiana se vale de la comunicación indirecta como de una determinación “instintiva”<sup>31</sup>, desplegada al ritmo íntimo de su autor. La obra de Kierkegaard se ejerció mayéuticamente sobre él mismo<sup>32</sup>, y aquí reside la razón principal de su indirección, destinada a promover la subjetividad. Así como la doctrina socrática se manifestó en la persona del antiguo sabio, así también la letra kierkegaardiana constituyó un acto de presencia interior, convocante de todos aquellos Seductores y Taciturnos, Climacus y Anti-Climacus, de todo Quidam y de cada individuo capaz de escuchar su propia verdad.

A fin de convertir el discurso en un acto presencial, el existencialista danés formó la acción comunicativa bajo el modo negativo de la contradicción, y articuló su obra mediante una dialéctica elaborada bajo un criterio infinito. Proponer la infinitud como criterio indirecto de comunicación obedece, por lo menos, a dos razones. La primera consiste en la polifónica diseminación de

---

<sup>28</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 42.

<sup>29</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 42.

<sup>30</sup> Cf. S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 204 ss.

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 413.

<sup>32</sup> Cf. S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 218.

posibilidades existenciales, encarnadas en los diversos personajes, autores y destinatarios de la seudonimia kierkegaardiana. La segunda reside en la acción libre exigida por la comprensión de la existencia.

Considerada en su totalidad, la obra de Kierkegaard se ofrece como un comunicado indirecto y personal. Índice de esta integral indirección kierkegaardiana es el carácter dual y ambiguo de su producción, considerado en *El punto de vista de mi actividad* como “la condición dialéctica fundamental de toda la obra”<sup>33</sup>. Por una parte se mantiene, bajo el modo indirecto y mayéutico, la producción estética. Por la otra se posee, de forma directa, la producción religiosa. Y mientras la mayéutica impulsa el desarrollo interior, la verdad objetiva del cristianismo es anunciada, para permanecer en la libre espera de la fe. No obstante, en cuanto la decisión de la fe coincide con la acción máximamente subjetiva y en esta acción sujeto y objeto se identifican, entonces la comunicación indirecta constituye la ocasión mayéutica de la decisión.

El carácter dialéctico y mayéutico de la obra kierkegaardiana sería incomprensible si él no se fundara sobre la unidad de su intención originaria, a saber, sobre el servicio al cristianismo. Esta intención unificadora y totalizadora se manifiesta en la afirmación incansable de su autor: “he sido y soy un autor religioso”<sup>34</sup> y “esto constituye literalmente mi vocación”<sup>35</sup>. La misma producción estética fue puesta al servicio del cristianismo. No obstante, debería recordarse que por cristianismo entiende Kierkegaard una realidad existencial, identificable con un hecho de conciencia singular y equivalente a la acción libre del espíritu humano.

La comunicación indirecta fue diseñada como una “obra de arte”<sup>36</sup>, cuya belleza traduce “la relación personal del sujeto existente con la idea”<sup>37</sup>. El artista de la comunicación está llamado a expresar poéticamente el ideal, en armonía con la existencia múltiple templada por los seudónimos. Los diferentes personajes creados por Kierkegaard intentan ilustrar sus categorías filosóficas y definen

---

<sup>33</sup> S.K., *El punto de vista de mi actividad como escritor*, SV, XIII 556; también XIII 559.

<sup>34</sup> S.K., *El punto de vista de mi actividad como escritor*, SV, XIII 551.

<sup>35</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 45.

<sup>36</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 66.

<sup>37</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 68.

paradigmas abstractos de carácter representativo, bajo los cuales se deberá comprender la construcción especulativa correspondiente con cada una de las instancias existenciales.

El despliegue de los seudónimos obedece, por lo menos, a tres razones. En primer lugar, responde a la falta de autoridad de su autor. Porque Kierkegaard es “sin autoridad”<sup>38</sup>, la seudonimia representa la posición lógica de quien, moralmente hablando, iguala la iniquidad moral del lector. En segundo lugar, cada seudónimo introduce un nombre singular y su conjunto ofrece un abanico de personalidades, sujetos de diversos rasgos existenciales y de diferentes concepciones de vida. En este sentido, Kierkegaard puede considerar su producción estética como una sola y misma obra, en la cual se exponen los diferentes estadios y caminos de la existencia.

Cada seudónimo moldea un hombre singular existente, y contrarresta así las definiciones impersonales y abstractas del sistema. Mientras la ruta de la especulación concluye en un resultado definitivo, el itinerario libre del espíritu continúa su devenir y los estadios podrían sumarse indefinidamente. Mientras la filosofía mira por detrás la realidad histórica, los seudónimos encaran un futuro pleno de posibilidades y siempre abierto a nuevas perspectivas. Ellos descubren múltiples sentidos e interpretaciones de la vida, a fin de que el receptor decida el significado final. Esta misma intención, dice Kierkegaard, se manifiesta en los diálogos platónicos, que “no terminan con un resultado, sino con un agujón”<sup>39</sup> clavado en la subjetividad.

En tercero y último lugar, los seudónimos tienen por fin encontrar al hombre esté donde él esté, sea en la seducción o en la taciturnidad, en el *silentio* o en la desesperación, en lo inmediato o en la ley universal, para insinuarle desde allí una esfera más alta de existencia.

El proceso de interiorización descrito por los seudónimos kierkegaardianos evoluciona hasta el *Post-scriptum* dentro de la esfera estética y ético-religiosa inmanente, limitándose a estimular la apropiación personal del momento religioso. A partir de Climacus, en cambio, se introduce el problema de cómo llegar a ser cristiano<sup>40</sup>,

---

<sup>38</sup> S.K., *El punto de vista de mi actividad como escritor*, SV, XIII 612.

<sup>39</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 74.

<sup>40</sup> Cf. S.K., *El punto de vista de mi actividad como escritor*, SV, XIII 588, 620.

manifestándose entonces una realidad trascendente, pero evitando todo compromiso concreto con ella. Por último, y con Anti-Climacus, la instancia religiosa cristiana se revela de modo extraordinario y queda acentuada la dimensión teológica del singular, hasta el punto de celebrarse el martirio como triunfo de la verdad.

El desarrollo seudonímico y mayéutico de la obra kierkegaardiana estuvo acompañado inseparablemente por su producción edificante. Ambas vertientes, explica nuestro autor, comparten un mismo interés sostenido bajo diversas formas. “La comunicación indirecta ofrece la forma más estricta, principalmente para la comunicación de la verdad desde el punto de vista ético y, en parte, desde el punto de vista ético-religioso. Sin embargo, una comunicación directa, conducida paralelamente a la primera, también puede ser necesaria para apuntalar eso mismo que la sostiene en otro sentido”<sup>41</sup>. La comunicación directa deberá entonces aclarar la razón por la cual el único modo de alcanzar la verdad consiste en su apropiación interior, y con ello la producción edificante remitirá nuevamente a la existencia.

La calificación de «edificante» o mejor –como prefiere decir Kierkegaard– «para la edificación» se aplica a los escritos inspirados en las Sagradas Escrituras, particularmente en el Evangelio, y destinados a iluminar el mensaje cristiano de salvación. El receptor ideal de tal producción es el individuo, llamado a apropiarse interiormente de la verdad salvadora. La intención edificante abarca, en rigor, toda la obra de Kierkegaard, y esto no niega el hecho de que sus discursos sean también textos literarios y filosóficos.

La categoría de «individuo», a quien expresamente se destina la producción edificante, aparece por vez primera en los *Dos discursos* de 1843<sup>42</sup>, para reaparecer sucesivamente en cada trabajo de edificación, conforme con el principio de que “es imposible edificar o ser edificado *en masa* [...] la edificación se refiere al individuo más categóricamente aun que el amor”<sup>43</sup>, porque ella reclama la actividad libre del espíritu. La dedicatoria kierkegaardiana no se dirige a un singular ya constituido, sino más bien al hombre que desea formar su interioridad.

---

<sup>41</sup> S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap., VIII<sup>2</sup> B 88.

<sup>42</sup> Cf. S.K., *Dos discursos edificantes*, SV, III 15.

<sup>43</sup> S.K., *El punto de vista de mi actividad como escritor*, SV, XIII 646.



Kierkegaard asegura que la totalidad de los “discursos edificantes están escritos en comunicación directa”<sup>44</sup>. No obstante, si ellos se dirigen al singular a fin de promover su desarrollo, exigen la actividad del lector, y no precisamente aquella conceptual y objetiva sino más bien la acción doblemente refleja de la subjetividad. Cuando se trata de edificar, entonces todo “lo hace tu actividad personal, cuando allí tomas parte en tu interés y quieres ser por ti mismo a quien se le habla en segunda persona”<sup>45</sup>. Siendo entonces así, lo edificante no reside en el contenido comunicado sino en la acción interior; no en el saber transmitido sino en el poder desplegado a partir de él, de modo tal que la direccionalidad del mensaje vuelve a reclamar la doble reflexión interior, y su distinción de los seudónimos parecería limitarse o bien al recurso bíblico o bien al estilo exhortativo del discurso.

Junto con la categoría del individuo, aparece por primera vez en los *Discursos* de 1843 la categoría de la «no-autoridad» de su autor, para reaparecer en lo sucesivo, explícita o implícitamente, a lo largo de toda la producción kierkegaardiana. Por carecer de autoridad, Kierkegaard prefiere llamar a su obra “‘Discursos’ y no ‘Sermones’, porque el autor no tiene autoridad para *predicar*; ‘Discursos edificantes’ y no ‘Discursos para la edificación’, porque el orador no pretende en absoluto ser *un maestro*”<sup>46</sup>. La consideración de nuestro autor distingue aquí lo ofrecido «para la edificación» por la acción extraordinaria de Anti-Climacus, de lo simplemente «edificante», cantado de manera poética por quien no se considera un cristiano extraordinario ni pretende juzgar a los otros.

Tomada en su conjunto, la producción edificante manifiesta cierta evolución en la comprensión de la interioridad, que parte de “las categorías éticas de la inmanencia”, se proyecta hacia “las categorías religiosas de la doble reflexión en la paradoja”<sup>47</sup> y encuentra finalmente en el *Post-scriptum* el punto de inflexión, a partir del cual la temática cristológica comienza a gravitar sobre el horizonte de la existencia. Comprendido en el ámbito de la inmanencia, lo edificante

---

<sup>44</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 222.

<sup>45</sup> S.K., *Discursos edificantes desde diversos puntos de vista*, SV, VIII 253.

<sup>46</sup> S.K., *Dos discursos edificantes*, SV, III 15. El mismo prólogo se repite en los *Tres y Cuatro discursos edificantes* del mismo año y en los *Dos, Tres y Cuatro discursos edificantes* de 1844.

<sup>47</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 242.

abarca tanto el expediente estético, que afirma lo divino fuera del individuo, como el ético-religioso, que emplaza lo eterno en la interioridad y busca la autoaniquilación panteísta y contemplativa de Dios en el fondo de sí mismo. A este ámbito pertenecen, según Kierkegaard, los primeros 18 discursos, escritos entre los años 1843 y 1844<sup>48</sup>. Comprendido en la esfera cristiana, lo edificante propone al individuo la paradoja de una realidad histórica y eterna a la vez, cuya apropiación compromete las fuerzas últimas del yo con el salto trascendente de la fe. Resulta obvio que este devenir interior descrito por los discursos involucra también –como en el caso de los seudónimos– la acción mayéutica y refleja del espíritu.

En último lugar, la producción kierkegaardiana comprende los *Papirer*, cuya parte más importante la constituye el *Diario* (los Papeles de tipo “A”). Ellos difieren del resto de la obra porque no pertenecen a la producción filosófico-literaria elaborada con el fin de su publicación inmediata. Da más bien la impresión de que Kierkegaard escribió su *Diario* para sí mismo, aunque previendo a través suyo la justificación definitiva de su obra. De aquí que él lo llame el “Libro del juez”<sup>49</sup>, destinado a sancionar el sentido esencial de su pensamiento.

El *Diario* posee el privilegio de manifestar la voz de su autor en primera persona, convirtiéndose así, según afirma C. Fabro, en el testamento espiritual del pensador danés<sup>50</sup>. Él no se reduce a una reseña autobiográfica ni a una confusa evacuación de imágenes e impulsos subjetivos. Todo lo contrario, el *Diario* pretende trazar el itinerario de la conciencia humana hacia el Absoluto, en el que Kierkegaard, descubriéndose, descubre ese universo singular que todo hombre es. En el *Diario*, el existencialista danés abandona la máscara de los seudónimos y baja el tono solemne de las obras y los *Discursos edificantes* a fin de reflejar el tejido vivo de su alma, su propio devenir existencial. Los acontecimientos más desgarradores de su vida, sus grandes luchas, la génesis y el desenlace de su pensamiento, sus inacabables debates intelectuales, el destino que él mismo quiso imprimir a su vida y a su obra expresan en el *Diario* la palabra más propia.

---

<sup>48</sup> Cf. S.K., *Discursos edificantes desde diversos puntos de vista*, SV, XIII 555.

<sup>49</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 239.

<sup>50</sup> Cf. C. Fabro, *Diario*, I, p. 124.

No obstante, este mismo privilegio convierte al *Diario* en un recurso por momentos ambiguo, capaz de confundir el pensamiento más equilibrado y consistente de las obras con exageraciones polémicas o desproporciones inconducentes, impresiones hiperbólicas o arrebatos temperamentales, ideas fragmentarias o exposiciones parciales. De aquí la necesidad de completar su lectura con el resto de los escritos, a fin de ganar en objetividad.

A modo de conclusión, quisiéramos volver sobre la real distinción entre la comunicación directa e indirecta, respecto de la cual parecería que, a pesar del intento por diferenciarlas, los escritos de nuestro autor descuidan el límite y lo traspasan continuamente en una suerte de fusión vital, consumada en la esencial indirección del mensaje existencial.

En efecto, podría pensarse que el existencialista danés se pronuncia de modo directo cuando anuncia la instancia decisiva y paradójica del mensaje cristiano. No obstante, esto mismo lo hace el humor seudonímico de Johannes Climacus cuando afirma una paradoja *eo ipso* indirecta, tanto como ha sido indirecta la entera existencia de Cristo. Por otra parte, se podría pensar que la producción seudónima es indirecta y mayéutica, mientras los discursos religiosos constituyen el obligado paralelo directo. Sin embargo hay al menos un seudónimo, a saber Anti-Climacus, que presenta su obra como comunicación directa, y hay además una serie de discursos que se mantienen en la esfera inmanente de la mayéutica. Por último, la obra abanderada de la producción estética concluye con el pensamiento edificante de ser siempre culpables delante de Dios, introduciendo además las referencias evangélicas correspondientes<sup>51</sup>.

Teniendo presente tal ambigüedad y más allá del estilo expositivo de la comunicación –estético, exhortativo o rígidamente conceptual– el modo de la obra kierkegaardiana es esencialmente indirecto, y lo es por una razón fundamental: porque ella afirma el “poder” como fundamento, contenido y fin de una subjetividad metafísicamente incomunicable. La primacía metafísica del poder libre como última razón de la comunicación indirecta no niega la elaboración y transmisión conceptual de la misma, de donde surge paralelamente la esencial direccionalidad de la comunicación, envuelta en las formaciones estilísticas más variadas.

---

<sup>51</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 373 ss.

En conclusión, la obra cuyo autor confiesa haber sido “una potencia del espíritu”<sup>52</sup>, esta misma obra no puede menos que afirmar por entero la única y misma fuerza espiritual, capaz de romper los diques conceptuales o imaginarios para intentar expresarse en la subjetividad del lector. En esta ruptura interior reside su indirección, tanto como reside su carácter directo en el modo universal y abstracto bajo el cual ella nos llega.

---

<sup>52</sup> S.K., *Pap. 1853-1855*, XI<sup>3</sup> B 168.

## Capítulo 6

### La facticidad del ser y la efectividad del espíritu

Si tomamos la categoría de la «realidad» tal como Kierkegaard la concibe, veremos que ella posee la doble acepción de *Realitet* y *Virkelighed*. El término *Realitet* designa el ser de hecho (*Tilstedevaerelse*), lo fáctico o fenoménico, la “realidad del mundo”<sup>1</sup> tenido por objeto de la conciencia inmediata. El ser fáctico, presupuesto y contenido de la conciencia inmediata, constituye en esta primera instancia la materia del pensamiento formal, al cual se opone como el “ámbito de lo real” al “ámbito de la fantasía”<sup>2</sup>, es decir, como el ámbito del devenir efectivo al ámbito del ser abstracto.

El ámbito del pensamiento formal coincide con la esencia de las cosas (su ser o estado), mientras que el ámbito real comprende la existencia singular y concreta (su devenir) que escapa al concepto y nunca se adecua completamente a la idea. De aquí la imposibilidad, para Kierkegaard, de demostrar la existencia mediante una deducción abstracta, porque “el ser de hecho es un concepto superior a toda prueba, de ahí la tontería de reclamar una prueba; por el contrario, cuando se concluye de la esencia a la existencia de hecho se opera un salto”<sup>3</sup> ilegítimo, si corre a cargo del entendimiento, aunque válido en el caso del conocimiento existencial. La deducción lógica sólo puede demostrar esencias, nunca la existencia real, que es para Kierkegaard, antes que toda conclusión racional, la evidencia primera del conocimiento.

Por otra parte, mientras que en el ámbito de la esencia es posible establecer una gradación de perfecciones, “lo que es de hecho participa del ser sin celos mezquinos y participa en el mismo grado. No es lo mismo desde el punto de vista ideal, esto es perfectamente cierto. Pero cuando hablo del ser desde el punto de vista ideal, yo no

---

<sup>1</sup> S.K., *Temor y temblor*, SV, III 104.

<sup>2</sup> Cf. S.K., *Pap. 1848*, IX A 487.

<sup>3</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 30.

hablo del ser sino de la esencia”<sup>4</sup>. La existencia fáctica es entonces para Kierkegaard una noción unívoca, porque entre existir y no existir no hay «tertium» posible.

La irreductibilidad de la existencia singular al ámbito conceptual es una idea alcanzada por el pensador danés desde dos fuentes diversas, una clásica y otra moderna. La fuente clásica está representada por Aristóteles, y su influencia le habría llegado a través de F. A. Trendelenburg<sup>5</sup>. La fuente moderna, por su parte, está representada por Kant, quien, según nuestro autor, “piensa honestamente la existencia como no coincidente con el concepto”<sup>6</sup>. Frente a una cultura que Kierkegaard estimó gobernada por el panteísmo, él vio en la posición kantiana el rescate de la existencia singular, idea que ya Schelling destacaba en Berlín, asegurando la sensatez de Kant al mostrar la imposibilidad de alcanzar la existencia con deducciones lógicas<sup>7</sup>. También Kierkegaard distinguirá la esencia de las cosas (*Væsen*) y su existencia fáctica (*Væren*), atribuyendo a la primera el polo necesario de lo real, al segundo la contingencia de su acontecer.

Pero la *Realitet* –equivalente al ser de hecho e irreductible a lo pensado– se diferencia cualitativamente de la *Virkelighed*, término que designa la realidad del espíritu como acción libre, devenir dialéctico, proceso de síntesis o, simplemente, como yo. La *Virkelighed* es lo auténticamente real y a ella debe subordinarse la realidad fáctica del ser. Esto significa que, para Kierkegaard, la primacía metafísica reside en el espíritu existente, a partir del cual debe superarse la manifestación inmediata del ser.

La nociones de *Realitet* y *Virkelighed*, esencia y existencia, ser y devenir nos obligan a precisar su sentido, siguiendo el valor analógico en el que Kierkegaard las utiliza, según los distintos niveles de intencionalidad real. En primer lugar, debe distinguirse entre el Ser que simplemente es su propia esencia Infinita, Eterna e Inmutable, y el resto de los seres que son de manera contingente, según el devenir inmanente de su naturaleza o trascendente de su espíritu.

---

<sup>4</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 235.

<sup>5</sup> Para la consideración de Kierkegaard sobre F. Trendelenburg cf. *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 18; 1844, V A 98.

<sup>6</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 328; también 1849, X<sup>1</sup> A 666.

<sup>7</sup> Cf. S.K., *Pap.*, III C 27 en XIII 289.

## 6.1. SER Y DEVENIR

El sentido primero y propio de ser (*Væren*) es para Kierkegaard Dios: *prius* ontológico y ser sin devenir, de quien depende lo finito. Expresado en las palabras de nuestro autor, Dios es “el ser-en-sí-y-para-sí”<sup>8</sup>, “sin predicados” y definido por el bíblico «Yo soy» como “el ser más alto”<sup>9</sup>, La realidad del Absoluto, dice nuestro autor, consiste en ser Sujeto, Yo, Persona<sup>10</sup>, y en serlo de tal modo que Su subjetividad no guarda nada objetivo<sup>11</sup>. Mientras los seres finitos se definen por su mutabilidad y temporalidad, el Ser absoluto es Eterno e Inmutable en su claridad perfecta<sup>12</sup>.

Sin embargo, la inmutabilidad divina no se identifica con la inmovilidad abstracta<sup>13</sup> de un primer motor ajeno e indiferente a su creatura. Todo lo contrario, el Ser absoluto está presente en lo real y no hay “nihil extra Deum. Nihil praeter Deum”<sup>14</sup>. La inmensidad divina supone para él una presencia efectiva y total, según la cual Dios “realiza la totalidad de su presencia en cada presencia: está presente en Su carácter absoluto en cada singular, totalmente en cada uno, y sin embargo en todos los entes no está –por decirlo así– partido y, entonces, sólo parcialmente presente en cada uno y por lo tanto presente totalmente a sí mismo a través de una sucesión (esto es panteísmo); sino que está totalmente presente en cada uno en particular y a la vez en todos (esto es teísmo, personalidad, individualidad)”<sup>15</sup>.

La presencia de Dios dona a la creatura su consistencia individual y le asegura un fundamento absoluto. Por El lo finito, lejos de ser lanzado a los vaivenes de un destino ciego o abandonado a las solas fuerzas del devenir, se sostiene en un Poder inmenso. Esta presencia se manifiesta en el cuidado providencial bajo el cual es ordenada la

---

<sup>8</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 581.

<sup>9</sup> S. K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 284.

<sup>10</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 35.

<sup>11</sup> Cf. S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 54.

<sup>12</sup> Cf. S.K., *Sobre la inmutabilidad de Dios. Un discurso*, SV, XIV 297. El presente texto fue predicado por Kierkegaard el 18 de mayo de 1851 en la Iglesia de la Ciudadela, y publicado el 3 de septiembre de 1855.

<sup>13</sup> Cf. S.K., *Pap. 1834*, I A 29-30; también *1842-1844*, IV A 102; IV A 157.

<sup>14</sup> S.K., *Pap. 1840*, III A 45.

<sup>15</sup> S.K., *Pap. 1840*, III A 38.

creación entera. Hasta lo más ínfimo e insignificante preocupa a la Providencia divina tanto como lo extraordinario, porque el valor de las cosas depende del beneplácito de su Subjetividad infinita<sup>16</sup>.

Pero el Ser absoluto no agota su realidad en la omnipresencia, sino que trasciende lo creado por una diferencia radical. Esta idea kierkegaardiana hace valer su importancia en oposición al pensamiento moderno y especialmente hegeliano, el cual, en la opinión de nuestro autor, ha “abolido el abismo inmenso de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre”<sup>17</sup>, produciendo con ello la mayor confusión panteísta.

La cuestión del Ser absoluto es abordada con más profundidad y detenimiento por la producción edificante kierkegaardiana que por sus obras seudónimas. Así, por ejemplo, un *Discurso circunstancial*<sup>18</sup> comienza y concluye invocando a Dios como “el único, el Uno y el Todo”, idéntico por esencia con el Bien y “el mismo en cada una de sus manifestaciones [...] incorruptible bajo todos los cambios”. En confrontación con la Unidad divina, la multiplicidad de lo finito es algo “inesencial”, capaz de asumir aspectos contrarios, de manera que “la temporalidad, tal como ella es cognoscible, no puede ser la transparencia de lo eterno; ella es, en su realidad dada, la ruptura con lo eterno”<sup>19</sup>. Con esta afirmación, Kierkegaard confirma la disrelación metafísica entre la idea y el fenómeno, ansiosa de una nueva alianza en la Unidad.

Si el mundo es incapaz de pronunciar por sí mismo lo Absoluto, sólo la alianza de la fe, esto es, sólo la afirmación de la libertad decidirá el sentido de una naturaleza y de una historia narradas en comunicación indirecta, a cuyo engaño nuestro autor se refiere de este modo: “yo contemplo la naturaleza para encontrar a Dios; yo descubro allí su omnipotencia y su sabiduría, pero descubro también una multitud de cosas que me trastornan y me inquietan”<sup>20</sup> y causan la incertidumbre objetiva del todo.

---

<sup>16</sup> Cf. S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>2</sup> A 54.

<sup>17</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 414.

<sup>18</sup> S.K., *Discursos edificantes desde diversos puntos de vista*, SV, VIII 135 ss.

<sup>19</sup> S.K., *Discursos edificantes desde diversos puntos de vista*, SV, VIII 219.

<sup>20</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 189.



Lo que nuestro autor niega en estas líneas no es la obra divina sino el reconocimiento inmediato de su sentido, encomendado a la decisión personal. Para Kierkegaard entonces, la ambigüedad del mundo convoca la certeza de la interioridad y su equívoco compromete el sentido de la libertad, capaz de asegurar la existencia de Dios por un conocimiento supra-racional. Planteado en estos términos, el pensamiento kierkegaardiano continúa a su modo aquella concepción kantiana, conforme con la cual la convicción sobre la existencia divina no es una “certeza *lógica*, sino *moral*”<sup>21</sup>.

El equívoco del mundo, cuya cifra está abierta a la libertad, implica la cuestión del presunto «acosmismo» kierkegaardiano, definido por el *Post-scriptum* como una “relación de posibilidad”<sup>22</sup> entre el universo y la realidad auténtica, esto es, entre la *Realitet* y la *Virkelighed*. Las últimas entradas de los *Papeles* reavivan la misma posición, en tanto que “separación del mundo (ser ‘sin mundo’: acosmismo), ese ser arrancado del mundo que es propio del hombre espiritual”<sup>23</sup>. Más allá del tono excesivo que la presente afirmación sugiere –provocado quizás por la vena polémica de Kierkegaard– el acosmismo designa de manera negativa el espiritualismo kierkegaardiano, según el cual las cosas son posibilidades de la libertad. El Dios oculto del mundo escapa entonces a la objetivación abstracta del entendimiento y su Realidad no puede demostrarse racionalmente, por lo mismo que ninguna existencia puede serlo. Sin embargo, Dios es para la existencia humana bajo el poder luminoso de su decisión.

Si el Ser absoluto se define –kierkegaardianamente hablando– por la Inmutabilidad y la Eternidad, la *Realitet* fáctica se determina por el devenir y la temporalidad de su existencia, de manera tal que finitud, devenir y existencia son, para Kierkegaard, términos correlativos e inseparables. Siguiendo el comentario de K Werder a la lógica hegeliana, el pensador danés afirma que “la finitud es lo que está en el fin, lo finito es por tanto ‘lo que ha sido’ (*was gewesen ist*)”, “lo que

---

<sup>21</sup> Cf. E. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1978, pp. 644-645.

<sup>22</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 331.

<sup>23</sup> S.K., *Pap. 1853-1855*, XI<sup>3</sup> B 182.

ha devenido' (*was geworden ist*), esto es 'existencia' (*Daseyn*)"<sup>24</sup>. Lo finito está entonces "condenado a pasar"<sup>25</sup> y lo existente es "en devenir"<sup>26</sup>, mediante un proceso que llega continuamente al ser de un modo pobre y sucesivo. De aquí se entiende por qué, para nuestro autor, el movimiento es la determinación fundamental de lo real a la que todo se refiere<sup>27</sup>.

Al subrayar el carácter esencialmente dinámico de lo finito, Kierkegaard no pretende negar ni su determinación eterna e inmutable ni su consistencia entitativa, y quizás por esta mutua afirmación nuestro autor haya considerado al movimiento como "uno de los problemas más difíciles de toda la filosofía"<sup>28</sup>. Dicho de otro modo, ser y movimiento se implican mutuamente en la realidad de lo finito y ninguno es posible sin el otro, de donde "se entiende mal la característica de la filosofía moderna (cuando Trendelenburg justamente observa que es necesario comenzar con el movimiento), como si la cuestión se redujera a *comenzar* con el ser o con el devenir. No, la cuestión del devenir y del movimiento retornan constantemente: apenas se descuida de presuponer en cada punto la *kínesis* no se sale del lugar con el *Seyn*; y si uno se apropia falsamente del movimiento, se lo puede nuevamente detener a cada instante, porque ya para moverse y salir del primer lugar era necesaria la *kínesis*"<sup>29</sup>. Entre ser y devenir, no hay entonces una bipolaridad excluyente sino una complementación y mutua posición. Se trata de la identidad dialéctica de ambos, o mejor, de la identidad de lo finito con un ser eterno, inmutable, necesario, cuya unión sólo dura el instante de la fe.

El problema del movimiento fue especialmente abordado por Kierkegaard en las *Migajas filosóficas*, donde nuestro autor se pregunta "¿en qué consiste el cambio (*kínesis*) del devenir?"<sup>30</sup>. La respuesta explica que el cambio no se produce en la categoría de la

---

<sup>24</sup> S.K., *Pap. 1840-1842*, III C 30. Cf. también K. Weder, *Logik als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, vol. I, Berlin 1841, p. 41 [Ktl. 867].

<sup>25</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 221.

<sup>26</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 68.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV C 97.

<sup>28</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV C 97.

<sup>29</sup> S. K., *Pap. 1849*, X<sup>2</sup> A 324.

<sup>30</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 265.

esencia sino en la *Realitet*, y consiste en el pasaje “del no ser de hecho al ser de hecho”<sup>31</sup>. Pero el no ser abandonado por el sujeto de la mutación no equivale a la nada absoluta sino a la realidad de la posibilidad, por lo cual se concluye que “el cambio del devenir es el pasaje de lo posible a lo real”<sup>32</sup>, no en el sentido de lo lógica o abstractamente posible sino en el sentido de una *dúnamis* efectiva.

Ahora bien, si el devenir exige la posibilidad, entonces lo existente jamás cambia “con necesidad, no más que la necesidad deviniera o que algo, deviniendo, llegara a ser necesario”<sup>33</sup>. Lo necesario es lo que no puede cambiar, porque en él la esencia se identifica con la existencia. Lo contingente, en cambio, debe su devenir a la diferencia entre ambas categorías, o mejor, a una identidad que siempre está llegando a ser tal. Para decirlo de otro modo, lo necesario es simplemente su esencia; lo que deviene es ella misma de manera posible. Sin embargo, y siendo la posibilidad una exigencia del movimiento, él supone igualmente “un elemento de continuidad, a falta del cual no hay movimiento”<sup>34</sup>, vale decir, un «télos» y «métron» del devenir. La implicación de lo necesario en el devenir de lo finito justifica la definición kierkegaardiana de la realidad como “la síntesis de lo posible y de lo necesario”<sup>35</sup>, de la existencia efectiva y de la esencia.

La realidad del devenir implica entonces un principio esencial y necesario, continuamente dialectizado por una existencia posible. Pero en este punto se debe establecer una precisión, porque así como Kierkegaard distingue la *Realitet* de la *Virkelighed*, él distingue también dos modos de necesidad correspondientes con ellas, en función de los cuales cabe determinar un movimiento inmanente, propio de la *Realitet*, y otro trascendente, propio de la *Virkelighed*. El devenir inmanente contiene lo necesario “en el centro mismo del proceso, incluso detrás de él”<sup>36</sup>, y por esta razón él posee una sola vía, sólo “una posibilidad” que es “toda su realidad”<sup>37</sup> y que convierte a la *Realitet* en la necesidad esencial de su estado presente.

---

<sup>31</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 265.

<sup>32</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 266.

<sup>33</sup> S. K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 267.

<sup>34</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 299.

<sup>35</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 168.

<sup>36</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 272.

<sup>37</sup> Cf. S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 268.

Desde este punto de vista, el movimiento inmanente –que corresponde al ámbito lógico, al mundo natural y a la historia universal– equivale para Kierkegaard a un estado<sup>38</sup>. El estado es incapaz de producir algo nuevo y sólo reproduce lo que, *kat´dúnamin*, suponía su antecedente. Así es como se produce el mundo natural, destinado a repetir el fin que lleva implícito desde el comienzo. Ni la naturaleza ni la historia pueden modificar lo pasado o evitar sus consecuencias, de donde habrá que buscar una nueva realidad más concreta, susceptible de entregarse a la dialéctica temporal. Tal realidad constituye la *Virkelighed*, a la cual corresponde un movimiento trascendente, que tiene lo necesario fuera de sí mismo y se realiza mediante un salto con el orden anterior.

Para utilizar la terminología schellinguiana que nuestro autor aprendió en Berlín, podría decirse que el movimiento se ubica en el plano contingente del «cómo» existencial, mientras mantiene la necesidad de su «qué» esencial. En este sentido, explica Kierkegaard<sup>39</sup>, lo sucedido no puede ser otro que *ello mismo*, y bajo este aspecto es inmutable. Sin embargo, continúa aclarando, podría no haber *sucedido* así, y por eso él será siempre posible, vale decir, implicará siempre la nada constitutiva de la realidad finita, reflejada racionalmente en la incertidumbre del devenir.

La novedad kierkegaardiana en torno al problema del devenir consiste en que, mientras la necesidad de la esencia remite al entendimiento abstracto como órgano de su conocimiento formal, la contingencia de lo existente remite a la libertad como causa real y órgano de su conocimiento existencial. Nuestro autor lo expresa de este modo: “todo devenir sucede por la libertad y no deriva de la necesidad”<sup>40</sup>. La causa de lo real no puede residir ni en una premisa lógica ni en una idea abstracta ni en una conclusión silogística, sino únicamente en un poder efectivo, capaz de decidir lo posible. Más aun, la novedad de esta interpretación reside en que la causa última de lo contingente no puede ser siquiera una fuerza ciega e inexorable sino consciente de su posibilidad y, en cuanto tal, activa. Dicho brevemente, lo nuevo consiste en que “el devenir es el cambio de la

---

<sup>38</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 326.

<sup>39</sup> Cf. S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 269 ss.

<sup>40</sup> S. K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 267.

realidad por la libertad”<sup>41</sup>. La autoconciencia de la libertad determina así la aprehensión existencial del devenir, mediante la que se realiza concretamente la legalidad esencial de la naturaleza y de la historia, y por la cual la necesidad del «qué» inmanente asume el «cómo» posible de la existencia espiritual.

La causa del devenir, esto es, la libertad, domina existencialmente la necesidad esencial de la realidad puramente finita, y con esta noción Kierkegaard intenta resolver aquellos interrogantes que, no sin cierto malestar, se debatían en su alma desde la más temprana edad, cuando se preguntaba: “¿qué se debe decir sobre la teoría del desarrollo del mundo, entendido como un desarrollo necesario? ¿Qué efecto debe tener esta teoría sobre la vida? ¿No debe ella paralizar toda actividad, anulando esa certeza, egoísta sí, pero por otra parte (de todos modos, al menos en el momento de la lucha) natural y entusiasta, por la cual lo que se hace es la única cosa justa? ¿O por el contrario esta filosofía es aplicable sólo al pasado [...]? ¿Pero de qué sirve entonces esta filosofía?”<sup>42</sup>. La solución a esta juvenil inquietud responderá que ni el orden racional más perfecto ni la legalidad esencial más rigurosa niegan al mundo la posibilidad del no ser, porque lo finito –sea lo que él fuere– es, fue y será en cada momento de su existencia hecho de la nada por la libertad.

Considerado intrínsecamente, el sujeto móvil se conforma por realidades opuestas, a saber, la posibilidad y la necesidad, el cómo y el qué, el ser y el pensamiento, etc., de manera tal que lo finito se caracteriza por cierta tensión y rivalidad entre ellas. La contradicción producida entre estos opuestos impulsa el devenir y hace de la existencia una realidad dialéctica, cuyo fin reside en la coexistencia de los términos paradójicamente contrapuestos. El devenir espiritual, o mejor, la acción de la *Virkelighed*, nombra entonces en sentido propio esa dialéctica definitoria de lo existente, cuyo movimiento compromete la *Realitet* a una reconciliación imposible para el entendimiento abstracto.

“Con la contradicción comienza la existencia”<sup>43</sup>, la perpetua oposición de su devenir y su constante aspiración hacia la identidad de

---

<sup>41</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 270.

<sup>42</sup> Cf. S.K., *Pap. 1836*, I A 205.

<sup>43</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV A 57.

lo «unum». Ante la inquietud del devenir, sólo la fe es capaz de la unidad.

## 6.2. LA FE COMO ÓRGANO DE LO HISTÓRICO

Si lo existente siempre está llegando a ser, entonces lo finito es “*eo ipso* histórico”<sup>44</sup>, y la comprensión de lo histórico implica la incertidumbre del devenir. Al señalar el carácter histórico de lo real, Kierkegaard no tiene en mente ni la historia universal ni su conocimiento objetivo, cuestión que le interesó muy poco, especialmente después de las interpretaciones modernas. El alude más bien a otra historia individual, convertida bajo su perspectiva en la única historia verdadera.

La incertidumbre del conocimiento histórico obedece a la existencia posible de lo finito y remite a su igualmente posible no existencia. En este sentido, lo ya sido no es más necesario que lo presente o lo futuro y “concebir el pasado, ser el *historico-philosophus*, es ser un profeta al revés (Daub)”<sup>45</sup>, de contracara a la “posibilidad (Leibniz –los mundos posibles)”<sup>46</sup>. No obstante, los posibles mundos de Kierkegaard no son tan infinitos como los leibnizianos, porque su posibilidad no se refiere al qué esencial sino al cómo de su existencia.

Nuestro autor distingue dos modos de comprender la historia, el primero racional y esencial, el segundo superracional y existencial. El primer tipo de comprensión, ciertamente no profético sino científico, pertenece a la especulación y, “en tanto que acto de conocimiento, es una aproximación, sometida a la misma dialéctica que cualquier otro conflicto entre la idea y la experiencia”<sup>47</sup>. Desde este punto de vista, la historia corresponde a la especie y supone la finalidad propia del devenir cuantitativo derivada del antecedente. Este tipo de conocimiento examina y juzga las circunstancias, los efectos y el resultado de los hechos históricos, pero no logra concebir el elemento subjetivo y ético oculto en cada agente personal.

---

<sup>44</sup> S. K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 267.

<sup>45</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 272

<sup>46</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 272. Para la referencia a los mundos posibles de Leibniz cf. *Teodicea*, Parágrafos 406-416.

<sup>47</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 135.

El segundo modo de comprensión histórica atañe a la acción subjetiva, es decir, al movimiento de la libertad, determinado siempre por las categorías del bien y del mal. El pensamiento especulativo se detiene en el *qué* de lo sucedido, para descubrir allí la necesidad del devenir. La acción libre, en cambio, descubre la trascendencia de lo que ha llegado a ser. Este segundo tipo de comprensión histórica no es aproximado sino cierto, no es abstracto sino concreto, no es cuantitativo sino cualitativo. Se trata de un modo cuya certeza permite anular continuamente la incertidumbre de lo posible y cuyo nombre es la fe: “porque en la certeza de la fe siempre queda suprimida la ambigüedad que corresponde bajo todo concepto al devenir”<sup>48</sup>. La fe es entonces este otro modo de comprensión histórica, que avanza sobre su *qué* esencial y necesario a fin de aprehender la existencia de lo que siempre puede no ser.

Al abordar la fe como órgano de la comprensión histórica, el interés de Kierkegaard consiste en justificar filosóficamente la creencia cristiana en el Hijo de Dios. Sin embargo, tal consideración se hace extensible a la totalidad de lo existente, porque lo finito en general se repite en el pasaje del no ser al ser, y el espíritu humano en particular repite la determinación de un salto patético, capaz de unir lo absolutamente separado. En el sentido de lo histórico universal, la fe afirma la existencia pasada y su convicción reproduce, por la ambigüedad dialéctica de la libertad, la posibilidad intrínseca de lo devenido.

En el segundo sentido de lo histórico, personal y más profundo, la fe repite una existencia que es síntesis en devenir de lo infinito y lo finito, de la eternidad y el tiempo, esto es, la existencia del singular, libremente posible y necesaria. Tal existente es quien, en rigor, produce la historia como propia historia personal. Por ser síntesis de finito e infinito, la fe es para individuo un bien dialéctico, que no designa simplemente el pasaje de lo posible a lo actual sino además la mutua implicancia de términos opuestos. La propia historia personal, capaz de asumir en sí y para sí la entera historia universal, no es objeto de ciencia, por lo mismo que no es siquiera objeto del entendimiento finito sino, en todo caso, sujeto de conocimiento esencial y únicamente objeto en tanto que sujeto real.

---

<sup>48</sup> S.K. Migajas *filosóficas*, SV, IV 273.

La doble comprensión histórica propuesta por Kierkegaard abre el interrogante sobre la relación entre la historia personal y la historia universal. Ciertamente, la reflexión interior libera al espíritu de la necesidad del acontecer fáctico, incorporando un nuevo orden de realidad que es para Kierkegaard la auténtica *Virkelighed*. No obstante, ¿puede el hombre escapar al destino inexorable de su *Realitet*? En este sentido entendemos que, siguiendo la coherencia más profunda del pensamiento kierkegaardiano, la respuesta debe ser negativa.

En efecto, la historia universal sigue su curso, inexorablemente trazado por el orden inmanente de las causas. Su contingencia vale para el cómo, es decir, para una existencia posible cuya realidad no depende de sí misma, pero que, en el caso de ser, será necesariamente tal. En este sentido, nos inclinamos a considerar con T. Adorno que Kierkegaard “era lo suficiente hegeliano como para tener un concepto suficientemente preciso de la historia”<sup>49</sup>. Aunque habría que añadir que él era también lo suficientemente kierkegaardiano para no confundir el carácter inexorable del devenir universal con la existencia singular, cuya necesidad está llamada a superar la fuerza de los hechos.

El dinamismo de la *Virkelighed* debe liberar bajo su acción el determinismo fáctico del acontecer. En ella reside la auténtica metafísica kierkegaardiana, que no es, claro está, una metafísica del ser o de la esencia sino de la efectividad espiritual, impulsada al devenir de la libertad.

---

<sup>49</sup> Cf. T. Adorno, *Kierkegaard...*, cit., pp. 247-248.



## Capítulo 7

### La posibilidad infinita de la libertad

La libertad kierkegaardiana –eje de su comprensión existencial– comienza a manifestarse en la ruptura de toda inmediatez finita, como capacidad pura e indeterminada de un poder efectivo y real. Ella surge de una fuerza concedida originariamente en su posibilidad y ordenada también por origen a un devenir dialéctico. Con tal inicio, Kierkegaard parece compartir con el *Cogito* cartesiano, el *Ich* de Fichte y el *Sein* vacío de la *Lógica* la intención de comenzar con un ser aun no revelado, que no es nada en concreto y sin embargo ya contiene la totalidad.

Tal inicio de la libertad coincide también con los apuntes de Schelling en Berlín, inaugurados con una noción que parece haber influido sobre Kierkegaard de manera decisiva, a saber, con la idea de potencia o poder. Efectivamente, Schelling dedicaba sus primeras lecciones a describir eso que, según él, constituía el contenido inmediato, innato y *a priori* de la razón, ni conceptual ni actual sino potencial. Este contenido originario de la razón –precisaba entonces el pensador alemán– es la potencia infinita de conocer, a la cual corresponde como su objeto connatural la infinita potencia de ser. En este sentido, la razón constituye un poder infinito, abierto a la totalidad del ser en tanto que compendio de todas las posibilidades, esencia proyectada hacia lo futuro y causa última del ente<sup>1</sup>.

También en Berlín, Schelling aclaraba a Kierkegaard que su alusión al contenido racional de la potencia originaria no corresponde al ámbito experiencial de la existencia (la *quodditas*) sino al ámbito de la esencia (la *quidditas*), entendiendo con esto que tal capacidad está ordenada al movimiento lógico de la filosofía negativa o bien a la ciencia *a priori* de la pura razón<sup>2</sup>. Pero más allá de esta distinción entre la negatividad de la pura razón y la positividad real de lo existente, resulta interesante destacar las notas esenciales que el

---

<sup>1</sup> S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27 en XIII 254 ss.

<sup>2</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27 en XIII 255-256.

maestro alemán le asignaba a esta potencia primordial, a fin de mostrar cierta proximidad con lo que será para Kierkegaard la posibilidad infinita de la libertad.

La potencia primordial –explica Schelling– constituye la posibilidad de “*omnibus aequa*” con excepción de la nada; un *macht* “*sinnlos*”, “*begrifflos*” y “*schrackenlos*”, sólo limitado intrínsecamente. Este poder infinito permanece en su indiferencia “*omnibus numeris absolutum*”<sup>3</sup>, para preceder desde allí a toda diferencia, en tanto que “*upokeímenon*” capaz de todo ser y capaz, en consecuencia, de los “*contradictoria*”<sup>4</sup>, de manera que siendo actualmente alguno de los términos él excluye al otro, lo pone fuera de sí mismo<sup>5</sup>. Como substrato indefinible, la potencia primordial es causa material –lo indeterminado– del ser real, mientras este último se establece en la base de su causalidad y determina la reducción a la potencialidad del sujeto originario.

Estas notas establecidas en Berlín resultan doblemente interesantes, por cuanto ellas nombran de manera análoga las determinaciones de la voluntad humana. Schelling describe la analogía en estos términos: “la capacidad es una tranquila voluntad; un pasaje *a potentia ad actum* [de la potencia al acto] es un pasaje del no-querer al querer. En esta voluntad, se puede pensar en un querer y un no querer, puesto que la infinita potencia contiene ambas partes y contiene los opuestos. El *Nicht-Uebergehen-Willende* [*sic*] [no querer pasar] es realmente la impotencia; la capacidad la adquiere por la exclusión. El *Uebergehen-Willende* [querer pasar] pasa, pero el *Nicht-Uebergehen-Willende* es desde luego inactividad [*Gelassenheit*], pero pasando, el *Uebergehen-Willende* excluye lo otro de sí y por esto lo pone, lo fuerza fuera de esta *Gelassenheit*. Pero cuando en potencia estos dos [*das Uebergehen-Willende* y *das Nicht-Uebergehen-Willende*] no se excluyen mutuamente, entonces ellos no excluyen una tercera posibilidad, una libre vacilación entre ser y no-ser”<sup>6</sup>. Análogamente entonces, la voluntad humana constituye también una potencia infinita, abierta a la posibilidad de ser e indeterminada por la presuposición de los *contradictoria*. En tanto que poder, ella se realiza queriendo ser, por la

---

<sup>3</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27 en XIII 261.

<sup>4</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27 en XIII 258.

<sup>5</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27 en XIII 257.

<sup>6</sup> S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27 en XIII 257-258.

exclusión de la impotencia y la mediación del querer. Pero este querer –comprometido con posibilidades opuestas– únicamente actúa mediante la superación de la vacilación que lo determina como libertad, en función de la cual la automoción hacia el bien o hacia el mal no es necesaria sino libre, y libremente buena cuando la voluntad se afirma de manera incondicional en su propio poder, habiendo negado la impotencia que la constituye.

Conforme con estas breves ideas apuntadas en Berlín, la concepción schellinguiana del poder originario, transferida luego en términos análogos al dominio de la voluntad, no deja de ofrecer cierta semejanza con la concepción kierkegaardiana de la libertad. A propósito de ella, pocos días antes de abandonar las lecciones de Schelling, Kierkegaard le comentaba a su hermano Pedro que “toda su teoría sobre las potencias revela la mayor impotencia”<sup>7</sup>. Quizás el existencialista danés lamentaba con estas palabras la impotencia del mito y de la revelación para desplegar dialécticamente el enorme poder que Schelling les atribuía. Quizás él deploraba incluso la imposibilidad de la historia universal para demostrar *a posteriori* el devenir de lo absoluto, objeción con la cual él se decidió abandonar Berlín<sup>8</sup>.

A pesar del desengaño, tal vez Kierkegaard haya descubierto en los apuntes de su curso esa “potencia de un segundo llegar a ser”<sup>9</sup>, destinada a convertirse, según F. Copleston, en “la semilla del existencialismo, a veces reclamado por las lecciones de Berlín”<sup>10</sup>. Dicho brevemente, la influencia schellinguiana ha contribuido a la comprensión existencial de la libertad en tanto que potencia infinitamente posible, indiferente y absuelta *omnibus numeris* y subsistente, en su ambigüedad dialéctica, como *upokeímenon* capaz de *todo* y capaz, en consecuencia, de los *contradictoria*, de manera tal que queriendo su poder ella excluye la impotencia. En razón de esta

---

<sup>7</sup> S.K., *Pap. 1842*, II 314.

<sup>8</sup> Para la desilusión especulativa que impulsó a Kierkegaard a abandonar cf. H. V. Hong y E. H. Hong, *Notes of Schelling's Berlin lectures*, Princeton University Press, Princeton 1989, p. XXIII.

<sup>9</sup> S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27 en XIII 313.

<sup>10</sup> Cf. F. Copleston, *A History of Philosophy*, 9 vol., Newmann, Westminster-New York 1946-1975, vol. VII, pp. 147-148.

intuición fundamental promovida por Berlín, *La alternativa* asegura que “el hombre encierra un poder capaz de desafiar al mundo entero”<sup>11</sup>.

La filosofía positiva del existencialista danés no constituirá una teogonía universal, sino en todo caso una teogénesis de la libertad personal, ordenada a la acción libre con las siguientes precisiones: “la fuerza que nos es dada (como posibilidad) es de naturaleza completamente dialéctica; y la única verdadera expresión para la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad es que se tiene precisamente la fuerza de aniquilarse a sí mismo; porque el hombre, aun si es más fuerte que todo el universo, sin embargo ¡no lo es más que sí mismo! Una vez confirmado este punto, asumimos la tarea de despejar el terreno de la religión, y paralelamente también del cristianismo, porque la más grave expresión de esta impotencia es indudablemente que él concibe al hombre como pecador y ninguna otra diferencia puede revelar tanto al hombre su diferencia de Dios”<sup>12</sup>. Si hay algún pasaje kierkegaardiano a la luz del cual sea posible aclarar su inspiración schellinguiana, este pasaje es el precedente, donde poder y no poder quedan implicados en la posibilidad de una fuerza, cuya dialéctica revelará finalmente la Alteridad absoluta en tanto que causa última de la libertad.

En un tiempo que había “olvidado por completo lo qué es ser potencia, la potencia del espíritu que es el tormento de todos los horrores, pero sin embargo potencia”, en esos “tiempos bestiales donde sólo el número humano es potencia”<sup>13</sup>, Kierkegaard quiso inaugurar una nueva época, donde la libertad constituyera el “último acto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia y finalmente, en voluntad”<sup>14</sup>. A propósito de esta libre transfiguración de lo inmediato, el existencialista danés comparte con Schelling la idea de que “en suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la

---

<sup>11</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 176.

<sup>12</sup> S.K., *Pap. 1844*, V A 16.

<sup>13</sup> S.K., *Pap. 1853-1855*, XI<sup>3</sup> B 168.

<sup>14</sup> F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés - A. Leyte, Anthropos, Barcelona 1989, pp. 144-147.

filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión [...] todo lo efectivo (la naturaleza, el mundo de las cosas) tiene como fundamento actividad, vida y libertad o, en palabras de Fichte, que no sólo el Yo lo es todo, sino que también, a la inversa, todo es Yo. La idea de convertir de pronto a la libertad en el Uno y Todo de la filosofía ha liberado al espíritu humano en general y no sólo en relación consigo mismo, y ha provocado en todas las partes de la ciencia un cambio más profundo y fuerte que el de cualquier revolución anterior”<sup>15</sup>.

En oposición al comienzo sin presupuestos de la *Lógica* hegeliana, Kierkegaard sostiene que la filosofía debe partir de lo positivo<sup>16</sup>, y que su positividad constituye un *an sich* inevitable, del cual ella no se puede liberar. Este realidad positiva es el “*An sich* de la libertad”<sup>17</sup>, elemento constitutivo del espíritu, originariamente dado como “infinita posibilidad de poder” [*Den uendelige Mulighed af at kunne*]<sup>18</sup>. La infinitud del poder indica su capacidad inagotable, siempre dispuesta y abierta hacia una nueva actualidad. A causa de esta infinitud, la subjetividad puede trascender y dominar lo real tanto como alcanzar, más allá del tiempo, esa fuerza de la eternidad, que continúa la historia y cualifica el devenir temporal.

En cuanto a su contenido, lo posiblemente podido por la libertad es el propio poder, entendido como acción espiritual, o bien, como realidad misma del yo, convertible con la afirmación del querer en tanto único medio entre poder y no poder. Dicho de otro modo, para la libertad querer es poder, y en función de esta equivalencia el asesor Guillermo animaba al joven esteta: “tú puedes, si tienes la energía para ello o al menos quieres tenerla, lograr lo esencial de la vida, la posesión de sí mismo”<sup>19</sup>. El *Diario*, por su parte, expresa la conversión de poder y querer en los siguientes términos: “basta con querer sólo una cosa, o quererla con todo sacrificio y con todo esfuerzo, entonces es también posible [...] ¡Dios mío, qué no puede llegar a ser un hombre con tal que lo quiera!”<sup>20</sup>. El querer promueve lo

---

<sup>15</sup> F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas...*, cit., pp. 146-149.

<sup>16</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III A 107.

<sup>17</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 416.

<sup>18</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 349.

<sup>19</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 177.

<sup>20</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 106.

posible y logra cumplir lo esencial de la vida, siempre y cuando se quiera una sola cosa, a saber, la autoposición del yo.

El poder posible de la libertad expresa la subjetividad activa del espíritu singular: una energía omnicomprendiva, definida por nuestro autor “el *nisus formativus* [el esfuerzo creador] de la voluntad”<sup>21</sup> por el cual el hombre se concibe, como la “fuerza de realidad”<sup>22</sup> mediante la cual el espíritu “es todo”<sup>23</sup>, siendo en la afirmación concreta de sí, vale decir, actuándose como yo. La libertad es entonces capacidad del yo y “el yo es la libertad [*Selvet er Frihed*]”<sup>24</sup> consumada en el espíritu concreto. En función de su carácter personal, el poder humano puede trascender lo finito y revertir su determinación inmediata y negativa en la positividad de la libertad. Igualmente, él es capaz de gobernar la totalidad de las fuerzas humanas, por ser “la voluntad un principio dialéctico que tiene bajo sí toda la naturaleza inferior del hombre”<sup>25</sup>.

Desde la perspectiva, el poder libre tiende entonces a realizarse como yo, y su espontaneidad absoluta se supera constantemente a sí misma. Esta autocreatividad de la libertad implica al menos dos notas constitutivas, a saber, que “es infinita y no proviene de nada”<sup>26</sup>. La infinitud del poder significa aquí, por una parte, su limitación y necesidad intrínseca, de modo tal que la libertad puede –sólo en función de su propio límite interno– afirmarse o negarse, además de conocer únicamente por sí misma cuando ella es afirmada o negada.

Por la otra parte, el surgimiento *ex nihilo* del poder indica la autopresuposición de la libertad en tanto *upokeímenon*, eficacia y fin del propio acto. Si la libertad se produce a sí misma, entonces, asegurará Kierkegaard, ella “se autopresupone a sí misma, y preguntar por el origen es una cuestión ociosa y no menos capciosa que la que se planteaban los antiguos: ¿ha existido antes el árbol o la bellota?”<sup>27</sup>. El acto libre presupone su posibilidad, mientras ésta se afirma a sí misma

---

<sup>21</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 222.

<sup>22</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 228.

<sup>23</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 289.

<sup>24</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 160.

<sup>25</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 231.

<sup>26</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 420.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV A 49.

como substrato último por la posición actual de lo real. Dicho de otro modo, la autopresuposición de la libertad sólo es tal en la acción, por la cual ella se manifiesta como realidad dependiente y subordinada a una determinación intrínseca y extrínseca a la vez.

La libertad es el *An sich* del comienzo porque sólo ella se concibe a sí misma, dando al espíritu la posibilidad de “un inicio absoluto”<sup>28</sup>. Absoluto es aquí el carácter discreto e incondicionado de la libertad respecto de todo aquello que no la constituye intrínsecamente. La absolutidad indica un núcleo subjetivo, *an sich* subsistente y *für sich* existente, que convierte a cada persona en su propio fin, a la vez que la ubica en ese “punto de Arquímedes, desde donde se puede levantar el mundo entero”<sup>29</sup>. Sin este núcleo interior separado de todo lo demás, el hombre no sería capaz de superar aquellos otros poderes ya condicionantes ya determinantes de la existencia finita. Además, y precisamente por ser la libertad un comienzo y un fin *an sich*, la mínima cosa puede lo más terrible.

En otro sentido, el carácter absoluto del poder libre indica la universalidad de su atribución, propia de cada hombre y común a todos ellos. La libertad no es comparable con aquellos talentos que la naturaleza asigna a unos pocos ni con el privilegio excepcional de la genialidad. Por el contrario, ella es para todos igual y Kierkegaard lo explica parafraseando a Platón: “cuando Epimeteo hubo provisto al hombre de toda clase de dones, preguntó a Zeus si incluso debía distribuir la capacidad de elegir entre el bien y el mal así como había distribuido los otros dones, reservando esta facultad a un individuo, como alguno había recibido el don de la elocuencia, el otro el de la poesía y un tercero el del arte. Zeus respondió que aquella facultad debía ser distribuida a todos a la vez, porque ella pertenecía por esencia a todo hombre”<sup>30</sup>. Curiosamente, esta suprema igualdad entre los hombres fundará más tarde su diferencia, y lo idéntico en ellos justificará la alteridad que los distingue.

En tanto que posible, la libertad puede poder y no poder, de donde se sigue que nuestro autor la defina como una fuerza dialéctica, ambigua y vacilante entre dos alternativas que suponen, en su máxima

---

<sup>28</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 371.

<sup>29</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 287.

<sup>30</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 413; cf. Platón, *Protágoras*, 320 c ss.

oposición, infinitas diferencias posibles. En función de su carácter dialéctico, Kierkegaard determina al espíritu como la “inquietud”<sup>31</sup> de un “poder amigo” y “enemigo”<sup>32</sup> a la vez, mientras explica al hombre como “un ser-doble”<sup>33</sup>, en quien la duplicidad es “esencial”<sup>34</sup>. La dialecticidad compromete la naturaleza más profunda del hombre y abre en su existencia una dualidad radical.

Mientras el poder es, según Kierkegaard, el principio del ser, la impotencia es el principio del no ser y ambas posibilidades se comprenden recíprocamente en el origen de la libertad como fundamento constitutivo del bien y del mal. “Él [el bien] es la libertad”<sup>35</sup> efectivamente querida, esto es, afirmada en su poder. El mal, en oposición, se determina por la negación activa de lo posible. Ambas alternativas son caminos opuestos, abiertos en la libertad misma y sujetos a su querer. De aquí que nuestro autor haya asegurado que, en materia de elección, “no se trata tanto de elegir entre querer el bien o el mal cuanto de elegir el querer, porque así el bien y el mal son afirmados”<sup>36</sup>.

Resulta entonces que, en tanto que poder posible y por posible dialéctico, la libertad implica en su presuposición autoconstitutiva la propia impotencia. Pero esta impotencia, negadora del sujeto espiritual, expresa una doble valoración esencial. En primer lugar, ella indica la negación radical del poder, llamada por nuestro autor pecado. El pecado constituye –para decirlo con J. Wahl– la “posición de la negación”<sup>37</sup> absoluta que es impotencia total. Concedida la realidad del pecado como presupuesto de la dialéctica libre, y habiendo asegurado Kierkegaard que “el hombre, aun si es más fuerte que todo el universo, sin embargo ¡no lo es más que sí mismo!”<sup>38</sup>, resulta evidente concluir en la imposibilidad de la libertad efectiva junto a la culpa de un espíritu siempre responsable de su propia negación.

---

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1853-1855*, XI<sup>2</sup> A 317; también XI<sup>2</sup> A 353.

<sup>32</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 348.

<sup>33</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 482.

<sup>34</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 186.

<sup>35</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 419.

<sup>36</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 184.

<sup>37</sup> J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, 2<sup>a</sup> ed., Vrin, Paris 1949, p. 392.

<sup>38</sup> S.K., *Pap. 1844*, V A 16.



La posición del pecado articula la dialéctica de la subjetividad, y se expresa en dos principios centrales del pensamiento kierkegaardiano. A saber, el principio de la libertad como categoría de la reflexión<sup>39</sup> y, en concomitancia con éste, el principio de la inversión, según el cual “todo se invierte cuando la medida está colmada”<sup>40</sup>. En esta línea de reflexión, el destino de lo posible es la impotencia, porque “la potencia más alta es la impotencia”<sup>41</sup> y “la potencia de la superioridad es precisamente la impotencia en la finitud”<sup>42</sup>. Para una filosofía dialéctica, el vértice máximo de la fuerza “emplea contra el hombre mismo el poder dialéctico depositado en su alma”<sup>43</sup>, y hace que la mayor intensidad de su energía descubra la nada, a partir de la cual su poder deberá descubrirse en Otro.

Pero para este pensamiento dialéctico, tanto como el poder despierta en su caída, la caída lo alza superado. Y aquí reside el segundo sentido de la impotencia, vale decir, su valor afirmativo. En efecto, la acción autoconsciente de la libertad descubre en sí misma una profunda positividad, correlato indisociable de la nada, por la cual el pecado queda remitido a un dinamismo superior y la posibilidad negada es asumida en una nueva relación.

Por el principio de la inversión, la dialéctica potencial determinante del ser libre exige un contrapoder desde el cual proceder a su emergencia y a falta del cual la libertad permanece replegada sobre sí, inocente e ignorante de ella misma, dormida en el ensueño de todo lo posible. *El concepto de la angustia* se ha detenido en este estado inicial del espíritu que aun no ha despertado de su sueño “porque no hay nada contra lo cual combatir”<sup>44</sup>. En esta instancia, la libertad no puede efectivamente nada, o mejor, ella lo puede todo en la pura e infinita posibilidad.

Una nueva determinación atribuida por Kierkegaard a este poder de la libertad es su carácter ideal, correspondiente con la proyección aun posible de lo real. En este sentido, la posibilidad de la libertad

---

<sup>39</sup> Cf. S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 383.

<sup>40</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 119.

<sup>41</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 449.

<sup>42</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 453.

<sup>43</sup> S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 333.

<sup>44</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 346.

constituye un poder ideal, o mejor, una idealidad potente, expresada en concreto por la acción libre. Nuestro autor establece en esta fuerza de realidad el criterio divisor entre la idea estética, meramente fantástica y posible, y el ideal ético, que “no es una suerte de más allá: él está detrás de nosotros en la medida en que es una fuerza estimulante, delante de nosotros en tanto que es el fin excitante, pero al mismo tiempo siempre en nosotros, y esta es su verdad”<sup>45</sup>. Si la idea de la libertad careciera de poder atrayente y efectivo, ella no podría producir la decisión ni ésta sería verdadera.

Por ser posible, dialéctico e ideal, el poder libre es también intensivo, entendiendo por intensidad el carácter de concentración gradual de la libertad, cuya progresión aguarda siempre la posibilidad más alta del devenir efectivo. Por ser intensivo, el querer humano anhela de continuo una afirmación total, un mayor poder sobre lo finito, una libertad más plena, de cara a Quien la máxima proximidad es extrema lejanía. Por serlo también, la libertad plantea una tarea siempre abierta

Mientras la libertad divina es –para Kierkegaard– un poder esencialmente necesario, la libertad humana comienza siendo para él un poder posible, cuya capacidad compromete la impotencia y cuya ambigüedad sostiene su devenir dialéctico. En la posibilidad reside entonces lo específico de la subjetividad singular: el signo de su separación divina, cuya importancia e implicaciones obligan a detenernos.

Lo posible designa, en primer lugar, el estatuto ontológico de lo pensado en relación con lo real. A esta posibilidad se refiere Kierkegaard del siguiente modo: “cuando yo pienso una cosa que quiero hacer, pero que aun no he hecho, por muy rigurosamente que ella sea pensada, hasta el punto de ser necesario llamarla una *realidad pensada*, es una posibilidad. A la inversa, cuando pienso una cosa que otro ha hecho, cuando pienso entonces una realidad, yo saco esta realidad dada de la esfera de la realidad y la llevo a aquella de la posibilidad, porque una *realidad pensada* es una posibilidad, más alta que la realidad respecto al pensamiento, pero no a la realidad”<sup>46</sup>. En este primer sentido, lo posible corresponde enteramente al ámbito del

---

<sup>45</sup> Cf. S.K., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, SV, XIII 405.

<sup>46</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 309.

conocimiento lógico-especulativo o fantástico-estético, y su consistencia es por lo tanto inferior a la real.

En segundo lugar, lo posible designa no ya lo pensado sino el poder mismo en su dialéctica intrínseca, vale decir, la posibilidad real, que más de un intérprete ha aproximado al pensamiento aristotélico. Así, por ejemplo, G. J. Stack sostiene que “el concepto de posibilidad existencial, tal como es desarrollado por Kierkegaard, tiene su ruta filosófica en la noción aristotélica de potencialidad”<sup>47</sup>. La clásica *dúnamis* emergería existencialmente en el contexto de la libertad humana como posibilidad de una *proairesis* no necesaria. Sin embargo, resulta imprescindible marcar algunas diferencias. Mientras la *dúnamis* aristotélica está interesada en el movimiento ofrecido a la experiencia inmediata y se preocupa por salvar la multiplicidad del mundo, la posibilidad kierkegaardiana se interesa en el devenir de lo absoluto y se preocupa por salvar la individualidad del espíritu subjetivo. Esta diferencia de intereses cambia la perspectiva de ambas especulaciones, y en razón de ello algunos otros autores han entendido que la posibilidad existencial invierte el sentido aristotélico “al no estar ya adosada a la unidad del acto” y considerarse “en lo sucesivo más rica que él”<sup>48</sup>. La potencia aristotélica quiso salvar las apariencias del devenir, la posibilidad kierkegaardiana se esforzó por salvar la vivencia de lo absoluto, y por eso su acción, aun explicando el tiempo y la sucesión, escapa a ellos.

Dicho brevemente, para Kierkegaard “la posibilidad consiste en *poder*”<sup>49</sup>, y es simplemente este poder –por encima de todo el *poder ser* aristotélico– la consistencia efectiva que nuestro autor concede a lo posible. Siendo lo posible el poder mismo, su carácter ideal no anticipa la realidad de un objeto finito previamente pensado sino la propia fuerza subjetiva, de manera tal que la reflexión absoluta sobre sí la determina como “posibilidad para la posibilidad” [Frihedens

---

<sup>47</sup> G. J. Stack, *Kierkegaard's existential ethics*, University of Alabama Press, Tuscalosa 1977, p. 43; cf. también cf. E. Harris, *Man's ontological predicament. A detailed analysis of Søren Kierkegaard's concept of sin with special reference to The concept of Dread*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia n° 24, Uppsala 1984, pp. 27-30.

<sup>48</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, 5ª ed., Sígueme, Salamanca 1999, pp. 283-284.

<sup>49</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 354.

Virkelighed som Mulighed for Muligheden]<sup>50</sup>, vale decir, como posibilidad total u omnicomprendensiva, realizadora del ideal.

El poder efectivo constituye así el segundo sentido de lo posible. En orden a él, la posibilidad ya no se dice inferior a lo real sino infinitamente superior a ello, y Kierkegaard la determina como “la más pesada de todas las categorías”<sup>51</sup>. La razón de tal peso reside en que, mientras es fácil sostener la posibilidad de un objeto pensado y limitado a una forma específica, sin embargo es muy difícil constituir el propio sujeto de una fuerza infinitamente capaz de realidad e inseparable de otras posibilidades absolutamente destructivas. Kierkegaard no se refiere aquí a las posibilidades objetivas, finitas y encantadoras que pueda imaginar el hombre le depare el destino. No, él se refiere a la posibilidad subjetiva e infinita, que comporta en su igualdad un “valor educativo absoluto”<sup>52</sup>.

Reflejada en la posibilidad de sí misma, la libertad proyecta simultáneamente los contrarios que la realidad temporal numera y distingue, porque –explica Kierkegaard– mientras “en la inmediatez nunca se produce más que una sola cosa y la forma más alta de conexión consiste en la sucesión de una cosa con otra que ya no es”<sup>53</sup>, en cambio, la forma refleja y abstracta del espíritu despliega una idea infinita y universal, que anticipa lo real en la concentración de lo posible, a la vez que implica en sí la contradicción del poder como dual pertenencia existencial. La concentración de lo posible define para nuestro autor el elemento inagotable de la subjetividad, y significa para hombre “lo que el agua para el pez y el aire para el pájaro”<sup>54</sup>, esto es, el hálito de lo real exhalado en la dialéctica absoluta del propio querer.

Desde el punto de vista gnoseológico, la indeterminación omnicomprendensiva convierte a la posibilidad originaria en una realidad indiscernible e indefinible, descrita metafóricamente en los siguientes términos: “sea cual fuere el desencadenamiento de las olas y el punto del mundo donde ellas se encuentran, la brújula muestra siempre el

---

<sup>50</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 347.

<sup>51</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, V 466.

<sup>52</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 468.

<sup>53</sup> S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 439-440.

<sup>54</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 400.

norte. Pero en el océano de la posibilidad, la brújula misma es dialéctica y no se podrían discernir las desviaciones de la aguja de una indicación exacta”<sup>55</sup>. Con esta metáfora, Kierkegaard alude a la inadecuación conceptual de la posibilidad originaria, producida por una exuberancia formal capaz de romper todos los diques racionales y de manifestarse al intelecto bajo la forma de una totalidad indiscernible e indiferenciada.

Desde el punto de vista temporal, “lo posible es para la libertad lo futuro y lo futuro es para el tiempo lo posible”<sup>56</sup>. Pero si el futuro constituye para nuestro autor lo posible, no lo hace en función de un contenido temporal, obligado por la necesidad de su causalidad inmanente, sino en función de la eternidad, liberada del tiempo por una necesidad trascendente. Así como la posibilidad libre escapa a la inexorabilidad de lo finito, el futuro escapa igualmente a las mayas de la temporalidad, de modo que sin lo eterno la libertad estaría perdida y el presente agotado en su presencia inmediata.

Desde el punto de vista metafísico, esta posibilidad real de poder, abierta hacia una infinitud futura, designa el constitutivo de la personalidad, y así lo explican los *Papirer*: “en el fondo, el constitutivo de una personalidad es la conciencia. La persona es una determinación individual, constatada por el hecho de ser conocida por Dios en la posibilidad de la conciencia. Porque la conciencia puede estar dormida, pero su posibilidad es su constitutivo. De otro modo, su determinación sería un momento transitorio”<sup>57</sup>. Por conciencia se entiende aquí el espíritu mismo, llamado a devenir autoconsciente de su realidad singular mediante la acción libre. Por eso es ella la posibilidad constitutiva de la persona, denominada también «lo primitivo», con la certeza de que “todo hombre está dispuesto de modo primitivo (porque la primitividad es posibilidad de ‘espíritu’): lo sabe mejor Dios que lo ha creado”<sup>58</sup>. Lo primitivo indica, al menos en una de sus acepciones, la disposición humana esencial, «lo general», tanto en el sentido de lo concedido a todos los hombres como en el sentido de lo que “contiene la totalidad implícita y secretamente”<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 314.

<sup>56</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 398.

<sup>57</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 10.

<sup>58</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 386.

<sup>59</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 46.

Metafísicamente entonces, la posibilidad es el *upokeímenon* del yo, que ejerce su poder como causa eficiente y final de la personalidad, al modo de un “aguijón para despertar”<sup>60</sup> lo que el individuo puede y debe lograr. De aquí que Kierkegaard conciba lo posible como una necesidad, y advierta ser “una situación peligrosa la de llevar consigo a la eternidad ciertas posibilidades que nosotros mismos hemos impedido realizar. La posibilidad es un signo de Dios: se lo debe seguir. Todo hombre está dotado de la posibilidad para lo más alto: es necesario secundarla”<sup>61</sup>. El carácter sintético de lo posible y lo necesario, del poder y el deber, comienza a manifestarse en estas líneas, al modo de una exigencia de realización albergada en lo posible.

La categoría fundamental de lo posible atraviesa la existencia en cada uno de sus estadios y promueve en todos ellos la educación mayéutica del yo. Tanto en el plano estético como en el ético y el religioso la posibilidad está presente, fijando a cada uno los límites de su poder. Así por ejemplo –y en primer lugar– la posibilidad se manifiesta en el estadio estético como la anticipación abstracta y fantástica de una infinitud, que bloquea y mediatiza la relación del yo con lo finito. Iniciada de este modo en lo posible, la subjetividad descubre su diferencia con el mundo y de ello recibe una efectiva lección. La posibilidad estética es múltiple, encantadora, dulce, liviana, pero también precisamente irreal. El esteta permanece en el ámbito de lo imaginario y se entusiasma con la idea, pero es incapaz de concretarla en la realidad.

En el estadio ético, la posibilidad se manifiesta con la extrema pesantez de toda categoría, a cuyo respecto comenta Kierkegaard: “cuanto más importante es una individualidad, más fácil le parecerá la realidad, más dura la posibilidad. Así es para mi concepción ética. Desde el punto de vista estético (es decir en relación con el goce), ella en cambio encontrará la posibilidad más intensa que la realidad”<sup>62</sup>. La posibilidad pensada es infinitamente más intensa que la realidad objetiva del ser porque la fantasía la libera de todo vínculo finito y la propaga tautológicamente a la infinitud. La posibilidad ética, en cambio, comprende el único punto arquimédico, donde la

---

<sup>60</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 328.

<sup>61</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 352.

<sup>62</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV A 35.

multiplicidad de posibles se reduce a una sola alternativa absoluta fundadora de lo real, a una única alternativa consistente en poder o no poder, en afirmar o negar lo real. Este carácter dual, absoluto y real de la posibilidad ética define su valor formativo, porque impide que la interioridad se desvanezca en sueños ilusorios o en peligros exteriores y la obliga a jugarse entera en la acción.

La subjetividad ética supera la posibilidad meramente ideal y fantástica mediante un “poder-deber”<sup>63</sup> incondicional, esto es, mediante un querer excluyente de cualquier otro. Tal querer es posible y necesario a la vez, por cuanto es necesario realizar la posibilidad originaria del yo: su propia libertad. Para la personalidad ética, la necesidad es la “ley del movimiento, la posibilidad de una historia interna”<sup>64</sup>, de manera que el devenir libre asegura en ella la continuidad de su tiempo.

Sin embargo, y a pesar de superarse en el deber, la subjetividad ética es contradicha por el «unum» de un poder que le resulta imposible y la hace constitutivamente culpable. De aquí la exigencia de un tercer estadio, capaz de consumir la dialéctica del poder por la realización de lo humanamente imposible, a saber, el estadio religioso, sostenido por la Omnipotencia divina. En relación con él –dice Kierkegaard– “a cada momento Dios dispone de 100 000 posibilidades, sin que ninguna de estas posibilidades sea un milagro. Lo arbitrario por parte tuya consiste en querer terminar, porque no ves más posibilidades”<sup>65</sup>. Querer lo imposible es creer en Su posibilidad, y de este modo la fe pronuncia el nombre propio de lo posible en la esfera religiosa.

En tercer lugar entonces, la posibilidad se manifiesta en la subjetividad religiosa trascendiendo su propio poder para devenir, por la realidad de la fe, la posibilidad de Otro poder. En la fe, la interioridad alcanza su máxima potenciación, aquel vértice donde el querer converge con el poder y la libertad positiva supera las múltiples opciones del libre albedrío en el «unum» de una misma decisión. Esto es lo que Kierkegaard expresa aquí magistralmente: “a menudo, una expresión casual es por demás instructiva. Aristóteles, en el L. III,

---

<sup>63</sup> Cf. S.K., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Pap. VIII<sup>2</sup> B 83 ss.

<sup>64</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 68.

<sup>65</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 412.

Cap. 4 de la *Etica*, dice: ‘No se puede proponer lo imposible, por ejemplo desear ser inmortales, pero bien se puede quererlo’<sup>66</sup>. Porque los proyectos y las elecciones finitas ponen a la subjetividad en relación directa con lo exterior de manera que la voluntad racional coincide con la posibilidad objetiva, respecto de ello querer no es poder. La libertad positiva, en cambio, afirma la subjetividad en relación refleja consigo misma, y en esta relación ella es simplemente poder sobre todo lo imposible.

La función de lo imposible en esta dialéctica de la posibilidad consiste en incitar la subjetividad hasta el punto de obligarla a trascenderse, cosa que enuncia de otro modo el ya mencionado principio de la inversión, por el cual lo negativo supera lo positivo y los extremos se tocan. Más allá de las propias posibilidades, más allá de lo probable emerge “la omnipotencia de la posibilidad”<sup>67</sup> o, lo que es igual, emerge lo posible en la total pureza de una sincronía Omnipotente. En razón de la importancia que el pensamiento kierkegaardiano asigna a esta dialéctica del poder, Dios significa para Kierkegaard que todo sea posible a cada instante y que haya para el hombre otro Poder más allá de sí mismo.

Ahora bien, es preciso subrayar que esta infinita posibilidad de poder coincide realmente con la necesidad de la libertad, porque para Kierkegaard –y por parafrasear a Aristóteles– es imposible que lo que puede poder no pueda<sup>68</sup>. La posibilidad kierkegaardiana es tan esencial a la libertad como la necesidad misma. Más aun, lo necesario constituye la intensificación máxima de lo posible en tanto que poder que no puede no poder. En esta intensificación reside la libertad efectiva, cuya negación no procede de la necesidad extrínseca o intrínseca sino de la propia culpa.

Se ha insistido demasiado, y el pensamiento contemporáneo es prueba de ello, en la noción de posibilidad como categoría esencial de la libertad kierkegaardiana. No obstante, no se ha insistido lo suficiente en el sentido originario de su posibilidad, vale decir, en su necesidad intrínseca, que no resulta otra cosa, para abreviar un poco

---

<sup>66</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>5</sup> A 31. Para el texto aristotélico cf. *Etica a Nicómano*, Libro III, Capítulo 4, 1111 b 20-23. Aristóteles distingue allí las nociones de *proaíresis* (elección) y *boúlesis* (querer).

<sup>67</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 471.

<sup>68</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 4, 1047 b 2-6.



los términos, que la identidad personal. Lo posible, según Kierkegaard, existe en orden a su realidad necesaria, y la ambigüedad de su indeterminación sólo tiene el sentido de lo plenamente determinado, vale decir, del propio yo.

Constatando brevemente los hechos históricos, se observa que desde cuando S. Kierkegaard emprendió el análisis de la libertad como infinita posibilidad de poder, la noción de lo posible ha protagonizado la comprensión existencial atribuida a su pensamiento, en especial referencia a la contestación del sistema hegeliano, paradigma de la necesidad metafísica del todo. En razón de la posibilidad, la existencia individual comenzó a resistirse ante el despotismo de una idea que pretendía ordenar de manera inexorable el devenir universal y a recuperar la vigencia de su propia libertad.

Los desarrollos posteriores de la filosofía de la existencia –encabezados, entre otros, por M. Heidegger, K. Jaspers, J. P. Sartre y N. Abbagnano– insistieron en la promoción de lo posible al lugar central de la subjetividad libre, proyectada hacia la infinitud de lo real. Esta línea de pensamiento subrayó el concepto de libertad como “posibilidad para la posibilidad” (*Mulighed for Muligheden*)<sup>69</sup>, convirtiendo así lo posible en el fundamento trascendente del devenir inagotable de la existencia, abierta al *Umgreifende* jaspersiano, al *Sein* puramente temporal de Heidegger, a la nada sartriana o a la trascendencia del mundo de Abbagnano.

De este modo, resultaría que Kierkegaard –concibiendo la libertad como posibilidad– ha introducido una de las categorías centrales de su especulación, destinada a corroer los fundamentos del sistema hegeliano y a inspirar gran parte de la filosofía existencial. No obstante, y sin pretender negar la validez de tales interpretaciones históricas o el mérito que ellas pudieran tener como concepciones originales, el sentido de la posibilidad kierkegaardiana no se reduce ni a la apertura infinita de la subjetividad ni a la indeterminabilidad de la decisión. Más aun, el concepto de libertad que el filósofo danés ha intentado expresar cuestiona, en cierto sentido, ambas cosas y niega incluso parcialmente su propia refutación hegeliana.

En efecto, luego de afirmar la libertad como infinita posibilidad, *El concepto de la angustia* procede a precisar que “la posibilidad es

---

<sup>69</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 346.

poder” (*Muligheden er at kunne*)<sup>70</sup>. El poder del cual se habla aquí, si bien comienza en la posibilidad de sí mismo, se ordena dialécticamente a la realidad efectiva y se reduce realmente a la necesidad esencial del sí, derivada de Otro. Por eso Kierkegaard puede sostener que “el sentimiento más fuerte el hombre lo tiene cuando, con una decisión plena, imprime a su acción aquella necesidad interior que excluye el pensamiento de cualquier otra posibilidad. Entonces el ‘tormento’ de la libertad de elección o de la elección ha terminado”<sup>71</sup>.

Si el dinamismo de la posibilidad subjetiva se ordena al devenir necesario del poder efectivo, la conclusión del existencialista danés quizás pueda aproximarse a la decisión hegeliana de lo posible en el elemento necesario de lo real, así como también a la identidad schellinguiana entre necesidad interna y libertad.

### 7.1. EL CONOCIMIENTO NO CONCEPTUAL DE LA ANGUSTIA

Desde el punto de vista metafísico, cada individuo es un «unum», un «clausum», un misterio inefable, a consecuencia de lo cual su existencia no puede conocerse ni transmitirse de manera directa por el entendimiento finito. La incomunicabilidad metafísica del singular plantea entonces el siguiente interrogante: ¿qué tipo de conocimiento es capaz de aprehender la subjetividad libre? Para abreviar la respuesta que intentaremos dar, podría decirse que, mientras la propia subjetividad libre se revela en un medio de conocimiento que trasciende la inteligencia conceptual abstracta, toda otra subjetividad constituye para el propio yo una alteridad radical, intelectualmente cognoscible por analogía y realmente aprehensible por el amor al prójimo, tal como Kierkegaard lo concibe.

Con respecto a la acción efectiva de la libertad, causa de la realidad, el entendimiento abstracto se expresa en el lenguaje de la posibilidad<sup>72</sup>, y esto significa para Kierkegaard al menos tres cosas. En primer lugar, indica que lo pensado deviene efectivamente real por una praxis libre. En segundo lugar, significa que la libertad domina la decisión última del conocimiento, es decir, la determinación de la realidad como síntesis de ser y pensamiento. En tercer lugar, expresa

---

<sup>70</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 354.

<sup>71</sup> S.K., *Pap. 1851*, X<sup>4</sup> A 177.

<sup>72</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 302.

que entre el ser y el pensar, el sujeto y el objeto hay un hiato abierto por lo posible, del cual deriva que, mientras “la idea propia del sistema es la del sujeto-objeto, la unidad del pensamiento y el ser; la existencia, por el contrario, es precisamente lo que los separa. De ningún modo se sigue de esto que la existencia sea rebelde al pensamiento, sino que ella ha disociado y disocia el sujeto del objeto, el pensamiento del ser”<sup>73</sup>. La existencia se rebela ante la confusión del entendimiento abstracto con lo real. Pero esto no significa que ella se rebele ante todo tipo de conocimiento, porque precisamente es la existencia quien involucra cierta comprensión subjetiva, posibilitada por la idea y actuada por la concreción espiritual, capaz de aprehender el devenir.

La comprensión subjetiva asimila lo real a la acción libre del yo, de donde resulta que a cada singular le sería imposible conocer de este modo lo que no pertenece a su identidad existente. Tal es la justificación de que, en el dominio ético-metafísico o bien –lo que es igual– en el ámbito de lo real, “todo individuo está en el fondo limitado a sí mismo”<sup>74</sup> y allí nadie “tiene nada que ver con los otros”<sup>75</sup>. En este mismo ámbito, resulta “un excelente estudio preliminar al arte de la existencia ética aprender que el hombre particular está solo”<sup>76</sup>. Pero, claro está, se trata aquí de una soledad constituyente de la existencia personal.

La realidad ético-metafísica del otro escapa a la aprehensión directa tanto del pensamiento abstracto como del pensamiento subjetivo, y con tal afirmación, la ética kierkegaardiana se ve obligada a reconocer que, bajo su jurisdicción, “no hay relación directa de sujeto a sujeto”<sup>77</sup>. En caso contrario, el panteísmo habría triunfado y el valor del singular estaría perdido para siempre. Pero precisamente es la libertad quien salva aquí la diferencia metafísica.

Éticamente hablando, la alteridad es entonces radical y la interioridad del otro incomprensible, si por comprensión se entiende el conocimiento concreto o subjetivo, respecto del cual, en última instancia, lo abstracto es lo posible. Sin embargo, la irreductibilidad

---

<sup>73</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 111.

<sup>74</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 482.

<sup>75</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 312.

<sup>76</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 311.

<sup>77</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 309.

metafísica de la existencia conserva también una dimensión universal o genérica, por la cual cada hombre es todo hombre y en lo singular se alberga lo común. Respecto de esta realidad genérica, vale para Kierkegaard que “el número no constituye la cualidad, por el contrario, él es indiferente a la cualidad. Es el principio: *unum noris omnes*”<sup>78</sup>.

La participación en una esencia común justifica especulativamente la analogía del conocimiento, de manera que nuestro autor puede asegurar, a quien se conoce, conocer la igualdad de todo hombre delante de Dios y sostenerla en el amor del prójimo. En función de esta analogía, Kierkegaard no sólo es capaz de afirmar «unum noris omnes» sino además, y con mayor razón, él podría afirmar «unum amas omnes», amándolo en un conocimiento esencial que nunca será meramente abstracto sino siempre libremente real. El conocimiento y el amor del otro son posibles la incomunicabilidad metafísica de cada singular.

El valor de verdad que define este conocimiento concreto no se mide por la adecuación intencional del pensamiento al ser y menos aun por la representación ideal de un *factum*. Todo lo contrario, él se determina por la adecuación del ser al pensamiento y por la consistencia efectiva de lo representado. Pero como lo auténticamente real es para Kierkegaard lo ético, la verdad del conocimiento esencial se define en la identidad de sujeto y objeto, de ser y pensamiento, actuados en tanto que libertad.

Planteada en estos términos, la autoconciencia kierkegaardiana constituye un conocimiento esencial, que nuestro autor describe del siguiente modo: “todo conocimiento esencial concierne a la existencia, o bien, sólo el conocimiento que se refiere esencialmente a la existencia es esencialmente conocimiento [...] Por eso, sólo el conocimiento ético y ético-religioso es un conocimiento esencial. Pero todo conocimiento ético y ético-religioso se relaciona esencialmente al hecho de que el sujeto que conoce es un existente”<sup>79</sup>. La relación esencial que tal tipo de conocimiento mantiene con la existencia exige que la idea informe la realidad en devenir del sujeto y que, por lo tanto, la identidad entre ambos no se actúe en la abstracción sino en la acción espiritual, inmersa en el contexto de una situación concreta.

---

<sup>78</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 656.

<sup>79</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 183.

Mientras que el pensamiento abstracto es una posibilidad de la libertad, el conocimiento esencial es la realidad de la misma. Ambos están separados, para Kierkegaard, por una diferencia infinita, consistente en que uno es el acto de la fantasía; el otro acción de la libertad, considerando el genitivo en la doble validez objetivo-subjetiva. El pensamiento esencial se opone así a la pura contemplación pasiva, en virtud de la cual “el individuo está determinado según su necesidad”<sup>80</sup> extrínseca. El constituye, en cambio, un conocimiento creador, que salva a la libertad de aquel “mundo cerrado ofrecido a la contemplación”<sup>81</sup> y rescata al pensamiento de un abstracto vacío.

Con tales precisiones kierkegaardianas, el clásico «conócete a ti mismo» logra la plena significación de la libertad existencial, para comenzar a determinarse como una decisión, expresada en los siguientes términos: “constantemente he empleado el término de elegirse en lugar de conocerse. Mientras el individuo se conoce, él no concluye; por el contrario, este conocimiento es sumamente fecundo y de él procede el individuo verdadero [...] Por su trato consigo mismo, el individuo se fecunda y se da a luz. El yo que él conoce es a la vez el yo real y el yo ideal que tiene fuera de sí como la imagen a semejanza de la cual debe formarse y que sin embargo, por otra parte, tiene en él mismo, porque ella es su persona. El individuo posee en sí el fin hacia el cual debe tender y, sin embargo, posee este fin fuera de sí, porque tiende hacia él”<sup>82</sup>. La decisión cumple el fin del conocimiento, y por eso Kierkegaard prefiere elegirse a conocerse. Ella garantiza la verdad esencial y confirma una autoconciencia, cuya certeza ha tocado el fondo de su poder posible. Para este tipo de conocimiento, “la verdad es una fuerza”<sup>83</sup> inagotable, a propósito de la cual Kierkegaard sabía desde Berlín que “el existente particular contiene siempre en sí mismo la potencia de algo más, porque él no agota su concepto”<sup>84</sup>.

El conocimiento esencial está cierto del yo, y por eso Kierkegaard afirma que “en última instancia no hay ninguna teoría”<sup>85</sup>, hay una

---

<sup>80</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 279-280.

<sup>81</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 453.

<sup>82</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 279-280.

<sup>83</sup> S.K., *Pap. 1851*, X<sup>4</sup> A 342.

<sup>84</sup> S.K., *Pap. 1841-1842*, III C 27 en XIII 306.

<sup>85</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 263.

libertad elevada a la máxima potencia posible de la subjetividad. En última instancia sólo cabe la concreción existencial de la idea, realizada como identidad entre el yo efectivo y el yo ideal. Si por un lado la existencia consiste en la separación entre el pensamiento abstracto y el ser concreto, por otro lado ella significa la síntesis entre ambos, realizada en el conocimiento subjetivo. La noción del conocimiento subjetivo parece responder a esa cuestión fundamental que inquietó a Kierkegaard desde su más temprana edad y despertó el mayor interés de su vida, a saber, “el juego entre la inteligencia y la libertad”<sup>86</sup>.

Sobre esta cuestión, nuestro autor tuvo la oportunidad de precisar en Berlín que “entendimiento [*Forstand*] y voluntad a menudo se oponen; esto es correcto cuando ellos son tomados abstractamente. Por otro lado, la voluntad que se domina a sí misma es entendimiento. La potencia primordial, cuando se vuelve hacia sí misma, es entendimiento de este modo. Antes es voluntad ciega. La voluntad es el sujeto [*subjectum*] del entendimiento y puede ser llamada entendimiento *potentia* [en potencia]. De esto se ve que la potencia primordial puede ser llamada sabiduría, y hasta qué punto. *Verstand* [entendimiento] podría también ser llamado *Vorstand* [pre-entendimiento] en el sentido de *Urstand* [entendimiento originario] (J. Böhme); es aquello a lo que está ligado el proceso entero. Cuando es llevado a descansar, es el sujeto, *der wirkliche Unterstand der göttlichen Existents* [el sujeto real del existente divino]. Es el *Verstand* del espíritu que ha llegado a ser su sujeto, es decir, *Unterstand*. El mismo doble significado está presente en el griego *epistéme* [conocimiento], de *epistámai* [conozco]: yo permanezco de pie (la potencia primordial llevada al punto de estar de pie), y adquiero poder sobre ello. Bacon dice: *scientia est potentia* [conocimiento es poder]. La palabra alemana ‘*Können*’ es también utilizada en el sentido de ‘*Wissen* [saber]’”<sup>87</sup>.

La presente explicación schellinguiana sobre el juego entre la libertad y la inteligencia interrogado por Kierkegaard debió haber resonado en el pensamiento de nuestro autor, decidido igualmente a superar la separación abstracta a fin de ganar su identidad actual en la realización del sujeto espiritual como poder efectivo. Afín a Schelling, también la voluntad kierkegaardiana, en tanto que posibilidad originaria, contiene la infinita potencia del conocimiento, capaz de expresarse

---

<sup>86</sup> S.K., *Pap.* 1835, I A 72.

<sup>87</sup> S.K., *Pap.* 1841-1842, III C 27 en XIII 305.

en el dominio inteligible del ser actual. Su mutua implicación deviene la realidad de un poder luminoso y la claridad de una verdad potente, por cuya correspondencia Kierkegaard se permitirá afirmar que cuanto más conciencia tenga el yo tanta más voluntad poseerá y viceversa<sup>88</sup>.

Dicho de otro modo, Kierkegaard resolvió el juego entre inteligencia y libertad en la plena inteligibilidad de ésta última, lograda por el enorme poder de su idea. En esta solución está implicada aquella otra inquietud que también desde muy temprana edad interpeló al pensamiento kierkegaardiano, a saber, el viejo juego entre la idea y los fenómenos. Respecto de su síntesis, el conocimiento esencial responde que “las ideas tienen un verdadero ser” cuando la libertad personal asume los conceptos “de modo primitivo, reviéndonos, modificándonos, creándonos de nuevo”<sup>89</sup>. Y nuevamente aquí, la alianza queda establecida por el enorme poder inteligible de la subjetividad singular.

Si se quiere indagar la génesis de este conocimiento concreto, vinculado a una presencia supraobjetiva y supraconceptual, la búsqueda concluye en un origen ignorante de toda realidad y sin embargo capaz de toda ella; en un fundamento puramente posible, cuya potencia primordial no se ha expresado aun en la realidad, pero ya refleja la acción como fuerza omnicomprensiva. El origen aquí aludido determina el concepto de la angustia. El hecho de que Kierkegaard intitule su obra *El concepto de la angustia* –al igual que oportunamente intituló su tesis *Sobre el concepto de ironía*– no significa que ésta constituya en sí misma un concepto sino más bien que el texto kierkegaardiano intentará expresar lo en sí mismo aconceptual conceptualmente.

A fin de introducir rápidamente su noción, podría decirse que la angustia es la primera forma del conocimiento no conceptual, aprehendida en la idea de la libertad como ser puramente posible, esto es, como nada. En este sentido, nuestro autor la define como “el primer reflejo de la posibilidad, un relámpago”<sup>90</sup>, “expresión de mi idealidad”<sup>91</sup> formalmente proyectada, pero sin consistencia real. En la

---

<sup>88</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 160.

<sup>89</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 63.

<sup>90</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 22.

<sup>91</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 399.

angustia, el espíritu reduplica la posibilidad en sí misma para reflejar allí su infinitud abismal.

Algunos autores como E. Paci han remitido la posibilidad de la angustia al carácter temporal del existente. En efecto, afirma el intérprete italiano, “es propiamente porque la actualidad es siempre temporal que el espíritu es posibilidad y libertad en vez de no ser y necesidad, y es propiamente porque el espíritu es posibilidad y libertad que la situación actual es siempre natural, temporal, histórica. El concepto tradicional de acto, heredado de Aristóteles y considerado hasta hoy, se ha invertido”<sup>92</sup>. Este esencial carácter temporal corresponde más bien al «ser-en-el-mundo» del *Dasein* heideggeriano que a la necesidad y eternidad de la libertad kierkegaardiana.

En su significado más profundo y original, la angustia no obedece a la temporalidad y finitud del espíritu humano sino más bien a la posibilidad infinita de su poder, cuya decisión no mira el tiempo sino la eternidad y cuya salvación no reside en las diferencias del acto finito sino en la Diferencia radical del Absoluto. Por la separación de lo Uno, antes que por el tiempo y la finitud, la libertad se angustia ante sí misma, porque es a causa de la herida inmanente que tal separación produjo en ella que su poder cae en el tiempo. Es además por la separación divina que el carácter relacional de lo posible queda referido, antes que al acto finito e inmediato, a una acción absoluta y refleja.

La reflexión de la libertad en su consistencia aun posible determina el carácter “intermedio”<sup>93</sup> de la angustia, capaz de elevarse sobre la abstracción del pensamiento y la apariencia del fenómeno, pero meramente capaz de ello, por no haber logrado aun la concreción de la idea. El estatuto intermedio que Kierkegaard asigna a la angustia indica la oscilación impaciente e impotente de la libertad entre alternativas igualmente posibles; la libre vacilación del poder, que “es en el fondo la verdadera dialéctica de la tentación”<sup>94</sup>, es decir, el duelo posible entre poder y no poder.

Cuando la angustia alcanza la cabal comprensión de la posibilidad, ella se expresa en una sola alternativa excluyente: potencia o

---

<sup>92</sup> E. Paci, *Sue due significati del concetto dell'angoscia in Kierkegaard*, en “Orbis Litterarum”, 10 (1955), pp. 196-207, p. 199.

<sup>93</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 22.

<sup>94</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 22.



impotencia, ante cuya libertad el hombre se angustia de sí mismo. Más aun, precisamente porque su libertad deriva de Otro, en su fondo más profundo el hombre “siente angustia de Dios”<sup>95</sup>, de ese Poder infinito y necesario, a Quien tiende sin ver y de Quien lo separa el abismo de la nada. En este sentido –y conforme con el principio de la inversión– la angustia de la posibilidad es por lo mismo angustia de lo necesario, ligada a la trascendencia y al Otro y referida a una Alteridad insuperable, que el paganismo percibió como destino inexorable, el judaísmo como ley imputable y el cristianismo como pecado.

Según la definición de la angustia como la reflexión de una posibilidad que es en el fondo necesaria, la causa de su desvarío no está menos en lo posible que en la necesidad de su realidad. El objeto de la angustia es la exigencia real de la única posibilidad respecto a la cual cabe no poder, y cuya “angustiante posibilidad de *poder*”<sup>96</sup> es igualmente la angustiante necesidad de lo que debe devenir tal, pudiendo no hacerlo. A partir de aquí se explica ese ambiguo sentimiento de lo temido y lo deseado a la vez<sup>97</sup> que nuestro autor atribuye a la angustia como consecuencia de su origen dialéctico.

En cuanto a su determinación temporal, la comprensión de la angustia dura tanto como el instante<sup>98</sup> precedente a una caída y tan poco como la súbita premonición de un pecado originario. Ella “hace al individuo impotente, y el primer pecado adviene siempre en esta impotencia”<sup>99</sup>. La impotencia de la angustia no coincide con la del pecado, porque mientras este último constituye la realidad efectiva de la impotencia, la angustia determina su anticipación ideal y posible, sumergida aun en “el profundo misterio de la inocencia”<sup>100</sup>.

La angustia coincide con una misteriosa inocencia, cuya conciencia comprende a su modo la inexorable perdición, y cuya comprensión precipita, también a su modo, la pérdida. Cómo la angustia haya predispuesto el golpe es algo que, según Kierkegaard, la razón no puede entender. Sin embargo, y a pesar de esta imposibilidad, se

<sup>95</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 248.

<sup>96</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 349.

<sup>97</sup> De aquí que la angustia tenga para Kierkegaard la doble valencia de una “antipatía simpática” (cf. S.K., *Pap. 1840-1842*, III A 233).

<sup>98</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 387

<sup>99</sup> S.K., *Pap. 1840-1842*, III A 233; cf. también *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 22.

<sup>100</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 346.

entiende claramente que, para una metafísica dialéctica sostenida en una Diferencia absoluta, la realidad de la caída sea absolutamente necesaria.

La angustia es la antesala del pecado, y esta idea supone la coincidencia de los opuestos, en función del cual el reconocimiento de la inocencia llama a la propia tentación, y donde está la tentación el mal ha sido fundado. Según esta misma coincidencia, la negatividad de la angustia implica la inquietud divina del hombre, que lo separa del mundo y lo deja solo. Por eso Kierkegaard describe la angustia como una “dura educación”<sup>101</sup>, plena sin embargo de posibilidades positivas. Ella es la única educación por la cual se accede a la fe, en la sola alternativa de lo necesario.

La autoconciencia esencial propuesta por el existencialismo kierkegaardiano como realidad plena no comienza en la duda intelectual sino en la libre vacilación del poder, reflejada por la angustia de una posibilidad que no es nada en concreto, y que sin embargo anticipa la nada real. En la angustia, el yo sueña la caída que lo despertará negado. No obstante, en esta misma angustia se produce el anuncio de un poder absoluto, cuya comprensión real pertenece a la fe. La fuerza de la fe es quien conocerá, luego de haber caído, la realidad Una que la libertad soñó al precio de su propia perdición.

Desde la angustia, el pensamiento existencial propuesto por Kierkegaard se dirige hacia la afirmación cierta de la fe, para alcanzar finalmente al Amor como fundamento incommovible y supremo de la libertad.

---

<sup>101</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 493; también *El concepto de la angustia*, SV, IV 465 ss.

## Capítulo 8

### La constitución relacional de la subjetividad

Dentro del ámbito ético-metafísico en el cual Kierkegaard define su pensamiento, vale que “la relación es lo absoluto”<sup>1</sup>, “lo decisivo”<sup>2</sup>. La legitimidad de esta afirmación responde a la comprensión del sujeto personal dentro de las categorías reflejas de una autorrelación sintética, derivada de Otra relación absoluta. La síntesis que –según nuestro autor– determina al yo, impone a la existencia la exigencia de “relacionar”<sup>3</sup> los términos que la constituyen, luego de haber operado su “distinción absoluta”<sup>4</sup> correspondiente con la alteridad radical.

En este sentido, la libertad consiste en la posibilidad –anticipada en la idea– de un poder relacional, capaz de ligar al yo de una triple manera: consigo mismo, con el Otro y con el prójimo. Mientras que la primera relación define la constitución intrínseca del yo, las dos segundas fundan al sujeto por encima de sí mismo y quiebran su inmanencia ante la presencia trascendente del otro. Las páginas que siguen están referidas a este ideal de una relación posible y necesaria a la vez.

En primer lugar, el hombre es para Kierkegaard la relación sintética entre el elemento universal o genérico de su esencia y la propia individualidad que lo realiza. Él participa y deriva de la especie tanto como esta última actúa en cada hombre el desarrollo de sus virtualidades inmanentes, al punto de que –según nuestro autor– la pérdida de un solo individuo cambiaría el género<sup>5</sup>. Pero dado que todo hombre afirma lo universal de manera particular, la contradicción producida entre lo genérico y lo personal compromete al individuo con una tarea sintetizadora de carácter ético.

---

<sup>1</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 327-328.

<sup>2</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 397.

<sup>3</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 521.

<sup>4</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, XI, VII 409.

<sup>5</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 332.

Como consecuencia de esta primera síntesis, se sigue que cada hombre es todo hombre, y se afirma el valor de *padecer-con* el otro porque, comprendiendo y sufriendo por los demás, cada uno lucha por sí mismo. Lejos de promover el solipsismo y la clausura del individuo, la participación en la misma especie revaloriza la relación intersubjetiva, que Kierkegaard confirma al interpretar el «conócete a ti mismo» como «unum noris omnes»: uno que en realidad es todos.

En segundo lugar, el hombre es una síntesis de cuerpo y alma – componentes finitos de su ser– relacionados del siguiente modo: “en la relación entre dos cosas, la relación es lo tercero como unidad negativa, y las dos cosas se relacionan a la relación y en la relación con la relación; de este modo, bajo la determinación del alma, la relación entre alma y cuerpo es una relación”<sup>6</sup>. La relación entre el alma y el cuerpo conecta al hombre con el mundo inmediato, pero no con su interioridad, porque ella no alcanza la forma de la reflexión, esto es, lo tercero como unidad positiva que es lo propiamente espiritual. La relación alma-cuerpo no logra la autorrelación, y por eso es ella una unidad negativa, en confrontación con la positividad del espíritu, donde los diversos componentes de la persona alcanzan la poderosa transparencia de la autoconciencia existencial.

En tercer lugar, la subjetividad es “una síntesis de infinito y de finito, de tiempo y de eternidad, de libertad y de necesidad”<sup>7</sup>. En el polo finito y temporal se ubican los elementos condicionantes o determinantes de tipo histórico, socio-cultural, bio-psíquico, etc., configuradores de esa porción de destino que a cada uno le ha tocado en suerte. Sobre el polo infinito gravita, en cambio, la posibilidad de una realidad eterna y necesaria, capaz de asumir por sí y para sí lo que la fortuna le disponga a cada singular.

Sin embargo, la síntesis que el hombre es de manera esencial debe realizarse de manera efectiva a través de la libertad y mediando entonces esa continua vacilación entre poder y no poder. La posibilidad libre tiende tanto a la síntesis como a la separación de los términos, tanto al yo como al no-yo. En este punto, Kierkegaard explica que si el hombre se fija exclusivamente en lo infinito para devenir tal o cree serlo, la realidad de su esencia está perdida.

---

<sup>6</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 143; cf. también *El concepto de la angustia*, SV, IV 391.

<sup>7</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 143.

Responsable de tal extravío es la fantasía, capaz de retener la personalidad en el ámbito de una infinitud abstracta y estética, e impedirle retornar a su determinación concreta.

La subjetividad fantástica no se flexiona sobre la posibilidad real sino sobre la posibilidad estética, alejada de lo concreto y mantenida en la ilusión. Impedida de toda realidad, la fantasía extravía progresivamente la subjetividad y deshace la consistencia espiritual de sus fuerzas: el sentimiento se disgrega en sentimentalismos, el pensamiento en conciencia objetiva (ciencia, técnica, cultura etc.), la voluntad libre en la inquietud de un falso deseo<sup>8</sup>. Ciertamente, la imaginación salva la aspiración infinita del poder humano, pero ella es también la ocasión de perder todo sustento real, reproduciendo una multitud de opciones relativas e impotentes.

Tampoco logra el hombre la realización efectiva de su libertad si él se apega únicamente a lo finito, porque entonces sufrirá el naufragio de una mala infinitud, que disemina al yo y lo condena al hastío y al aburrimiento. Desposeído de un fundamento *extra*, lo finito gira sobre el vacío y lo inmediato, carente de una mediación infinita, hunde al yo en una veleidad caleidoscópica. De este modo el hombre, enajenado por la repetición indefinida del tiempo, ha vendido su alma al diablo y su libertad al ser-en-el-mundo.

En breve, sea que opte por una infinitud fantástica sea que lo haga por una mala finitud, en cualquiera de los casos el yo está desesperado, porque ha negado la identidad esencial de su ser. Ni la relación infinita a una infinitud abstracta ni la relación inmediata a lo finito logran restituirlo realmente como síntesis refleja, y lo deniegan quebrado en la irrealidad de sí mismo y del Otro.

Para que el yo devenga real, Kierkegaard exige que la libertad mantenga la síntesis entre los elementos casuales y limitantes de la subjetividad junto a su aspiración infinita y eterna. En este sentido, el existencialista danés propone que el proceso constitutivo del yo consista “en separarse infinitamente de sí mismo, infinitizando al yo, y en retornar infinitamente a sí mismo, haciéndolo finito. Si, por el contrario, el yo no llega a ser sí mismo, él está entonces desesperado, lo sepa o no”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 162-163.

<sup>9</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 161.

La síntesis entre lo finito y lo infinito designa de otro modo aquella alianza de lo casual y lo metafísico, que los primeros *Papeles* definían de la siguiente manera: “esta unidad de la metafísica y de la casualidad se encuentra ya en la conciencia del yo, que es el punto de partida de la personalidad. Yo tomo conciencia de mí mismo al mismo tiempo en mi valor eterno o, por así decir, en mi necesidad divina y en mi finitud casual (esto es, que yo soy este ser determinado, nacido en este país, en tal tiempo, bajo la múltiple influencia de todos esos factores de variabilidad). Y no debe desatenderse este último aspecto, porque la verdadera vida del individuo está en su apoteosis, lo que no significa que el yo vacío y sin contenido abandone, por así decir, a escondidas su finitud para volverse evanescente y perderse emigrando hacia los cielos, sino que la divinidad habite en esta finitud y no recuse adaptarse a ella [*Ps.* 67, 17]”<sup>10</sup>. Un yo exclusivamente infinito, abstracto, estético expresa –para Kierkegaard– el idealismo de un yo vacío, disrelacionado del mundo, de los otros sujetos y, peor aun, de sí mismo. De aquí el interés de nuestro autor por definir a la libertad como el poder relacionante de los diversos elementos mencionados, constitutivos de la existencia concreta.

Pero el proceso unificador de la subjetividad no termina en estos elementos opuestos porque el espíritu, al volverse autoconsciente de la síntesis contenida por él, descubre en sí mismo una relación absoluta que lo remite al Otro. “El yo del hombre –explica Kierkegaard en este sentido– es una relación puesta por derivación, de modo que ella se relaciona consigo misma y, relacionándose consigo misma, se relaciona con otra cosa”<sup>11</sup>. El Otro que ha afirmado la síntesis es el Mismo que llama a su efectiva realización.

Kierkegaard determina la relación con el Otro como un vínculo de dependencia creatural y de subordinación moral, fundadora del querer humano en tanto que fin inmanente y, en el límite de la inmanencia, en tanto que tensión trascendente. Todo hombre –asegura nuestro autor en este sentido– “tiene una causa”<sup>12</sup> con Dios, precisamente por tener en Él la causa última a la cual debe responder. Tal relación con Dios –continúa el discurso kierkegaardiano– emerge a partir de la idea, en la cual se muestra la condición primitiva del yo. En efecto,

---

<sup>10</sup> S.K., *Pap. 1840*, III A 1.

<sup>11</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 144.

<sup>12</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 640.

“es en la idea y con ella que comienza la relación con Dios”<sup>13</sup>, porque “Dios está interesado en los ideales”<sup>14</sup>.

Con esta intervención divina en la idea, la constitución sintética del yo queda abierta a la presencia de un Ser que escapa a toda síntesis o acción totalizadora, y que es por eso una Alteridad absoluta, en virtud de la cual es posible la unidad espiritual del hombre.

## 8.1. EL CARÁCTER IDEAL DE LA LIBERTAD

Lo absoluto, lo infinito, lo eterno, Dios, se introducen en la existencia humana a través de la idea, y de aquí la importancia de esta última como dimensión esencial de la libertad, llamada a convertirse en poder efectivo. La idea no constituye ni una generalización de lo particular ni una abstracción formal de la experiencia sensible. Muy lejos de esto, ella es para Kierkegaard la proyección anticipada de una plenitud, alcanzada por la flexión pura del espíritu y determinada como una realidad objetiva y trascendente. Ni el mundo empírico ni la historia universal ni la inocencia de la experiencia inmediata serían capaces de enseñar aquello que, conforme con la idea, puede y debe llegar a ser. Sólo una reflexión “infinitamente superior a la inmediatez”<sup>15</sup> y producida por la autopresuposición de la conciencia es capaz de lo ideal.

El descubrimiento –por así decir– fáctico de lo ideal es negado por Kierkegaard en estos términos: “yo no penetro en la idealidad repitiendo el capítulo de la historia. Quien, para una misma cosa, no capta tan bien la conclusión *ab posse ad esse* [de lo posible al ser] como *ab esse ad posse* [del ser a lo posible], no capta la idealidad de esta misma cosa. Él no se alimenta más que de ilusiones. La idealidad como principio animador no llega sin más a ser histórica. Lo que puede serme transmitido es una multiplicidad de datos que no son la idealidad, y lo histórico es entonces siempre una materia bruta a la cual, a fin de asimilar, uno debe saber resolver en *posse* [en una posibilidad] y asimilarla como un *esse* [un ser]”<sup>16</sup>. Nuestro autor afirma en estas líneas la prioridad del *posse* sobre el *esse*, no sólo en el

---

<sup>13</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 380; cf. también *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 60.

<sup>14</sup> S.K., *Pap. 1853-1855*, XI<sup>2</sup> A 294.

<sup>15</sup> S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 436.

<sup>16</sup> S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 462.

sentido de lo ideal sobre lo fáctico sino también en el de la posibilidad libre sobre la realidad empírica. En cuanto *posse* ideal, la libertad es superior al mundo empírico y se adelanta a su sentido.

Como puro *posse* posible, la fuerza de imaginación crea una idea perfecta, pero sin concederle la “fuerza de realidad a la imagen que presenta”<sup>17</sup> ni la energía de “*querer* ser, de *querer* expresar la perfección (la idealidad) en la realidad de la vida cotidiana, de *querer* esta exigencia”<sup>18</sup>. La fantasía introduce al hombre en la verdad y en la perfección. Sin embargo, hasta tanto el ideal no se realice en la forma concreta del bien, se tratará siempre de una introducción abstracta e imperfecta, llamada a la consistencia efectiva de la acción libre.

La imaginación es entonces la escuela de lo ideal: “el medio – afirmaré Kierkegaard– de la idealidad”<sup>19</sup>, que el mundo empírico es incapaz de enseñar. Por ella “el hombre posee las alas de la fantasía que deben elevarlo hasta Dios”<sup>20</sup>. Si el conocimiento racional mediante su dialéctica finita adecua la existencia humana a la realidad inmediata y objetiva, a fin de encuadrar la vida en lo probable y relativo; la fantasía, en cambio, le abre una infinitud y la proyecta hacia lo absoluto. Si el entendimiento lanza al hombre sobre el flujo temporal del ser, “los hombres que tienen una idealidad esencial se relacionan siempre con un principio”<sup>21</sup> más allá del tiempo y del devenir. En razón de esto, *El ejercicio del cristianismo* califica a la fantasía como “la primera condición de nuestro desarrollo”<sup>22</sup>, por ser ella la posibilidad que permite al hombre relacionarse con el bien y la verdad.

Mediante la fantasía –dice Kierkegaard– la subjetividad “produce lo infinito; por eso el viejo Fichte tenía perfectamente razón en admitir, aun con respecto al conocimiento, que la imaginación es la fuente de las categorías. El yo es reflexión y la imaginación es reflexión; ella produce un reflejo del yo que es su posibilidad. La imaginación es la posibilidad de toda reflexión; y la intensidad de este

---

<sup>17</sup> S.K., *El ejercicio del cristianismo*, SV, XII 209-211.

<sup>18</sup> S.K., *El ejercicio del cristianismo*, SV, XII 212.

<sup>19</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 382.

<sup>20</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 210.

<sup>21</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 580, VI.

<sup>22</sup> S.K., *El ejercicio del cristianismo*, SV, XII 208-209; cf. también *La enfermedad mortal*, SV, XI 162.



medio es la posibilidad de la intensidad del yo”<sup>23</sup>. Si la intensidad de la reflexión coincide con la intensidad del yo, entonces conocimiento y poder son indisociables, tanto en la acción efectiva como en la anticipación refleja y posible de la libertad, confirmada o negada por su propio poder.

Cabe destacar aquí el estudio que M. J. Ferreira ha dedicado a la imaginación kierkegaardiana. Según su interpretación, la inteligibilidad de la fantasía propuesta por nuestro autor se aleja tanto de su adulación romántica como de su denigración racionalista, porque ni su fuerza se agota en la producción estética del yo ni su poder subjetivo se mide exclusivamente con el mundo de la intelectualidad finita. A la adulación romántica –asegura Ferreira–, Kierkegaard opone la dialéctica absoluta de la posibilidad fantástica, así como objeta al imperio racionalista la paradoja incomprensible del poder libre<sup>24</sup>.

La manifestación originaria de la idea expresa el *posse* de una realidad éticamente convertible con el deber de la libertad, esto es, con la necesidad objetiva de un yo que debe llegar a ser tal. Se trata aquí de un *posse* relacional, sobre el cual Kierkegaard afirma que “hay en el hombre, en su fantasía (y todo hombre la posee más o menos) una relación de posibilidad con el bien, con lo noble, con el desinterés etc. La disposición de la Providencia (y así piensa también el cristianismo) es que esta relación de posibilidad debe impulsar al hombre al trabajo, de modo que se comprometa con la causa del bien, de lo noble, del desinterés”<sup>25</sup>. Planteada entonces en términos éticos, la posibilidad ideal de relación ordena, finaliza y promueve la acción libre, de manera que en la constitución primitiva de la libertad quede implicado “el factor teleológico inseparable de una filosofía moral”<sup>26</sup>. Como fin inmanente, la libertad presupone la síntesis de aquellos elementos correspondientes a la esencia humana. Como fin derivado, ella supone su propia trascendencia en virtud de la relación con una alteridad absoluta.

---

<sup>23</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 162. Para la alusión a J. G. Fichte cf. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, ed. F. Medicus, L. III, p. 27.

<sup>24</sup> Cf. M. J. Ferreira, *Transforming vision: imagination and will in kierkegaardian faith*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 2, 5, 94-95.

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 582.

<sup>26</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 374.

Según la autorizada opinión del asesor Guillermo, la dimensión ética comporta una “teleología intrínseca”<sup>27</sup>, conforme con la cual el propio yo coincide con “el fin al cual tiende”<sup>28</sup> su devenir real, vale decir, su libertad. En tal sentido moral, la subjetividad empeñada en llegar a ser sí misma deberá enlazar los elementos constitutivos de su estructura real, a saber, lo particular y lo universal, el cuerpo y el alma, lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, lo posible y lo necesario. A esta idea debe sumarse la autorizada opinión de Kierkegaard, según la cual un movimiento inmanente no es un movimiento real y, por lo mismo, tampoco libre. Más aun, para el pensamiento kierkegaardiano la coincidencia de los opuestos que integran la subjetividad no llega a definir su identidad, precisamente porque la propia intencionalidad del yo descubre un «télos» trascendente, superador de toda inmanencia subjetiva.

Nuestro autor liga conceptualmente la trascendencia del fin último a la contradicción dialéctica de la existencia en tanto diferencia absoluta e irreductible, en función de la cual él asegura que “la concepción que ve la duplicidad de la vida (dualismo) es más alta y profunda que la que busca la unidad y ‘realiza estudios por la unidad’ (una expresión de Hegel sobre la aspiración de toda filosofía). Aquella que ve la eternidad como *télos* y en general la consideración teleológica es más alta que toda inmanencia y que todo discurso de ‘causa efficiens’”<sup>29</sup>. No se trata de ver únicamente la dualidad implícita en la constitución inmanente del yo, sino de remitir esta misma dualidad a una Alteridad fundante de toda identidad y diferencia, a un Uno garante de toda mismidad espiritual. Respecto de este Otro, la subjetividad queda anulada por entero, pero precisamente en la impotencia de esta relación emerge para ella una nueva posibilidad.

Los textos más tempranos del *Diario* hablan de la relación divina en los siguientes términos: “precisamente porque con el cristianismo surge en el hombre una vida totalmente nueva, será siempre imposible concluir algo respecto de la inmediatez que precede y que por toda la eternidad precederá a la mediatez y la dialéctica, dadas por medio de la reflexión. Del mismo modo sucede con el nacimiento natural, si el

---

<sup>27</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 284.

<sup>28</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 296.

<sup>29</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV A 192.

alma debe ser pensada en una relación espontánea con la divinidad creadora”<sup>30</sup>. Kierkegaard aprueba entonces una relación espontánea del espíritu con lo divino, reflejo originario de su dependencia creatural y fundamento de su autoconciencia.

Sin embargo, y desde que el cristianismo ha enseñado la contradicción trascendente del pecado, nuestro autor reconoce también que esta relación inmediata y espontánea no satisface la dialéctica absoluta del yo, en función de la cual Dios no es simplemente una proyección subjetiva sino la ruptura misma de lo subjetivo. “Él [Dios] es la *primitividad*. Es ese esfuerzo que hace estremecer al hombre para arrojarlo atrás”<sup>31</sup>, hasta tocar el fondo originario del ser, devenido nada de cara al Ser. Esta Diferencia absoluta, razón del estremecimiento humano, convierte la relación con Dios en una exigencia, respecto de la cual vale que “cuanto más tú te acercas a ella, más severo será el juicio”<sup>32</sup>. Cuanto más próxima deviene la presencia de Dios, más intensas resultan la presión y la constricción, al punto de romper la propia existencia junto con las relatividades en las que vivimos. Esta ruptura existencial manifiesta el carácter parcialmente negativo que tiene para Kierkegaard la relación con Dios, en función del cual lo absoluto se asemeja a una “noche” frente a la cual “ninguna noche, ‘ninguna oscuridad es ni siquiera la mitad de oscura’”<sup>33</sup>.

Dicho brevemente, la revelación de lo absoluto “nos convierte en una nada”<sup>34</sup>, pero allí mismo reside su positividad, ya que “lo positivo está siempre en lo negativo”<sup>35</sup>. Para expresar esta misma idea en el lenguaje más propio de nuestro autor, debería decirse que “la conciencia de Dios es precisamente inmanente a la conciencia del pecado”<sup>36</sup> y el fundamento de toda verdadera relación con Dios es el “profundo sentimiento de infinita indignidad”<sup>37</sup>. Nuevamente aquí aparece el principio de esa implicación de contrarios que hace de lo negativo algo superior a lo positivo dado en la inmediatez.

---

<sup>30</sup> S.K., *Pap. 1840*, III A 25.

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 63.

<sup>32</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>3</sup> A 26.

<sup>33</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 95.

<sup>34</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 525; cf. también *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 678.

<sup>35</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 515.

<sup>36</sup> S.K., *Pap. 1840*, III A 39.

<sup>37</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 316.

La relación primitiva con Dios, que implica paradójicamente la ruptura del yo junto a otra nueva posibilidad, se muestra en la idea. Sin embargo, hasta tanto la libertad no sea capaz de avanzar sobre lo ideal en el sentido reflejo de su propio poder, el devenir efectivo y concreto permanecerá en el mundo de la fantasía estética. Nuestro autor comenta que el ideal estético, a pesar de su brillo seductor, carece de inteligibilidad real y de fuerza transfiguradora, de donde él “es siempre mentiroso, porque el ideal verdadero es siempre real”<sup>38</sup>, vale decir, efectivamente poderoso. La idea religiosa, en cambio, es la única “idealidad de la realidad”<sup>39</sup>, tan deslumbrante como la anterior, pero infinitamente más cierta, porque produce lo real.

El poder real de la idea reduce –en por y para la libertad– el *posse* al *esse*, de manera tal que para los hombres, “una vez que la fantasía los ha ayudado a ir hasta el fondo donde deben llegar, entonces comienza en el fondo la realidad”<sup>40</sup>. En este sentido, Kierkegaard se refiere a la fuerza creadora de la imaginación, a su libre potenciación capaz de engendrar el espíritu. Por la libertad, la “representación en la idealidad de la realidad” se convierte en “la realidad de su representación”<sup>41</sup>, sujeto de toda certeza. En ella, ser y pensamiento, idea y poder configuran la misma y sola acción del espíritu.

En breve, la realidad del yo incluye la múltiple relación entre los elementos constitutivos de su existencia inmediata y reconocidos por la autoconciencia, sumada a Otra relación absoluta y trascendente, que funda la subjetividad más allá de sí misma y garantiza su certeza. Tal Alteridad impide al espíritu un contacto inmediato con ella, de manera que la confrontación establecida en el seno de la subjetividad es insalvable, pero es también, paradójicamente, la salvación de su propia individualidad.

La capital importancia que Kierkegaard atribuye a la consistencia ideal de la libertad constituye un elemento de su pensamiento quizás no lo suficientemente acentuado por su exégesis. La idea plenamente inteligible que es la libertad, allende el entendimiento finito y la razón abstracta, permite contestar de la manera más radical el irracionalismo

---

<sup>38</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 227.

<sup>39</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 321.

<sup>40</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 288.

<sup>41</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 376.

achacado a veces a su filosofía. La libertad posee un contenido autónomo, proyectado en el ideal de sí misma y convertible, para precisar su sentido, con el Bien en sí de la buena voluntad.

La inteligibilidad de la libertad se manifiesta originariamente en la angustia, como medio autoaprehensivo de la posibilidad infinita. Este medio de conocimiento, diverso del conocimiento representativo y abstracto, es el órgano propio de la libertad en su condición de posible, la conciencia de sí misma y, en consecuencia, tan intransferible como ella. Respecto de él, la comunicación objetiva y conceptual constituye una mera aproximación, siempre inadecuada a lo verdaderamente conocido bajo la luz y en las sombras de la libertad.

## Capítulo 9

### La posición dialéctica del pecado

Espíritu es para Kierkegaard autoconciencia, esto es, la “autotransparencia del pensamiento para su existencia pensante”<sup>1</sup>, “una relación que se relaciona consigo misma”<sup>2</sup> y es capaz de reflejar las múltiples relaciones que configuran la subjetividad efectiva. Pero como autoconciencia significa para Kierkegaard acción<sup>3</sup>, por espíritu él entiende entonces el acto concreto por el que se deviene singular.

A propósito de la noción kierkegaardiana del espíritu, varios intérpretes la han ubicado en la misma línea de pensamiento inaugurada por Kant y continuada por Fichte, Schelling, Hegel<sup>4</sup>. Tales pensadores, preocupados por la actividad creadora y libre del sujeto espiritual, constituirían el soporte especulativo del existencialista danés. El individuo kierkegaardiano se relacionaría estrechamente con el sujeto hegeliano, construido dinámicamente por la acción intencional de su autorreflexión, esto es, por la mediación, definida por el sistemático alemán como “un devenir *otro* que necesita ser reabsorbido”<sup>5</sup> en la identidad.

Dentro de este contexto histórico –verdaderamente operante en su pensamiento–, nuestro autor propone el devenir espiritual como un “postulado inexplicable”<sup>6</sup>, según el cual ser y pensamiento se mantienen en reciprocidad continua. En tanto que postulado, la realidad del movimiento es indemostrable, o mejor, ella se muestra a

<sup>1</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 140.

<sup>2</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 143.

<sup>3</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 453.

<sup>4</sup> Cf. E. Harris, *Man's...*, *cit.*, pp. 22 ss; M. Taylor, *Kierkegaard on the Structure of Selfhood*, en “Kierkegaardiana”, 9 (1974), pp. 89 ss. ; J. Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*, Meisenheim am Glam 1972.

<sup>5</sup> G.W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1992, p. 17.

<sup>6</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 98.

la autocomprensión de la libertad, donde ser y pensamiento devienen propiamente «unum». Pero la conciencia dinámica del espíritu no se produce por un pasaje directo de la potencia al acto sino que avanza dialécticamente, y es aquí donde la herencia idealista de lo posible acentúa su negatividad en los términos de un contrapoder activo.

En efecto, la noción de movimiento que las *Migajas filosóficas* explican a la luz del plexo acto-potencial, es precisada por el mismo Climacus como la fuerza de la contradicción, en la cual se anudan lo negativo y lo positivo, lo infinito y lo finito como elementos correlativos de una “distinción absoluta”<sup>7</sup>, susceptibles de ser pensados a la vez en el ámbito de la posibilidad, pero no de ser a la vez en el ámbito real. La fuerza del devenir emerge propiamente de la libertad humana, única capaz de oponer los términos que constituyen al yo, dominando de este modo la composición inmanente a la subjetividad.

La contradicción fundamental que genera el devenir constituye para nuestro autor una paradoja, definida por él como “la primera forma, por cierto, tanto de la historia del mundo como de la conciencia”<sup>8</sup>. En tanto que forma originaria, la paradoja es la esencia del devenir, implícita en la posibilidad originaria del yo, susceptible de poder y no poder, querer y no querer la automanifestación de sus fuerzas. Ahora bien, tratándose –paradójicamente– de la coexistencia de términos opuestos, resulta que el poder efectivo implicará la impotencia y el querer será inseparable de su propia debilidad subjetiva.

La contradicción de la conciencia genera un dinamismo que pone al yo finito en relación con lo absoluto. Sin embargo, la diferencia de los términos no dice toda la verdad del devenir, porque éste exige igualmente “un elemento de continuidad”<sup>9</sup>, algo inmóvil y eterno, correspondiente con su fin y medida. Tal elemento es el espíritu mismo, sujeto de su devenir real e identidad permanente a lo largo de un proceso, cuyo objetivo es eliminar los obstáculos que le impiden al yo el “acuerdo esencialmente puro consigo mismo”<sup>10</sup>, la automanifestación

---

<sup>7</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 409.

<sup>8</sup> S.K., *Pap. 1842-1843*, IV C 29.

<sup>9</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 299.

<sup>10</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 711.

de “las fuerzas puras del espíritu”<sup>11</sup>, lograda por la libre repetición o reduplicación de la síntesis constitutiva del hombre.

Ahora bien, precisamente porque el devenir exige lo negativo y la identidad necesita la diferencia, la afirmación del poder comienza con la negación impotente de sí, a partir de la cual el espíritu articulará su despliegue en una lucha de poderes opuestos, donde la cuestión decisiva consistirá en poder o no poder. La diferencia de los términos –potencia o impotencia– demanda una decisión absoluta, capaz de quitar la ambigua contradicción de lo posible y dominar lo real. Siendo, como quiere Kierkegaard, que “el no ser resulta de tres principios: la impotencia, la ignorancia y el odio”<sup>12</sup>, el ser dependerá de la potencia clara y amorosa que emerge en la exclusión de una libre y previa contradicción.

Dicho de otro modo, entre la posibilidad del espíritu y su posición actual la dialéctica es absoluta, y en este sentido el desarrollo subjetivo se basa antes en la conflictividad y la ruptura que en la armonía. Un devenir espiritual reducido a la mediación continua y armónica de lo mismo supondría el encierro inmanente de la subjetividad y, peor aun, su confusión panteísta. Por el contrario, la dialéctica absoluta que nuestro autor propone salva la trascendencia del Otro, frente al cual todo otro es nada.

### 9.1. LA NEGACIÓN DEL PECADO

A pesar de que Kierkegaard haya criticado el inicio puramente negativo de la filosofía a fin de alcanzar el comienzo positivo de la libertad, sin embargo, la libertad kierkegaardiana toma su punto de partida en la experiencia de lo negativo, esto es, del mal o pecado. El principio que rige la presente idea expresa que «omnis affirmatio est negatio»<sup>13</sup>, de donde se sigue que la posibilidad originaria despierte en su caída, afirmando así el poder del pecado, autopresupuesto por la ambigüedad de su condición posible y propulsor de la fuerza libre.

En el contexto de una metafísica que se pretende absolutamente dialéctica, el pecado decide la suerte de la existencia. A fin de introducir una breve noción, podríamos utilizar las palabras de L.

---

<sup>11</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 417.

<sup>12</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 166.

<sup>13</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 456.



Gabriel para describir al pecado como el “acontecer dialéctico-existencial del ser en el ordenamiento absoluto de la existencia. El pecado no toca el modo como el hombre determinadamente actúa, sino que incide profundamente en el modo como él mismo es –por la realización perfecta de su existir– en la existencia”<sup>14</sup>. Las palabras de L. Gabriel poseen el privilegio de situar al pecado en el estatuto metafísico que le corresponde como núcleo operativo de inconsistencia e irrealidad, instalado en el seno de la realidad espiritual. La presente idea es justificada por el principio de la inversión, según el cual la existencia espiritual exige “siempre una negación; y cuanto más se es ‘espíritu’ tanto más exactamente hay que cuidar que la negación sea la negación exacta de su opuesto”<sup>15</sup>.

Casi como amparando las palabras de Gabriel que ubican al pecado en la esencia del yo y no en su operación, nuestro autor confirma rotundamente que “ser hombre es ser pecador”<sup>16</sup>, y denomina “*pecado* a la no-verdad”<sup>17</sup> de la subjetividad, a partir de la cual ésta comienza a devenir sí misma. Hilando los términos de esta afirmación, se sigue que el pecado consiste en la máxima alteridad posible que separa al yo de sí mismo y lo impulsa al logro de su auténtica realidad. La diferencia esencial del mal conforma la primera determinación de la verdad, con la cual irrumpe la autoactividad del espíritu, y de aquí se deriva su estricta necesidad en la constitución de la subjetividad.

La noción de pecado define la paradoja kierkegaardiana, porque él indica la mayor diferencia posible del yo. No se trata aquí de una oposición intrínseca a la subjetividad, sino de una contradicción trascendente a ella, producida en el ser finito por su posición de cara al Ser absoluto. Con la idea de una diferencia trascendente, la dialéctica kierkegaardiana se propone refutar la mediación de los contrarios pensada por Hegel como solución definitiva del devenir, y establecer en su lugar una Alteridad irreductible, frente a la cual cualquier otra diferencia es relativa y cualquier otra identidad es derivada.

El pecado coincide con la diferencia cualitativa que separa al hombre de Dios, y se distingue así de las otras oposiciones intrínsecas

---

<sup>14</sup> L. Gabriel, *Filosofía...*, cit., p. 79.

<sup>15</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 152.

<sup>16</sup> S.K., *Discursos cristianos*, SV, X 332.

<sup>17</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 194.

a la subjetividad, a saber, finitud e infinitud, tiempo y eternidad, posibilidad y necesidad. Si tal no fuera el caso, Kierkegaard habría perdido para siempre el horizonte trascendente de la subjetividad y la inmanencia sería insuperable. La negatividad del pecado, núcleo operativo de un proceso «nihilizador», no se determina en función de la realidad inmanente a la subjetividad, sino de su realidad trascendente, vale decir, de cara al Ser, frente al cual el espíritu, actuándose como libertad, deviene *eo ipso* nada.

La naturaleza de esta negatividad se remite a la posibilidad originaria del espíritu –precio de la separación absoluta– y se define –por oposición a su poder incoativo– como impotencia, debilidad, ausencia de posibilidad<sup>18</sup>. La consistencia actual y activa del pecado no reside en la realización de la potencialidad sino más bien en la exclusión de lo posible como poder. Lo paradójico resulta, en este sentido, que la posibilidad infinita sea absolutamente impotente, y Kierkegaard asegura al respecto que “la forma más tremenda del pecado consiste en quitarle al hombre todo poder, en subyugar su voluntad”<sup>19</sup>.

Pero la negatividad implícita en la impotencia del pecado no es mera pasividad. Por el contrario, aclara nuestro autor, ella supone el “poder de repulsión que se exige siempre de lo negativo, principio mismo del movimiento; y no solamente él rehusa sino que él repele infinitamente”<sup>20</sup>. Con tales palabras, la impotencia del pecado se parece a esa “portentosa potencia de lo negativo”<sup>21</sup>, generadora del devenir espiritual en conformidad con el principio de la inversión. En orden a esta presunción, el existencialista danés confirma que “el mal da una energía potenciada”<sup>22</sup> y otorga al hombre fuerzas tan robustas que terminan por quitarle todo poder y condenarlo a un nuevo pecado.

La impotencia del pecado –supuesta por la ambigüedad originaria del yo– resuelve el poder de lo posible en la forma de un contrapoder dialéctico, repulsivo y excluyente de la afirmación libre. Sobre esto, L. Gabriel asegura que “Kierkegaard estaba convencido –y en esto

---

<sup>18</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 64; VIII<sup>1</sup> A 497; *1848-1849*, IX A 341.

<sup>19</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 467.

<sup>20</sup> S.K., *La alternativa*, SV, I 297.

<sup>21</sup> G.W. F. Hegel, *Fenomenología...*, cit., p. 23.

<sup>22</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 404.

concordaba con el pensamiento de Nietzsche— de la fecundidad de la contradicción pura, de la fuerza creadora de la negación, ‘de la virtud enorme de lo negativo’ (visto desde la dimensión religiosa del pecado, pecado original y redención)”<sup>23</sup>. Más aun, Gabriel entiende que tal fecundidad creadora es mucho más firme en Kierkegaard que en Hegel, porque nuestro autor habría tomado “en serio la ‘nada’ para el ser finito”<sup>24</sup>, apartándola de la abstracción y emplazándola en el corazón de la existencia humana.

Lo cierto es que, bajo la emergencia del pecado, la posibilidad originaria desata en su seno la fuerza nihilizadora de un contrapoder invencible y la subjetividad deviene el agonal espacio de dos poderes inextricables. De aquí que, para el existencialista danés, la “concepción que ve la duplicidad de la vida (dualismo) es más alta y profunda que la que busca la unidad y ‘realiza estudios por la unidad’”<sup>25</sup>. Mientras que la consideración inmanente propone el fin al cual se dirige la eficiencia en la inexorabilidad del antecedente; la consideración trascendente, en cambio, lo separa por una distinción irreductible. Si el hombre lograra en esta vida la unidad buscada, *eo ipso* su existencia finalizaría y —cosa que a Kierkegaard parece preocuparle mucho más que esta conclusión— se borraría con ello la diferencia cualitativa. Pero tal no es el caso de la libertad kierkegaardiana, cuyo poder efectivo es inagotable y cuya posibilidad, intensificada en el tiempo, proyecta el devenir de una realidad continuamente renovada.

Ahora bien, si la impotencia dialéctica del pecado niega la libertad, ella lo hace libremente. Y de otro modo no podría hacerlo, ya que la cuestión es aquí una misma acción posible, producida en la afirmación trascendente de la subjetividad. La nada del pecado constituye entonces para Kierkegaard “un fenómeno de la libertad”<sup>26</sup> correspondiente con la propia desintegración, con “lo otro” (det Andet)<sup>27</sup> de sí misma. Ella indica una “realidad ilegítima”<sup>28</sup> que es

---

<sup>23</sup> L. Gabriel, *Filosofía...*, cit., p. 35.

<sup>24</sup> L. Gabriel, *Filosofía...*, cit., p. 36.

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV A 192.

<sup>26</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 445.

<sup>27</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 471

<sup>28</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 421, 423.

“extraña”<sup>29</sup> y natural a la vez, e impulsa al espíritu a una afirmación doblemente refleja.

Mientras que la libertad concreta es fuerza expansiva, la alteridad del pecado afirma la contracción vacía del poder. Mientras el bien es difusivo de sí, el mal clausura la subjetividad y quiebra absolutamente su relación *ad extra*. Mientras que la identidad concreta del yo sostiene la continuidad y la permanencia del devenir, lo otro afirma la discontinuidad como súbita posición del no ser.

Sin embargo, y dado que lo negativo actúa con el poder de la posibilidad originaria, él guarda siempre cierto vínculo con el bien<sup>30</sup>, que impide a la existencia desprenderse por entero de su orden esencial para hundirse totalmente en el mal. Si esto último fuera posible, entonces el hombre sería más fuerte que Dios y la nada habría vencido el Poder divino. Pero lo cierto es que, para Kierkegaard, aun en la caída más profunda, la libertad sigue queriendo el bien. Ella quiere en la impotencia y en la contradicción de sí misma lo que por naturaleza le ha sido asignado y de lo cual no puede desentenderse, porque constituye su propia esencia. En la subjetividad pecadora se conservan entonces dos voluntades: una esencial, pero impotente; la otra inconsistente, pero poderosa y activa. Esta última carece en sí de un fundamento propio y se sostiene por el rechazo del bien, alimentando su poder con la nada de lo negado. Lo negativo existe por la consistencia positiva del poder negado, cuya originalidad es condición de posibilidad del mal.

La subjetividad se abre así a una alternativa absolutamente excluyente de sus términos: el bien y el mal, la potencia y la impotencia del pecado. Ambos caminos son posibilidades de la libertad, ni mediables ni superables por una tercera instancia reconciliadora. Por el contrario, ellos implican un *aut-aut* absoluto, respecto del cual cualquier intento de síntesis significaría “un atentado metafísico contra la ética”<sup>31</sup>. Abolir esta contradicción equivaldría para el hombre a contradecirse a sí mismo, toda vez que es en el reconocimiento de la oposición donde la subjetividad confirma su reconocimiento interior. Ser fiel a sí mismo significa entonces afirmar el poder subjetivo por “la omnipotencia creadora, inherente a la

---

<sup>29</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 421.

<sup>30</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 432.

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1844*, V A 90.

absoluta pasión disyuntiva”<sup>32</sup>, que no quiere la confusión sino la diferencia de las fuerzas.

## 9.2. LA AFIRMACIÓN DEL PECADO

La fuerza de contradicción albergada en el pecado impide entenderlo como algo puramente negativo, reducido a “la debilidad, a la sensualidad, a lo finito, a la ignorancia”<sup>33</sup>, distorsiones todas que resuelven la subjetividad en el panteísmo. En oposición a esta idea, Kierkegaard entiende que “el pecado no es una negación sino una posición”<sup>34</sup>, es decir, él es la contraposición afirmativa del no ser, abierta en el seno del poder originario del yo. Si el pecado fuera meramente ausencia negativa de ser, él sería superable por una tercera instancia reconciliadora de la oposición precedente, reconciliación que, según nuestro autor, lejos de explicar el orden real de las cosas reproduce una ficción especulativa<sup>35</sup>. Pero lo cierto es que entre poder o no poder no cabe «tertium» y el «aut-aut» es definitivo: afirmar el bien es negar el mal, tanto como poner el pecado es reducir la libertad a la impotencia.

A propósito de esta idea, J. Wahl propone interpretar la concepción kierkegaardiana del pecado a la luz de *El sofista* platónico, leído en clave existencial. “El pecado –explica Wahl– es positivo; es posición, no negación y esto no puede ni siquiera concebirse; él es la afirmación del ser del no ser. Hemos dicho ya que Hegel se ha equivocado al identificar el pecado con lo inmediato. La existencia de la alteridad, del no-ser, que Platón había afirmado de modo abstracto en *El sofista*, es afirmada aquí en concreto y, en *La enfermedad mortal*, Kierkegaard incluso precisará esta idea mostrando que el pecado se produce y es consciente de producirse delante de Dios. La conciencia del: *delante de Dios* es un elemento positivo esencial para la idea de pecado”<sup>36</sup>.

Según la consideración de Wahl, el pensamiento kierkegaardiano compartiría con Platón la estructura fundamentalmente dual de lo real y la consistencia de la alteridad en el seno del ser, es decir, la consistente impotencia de la posibilidad. Sin embargo, a diferencia de

---

<sup>32</sup> S.K., *Una resección literaria*, SV, VIII 105.

<sup>33</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 234.

<sup>34</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 234 ss.

<sup>35</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 234.

<sup>36</sup> J. Wahl, *Études...*, cit., p. 215.

Platón, la alteridad propuesta por nuestro autor no se produce en un mundo de inteligibilidades abstractas sino en la experiencia interior del singular, y por eso es ella, como lo sugiere la interpretación de Wahl, la antinomia de fondo más profundamente vivida<sup>37</sup>. Esto significa que, para nuestro autor, la diferencia radical existe en y por la afirmación del querer humano, pronunciado absolutamente en la autoposición del bien o del mal desencadenante de la dialéctica libre. Por otra parte, la aproximación de Kierkegaard a *El sofista* conserva del sistemático alemán la enorme carga negativa de la contradicción, ausente del pensamiento platónico.

Conforme con los principios teóricos del existencialista danés, la posición del pecado se presupone en la ambigüedad de la potencia originaria como posibilidad negadora de su propio poder. Se trata aquí de una presuposición real sólo en la afirmación actual de sí misma, es decir, se trata de una autopresuposición en función de la cual él asegura que el pecado “entra en el mundo de tal modo que, poniéndose, él se presupone. El se produce entonces como lo súbito, esto es, por el salto; pero este salto pone al mismo tiempo la cualidad; pero poniéndose la cualidad, el salto se encuentra por esto convertido en cualidad y presupuesto por ella, como ella por el salto”<sup>38</sup>. La presuposición del mal, afirmada en su posición actual, indica la autoeficiencia o autosuficiencia del espíritu, creador de sí mismo.

Kierkegaard se refiere a la fuerza posicional del pecado en los términos de un acto voluntario, capaz de dominar y hasta de subyugar el conocimiento. De aquí que él no pueda identificarse con la ignorancia del entendimiento ni afirmarse en el pasaje directo del no entender al hacer, porque “la voluntad supera toda la conciencia del individuo”<sup>39</sup>, de modo tal que es ella quien comanda la conversión del conocimiento a la acción y quien domina la comprensión misma del propio bien incorporado al motivo objetivo y finito. Tampoco puede el pecado identificarse con el pasaje del bien al mal, por ser la propia voluntad quien produce “la alternativa entre el bien y el mal”<sup>40</sup> en tanto que *pro*-posición o *contra*-posición de la libertad en sí misma.

---

<sup>37</sup> Cf. J. Wahl, *Études...*, *cit.*, p. 451.

<sup>38</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 336; el texto remite a Hegel, *Filosofía del Derecho*, trad. A. Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires 1987, § 139.

<sup>39</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 233.

<sup>40</sup> J. Wahl, *Études...*, *cit.*, p. 227.

El pecado es dialécticamente necesario a la libertad efectiva por el hecho mismo de ser posible. En efecto, la realidad de la libertad exige la realidad del mal, ya que, en materia dialéctica, los contrarios se implican y “no tienen la facultad de disociarse; sino que permaneciendo unidos de este modo, la diferencia se muestra con tanta mayor fuerza, como los colores que *opposita juxta se posita magis illuscescunt*”<sup>41</sup>. Por la mutua posición de los opuestos –tesis que expresa de otro el principio de la inversión, rector de la dialéctica kierkegaardiana–, resulta que el poder de la libertad resplandece en el pecado.

La dialéctica libre propuesta por el pensamiento de Kierkegaard necesita el pecado en el inicio mismo de su devenir, como la no-verdad o la no-subjetividad a partir de la cual afirmarse. Para Kierkegaard, es “necesaria una ruptura a fin de que el yo llegue a ser sí mismo”<sup>42</sup>, pero esta ruptura no le es ajena sino que pertenece intrínsecamente a la libertad. Este mismo inicio negativo debe repetirse en todo hombre, y en cada espíritu singular la libertad debe despertar negada. Esta es la razón por la cual, para la especulación kierkegaardiana, “la caída de Adán ha sucedido hoy”<sup>43</sup>, así como ha sucedido eternamente en tanto que determinación originaria y trascendente de un poder respecto del cual los *opposita iuxta se posita*.

La necesidad dialéctica del pecado expresa la inconmensurabilidad metafísica que separa el espíritu humano del Ser infinito. Este es el sentido más profundo de la consideración edificante con la cual concluye *La alternativa*, asegurando que “delante de Dios somos siempre culpables”<sup>44</sup>. Si la realidad dinámica del pecado expresa esta diferencia metafísica, entonces se comprende por qué él anula incluso las mejores acciones del pecador y convierte al hombre en culpable y no culpable, es decir, lo hace congénitamente culpable. Por ser el sujeto metafísico de una separación absoluta, el arte de vivir enseña a la libertad que, haga lo que haga, “en todos los casos te arrepentirás de ello”<sup>45</sup> y es necesario que así sea, para que la negación del arrepentimiento pueda impulsar el devenir.

---

<sup>41</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 261; cf. también *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 139.

<sup>42</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 200.

<sup>43</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 362.

<sup>44</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 366 ss; cf. también *Pap. 1842-1844*, IV A 73; *Post-scriptum*, SV, VII 254.

<sup>45</sup> S.K., *Pap. 1841-1842*, III A 117.

Pero la diferencia del pecado se dice también de manera positiva – y en función de la común posición de los opuestos– como una relación infinita entre Dios y el hombre, establecida bajo el deber del amor<sup>46</sup>. Según tal valencia positiva, el pecado expresa una relación amorosa, comprometida con el perdón y el olvido. Porque en el límite último los términos se invierten y el mal se desfonda, entonces la conciencia de la culpa revela el poder del amor.

Desde esta perspectiva, la necesidad del pecado, lejos de negar su libertad, la hace posible, por lo mismo que lo necesario hace posible lo real. Kierkegaard ha insistido en que “el cristianismo ha iluminado por primera vez el concepto de sinergia, y por él lo finito ha logrado por primera vez su valor; la especulación el punto sobre el cual apoyarse y la libertad su realidad. La primera determinación de la sinergia en el cristianismo es el pecado. El pecado no es por eso simplemente la finitud, sino que en el pecado hay un momento de la libertad y de la libre finitud”<sup>47</sup>. Si el pecado fuera simplemente la finitud, una piedra también pecaría y la posición del mal debería atribuirse exclusivamente a la acción creadora divina.

Pero tal no es el caso, porque siendo el espíritu humano el sujeto exclusivo del pecado, en él confluyen –por el principio de la sinergia que Kierkegaard destaca– dos voluntades, saber, la voluntad divinamente creadora de lo finito y la voluntad humanamente co-creadora. En ambos órdenes causales, el pecado esta precontenido como una posibilidad que, de ser real, es necesaria. De este modo, bajo un solo y mismo efecto se comprenden, en un doble orden causal, aquella sinergia teándrica aplicada por nuestro autor al problema del mal como posición real. Es así como cooperan en el pecado la creación *ex nihilo* de lo finito –por parte de Dios– y la coparticipación creadora del propio yo, autoconsciente de la nada que irrumpe en su separación.

Kierkegaard determinó la esencia del pecado como debilidad e impotencia, señalando así el poder efectivo de su negatividad. Una vez instalado en el hombre, el mal avanza sobre su existencia y la debilidad va ganando la subjetividad al punto de desesperarla. La desesperación nombra la quintaesencia del pecado, sobre la cual dice nuestro autor que

---

<sup>46</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 366 ss.

<sup>47</sup> S.K., *Pap. 1841-1841*, III A 118; cf. también *Pap. 1837*, I A 101.



hay “dos formas de pecar. 1) Un hombre peca por debilidad, 2) luego por desesperación. Esto es en el fondo el pecado”<sup>48</sup>.

Bajo la categoría de la desesperación, y a propósito de la relación refleja determinante del espíritu, *La enfermedad mortal* define al pecado como el “desacuerdo de una relación que se relaciona consigo misma y que ha sido puesta por otro”<sup>49</sup>. El carácter disrelacional del pecado supone la autoconciencia espiritual llamada a devenir conciencia divina, pero negada por el rechazo de la propia identidad. Si en función de la síntesis autoconsciente que es el yo la desesperación se define como desacuerdo, en función de la posibilidad constitutiva del espíritu ella significa la caída del poder, vale decir, la impotencia emergente desde lo posible y desencadenante de una “torturadora contradicción”<sup>50</sup>. La intensificación del pecado coincide entonces con la profundización de una energía destructora, renovada por su propia aniquilación.

“La desesperación es el pecado”<sup>51</sup>, cualificado como la disyunción de la síntesis autoconsciente que el espíritu debe lograr en la relación vertical con su Fundamento. En este sentido, explica el pensador danés, “el pecado consiste en que, estando delante de Dios o con la idea de Dios y encontrándose en el estado de desesperación, el yo no quiera ser sí mismo o quiera serlo. El pecado es así la debilidad o la obstinación potenciadas [...] la potenciación de la desesperación”<sup>52</sup>, que vuelve a subrayar –de cara al Absoluto– la dimensión trascendente de la libertad.

Delante de Dios, el yo se establece como el sujeto y el objeto de una desesperación que niega la identidad personal. Quien desespera ha perdido toda posibilidad y nada puede. Sin embargo, y para salvar el principio de la dialéctica, la misma desesperación que quiebra el poder del yo implica la conciencia absoluta e infinita de un valor eterno alojado en el espíritu. Reside aquí la grandeza de lo negativo: “la decisión negativa infinita, que es la forma infinita de la individualidad para el ser de Dios en ella”<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 497; cf. también VIII<sup>1</sup> A 64.

<sup>49</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 144.

<sup>50</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 148.

<sup>51</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 213.

<sup>52</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 213.

<sup>53</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 27.

De aquí que para Kierkegaard sea “necesario comenzar por desesperar de manera saludable y a fondo; entonces la vida del espíritu puede surgir desde sus profundidades”<sup>54</sup>. La desesperación, recomendada por el asesor Guillermo al joven esteta en los términos de la mejor decisión<sup>55</sup>, restituye así la concreción individual, absoluta y eterna, y de ello se sigue su carácter positivo.

### 9.3. LA GRANDEZA DEL PECADO

El pecado, momento inexorable de la libertad, constituye para Kierkegaard la categoría por antonomasia del singular<sup>56</sup>: “una determinación del individuo”<sup>57</sup>, cuya realidad crucifica la especulación pura. Así como la categoría del singular se define delante de Dios, también el pecado se establece frente al Absoluto, en tanto que diferencia cualitativa entre quienes «juxta se posita magis illuscescunt». Nada mejor que el pecado entonces para iluminar al hombre la grandeza de Dios. El proceso de interiorización concluye inevitablemente en la culpa como determinación cualitativa del singular frente al Absoluto porque, de cara al Ser, el yo descubre su nada.

La especificidad del pecado consiste en quebrar el vínculo inmediato entre los hombres y en conducirlos a su fondo más íntimo, allí donde la subjetividad descubre el carácter absoluto de su libertad junto a la nada de su origen. Ninguna otra realidad posee el privilegio de enfrentar al hombre consigo mismo, “sólo el pecado es lo que aísla de modo absoluto. Mi pecado no concierne a ningún otro hombre excepto a mí, considera mi personalidad en su fondo más íntimo”<sup>58</sup>. En la más absoluta soledad delante de Dios, el pecado revela el dolor de la separación, y su alteridad supone la paradójica afirmación de una identidad por sí misma imposible.

A este respecto, merece destacarse la implicación de los contrarios como noción central del pensamiento kierkegaardiano, desde la cual se plantea su afinidad con la mediación hegeliana. En efecto, también

---

<sup>54</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 194.

<sup>55</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 224-225.

<sup>56</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 258.

<sup>57</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 259.

<sup>58</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>2</sup> A 14.

para Hegel, cuando el espíritu “mira cara a cara lo negativo y permanece cerca de ello” sumido en el más absoluto desgarramiento, entonces “esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser”<sup>59</sup> y que el espíritu conquiste su verdad, reconciliado consigo mismo.

El pecado manifiesta a la libertad como acción negativa, poder nihilizante, pero a la vez creador de la grandeza singular. Por esta razón –según Kierkegaard– el mal atrae a los hombres, los enciende, les produce un placer secreto<sup>60</sup>: el gusto por la profundización más intensa de la existencia, por el supremo «pathos» existencial en el reconocimiento invertido de la libertad efectiva.

La conciencia del pecado es correlativa con la conciencia divina<sup>61</sup> y, para decirlo con mayor precisión, la interioridad de la conciencia del pecado consiste precisamente en la pasión del amor, porque sólo quien ama a Dios y tiembla ante Él se siente pecador. El reconocimiento pleno del pecado decide lo Absoluto, y es entonces cuando Dios comienza a existir para la subjetividad.

A partir de lo dicho resulta claro por qué –para Kierkegaard– el hombre es más grande en la conciencia del pecado que en la conciencia inmediata, y por qué además el pecado constituye la afirmación más propia del singular. En efecto, mientras que la conciencia inmediata imagina inocentemente la plenitud del poder, la reflexión descubre la disrelación concreta del Ser y afirma la diferencia como aspiración continúa hacia lo Uno. Se comprende también de aquí por qué nuestro autor ha tenido por una idea muy profunda la exigencia de conocer todo el mal, de abrir todas las esclusas del pecado y el entero reino de los posibles<sup>62</sup> a fin de penetrar en el bien y reflejar, sobre el sentimiento de la infinita indignidad humana, el Bien en sí.

Dicho de otro modo, la grandeza del pecado coincide con la nada de la creación divina. “Porque Dios crea siempre de la nada”<sup>63</sup>, hay entonces “un momento en la vida del espíritu en el cual sentimos que

---

<sup>59</sup> G.W. F. Hegel, *Fenomenología...*, cit., p. 24.

<sup>60</sup> Cf. S.K., *Pap. 1837-1839*, II A 599.

<sup>61</sup> Cf. S.K., *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, SV, V 207-208.

<sup>62</sup> Cf. S.K., *Pap. 1837*, II A 584.

<sup>63</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 359.

no somos en absoluto capaces de nada, andamos así tan desnudos en la conciencia de nosotros mismos como durante otro tiempo en el seno de la madre”<sup>64</sup>. De la nada, la justicia divina restituye el perdón y afirma la existencia. Por eso para Kierkegaard la salvación es tan fácil, aunque “lo difícil es llegar a ser tan miserable como para tener el coraje de descubrir la propia miseria”<sup>65</sup>. La dificultad de la cura es el reconocimiento del pecado. Pero una vez que la enfermedad está descubierta, la curación es inmediata y viene de lo Alto.

El pecado es el inicio de la vida religiosa o, más precisamente, el acceso a la fe, su contrario dialéctico. Si el pecado es impotencia, la fe es la máxima potenciación de la subjetividad. Si el primero niega el ser, la segunda consolida la verdad subjetiva. Si el mal enfrenta al hombre con Dios, la fe lo funda transparente en el Absoluto. Sin pecado no hay fe, y por el pecado ella deviene una ardua educación. Del mismo modo, sin fe no hay pecado, porque este último se reconoce en la conciencia de Dios.

La correspondencia dialéctica entre la fe y el pecado ubica ambos términos en un mismo orden paradójico y trascendente. Por paradoja se entiende aquí, y en un primer sentido, aquello que supera la racionalidad finita, o mejor, como prefiere decir Kierkegaard, “la verdad tal como lo es para Dios”<sup>66</sup>, medida con criterios sobrehumanos. Desde este punto de vista, el pecado es “lo incomprensible, lo impenetrable, el secreto del mundo, precisamente porque es sin razón [...] la incomprensibilidad constituye propiamente la esencia del mal”<sup>67</sup>. La ininteligibilidad del mal obedece a su carácter negativo, a la impotencia de una acción que ha perdido la luz ideal de lo posible y se revela a la subjetividad como no verdad, consciente y querida.

En segundo lugar, por paradoja entiende Kierkegaard “una síntesis de categorías cualitativamente heterogéneas”<sup>68</sup>, desde cuyo punto de vista resulta que, siendo posibilidad de poder, la libertad es impotente y permanece negada en la imposibilidad de sus fuerzas. Aquí reside la

---

<sup>64</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 357.

<sup>65</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 184.

<sup>66</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 481.

<sup>67</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 436.

<sup>68</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 481.

paradoja del mal, inversamente proporcional a la fe. No obstante, y a pesar de que las propias fuerzas supremas revelen finalmente su impotencia, la fe sabe que hay un Poder capaz de perdonar. Ella conoce que la confesión del pecado, “hecha con toda sinceridad, a fondo, en total verdad y sin ningún miramiento, es el amor perfecto”<sup>69</sup>. Por el Amor, hay perdón y hay olvido, porque Él ignora el mal y es más fuerte que la contradicción.

Este es el último sentido de la paradoja, a saber, el olvido del pecado. El amor nombra de manera positiva la realidad del pecado, al punto de que, si la culpa consciente posee un valor edificante, su valor consiste en amar. Reconocer la propia culpa en el amor divino y reconocer su Amor en el dolor de la propia culpabilidad expresan una relación infinita e infinitamente libre. Sin culpa, “la libertad es un sueño”<sup>70</sup>, y por eso la única salida es “elegirme como culpable para elegirme absolutamente”<sup>71</sup> y ver resplandecer, junto a la propia nada, la paradoja del Amor.

La intención de Kierkegaard al acentuar la paradoja consiste en mantener la diferencia cualitativa del Otro Trascendente, razón por la cual él afirma que, “en esencia, la paradoja es precisamente la protesta elevada contra la inmanencia”<sup>72</sup>. La subjetividad que se conserva en su reducto inmanente busca la identidad y la autoafirmación en aquello que virtualmente siempre ha poseído. Por el contrario, la subjetividad que decide su apertura a la Diferencia, descubre su negatividad absoluta. En el primer caso se obtiene un yo abstracto y sin contenido real; en el segundo se logra un singular concreto.

Si se quisiera resumir en pocas palabras la importancia fundamental del pecado en la dialéctica de la libertad, podría decirse que él afirma la separación divina, promueve el devenir y asegura la realización de la subjetividad libre, más allá de sí misma. El pecado desempeña un papel a tal punto decisivo que su posición constituye, propiamente hablando, la auténtica decisión. Al modo en que los «*opposita juxta se posita magis illuscescunt*», así mismo el pecado manifiesta el poder de la libertad y define la paradoja kierkegaardiana.

---

<sup>69</sup> S.K., *El sumo sacerdote. El publicano. La pecadora*, SV, XI 311.

<sup>70</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 258.

<sup>71</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 234.

<sup>72</sup> S.K., *Dos pequeños tratados ético-religiosos*, SV, XI 114.

Sólo en el reconocimiento del pecado como realidad metafísica, la libertad puede dar inicio a su devenir interior, buscando una síntesis que le es de suyo imposible, y que sin embargo está garantizada por la participación de Quien asemeja las diferencias. Este reconocimiento negativo define la decisión absoluta de un poder destinado a la impotencia de sí mismo, con el fin de repetir su surgimiento *ex nihilo*. Si este retorno a lo primitivo no fuera posible; si a cada instante el espíritu no pudiera traslucir esa nada donde su conciencia es divina, el vino de la vida estaría, según Kierkegaard, para siempre derramado.

## Capítulo 10

### La fuerza de la decisión

El reconocimiento del pecado determina la esencia negativa de la decisión, que afirma a la subjetividad como no-yo o no-verdad delante de Dios. Tal acción libre, que se tiene a sí misma por sujeto y objeto, causa y efecto a la vez, es lo que Kierkegaard definió como la “decisión primordial” (*det oprindelige Valg*)<sup>1</sup>, absoluta o fundamental, y a la cual le atribuyó el “verdadero comienzo de la libertad”<sup>2</sup>. Por tal inicio, lo ideal abandona su elemento posible para convertirse en subjetividad concreta y el *posse* actúa la efectividad de lo real.

La decisión primordial no es equiparable con las elecciones objetivas y exteriores del libre arbitrio, condicionado por la racionalidad finita. El libre arbitrio, ubicado en el plano de la inmediatez, se determina por la elección de las opciones que el entendimiento abstracto ofrece a la voluntad y su contenido coincide con el objeto exterior, claro y distinto, que define el acto. Ahora bien, si tal objeto garantizara *eo ipso* la acción propiamente libre, esta última se reduciría a una función intelectual, limitada y objetivada por el entendimiento abstracto. En consecuencia de ello, la libertad sería demostrable «*methodo geometrico*» y se convertiría en un bien intermedio, ordenado a un fin objetivo.

Las elecciones finitas corresponden a la dialéctica del devenir inmanente y pertenecen a la esfera de lo fenoménico. Ellas determinan al sujeto en el plano de lo inmediato, objetivo y exterior, al cual la dialéctica refleja, absoluta e infinita, se extiende desde su propio orden espiritual. Respecto de la decisión fundamental, las elecciones particulares son la materia de una posible superación, y por eso dice Kierkegaard que “la libertad de elección es sólo una determinación formal de la libertad”<sup>3</sup>, esto es, una forma abstracta y posible, hasta tanto no se concrete en la auténtica acción libre.

---

<sup>1</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 236.

<sup>2</sup> S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 173.

<sup>3</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 418.

Ciertamente, el libre albedrío conserva su validez en el ámbito de la inmediatez, donde la voluntad es movida por objetos finitos. No obstante, en este plano de lo inmediato nadie puede decirse éticamente bueno, porque aquí la subjetividad se reduce al ámbito de lo fáctico y se adecua a una arbitrariedad que ignora el orden reflejo del espíritu. Expresado de manera positiva, lo realmente conmensurable con la libertad es el espíritu mismo, y en este sentido Kierkegaard asegura que, cuando está en juego la libertad, “no se trata tanto de elegir entre querer el bien o el mal cuanto de elegir el querer, por lo cual el bien y el mal ya están afirmados”<sup>4</sup>. Metafísicamente antes de que el libre arbitrio se refiera al mundo objetivo, la libertad se refiere a sí misma por su propio querer autorreflejo, afirmando así una decisión fundamental, constitutiva del yo y determinante del bien.

El contenido puro y verdadero de la decisión primordial es la libertad misma. Y de aquí que el pensamiento kierkegaardiano no se haya interesado en componer una jerarquía de objetos y valores extrínsecos sino en determinar el valor intrínseco de la libertad; como tampoco él ha intentado elaborar una casuística de preceptos y normas morales sino determinar la raíz moral de la acción, en tanto que fundamento último del orden real. Kierkegaard se esforzó por esa infinitud que desborda a la libertad en sí misma, el arquimédico punto que estando en ella la trasciende, el absoluto que la separa de todo lo demás y, en última instancia, por la posibilidad inagotable de su poder.

La decisión fundamental no se ejerce entonces sobre múltiples posibilidades finitas, siempre condicionadas o hipotéticas, sino sobre una única alternativa, que Kierkegaard ha llamado el «aut-aut» (Enten-eller) de la libertad y que no constituye propiamente una disyunción sino una interjección cuyos términos son indisociables<sup>5</sup>. Con la idea de una alternativa absoluta, el pensamiento kierkegaardiano intenta refutar la mediación sistemática de Hegel, asegurando que entre el bien y el mal no cabe *tertium*.

Pero lo que la decisión elige no es el bien o el mal, sino la libertad misma, por la cual la diferencia entre ambos es afirmada. En este sentido, J. Wahl ha visto con gran agudeza dialéctica que “el dilema, la idea (expuesta por Kierkegaard en su primera gran obra) de que entre dos cosas es necesario elegir una, se profundiza y transforma

---

<sup>4</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 184.

<sup>5</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 173.



bajo la influencia de la idea que, si uno toma las cosas absolutamente contrarias, quien elige una plenamente y hasta el fondo elige la otra, que los contrarios se implican el uno al otro [Es la imperfección de todo lo humano; lo humano no posee lo que desea más que por intermedio de lo opuesto]”<sup>6</sup>. Las palabras de Wahl sugieren, en primer lugar, una suerte de mediación, sólo comprensible, en el último análisis de la inmanencia subjetiva, por la indiferencia e indeterminación de la posibilidad originaria. Desde este punto de vista, elegir el pecado absolutamente es elegirse así mismo y a Dios. En segundo lugar, ellas sugieren que seguir absolutamente lo ideal, lo necesario, lo eterno significa también recuperar lo concreto, lo contingente y lo temporal, en la síntesis constitutiva de la subjetividad.

El «aut-aut» kierkegaardiano no debe ser entendido como la mutua exclusión entre lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, la contingencia y la necesidad. Por el contrario, frente a tales opuestos relativos se trata siempre de un y-y que la existencia aspira a reunir en su síntesis diferencial. Tales términos, ciertamente heterogéneos, están llamados a coexistir e insistir en el instante de la fe, que es para Kierkegaard el lazo de la unión. Es verdad que ellos no se confunden, pero también lo es que su no confusión se produce en la tercera instancia autorrefleja y positiva de la subjetividad.

La decisión absoluta es el sujeto y el objeto, la forma y el contenido de una misma libertad, por la cual el espíritu “asume toda su naturaleza eligiéndose a sí mismo”<sup>7</sup>. Ella “lo decide todo”<sup>8</sup>, incluyendo en su unidad cualquier otra elección finita. La totalidad omnicomprendiva de la decisión primordial la convierte en “lo Uno por esencia”<sup>9</sup>, y tal es el lugar donde el yo se afirma como identidad de lo metafísico y lo contingente, lo ideal y lo concreto, lo infinito y lo relativo. La autoposición de la libertad constituye así una repetición, una re-posición o re-asunción autoconsciente de sí misma, superadora de lo múltiple por la unidad subjetiva del yo.

En esencia y existencia, “la decisión es una fuerza”<sup>10</sup> concentrada y intensiva, por la cual el existente deviene lo que es. La fuerza de la

---

<sup>6</sup> J. Wahl, *Études...*, cit., p. 251.

<sup>7</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 501.

<sup>8</sup> S.K., *Discursos edificantes desde diversos puntos de vista*, SV, VIII 209.

<sup>9</sup> S.K., *Discursos edificantes desde diversos puntos de vista*, SV, VIII 209.

<sup>10</sup> S.K., *Discursos sobre circunstancias supuestas*, SV, V 254.

decisión coincide con la autoaprehensión total y refleja de la libertad, a diferencia de su repetición abstracta, enajenada e impotente. La realidad concreta de la libertad indica la posición afirmativa del yo en su valía eterna y necesaria, pero también en su carácter histórico y contingente. Ella ha agotado la idea, no en la abstracción fantástica sino en la reflexión sobre lo real, porque lo concreto es –para Kierkegaard– una tarea refleja, y la reflexión se resuelve en la concentración decisiva del poder.

En la decisión, el espíritu se recibe a sí mismo conforme con la suposición originaria de su ser, y “se liga eternamente a un poder eterno”<sup>11</sup> conforme al carácter relacional constitutivo de su esencia. De aquí que ella sea el comienzo de la vida personal, pero un comienzo nunca acabado y siempre nuevo. Por esta razón, el desafío de la libertad no es tanto decidirse cuanto “ser y *permanecer*”<sup>12</sup> activo en la decisión, bajo la severa disciplina de un continuo esfuerzo, garante de la seriedad existencial. La permanencia de la decisión supone que ella sea a la vez eterna y temporalmente continua a partir de un instante sintetizador. Por un lado, la “decisión mira siempre a la eternidad”<sup>13</sup>; por el otro, su súbita intensidad se demora en el tiempo a fin de prodigarle su fuerza. Una y la misma decisión absoluta se prolonga en la temporalidad.

Pero sea por su temporalidad sea por su eternidad, en todo caso la decisión remite al ideal subjetivo, siempre inagotable, futuro y posible. Más aun, la decisión misma constituye este ideal, expresado por nuestro autor del siguiente modo: “una decisión es siempre una idealidad; yo poseo la decisión incluso antes de actuar conforme con ella. Pero entonces ¿cómo la he tomado? Una decisión es siempre refleja; por no prestar atención a esto, se habla confusamente; se identifica la decisión con un impulso inmediato, y todo lo que se dice de la primera la explica tan poco como un viaje en el que se yerra toda la noche para encontrarse al alba en el punto de partida. En una reflexión totalmente ideal, la decisión ha agotado idealmente la realidad y la conclusión de esta reflexión ideal, que es algo más que una *summa summarum* y un *enfin*, es precisamente la decisión: ésta es

---

<sup>11</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 223.

<sup>12</sup> S.K., *Discursos edificantes desde diversos puntos de vista*, SV, VIII 209.

<sup>13</sup> S.K., *Pap. 1844*, V A 72; cf. también *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 138.

la idealidad lograda por una reflexión ideal y esta idealidad es el capital adquirido que permite explotar la acción”<sup>14</sup>.

Con tales palabras, el carácter reflejo e ideal de la decisión resulta más que claro. La inteligibilidad de la libertad expresa esa idea que la fantasía supo proyectar como posibilidad del ser libre y que la reflexión ganó como fuerza efectiva. Tal carácter inteligible impide confundir el poder libre con un impulso inmediato, irracional o arbitrario, tal como lo han hecho algunos intérpretes<sup>15</sup> por ignorar la consistencia ideal de la libertad kierkegaardiana. La decisión nunca podría ser arbitraria, precisamente porque ella funda la racionalidad finita, y tampoco podría desentenderse de las exigencias racionales, precisamente porque las contiene en intensidad suprema. El carácter ideal de la libertad constituye su verdad, emergente del propio “*querer tener una idea verdadera*”<sup>16</sup>.

La decisión fundamental se encarna en todas las esferas y estadios de la vida, para asumirlos bajo su propio poder e idealidad, de manera tal que cualquier otra elección constituirá un movimiento inmanente a la libertad misma, cuya trascendencia asegura la superación de las determinaciones inmediatas y los condicionamientos racionales. La verdad de tal querer, certificado por la decisión fundamental, se difunde entonces sobre las opciones particulares del libre arbitrio y les es inseparable.

En virtud de su pura inteligibilidad, la idea de la libertad es accesible al conocimiento subjetivo, pero no al entendimiento finito. La luz del poder libre ilumina a la razón sin ser vista, y de ello se sigue que la decisión radical sea, para la inteligencia abstracta, indeterminable, indefinible e incierta. Kierkegaard ha insistido en que

---

<sup>14</sup> S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 173.

<sup>15</sup> Cf. A. Macintyre, *After virtue. A study in moral theory*, 2º ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame/Indiana 1984, pp. 41-49; T. Haecker, *La nozione della verità in Søren Kierkegaard*, trad. L. Meini-R. Ballo, Milano 1945., pp. 78 ss; G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. W. Roces, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 210 ss.; K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires 1967, pp. 497-498; S. Navarra, *Søren Kierkegaard e l'irrazionalismo di Karl Barth*, G. B. Palumbo Editore, Palermo 1943, pp. 131-148; G. Glässer, *L'irrazionalismo religioso di S. Kierkegaard. La dottrina del salto qualitativo*, en “*Bilichnis*”, 8-9 (1926), pp. 99-112.

<sup>16</sup> S.K., *Discursos sobre circunstancias supuestas*, SV, V 244.

tal indeterminación de la libertad no indica lo irracional sino lo “infinitamente definible”<sup>17</sup>. No obstante, y considerada desde el punto de vista de la libertad concreta, la decisión es lo plenamente determinado, definido y cierto, porque la idea infinita, anticipada como postulado posible de la subjetividad, queda por ella absolutamente garantizada.

La indeterminabilidad de la decisión expresa de otro modo lo que Kierkegaard ha denominado el «pasaje *patético*»<sup>18</sup> de la libertad, arriesgado por un «salto» al vacío carente de constataciones objetivas. En un fragmento de los *Papirer* encabezado por la trilogía “Conclusión-Entimema-Decisión”<sup>19</sup>, nuestro autor vincula su pasaje patético con el entimema aristotélico, porque así como este último constituye un razonamiento de premisas probables y conclusión decisiva, así también la verdadera libertad pasa de la incertidumbre racional a la seguridad absoluta de la decisión.

Con la idea de el salto (Springet), Kierkegaard intenta contrarrestar el proceso continuo, inmanente y abstracto de la razón hegeliana, ordenado por una dialéctica cuantitativa, puramente lógica y ajena al devenir real y libre. La filosofía moderna –lamenta nuestro autor en este sentido– ha reemplazado el salto por la mediación, es decir, por la superación de los contrarios en una tercera instancia sintetizadora. Pero la decisión auténtica no obedece ni a una deducción racional ni a un proceso gradual y continuo, porque ella constituye “un salto que quita toda la serie de razonamientos y determina algo cualitativamente nuevo”<sup>20</sup>.

Respecto de la razón finita, el salto representa la discontinuidad y la novedad bajo las cuales irrumpe a cada instante la realidad de lo posible, sin agotar la posibilidad del devenir ni eliminar la negatividad promotora del avance. Por discontinuidad se entiende aquí la ruptura de la inmanencia subjetiva, de cuya negación emerge la determinación trascendente de la existencia delante de Dios.

El salto kierkegaardiano es en sí mismo acabado y total, porque él actúa la mayor intensidad posible a la libertad. En él, la existencia justifica por entero su tiempo y su devenir, y la imperfección de estos

---

<sup>17</sup> Cf. S.K., *Discursos sobre circunstancias supuestas*, SV, V 211.

<sup>18</sup> S.K., *Pap. 1842-1843*, IV C 12, 13.

<sup>19</sup> S.K., *Pap. 1844-1845*, VI A 33.

<sup>20</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 361.

últimos expresan, en la inversión positiva de su realidad, la renovada plenitud de lo inagotable. De aquí que no sea por defecto que la libertad se proyecte hacia el futuro temporal, sino por exceso de perfección. Un solo y mismo y único salto, discontinuo respecto de la totalidad temporal, pero fundador de la continuidad en el tiempo, se prolonga a la existencia, para consumir la unión que ella ansía.

Precisamente porque la subjetividad no sólo existe en la discontinuidad del salto sino también en la continuidad histórica de su tiempo, a cada instante del devenir la misma acción libre renueva su energía por una especie de extensión diacrónica. En este sentido, la decisión kierkegaardiana podría compararse con la «enérgεια» aristotélica<sup>21</sup>, igualmente súbita y capaz de persistir en el tiempo de manera continua. Así como el acto perfecto propuesto por el Estagirita constituye el límite-sustrato de una existencia sucesiva, así también la praxis de la libertad persiste en lo temporal, se demora en ello y lo abraza desde la trascendencia de su salto.

La continuidad temporal del salto no desdice la absoluta autopresuposición de la libertad, porque –incluso en el tiempo– se trata aquí de un movimiento que trasciende el orden de la experiencia finita para fundarse en lo Absoluto. El salto es una *enérgεια* que escapa a las determinaciones inmanentes y esenciales del devenir cuantitativo e histórico, para rozar, en su concretez actual e instantánea, lo infinito y eterno. Pero por otra parte, la trascendencia del salto no excluye tampoco los componentes, disposiciones, inclinaciones, pasiones, hábitos, etc., constitutivos de la dimensión física y anímica del sujeto. Por el contrario, ella los sostiene y asume en su síntesis como dimensiones constitutivas del yo.

En otras palabras, el salto indica para Kierkegaard la espontaneidad de la libertad, cuyo origen absoluto la independiza del orden fenoménico. Por la decisión, la totalidad de lo real se incorpora al dinamismo superior del espíritu, y el despliegue temporal del yo queda asegurado en la identidad trascendente de lo múltiple.

---

<sup>21</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*; X, 4, 1174 a -1175 a; también *Metafísica*, IX, 6, 1048 a - b.

## 10.1. LA NECESIDAD INTENSIVA DE LA LIBERTAD

El salto de la decisión produce la realidad efectiva de la libertad, actuando lo posible como necesidad (Nødvendighed) de poder. En su devenir real, el espíritu avanza desde su posibilidad hacia la necesidad de sí mismo o bien, como lo afirman G. Malantschuk y J. Colette, procede “de la síntesis ‘posibilidad / necesidad’ a la síntesis ‘realidad / necesidad’”<sup>22</sup>. La decisión constituye el poder necesario del yo que se afirma en su identidad. Por esta razón, Kierkegaard ha podido sostener que “la necesidad es una unidad de posibilidad y de realidad”<sup>23</sup>.

La decisión es necesaria, y esto puede decirse en varios sentidos. En un primer sentido, extrínseco e inmediato, la necesidad de la libertad designa aquellos elementos finitos, objetivos y limitantes de la personalidad, en razón de los cuales el existencialista danés asegura que todo hombre tiene cierta relación con el destino<sup>24</sup>. Por destino se entiende aquí una suerte de totalidad externa a la subjetividad, determinante de la misma en la inmediatez del acontecer fáctico, pero no en el orden reflejo del espíritu, donde cada uno puede y debe superar la fatalidad asumiéndola libremente. Este tipo de necesidad extrínseca comprendería históricamente desde el *fatum* griego hasta el determinismo científico moderno, que pondera los diversos elementos físicos, psicológicos, históricos, culturales, sociales, económicos definatorios de la personalidad. Respecto de su función limitativa, Kierkegaard aclara que tal “necesidad no puede producir la libertad; pero puede empujar a la libertad del hombre a acercarse cuanto más sea posible al acto decisivo: querer”<sup>25</sup>.

En un segundo sentido, más profundo que el anterior, la necesidad es intrínseca a la libertad, y ella puede decirse también de varias maneras. En primer lugar, lo necesario designa para Kierkegaard la posibilidad misma. En efecto, sostiene nuestro autor, la contingencia es “absolutamente y sin restricción tan necesaria como la

---

<sup>22</sup> J. Colette, *Histoire et absolu: Essai sur Kierkegaard*, Desclée, Paris 1972, p. 84; cf. también G. Malantschuk, *La dialectique de la liberté chez Kierkegaard*, en “Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques”, 42 (1958), pp. 715-716.

<sup>23</sup> S.K., *Pap. 1844*, V B 15, 1.

<sup>24</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 403 ss.

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1855*, XI<sup>2</sup> A 436.

necesidad”<sup>26</sup>, porque sin ella no habría devenir y sin devenir nada existe. Lo contingente es el signo de la finitud, la exigencia de su condición *ex nihilo* y el elemento constante de su ser, aspirante, sin embargo, de la necesidad capaz de realizarlo. Esta primera acepción de lo necesario se refiere entonces a la posibilidad del mundo creado, inmanente a su constitución metafísica y obediente, en última instancia, a una decisión del Absoluto.

Si consideramos ahora la decisión misma, la necesidad corresponde con su objeto o contenido, de manera tal que la elección consiste en una determinación formal, es decir, abstracta e inmediata. La necesidad objetiva de la decisión es afirmada por los *Papirer* en un fragmento que por su claridad y relevancia daremos *in extenso*: “tú debes elegir lo único necesario, pero de modo tal que no se trate de una elección [...] Así, por lo tanto, hay algo respecto de lo cual no se debe elegir y según cuyo concepto no puede ser una elección, y que sin embargo es una elección. De allí: justamente esto, que no haya ninguna elección expresa con qué intensidad y pasión inmensa se elige. ¿Podría expresarse con mayor precisión el hecho de que la libertad de elección sea tan sólo una determinación formal de la libertad? y ¿que propiamente la acentuación de la libertad de elección en cuanto tal constituya la pérdida de la libertad? El contenido de la libertad es a tal punto decisivo para la libertad, que la verdad de la libertad de elección es precisamente admitir que aquí no debe haber elección, aunque haya una elección”. Y el texto continúa: “la libertad en el fondo existe únicamente bajo esta condición; a saber, que en el mismo momento, en el mismo segundo en que ella existe (libertad de elección), se apresura incondicionalmente, en cuanto incondicionalmente se liga a sí misma por medio de la elección de la decisión a aquella elección que tiene por principio: aquí se trata de elección”<sup>27</sup>. Para simplificar este dilatado texto, podría decirse que la libertad real sólo conoce un objeto esencialmente necesario, al cual la existencia se aproxima desde su fondo posible: su sí mismo.

El contenido necesario de la decisión es la propia libertad, cuya potenciación máxima la conduce a ese lugar exclusivo, donde la alternativa es una sola y los contrarios se invierten. Allí entonces, “una vez que se ha conducido a alguien hasta una bifurcación donde

---

<sup>26</sup> S.K., *La alternativa*, SV, I 240.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 418.

no hay otra salida más que elegir, él elige lo verdadero”<sup>28</sup>. La libertad que ha logrado borrar el espejismo inmediato de lo finito y ha encontrado a solas el fondo de sí misma, recupera sus fuerzas puras por el mismo poder con el cual se aparta de todo lo demás y con el cual invierte lo posible en la afirmación de su realidad. De este modo, la verdad de la alternativa es que no hay alternativa posible, porque todas las fuerzas se han concentrado en lo necesario.

Cuando ya no queda cosa alguna por elegir y es urgente decidirse, la única opción es el propio yo, en la necesidad de su acción libre y trascendente. Siendo el objeto necesario de la libertad su propio acto, vale decir, la afirmación de su poder como sujeto derivado en sí y para sí, nuestro autor entiende que, en materia de decisión, “no se trata de lo correcto sino de la energía, de la seriedad, del pathos con los cuales se decide”<sup>29</sup>. La energía de la cual habla aquí el existencialista danés coincide con el poder necesario al cual se refiere ahora: “el sentimiento más fuerte el hombre lo posee cuando, con una decisión plena, imprime a su acción aquella necesidad interior que excluye el pensamiento de toda otra posibilidad. Entonces el ‘tormento’ de la libertad de elección o de la elección ha terminado”<sup>30</sup>. En la verdadera libertad, la subjetividad “experimenta toda su energía personal” y “se siente en posesión de todo lo que es”<sup>31</sup>, sin alternativa posible. La máxima intensidad posible de la acción libre equivale a la necesidad del único lugar real donde el yo puede nacer y, para decirlo en términos aristotélicos, a “lo que no puede ser de otro modo”<sup>32</sup>, entendiendo aquí el otro modo de la impotencia.

El contenido de la elección es precisamente la identidad espiritual, donde sujeto y objeto coinciden en “el poder unificador de la personalidad”<sup>33</sup>. Si la posibilidad es el constitutivo de la conciencia, la necesidad es la determinación por la cual Dios “la fija y la mantiene firme”<sup>34</sup>. Si lo posible es lo primitivo, lo necesario es la esencia de la primitividad, que convierte toda proyección en una vuelta atrás,

---

<sup>28</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 182.

<sup>29</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 181.

<sup>30</sup> S.K., *Pap. 1851*, X<sup>4</sup> A 177.

<sup>31</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 49.

<sup>32</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015 a 33-35.

<sup>33</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 174.

<sup>34</sup> Cf. S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 10.



porque “así como hay un ‘futurum’ (‘ins blauen hinein’), un desarrollo continuo al infinito que anula la especulación más profunda, así la antítesis es un ‘prius’, un ‘prae’ de una infinitud regresiva”<sup>35</sup>. La necesidad de la identidad subjetiva opera entonces esta infinitud regresiva, que hace de la vida un extraño regreso hacia este *prius* y *prae*, sustentador de la mayéutica existencial.

Finalmente, la necesidad de la decisión podría expresarse en la noción de deber (Pligten), a través del cual lo necesario ejerce –según Kierkegaard– su imperio sobre la conciencia libre. La idea de deber es central en el pensamiento kierkegaardiano, y nuestro autor se confiesa impresionado por su experiencia desde la más temprana infancia, cuando tuvo “la impresión total del deber”, de “su importancia absoluta” y de “su valor eterno”, a tal punto que “si yo puedo atribuirme alguna aptitud para examinar una cuestión bajo el ángulo filosófico, se la debo a esta impresión de la infancia”<sup>36</sup>.

La experiencia moral del deber expresa para Kierkegaard la “esencia más profunda”<sup>37</sup> de lo real, vale decir, la esencia de la libertad en su carácter absoluto, en su dependencia trascendente y en su eternidad diacrónica. La exigencia del deber es absoluta e incondicional, por lo mismo que tal es el poder humano, devenido necesario desde su posibilidad real. Él trasciende la libertad, pero emerge de ella como su propia realización. En orden a esta idea de deber, la decisión coincide con la obediencia, y esta es el nombre propio de la libertad kierkegaardiana, equivalente al nombre de la felicidad. En efecto, “todo hombre que aunque sea una sola vez se haya comprendido en profundidad a sí mismo, sabe perfectamente que le sería imposible ser feliz si él debiera ser el árbitro de su destino. Él sabe que en el hombre toda satisfacción y alegría y felicidad provienen de obedecer”<sup>38</sup>. Dicho de otro modo, en el fondo todo hombre sabe que su elección es necesaria.

Asumido en su carácter incondicional, el deber es el lugar donde Dios determina y sujeta la conciencia, al modo de una pregunta<sup>39</sup>, cuyo cuestionamiento indaga la subjetividad antes que toda

---

<sup>35</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 448.

<sup>36</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 288 ss.

<sup>37</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 277.

<sup>38</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 525.

<sup>39</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III A 196.

deliberación intelectual y cuya respuesta precede a toda comprensión racional. Mediante la pregunta, el Absoluto hace valer su poder sobre el hombre, y por eso la esfera ética implica a la vez la dependencia humana y la trascendencia de la autoridad divina. El empeño moral es para el existencialista danés el punto de encuentro entre Dios y el hombre, el único lugar, “el único ‘medium’, en efecto, a través del cual Dios quiere comunicarse con el ‘hombre’ y el único del cual Él quiere hablar con el hombre”<sup>40</sup>. En este mismo lugar se ejerce la custodia del legado divino, capaz de garantizar a la máxima autonomía del yo su absoluta heteronomía.

Considerado de este modo, el deber no significa ni mera constricción extrínseca ni pura espontaneidad creadora de la subjetividad. Él designa, por el contrario, la ley intrínseca, la forma misma de la libertad, que se trasciende en la relación con el Otro, para descubrirse en El como potencia derivada, correspondiente y obediencial. Él impera la subjetividad cuando ella lo quiere, con el máximo poder del cual es capaz. La única decisión debidamente posible a la libertad es la decisión del propio querer, cuya intensidad suprema ignora otra alternativa que la de sostenerse en un Poder trascendente. Pero si la necesidad de la decisión coincide finalmente con la obediencia, ella manifiesta de este modo tanto su dependencia creatural como la pasividad a la cual se reduce, en última instancia, la libertad humana, convertida ahora en la simple aceptación de un poder, que solo le pertenece como pura donación.

Kierkegaard decía párrafos atrás que por la decisión el yo se recibe. Vemos ahora que tal recibimiento del yo es un mandato absoluto, capaz de convertir las propias fuerzas a la pura impotencia del pecado, y la impotencia de la libertad a su potencia obediencial. Pero si, además, la obediencia constituye una realidad metafísica que designa la “identidad entre un actuar absoluto y un padecer absoluto”<sup>41</sup>, entonces la decisión coincide con una pasión absoluta, en la doble validez activa y pasiva que Kierkegaard le concede. Este es el sentido fundamental del carácter negativo que constituye a la libertad, y que podría llamarse un «pati» radical.

El concepto de pasión (Pathos) recorre el pensamiento de nuestro autor y su importancia establece la medida de la libertad: “lo esencial”

---

<sup>40</sup> S.K., *Pap. 1853*, X<sup>5</sup> A 73; cf. también *Post-scriptum*, SV, VII 122.

<sup>41</sup> S.K., *La alternativa*, SV, I 147.

y “el verdadero dinamómetro del hombre”<sup>42</sup>. La pasión es ante todo un poder activo, una “fuerza prodigiosa” “que debe ser purificada”<sup>43</sup> hasta alcanzar “el grado más alto de la existencia”<sup>44</sup>, vale decir, “el grado más alto de interioridad en un sujeto existente”<sup>45</sup>. Su purificación significa la potenciación intensiva del acto libre, la intensificación del yo en el orden real.

La pasión realiza lo ideal, tratándose aquí, claro está, del auténtico ideal de la libertad, que es potencia en sí. La relación entre el «pathos» y la idea es uno de los criterios utilizados por Kierkegaard para distinguir el ámbito estético del ético-existencial. Mientras que el primero posee una energía meramente fantástica e irreal, la fuerza existencial es concreción efectiva, y esto significa que la pasión produce allí la realidad misma de lo ideal. En sentido ético, «pathos» es acción, y la acción corresponde a lo concreto.

Pero el poder de la pasión es también pasivo, en virtud de su relación con Quien reduce a nada las fuerzas del hombre. La impotencia, determinante finalmente del «pathos» kierkegaardiano, emerge –conforme al principio de la inversión– de la máxima potenciación subjetiva, elevada a ese límite extremo donde el yo se reconoce negado y la nada de sí se afirma, de cara al Ser, como don recibido. Ciertamente, como lo expresa L. Gabriel, en la pasión “el hombre saca todo de sí mismo (e-moción): desde la más fuerte concentración de su más íntimo ser en sí mismo”<sup>46</sup>. Pero ciertamente también, en esta máxima concentración interior, él se trasciende por el reconocimiento de su nada. Aquí reside el salto de esa pasión, que es propiamente un «pati» absoluto.

---

<sup>42</sup> S.K., *Pap. 1841-1842*, III A 185; cf. también *Post-scriptum*, SV, VII 24.

<sup>43</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 102.

<sup>44</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 182.

<sup>45</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 184.

<sup>46</sup> L. Gabriel, *Filosofía...., cit.*, p. 55.

# Capítulo 11

## La existencia como libertad en acto

Si en un sentido general el término «existencia» (Tilværelse o Existens) designa el ser de hecho caracterizado por el devenir, en un sentido propio, existencia significa para Kierkegaard la afirmación absoluta de la libertad subjetiva, realizada por un salto trascendente, capaz de actuar lo que el poder de la inmanencia ha manifestado imposible. Propiamente expresada, la existencia describe “el movimiento del ideal –y él separa absolutamente a los hombres, los convierte en individuos y a cada individuo lo vuelve hacia su interior, de modo que allí él tendrá bastante por hacer consigo mismo”<sup>1</sup>. Lo existencial constituye así el devenir real, lanzado a la consecución del propio yo.

Por ser la subjetividad una síntesis de elementos opuestos, la existencia reconoce tanto su pertenencia esencial a lo infinito como su compromiso temporal y contingente. Ella incorpora la pluralidad diseminada de lo real en la concentración una y simple del espíritu, de manera que el existente constituye, a diferencia del Absoluto, un ser «en sí y para sí», cuya simplicidad se compone de lo diverso y cuya unidad diferenciada avanza hacia sí misma, en pos de asemejarse a Quien es simplemente «en sí y para sí». En rigor de verdad, debería hablarse mejor de una autoincorporación del yo, cuyo itinerario –para decirlo con J. Wahl– avanza “desde la existencia extensión a la existencia tensión y a la existencia éxtasis donde el espíritu se detiene”<sup>2</sup>. Cuando la tensión de sus fuerzas es la máxima, entonces la subjetividad salta hacia la superación extática de sí misma.

La tensión de la que habla Wahl expresa el carácter dialéctico, que hace de la existencia “una inmensa contradicción”<sup>3</sup>. En un primer momento, la contradicción señala el lugar propio de lo existente como oposición inmanente entre lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad,

---

<sup>1</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 524.

<sup>2</sup> J. Wahl, *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951, p. 37.

<sup>3</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 339.

lo múltiple y lo uno, etc. Pero este primer momento negativo es el prelude de un éxtasis, por el cual la existencia restituye la síntesis del yo y se reencuentra con el mundo de lo inmediato y relativo. Lo infinito y lo finito, el tiempo y la eternidad, lo contingente y lo necesario enfrentados en la existencia sólo pueden oponerse por el profundo ímpetu de la unión y conforme a “la exigencia que impone la existencia: *ligar*”<sup>4</sup> lo que la razón separa y la realidad une.

En la existencia se encuentran lo interior y lo exterior, lo imposible y la posibilidad, el ser y el pensamiento, de manera que lo que la razón distingue se une en el existir. De aquí que la tarea del existente consista en “comprender las cosas más opuestas reunidas y en comprenderse a sí mismo como existente en ellas”<sup>5</sup>. La comprensión a la cual se alude aquí no es abstracta sino concreta, porque se trata de la realización misma de la unión. El fin de lo existente no es vivir en una tensión disyuntiva sino en la síntesis del instante. Su subjetividad no permanece en el conflicto y en la ruptura, en la distancia y en la diferencia, sino que es ante todo – y gracias a ellas– presencia, identidad, éx-tasis.

En un instante, la existencia realiza la unidad y la prolonga en el tiempo del devenir, por la continuidad de su fuerza aspirante a lo eterno. Por esta razón Kierkegaard aclara que el «pathos» existencial “no es el del instante, sino el de la persistencia”<sup>6</sup>, vale decir, no se pierde en la fugacidad momentánea sino que se extiende a todos los instantes del tiempo. De aquí que la temporalidad sea el mayor desafío de la libertad. En el tiempo, la existencia tiene su enemigo, su victoria y su eternidad<sup>7</sup>. Por él, la entusiasta carrera a lo Absoluto revela su carácter nunca acabado y vuelve a arriesgar a cada instante una nueva posibilidad.

La consistencia aspirante e ideal de la existencia ha hecho que Kierkegaard la compare con el «éros» platónico<sup>8</sup>, cuya naturaleza dual manifiesta tanto la indigencia de lo posible como la riqueza de una posesión no totalmente adquirida, pero en curso de adquisición. La naturaleza dual de «éros» expresa, por una parte, su «Penía», dialécticamente tensada, por la otra parte, hacia un «Póros» legado por

---

<sup>4</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 521.

<sup>5</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 343.

<sup>6</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 527; también *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 436; 1849-1850, X<sup>2</sup> A 198.

<sup>7</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 51.

<sup>8</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 81.

herencia. La privación intrínseca de tal amor reside en la Belleza pura a la cual él aspira y cuya contemplación lo fecunda. El amor fecundado en la belleza es capaz de procrear, de engendrar, de producir, o mejor aun de autoproducir la identidad y la plenitud existenciales legadas por derecho paterno y presentes en el hijo bajo la forma de una nada, ansiosa de la ancestral perfección.

El «éros», tangencialmente rozado por la belleza, “da a luz aquello por lo cual él era fecundado desde hacia mucho tiempo, lo procrea; cerca o lejos piensa en ello, y lo que él ha procreado termina por nutrirlo”<sup>9</sup>. De esta manera, concibiendo y dando a luz en la belleza, la pobreza del amor produce lo real y lo renueva constantemente, para realizar así el único modo posible que la inmortalidad reserva a la naturaleza humana, a saber, el de “producir la existencia, en tanto que perpetuamente en lugar del viejo ser ella deje uno nuevo, distinto de aquel”<sup>10</sup>.

En síntesis, la naturaleza dual del «éros» platónico jalona el ascenso por el cual la pobre multiplicidad de lo real se dirige hacia la riqueza plena de lo Uno, esa riqueza que desconoce mengua alguna, pero que fue negada en el origen mismo de la creación a fin de que lo múltiple pudiera existir. De aquí la naturaleza mixta del amor, emplazada entre el ser y el no ser, lo mismo y lo otro, el movimiento y la quietud, como “un lazo que une el Todo a sí mismo”<sup>11</sup> y restaura la semejanza perdida.

También Kierkegaard, con fuertes resonancias platónicas, define la existencia singular como ese dual “niño engendrado por lo infinito y lo finito, lo eterno y lo temporal, y que, por esta razón, permanece constantemente en el esfuerzo”<sup>12</sup>. El esfuerzo existencial reside en la aun posible, futura y esperanzadora riqueza, derivada de aquel Uno frente al cual se trasciende y del cual se recibe, infinitamente fecundo. La aspiración insaciable del deseo existencial pertenece a la riqueza paterna de una Infinitud inagotable, respecto de la cual toda adición sustrae, todo crecimiento empequeñece y todo ascenso renueva las ansias.

Con la existencia kierkegaardiana comienza el ascenso del *éros*, que añora la plenitud del *Agápe* y recuerda, enamorado, la armonía a la cual estuvo unido. “¡Bello pensamiento, deliciosa libertad que encuentra lo

---

<sup>9</sup> Platón, *El banquete*, 209 c.

<sup>10</sup> Platón, *El banquete*, 207 d.

<sup>11</sup> Platón, *El banquete*, 202 e.

<sup>12</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 81.

que ella posee!”<sup>13</sup>, y es capaz de sostener el encuentro, por la renovación siempre posible de su poder.

### 11.1. EL «PATHOS» DE LA FE

Cuando el pensamiento kierkegaardiano habla de pasión, él se refiere por antonomasia al «pathos» de la fe (Tro), en tanto que “interioridad llevada a su más alto grado de intensidad”<sup>14</sup>. El número de alusiones, definiciones y descripciones bajo las cuales Kierkegaard ha determinado la noción de la fe es enorme. Los *Papirer*, por ejemplo, se pronuncian sobre ella en los términos de “una originalidad cualitativa”<sup>15</sup>. *El concepto de la angustia*, en consonancia con Hegel, la define como “la certeza interior que anticipa lo infinito”<sup>16</sup>. Y *La enfermedad mortal* la propone como la salida de la desesperación, alcanzada cuando “el yo que se relaciona consigo mismo y quiere ser sí mismo deviene transparente y se funda en el poder que lo ha afirmado”<sup>17</sup>.

Más allá de las diversas perspectivas o niveles de intencionalidad que la noción de fe haya logrado en la evolución del pensamiento kierkegaardiano, nos limitaremos aquí a subrayar su consistencia dialéctico–ideal, determinante de ella misma como suprema contradicción subjetiva. La fe produce una síntesis en la cual late virtualmente la fuerza de la contradicción, porque ella es incapaz, por sí misma, de erradicar el pecado: su contrapunto dialéctico.

Las primeras páginas del *Diario* reflejan la preocupación de Kierkegaard por ubicar la fe en la esfera de la voluntad y rescatarla así del imperio racionalista. “A la fe –dirá nuestro autor en estos primeros textos– corresponde un acto de la voluntad”<sup>18</sup>, que salva al conocimiento de la duda y a la acción del colapso en lo finito. Nuevamente, los últimos textos del *Diario* insisten en que “la fe no es una determinación en el orden de la intelectualidad, sino una categoría ética; ella indica la relación de personalidad entre Dios y el hombre”<sup>19</sup>. Se deduce de estas líneas el

---

<sup>13</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 171.

<sup>14</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 602.

<sup>15</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 18.

<sup>16</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 467.

<sup>17</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 272.

<sup>18</sup> S.K., *Pap. 1834*, I A 36; cf. también I A 44.

<sup>19</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 380; cf. también *Pap. 1855*, XI<sup>2</sup> A 436.

interés de nuestro autor por considerar la subjetividad en su dinamismo y originalidad ético-metafísica, superadora del dominio racional. En esta dimensión preconceptual o supraconceptual se ubica la fe.

Ella coincide con el retorno de la subjetividad a sí misma, y sólo “cuando la reflexión está completamente agotada, comienza la ‘fe’”<sup>20</sup>. Cuando la subjetividad agota su reflexión –y para Kierkegaard reflexión es acción y acción es autoproducción– allí está la fe, como fuerza incondicional, que remite la identidad personal a su fundamento trascendente. La fe logra así la restitución efectiva del yo a su poder originario, y por tal razón el existencialista danés la ha llamado “una originalidad cualitativa”<sup>21</sup>, constitutiva y fundadora de la subjetividad. Como la decisión se presupone a sí misma, también “la fe es a la vez siempre sí misma y la condición de sí misma”<sup>22</sup>. La autopresuposición de la fe expresa en concreto la posición de la libertad, y describe en su salto “el movimiento de la infinitud en sí misma”<sup>23</sup>, capaz de albergar el mundo inmediato del yo.

En armonía con la consistencia subjetiva de la fe y la negación de su determinación puramente intelectual, Kierkegaard insiste en que no se trata de entender para creer ni de creer para entender más. Por el contrario, la cuestión es actuar hasta la última posibilidad de las fuerzas, porque sólo la acción produce la fe<sup>24</sup>. Además, y así como la decisión absoluta determina lo ético, del mismo modo el salto de la fe constituye “una categoría ética”<sup>25</sup>, cuya afirmación positiva responde a la negatividad del pecado. La determinación de la fe como categoría ética implica su deber incondicional, determinación que Kierkegaard le ha atribuido en los siguientes términos: “‘la única certeza es ético-religiosa’. Ella dice: ‘Cree, tú debes creer’”<sup>26</sup>. El deber de la fe contrarresta la culpa y entrega al hombre la certeza de la verdad.

Ahora bien, sea que se la defina como «pathos» supremo de la subjetividad sea como acción libre o bien como categoría ética, la fe

---

<sup>20</sup> S.K., *Pap. 1844*, V A 28; cf. también *El concepto de la angustia*, SV, IV 467; *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 174.

<sup>21</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 18.

<sup>22</sup> S.K., *Pap. 1840-1842*, III A 216.

<sup>23</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 481.

<sup>24</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 339.

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1853-1855*, XI<sup>2</sup> A 380.

<sup>26</sup> S.K., *Pap. 1847*, VII<sup>1</sup> A 186.



constituye, en cuanto tal, una realidad dialéctica, y esto significa que su elemento es la contradicción o, dicho con mayor precisión, la paradoja, que Kierkegaard ha querido expresar bajo el «temor y temblor» de un riesgo absoluto. La fe implica la fuerza de la contradicción, “a tal punto dialéctica que, aunque cayera sobre mí la mayor desgracia, ella haría que yo la viera siempre como un bien”<sup>27</sup>. La fe opera entonces el principio de la inversión, y está llamada a luchar para imponer su poder.

Curiosamente, nuestro autor ha subrayado –al menos en alguno de sus escritos– que lo propio de esta dialéctica del creyente consiste en desafiar la racionalidad finita y en proponer a la inteligencia lo objetivamente inverosímil y absurdo. Efectivamente, en el *Post-scriptum* la fe queda definida como “la incertidumbre objetiva producida por el choque y el rechazo del absurdo, incertidumbre guardada en la pasión de la interioridad, pasión que es precisamente la relación de la interioridad elevada a su más alto grado de intensidad”<sup>28</sup>. Esto significa que es la incertidumbre del entendimiento abstracto quien potencia negativamente el «pathos» de la fe y permanece en ella como la posibilidad de un escándalo, actualmente superado, pero siempre latente. Dicho de otro modo, es la razón quien amenaza constantemente la libertad y ejerce el contrapeso dialéctico que el poder exige.

Ahora bien, de lo anterior resultaría que la fe, en tanto máxima intensidad de la subjetividad, sería el efecto de la inverosimilitud objetiva, vale decir, el producto de una contradicción lógica, que nuestro autor –sorprendentemente– se ha preocupado por diferenciar del orden existencial. En efecto, Kierkegaard niega que la fe constituya un momento del pensamiento, porque este último es incapaz de hacer surgir una convicción. Sin embargo, y conforme con la definición que el *Post-scriptum* propone, él atribuiría al pensamiento abstracto la causa de una existencia que –por una consecuencia lógica– deberá corresponder a su mismo orden, esto es, deberá ser igualmente abstracta.

Si efectivamente la causa de la libertad reside en la imposibilidad de comprender racionalmente una contradicción lógica y si creer es meramente, en tanto que potenciación suprema de la subjetividad, “perder la razón para ganar a Dios”<sup>29</sup>, entonces la decisión de la fe vale tanto como un concepto de la razón abstracta. Y de esto se sigue que, o

---

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 509; también *Pap. 1848*, IX A 32.

<sup>28</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 602.

<sup>29</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 170.

bien la autopresuposición y autorrealización de la libertad terminan en el absurdo de subordinarse a la racionalidad finita, subordinando además la omnipotencia del poder a una imposibilidad lógica, o bien la definición del *Post-scriptum* no expresa, en función de los propios principios kierkegaardianos, ni la especificidad de la fe ni el sentido último de su paradoja.

En síntesis, el pensamiento más profundo de Kierkegaard indica que la fe lucha contra el pecado, relegando a un expediente secundario su lucha contra el absurdo, que si bien subraya la superación de la esfera abstracta, sin embargo no alcanza a manifestar el alcance positivo de la dialéctica libre. En relación con el pecado, la paradoja no reside en la incertidumbre objetiva ni en el choque de lo imposible sino en una acción cuya negatividad exige la trascendencia, si es que la libertad se decide a Otra posibilidad más allá de sí misma, una vez descubierta la nada del yo. En este mismo sentido, Anti-Climacus define la fe como la fundación del poder humano sobre el Poder divino<sup>30</sup>: único capaz de olvidar la debilidad del pecado. “La fe consiste en ‘mantener firme la posibilidad’”<sup>31</sup> más allá de todas las fuerzas humanas, a tal punto que abandonar lo posible es un acto inmoral.

La dialéctica suprema de la fe no lucha contra la razón sino contra el pecado, y expresa de este modo la implicación existencial de ambas realidades. El pecado constituye la negatividad latente con la cual coexiste la fe y a la cual ella se opone sin olvidar y sin dejar tampoco de aspirar a la reconciliación definitiva. Por eso es la fe una fuerza ideal, anticipadora de un Ser que permanece siempre más allá como horizonte posible. El sujeto de la fe –afirma Kierkegaard en este sentido– es un “yo ideal”<sup>32</sup>, vale decir, un yo que se aproxima a lo real, pero sólo lo posee en la tensión de una posibilidad siempre renovada, en la inquietud de un anhelo constante. Tal carácter ideal manifiesta de este modo la continua *ex-sistencia* de la subjetividad hacia una posesión siempre aproximada.

Ahora bien, si por una parte la fe existe en la contradicción del pecado, por la otra parte ella subsiste en el esfuerzo de la unión. Lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, la contingencia y la necesidad, la multiplicidad y la identidad, el movimiento y el reposo

---

<sup>30</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 272.

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 311.

<sup>32</sup> S.K., *Pap. 1840-1842*, III A 216.

confían a la fe el sello de la alianza, para anticipar a la oposición la garantía de lo eterno. En esta alianza de unidad reside el carácter positivo que pertenece a la fe, en tanto realización efectiva de la síntesis que es el yo y autotransparencia fundada en el Absoluto, único antídoto contra la desesperación.

La aspiración de la fe nombra ese esfuerzo del yo por alcanzar la identidad autoconsciente entre sujeto y objeto, forma y contenido, cómo y qué, respecto de la cual nuestro autor ha asegurado que la fe es “siempre sí misma y la condición de sí misma, lo más subjetivo y lo más objetivo”<sup>33</sup>, tesis que enuncia de otro modo el movimiento en sí y para sí de lo infinito, como fundamento y fin de su propia realidad. Esto equivale a sostener que en la fe se identifican finitud e infinitud, tiempo y eternidad, posibilidad y necesidad.

La realidad de la fe se resuelve, por definición, en la palabra de mando de todo el pensamiento kierkegaardiano, a saber, en la categoría del singular: único hombre verdaderamente existente. El singular ha saltado fuera de la masa y del género, para afirmarse solo delante de Dios. El constituye por antonomasia “la determinación del espíritu”<sup>34</sup> como unidad idéntica consigo mismo y ligada al Otro. Para el singular, querer ser sí mismo es querer a Quien funda y sostiene su igualdad, y de ello se deriva la conformación «teándrica» de su ser, explicada así por Kierkegaard: “este yo adquiere una cualidad y una cualificación nuevas por el hecho de que él se encuentra en presencia de Dios. Él no es más un yo meramente humano, sino que es (y espero no ser mal comprendido sobre el sentido de la palabra) lo que yo quisiera llamar un yo teológico, el yo bajo la presencia misma de Dios. Y qué realidad infinita no posee el yo por el hecho de tener conciencia de existir delante de Dios, deviniendo un yo humano cuya medida es Dios”<sup>35</sup>. El lugar de la libertad delante de Dios establece la consistencia ético-religiosa del yo, incapaz de hallar su propia medida sin medirse en el Poder que lo ha creado.

En este sentido, la Diferencia absoluta propuesta por Kierkegaard constituye una dependencia absoluta, fuera de la cual el individuo es irreconocible. De aquí que nuestro autor haya visto con claridad que su lucha en favor del cristianismo debía comenzar por recuperar este

---

<sup>33</sup> S.K., *Pap. 1840-1842*, III A 216.

<sup>34</sup> Cf. S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 81.

<sup>35</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 215.

“punto por el cual y a través del cual Dios puede tomar contacto con la humanidad. Quitada este punto y Dios es destronado”<sup>36</sup>. Sin la libertad individual, tan imposible le es a Dios mostrarse al hombre como al hombre encontrar a Dios. La acción libre es el único acceso a la realidad divina, su decisión existencial la única posición, «quoad nos», del Absoluto y su donación amorosa el único lazo de la identidad personal. El individuo es el presupuesto para amar, aunque la mayoría de los hombres –lamenta Kierkegaard– sea incapaz de hacerlo, por no llegar a existir singularmente<sup>37</sup>.

Alcanzar la realidad, apoderársela libremente, equivale a lograr la concentración más alta del poder, la libertad *Für sich* del único *An sich*, la intensidad máxima de lo posible, donde solo “lo intensivo vive: el ser de lo extensivo, en el fondo, no es ningún ser. Lo extensivo es un ser falso: su ser consiste sólo en el consumir lo intensivo. Sólo lo intensivo tiene el ser en sí, lo extensivo vive de o es en cuanto come, absorbe lo intensivo (como las sombras de los infiernos absorben a los vivos)”<sup>38</sup>. Dicho brevemente, la realidad singular, su ser en-sí-y-para-sí, su intensidad plena, consisten y subsisten en el poder de la libertad.

Mediante la apropiación intensiva de lo real, el yo libera todos los vínculos que expanden su personalidad en el mundo y mantiene su irradiación durante su ascenso al Uno, fuente de toda perfección. La apertura a esta fuente suprema es, en última instancia, lo que potencia al sujeto como ser en sí, aunque pocos sean quienes puedan soportar la presión de tal Poder, y la mayoría prefiera la penumbra de lo inmediato al resplandor de existir solo delante de Dios.

Ser solo delante de Dios: esta es la decisión fundamental, el salto que se arriesga al mayor peligro de lo Absoluto, habiéndolo ganado todo y no teniendo ya nada más por perder. Aunque sólo un hombre estuviese dispuesto a la verdad, si ese único hombre “puede soportar el aislamiento de no tener jamás el alivio de ninguna categoría intermedia y ninguna mitigación de las ilusiones, de ser un Singular; de encontrarse solo en el mundo infinito y en el infinito mundo de los hombres –donde quizás 999 999 entre un millón perderían el juicio si debieran soportar

---

<sup>36</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 218.

<sup>37</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847*, VIII<sup>1</sup> A 462.

<sup>38</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 500.

semejante aislamiento... ¡ser solo delante de Dios!– Entonces amar a Dios y ser amado por Dios se mostrará para él la única satisfacción”<sup>39</sup>.

Para tal fin, el hombre dispone de todo el tiempo y dispone, en el tiempo, de la eternidad. Que él se anime a descubrir la imagen móvil de lo «Unum» y a fijar sobre ella el transcurso inexorable de lo múltiple es una cuestión de libertad, y del modo en que la libertad se conciba a sí misma.

## 11.2. LA FUERZA CREADORA DE LA LIBERTAD

La existencia no es para Kierkegaard una realidad dada en bloque y asegurada contra todo riesgo futuro, sino una autocreación continua de la libertad, cuyo acto abraza la temporalidad entera. La tarea de la libertad consiste en llegar a ser verdaderamente sujeto, por una suerte de “condensación del individuo en sí mismo”<sup>40</sup>. La reflexión del espíritu sobre sí mismo va ganando gradualmente esta concentración intensiva, que finaliza en la afirmación consciente del yo.

El inicio de la autocreación libre reside en la discriminación y separación de la inmediatez. “La vida del espíritu –dice Kierkegaard– es en cierto sentido una muerte a lo inmediato”<sup>41</sup>, entendido como el vínculo directo que une al hombre con el mundo de la sensibilidad y la conciencia ingenua. De aquí que él aconseje al singular preocuparse absolutamente por sí mismo, hasta el punto de romper con todas las ataduras alienantes de su propia existencia y aferrar “el momento de manifestarte por ti mismo completamente”<sup>42</sup>.

Hablar de manifestación total de sí equivale a hablar, kierkegaardianamente, de autoconciencia. La autoconciencia existente que nuestro autor propone no se parece ni al pensar claro y distinto de Descartes ni a la contemplación pura de un yo abstracto y vacío. Por el contrario, se trata de una autoconciencia vivida, previa a la conceptualización clara y distinta y posterior a la infinitud abstracta de la fantasía. Ella es un conocimiento activo o una acción ideal, en la unidad concreta de ser y pensamiento.

---

<sup>39</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 278.

<sup>40</sup> Cf. S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 116.

<sup>41</sup> S.K., *Pap. 1849*, XI A 645.

<sup>42</sup> S.K., *Pap. 1851*, X<sup>3</sup> A 711.

Esta primera reflexión del espíritu rompe la dependencia directa del ser inmediato y abandona al hombre en una interioridad sin contenido, despojada de lo finito y temporal. Pero a ella le sigue una segunda reflexión, capaz de restituir lo inmediato de un modo totalmente nuevo. Este nuevo modo de lo mismo –la segunda repetición esencial– asume el mundo bajo el resplandor espiritual, y tal es la obra de la fe: segunda inmediatez totalmente nueva, por la cual el yo accede a la auténtica realidad y el mundo alcanza lo espiritual. La creación libre de la subjetividad participa así al universo entero de este segundo nacimiento, y no podría suceder de otro modo, siendo el yo una síntesis entre lo infinito y lo finito, lo interior y lo exterior, la eternidad y el tiempo.

Afirmación, negación, superación constituyen los pasos de esta dialéctica en la que el yo se crea a sí mismo. De manera más precisa, Kierkegaard describe así este proceso: “para lograr un yo se exige entonces, ante todo, un hombre que absolutamente con pasión, en breve, absolutamente con pasión o bien con pasión absoluta, en cierto modo desee, aspire, posea etc. Luego, que se niegue este deseo etc.: él, es decir, su pasión absoluta recibe una herida mortal (cosa que puede suceder sólo porque se aspira con una pasión absoluta)– y después de reposar aquí, se elige la fe”<sup>43</sup>. La afirmación inicial del proceso genético es el hombre natural, expresado en su deseo inmediato, pero ya convocado por el poder de otro deseo espiritual. En virtud de este último, él es capaz de negar sus ansias en la resignación infinita de la primera reflexión. Y, una vez aquí, le es posible dar el salto por el cual restituye la totalidad de lo real en la síntesis de la fe.

La decisión de la fe –concebida como el cenit de la pasión– sólo se produce cuando el retorno sobre sí mismo, autoconsciente y libre, ha concentrado el propio poder de la interioridad en ese arquimédico punto que “se recoge como espíritu y tiene las fuerzas puras del espíritu”<sup>44</sup>, es decir, que se afirma como yo. En este salto afirmativo, el espíritu “asume de una vez toda su naturaleza eligiéndose a sí mismo”<sup>45</sup>. Si esto significó en algún momento la tarea más ardua de la libertad, su dificultad queda recompensada por la simplicidad de hallarse “ahora

---

<sup>43</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 297; cf. también *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 649; 1849, XI A 645; 1851, X<sup>4</sup> A 335.

<sup>44</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 417.

<sup>45</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 501.

esencialmente en acuerdo puro consigo mismo”<sup>46</sup>, al amparo de otro acuerdo con aquel Poder, de donde deriva la autorrelación del yo.

Pero la creación de la libertad no es sólo el nacimiento del yo personal sino también, y de manera concomitante, la emergencia ético-metafísica del bien y del mal. Según Kierkegaard, la fundamentación de bien y mal no reside ni en el contenido propio de objetos exteriores y particulares ofrecidos a la libre elección mediante el entendimiento abstracto, ni en una norma jurídica que rija la relación entre estos objetos y el acto inmediato, en cuyo caso la libertad se resolvería en una función intelectual, hipotética y condicionada por factores naturales o socio-culturales.

Bien y mal son creados y diferenciados en concreto por la decisión libre del yo, porque ellos se presuponen de manera absoluta en la posición del salto cualitativo y no pueden deducirse de una premisa antecedente al modo de un último juicio práctico. La creación de la libertad significa la emergencia de la realidad ética o simplemente – para nuestro autor– de lo real, cualitativamente determinado como bien o mal *ex, ab e in* la libertad. Cielo o infierno habitan este propio yo, devenido a imagen y semejanza de su decisión. En este sentido se pronuncia *El concepto de la angustia*: “si se toma de entrada a la libertad como ‘*liberum arbitrium*’ (que no tiene lugar en ninguna parte. Cf. Leibniz), susceptible de elegir indiferentemente el bien o el mal, se destina toda la explicación a un fracaso radical. Si se hace del bien y del mal el objeto de la libertad, se entrega a lo finito tanto la libertad como los conceptos de bien y de mal. La libertad es infinita y no proviene de nada” (*Friheden er uendelig og fremkommer af Intet*)<sup>47</sup>.

La libertad crea entonces, por sí y para sí, su realidad positiva o su desintegración, en virtud de esa posibilidad “de naturaleza completamente dialéctica”<sup>48</sup>, que alberga en su seno la indeterminación de todos los contrarios y determina en su acto el poder o la impotencia, la verdad o falsedad, afirmando por y en su posición la diferencia absoluta entre bien y mal, junto a todas las diferencias relativas que en ellos pudieran establecerse. La causa libre del bien y el mal consiste entonces en el propio poder.

---

<sup>46</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 417.

<sup>47</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 420.

<sup>48</sup> S.K., *Pap. 1844*, V A 16.

Kierkegaard se preocupa en aclarar que su concepción ético-metafísica no preconiza un subjetivismo relativista. Por el contrario, ella afirma el “valor absoluto”<sup>49</sup> del bien y el mal al afirmar la libertad como su sujeto incondicionado, vale decir, como “el ser-en-sí-y-por-sí puesto por el-ser-en-sí-y-por-sí”<sup>50</sup> o negado por él. En este sentido, quien se decide al bien afirma con ello la diferencia absoluta del mal, mientras quien no se decide afirma su indiferencia y se niega a reconocer el «aut-aut» absoluto<sup>51</sup>, para permanecer en la tibieza de lo múltiple y relativo. Afirmar la diferencia es propiamente decidirse a poder, mientras que permanecer en la indiferencia de su no afirmación revela la propia impotencia de la indecisión, con la cual comienza a desplegarse la fuerza del mal.

Sólo una metafísica dialéctica como la kierkegaardiana, confiada en la inversión de los contrarios, puede ver en la afirmación absoluta la posición de la diferencia y en la diferencia absoluta el despliegue del poder, vale decir, de la libertad devenida tal contra su opuesto. Igualmente, sólo una metafísica dialéctica puede concebir la no afirmación como indiferencia impotente, perdida en la ficción de una omniposibilidad irreal. Ahora bien, del mismo modo, sólo una metafísica superadora de la diferencia por la identidad puede concebir la libertad como ser-en-sí-y-por-sí, dialécticamente afirmado.

El bien y el mal se determinan entonces, en términos kierkegaardianos, como la realización de la libertad –el ser-en-sí-y-por-sí– o como negación libre de la misma, a través de la decisión fundamental que, afirmada en concreto, quita la posibilidad y constituye la realidad espiritual bajo la forma y el contenido del querer. Sin embargo, y más allá de la decisión actual, el tiempo abre de manera continua la posibilidad de otra opción, porque la vida humana es un devenir de formas, cuyo rostro definitivo estará oculto hasta el último instante. La subjetividad siempre abrigará proyectos, esperanzas, tendencias, reacciones o negaciones, que la empujan a un nuevo tiempo no menos posible que el precedente.

Cuando Kierkegaard se refiere al bien moral, él lo describe como un poder expansivo y comunicante, abierto y difusivo de sí, transparente y

---

<sup>49</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 242.

<sup>50</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 242; cf. también *El concepto de la angustia*, SV, IV 420.

<sup>51</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, II 183.



automanifiesto, por el cual la existencia logra su continuidad y es capaz de unir el instante del salto con el estado inmanente del sujeto. Este poder, convertible en su bondad con lo «unum» y verdadero, realiza la constitución última del hombre, relacionando la síntesis autoconsciente que el yo comporta con su Principio fundador, de manera tal que, eligiéndose, “el hombre se encuentra purificado esencialmente, y entra en relación inmediata con el poder eterno cuya omnipresencia penetra toda la vida”<sup>52</sup>. La dinámica de este poder describe un movimiento inmanente a la subjetividad, pero impulsado por y hacia lo Trascendente, apenas rozado en el instante.

Por otra parte, Kierkegaard se refiere al mal como una impotencia activa, fragmentaria y discontinua, cuya operatividad diluye la subjetividad en el fluir espacio-temporal de momentos abstractos. La impotencia del mal se cierra herméticamente a la relacionalidad constitutiva del yo, para aislarse en el vacío de la propia nada. Desde este punto de vista, él describe un fenómeno de la libertad misma, a saber, su propia negación, que hace de la posibilidad originaria un imposible, tal como sucede cuando la decisión fundamental aferra exclusivamente lo finito o su infinitud fantástica.

Sin embargo, y precisamente a causa de su misma determinación negativa –destructora de la libre identidad– nuestro autor sostiene que el pecado guarda siempre una relación esencial y posible con el bien, en función de la cual, aun en la caída más profunda del mal, subsisten en el hombre dos capacidades: su capacidad original para el bien, actualmente impotente, junto a la incapacidad actual de esta última, derivada y parasitaria de la anterior. Debido a tal ambivalencia, se produce en el pecador la contradicción de un querer actual, opuesto a su voluntad más esencial y paradójicamente poderoso, por la cual se derrumba el entero ámbito espiritual de un modo no espiritual. Frente a esta desintegración subjetiva, frente a esta multiplicación impersonal del yo reaparece la angustia, no ya como el reflejo de una libertad posible sino como el espejo de una nada efectiva.

Kierkegaard se ha referido a la consistencia existencial del mal de diferentes modos, correspondientes con su diversa intensidad dialéctica y expuestos en la gradación ascendente de los estadios existenciales. Él habla así de la subjetividad estética, de la culpa, de la desesperación, de lo demoníaco, realidades todas que pueden englobarse bajo la categoría

---

<sup>52</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 182.

común del pecado, en tanto que diferencia absoluta generadora de cualquier otra división interior.

La interioridad estética<sup>53</sup> –índice más elemental de la no-libertad– designa la dispersión múltiple de una subjetividad indiferente a la decisión y ajena al reconocimiento del «aut-aut» absoluto. En este sentido, afirma nuestro autor, “una elección de orden estético o bien es completamente inmediata, y por consiguiente no es una elección, o bien se pierde en la multiplicidad”<sup>54</sup>. La subjetividad estética, autoexcluida de la densidad existencial y dominada por la fantasía, desconoce la reflexión del espíritu e insiste en una dialéctica inmediata y finita, que desconoce lo absoluto y diviniza las apariencias.

Quien se entrega a lo exterior y busca reconocerse allí está, sin saberlo, alienado y atrapado en la desesperación, que es otro nombre del mal. Por desesperación entiende Kierkegaard la expresión viva del pecado o el síntoma de una enfermedad mortal, cuya muerte prolonga una vida sin sentido. Vivir la propia muerte de la desesperación significa sufrir una existencia discontinua, súbita, hermética y negada a la apertura del bien.

Tal clausura nihilista es efecto del pecado, definido por Kierkegaard como el “aislamiento absoluto”<sup>55</sup>. Si la subjetividad agotara la reflexión que la conduce hasta sí misma, descubriría en su fondo más íntimo la presencia divina y convertiría la nada en la superación de sí. Pero cuando ella no quiere reconocer la posibilidad de la libertad y se adhiere al mal como a su única alternativa, en este caso ella temerá y huirá del bien, condenándose al hermetismo de lo negativo. Esto es lo que nuestro denominó lo demoníaco<sup>56</sup>, a saber, la férrea adhesión al mal y la

---

<sup>53</sup> Kierkegaard ha descrito la interioridad estética bajo la célebre figura de Johannes, el Seductor. Otros modelos de esta instancia existencial son el Fausto de Goethe y el Judío errante de Eugenio Sué (cf. S.K., *Pap. 1836*, I A 150). *In vino veritas* ofrece un diálogo sobre la naturaleza de la mujer y del amor, sostenido entre los cinco paradigmas estéticos mejor logrados de Kierkegaard. A saber: Constantino Constantius, representante de la razón endurecida; Victor Eremita, abanderado de la ironía simpática; el Modisto, figura de la desesperación demoníaca; Johannes el Seductor, expresión de la perdición en frío y el Joven, ejemplo de melancolía intelectual (cf. S.K., *Estadios en el camino de la vida*, SV, VI 21 ss.).

<sup>54</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 181.

<sup>55</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>2</sup> A 14.

<sup>56</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 426 ss.

consecuente angustia del bien, con las cuales se indica el máximo exponente de la impotencia.

El hecho de que la libertad sea capaz de afirmarse contra sí misma y contra Dios resulta para Kierkegaard una paradoja, cuya ininteligibilidad expresa la esencia del mal como algo “incomprensible, impenetrable, el secreto del mundo, justamente porque es algo sin razón, la interrupción arbitraria [...] la incomprensibilidad del pecado no deriva de un conocimiento limitado, de manera que por especular se llegara a comprenderlo. No, la incomprensibilidad constituye justamente la esencia del mal”<sup>57</sup>. Planteada en estos términos, la paradoja del mal consiste en la fuerza de lo impotente, en la realidad de la nada, en la posibilidad de una diferencia de la cual pende lo finito bajo un Poder que ignora lo imposible. En consecuencia, la pretensión de comprender el misterio del mal es el intento de disolver la Diferencia divina, esa Alteridad que no podría ser olvidada más que en el olvido de la misma finitud.

A fin de salvaguardar esta Diferencia, el pensamiento kierkegaardiano subrayó la paradoja como categoría esencial de lo real: “primera forma”<sup>58</sup> de la existencia, establecida contra la pretensión moderna de un absoluto racional, desde cuya perspectiva todas las vacas son pardas. Kierkegaard insistió en la realidad de lo impensable como único medio efectivo para salvar el mito de la razón, no por la vía negativa de una destrucción total sino por la superación de otra verdad más originaria. Con tal superación, la esencia del mal es definitivamente remitida al misterio de la Diferencia.

Pero tan incomprensible como la irrupción arbitraria del mal resulta la irrupción instantánea del bien a partir de la nada. La verdad del auténtico rostro interior, desfigurado por el pecado y reintegrado a una fuerza que descende de lo Alto, es igual de misteriosa que su caída. El hecho de que lo por sí impotente pueda y lo imposible exista es la auténtica paradoja, confiada al poder del Amor. Bajo este misterio se expresa la verdad de la subjetividad.

---

<sup>57</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>2</sup> A 436.

<sup>58</sup> Cf. S.K., *Pap. 1842-1844*, IV C 29.

## Capítulo 12

### La identidad sintética de la subjetividad

El salto de la libertad hacia su propia afirmación trascendente implica, desde el punto de vista de la inmanencia subjetiva, el proceso sintetizador de todos aquellos elementos constitutivos del yo. Fe y existencia expresan así su deseo de unidad, renovado de continuo por la posibilidad del devenir y constantemente restituido a su fuerza originaria. En este sentido, el gran esfuerzo de la libertad consiste en la recuperación, plenamente concreta, de la síntesis primigenia que lo posible anticipa en su idealidad indeterminada.

La libertad –confirma Kierkegaard al respecto– afirma “la igualdad en el momento de la decisión”<sup>1</sup>, por la acción de “un poder misterioso que armoniza todas las fuerzas”<sup>2</sup>. Bajo su poder, subyacente a cualquier otra facultad humana, se ordenan, unifican y finalizan las múltiples fuerzas del yo, de manera tal que la existencia, lejos de permanecer en el conflicto y la contradicción, es capaz de resolverlos por el despliegue de lo idéntico. Si el conflicto impulsa el devenir y el devenir define la existencia, la finalidad perseguida es siempre lo «unum».

La realidad de la libertad es la reflexión de su identidad entre todas las fuerzas subjetivas en el acuerdo puro del espíritu. La inteligencia y la voluntad; el querer y el deber; el tiempo y la eternidad; lo finito y lo infinito confluyen en la unidad de un poder, autoconsciente de la múltiple irradiación de su intensidad total. *La enfermedad mortal* expresa esta idea definiendo al yo como “el hecho de que la relación se relacione consigo misma”<sup>3</sup>. Esto significa que el yo no coincide con la síntesis de sus elementos, sino precisamente con la actividad de la autorrelación, vale decir, con la reduplicación autorrefleja del todo.

---

<sup>1</sup> S.K., *Cuatro discursos edificantes*, SV, V 153.

<sup>2</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 246.

<sup>3</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 143.

El yo es la acción de relacionar, un acto cuya obra es sí mismo. Y de esto se sigue que el pensamiento de Kierkegaard –inclinado por naturaleza a subrayar los contrastes– se decide finalmente por la identidad del sujeto espiritual, aun manteniendo la diferencia absoluta del Otro. En este sentido, varios autores han interpretado su filosofía como una antropología monista, fundada en la filosofía schellinguiana de la identidad<sup>4</sup> o bien en la línea hegeliana de un sujeto sustancial, que se expresa en la multiplicidad de sus predicados<sup>5</sup>. En efecto, el sujeto, concebido como el dinamismo de relacionarse a sí mismo consigo mismo, indica el devenir autorrealizador de un sistema de relaciones, finalizado e intencional, respecto del cual el espíritu constituye “lo tercero positivo”<sup>6</sup>, capaz de sintetizar el proceso entero mediante su acción superadora.

La intención más profunda del pensamiento kierkegaardiano consiste en lograr la identidad de un poder autoconsciente o de una autoconciencia poderosa, superadora tanto del entendimiento abstracto como de la voluntad particular, del ser y el devenir. Es por tal unidad que el espíritu lucha, buscando en la diferencia la igualdad de lo singular. Esta unidad e identidad tiene por lo menos dos sentidos, a saber: la posición absoluta del individuo –trascendente e instantánea– y su difusividad continua –temporal y futura.

El sujeto kierkegaardiano no se produce ni por la asimilación a un objeto exterior ni por la adecuación a un ser extrínseco, porque en este caso la libertad perdería su autopresuposición y el carácter infinito que la define. Kierkegaard propone un sujeto emergente por la purificación y el perfeccionamiento esencial de su actualidad espiritual, vale decir, un yo que puede querer lo debido como única posibilidad de la acción libre. Esto implica que, para nuestro autor, la verdad y la bondad subjetivas no dependen de manera inmediata de ningún contenido finito sino, a la inversa, que es la determinación radical del yo quien compromete la bondad o maldad de los objetos. En esta suerte de revolución copernicana de tipo existencial, los objetos se conforman a la interioridad personal, mientras ésta deviene el sujeto y el objeto de su propio acto espiritual, indivisible e inalienable.

---

<sup>4</sup> Cf. E. Harris, *Man's...*, cit., p. 59.

<sup>5</sup> Cf. M. Taylor, *Kierkegaard on...*, cit., pp. 89-91.

<sup>6</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 143.

Mientras que el libre albedrío se caracteriza por la distinción y la separación de sus componentes –el sujeto y el objeto, el acto y el contenido de la elección–, la libertad concentra los términos en la mismidad de un único poder, que ha superado los momentos abstractos de ser y pensamiento en la identidad concreta de una acción total. A partir de aquí se entiende también el sentido cabal de ese postulado kierkegaardiano que convierte al devenir en “la tierra común donde se unen el ser y el pensamiento”<sup>7</sup> y, finalmente, la idea de identidad como el principio más alto de toda concepción filosófica<sup>8</sup>.

Con la noción de identidad espiritual Kierkegaard se remite al modelo socrático, como el paradigma ético-existencial de la libertad que ha superado todas las diferencias. Sobre el final de su vida, nuestro autor vuelve al sabio ateniense con un elogio de la siguiente densidad especulativa: “se ve aquí cuán verdadero es aquel dicho socrático de que comprender es ser. Para nosotros, hombres comunes, ser y entender son dos momentos distintos. Sócrates es superior, él quita esta diferencia –y por eso nosotros no lo podemos comprender en sentido socrático”<sup>9</sup>. La energía moral de Sócrates se revela finalmente como la fuerza de la unión. Ser y pensamiento, fenómeno e idea, devenir y acción conforman en la intimidad del humanista clásico una misma y única realidad.

Lo auténticamente real, identificable desde el punto de vista kierkegaardiano con la consistencia ética del singular, sintetiza así lo inteligible y lo efectivo, la acción y el devenir, lo necesario y lo contingente, a tal punto que “la existencia más perfecta debe ser pensada como inmune a todas las distracciones, a todas las impresiones momentáneas y temporales, que nos impiden sentir la identidad de ser y de pensar”<sup>10</sup>. Con esta afirmación, Kierkegaard eleva el conocimiento subjetivo al deber primario de la existencia, enunciado de este modo: “sujeta el momento de manifestarte por ti mismo completamente”<sup>11</sup>. No se trata aquí de una automanifestación abstracta sino de una revelación concreta, capaz de reducir a lo mismo lo que la finitud hace otro.

---

<sup>7</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 98.

<sup>8</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 480.

<sup>9</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 430.

<sup>10</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 367.

<sup>11</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 711.

Desde el punto de vista de la síntesis subjetiva, conocer es poder y poder es manifestación concreta de sí, producida por la pasión ideal de la reflexión que alcanza su culminación en lo real. Sólo el conocimiento agotado en su reflexión interior se afirma como realidad, y en él reside la verdadera consistencia espiritual, definida como “el poder que el conocimiento de un hombre ejerce sobre su vida”<sup>12</sup>. La personalidad real es transparencia, claridad translúcida y en todas partes luz. Su luminosidad interroga: “¿qué es, en efecto, ser y querer ser un individuo? Es tener y querer tener conciencia”<sup>13</sup>. En la posesión actual y consciente del yo se muestra tanto el carácter activo de la autocomprensión como la claridad inteligible del poder cuya máxima acción se resuelve en el «pati». La transparencia de la acción libre define el lugar propio del individuo, de manera que “cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad también; y cuanto más voluntad, también más yo”<sup>14</sup>, porque su intensidad creciente es una misma libertad, capaz de mantener el pensamiento y la imaginación, el sentimiento y la voluntad en simultaneidad existencial.

En oposición a la abstracción pura del sujeto idealista, la síntesis autoconsciente del yo kierkegaardiano designa, por una parte, un poder absoluto; por la otra parte, una multiplicidad de fuerzas temporales y contingentes, cuya subjetivización exigirá el restablecimiento de lo uno a partir de la diferencia. Esta reducción a la unidad define un proceso que consiste en “alejarse infinitamente de sí haciendo al yo infinito y en volver infinitamente sobre sí haciendo al yo finito”<sup>15</sup>, distanciamiento y aproximación que interiorizan cada vez más lo eterno en lo finito, y elevan este último a una repetición trascendente. La reposición de lo finito y la concreción de lo eterno miden el despliegue del yo, cuya idealidad se aleja en proporción al acercamiento y cuyo «pathos» potencia el deseo al hilo del ascenso real.

Tanto en su sentido eterno como en su sentido relativo, el poder del yo es siempre una energía moral, determinante de lo uno y mismo. En varias oportunidades, los *Papirer* se han referido a dicha energía en los términos de “lo voluntario”, esto es, “la forma exacta de ser

---

<sup>12</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 736.

<sup>13</sup> S.K., *¡Juzgaos a vosotros mismos!*, SV, XII 431.

<sup>14</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 160.

<sup>15</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 161.

cualitativamente espíritu”<sup>16</sup>. El carácter voluntario del poder libre apunta a describir la autodisciplina y la autoexigencia que, en temor y temblor, revelan a la interioridad singular la Majestad divina, cualitativamente Otra. Lo voluntario especifica al individuo, define el cómo de su subjetividad y manifiesta la realidad positiva del Ser absoluto. Sin embargo, esta manifestación exige atravesar negativamente la doble colisión, que choca consigo y con el mundo. El choque voluntario del poder confirma, una vez más, la índole dialéctica que posee la libertad en el pensamiento kierkegaardiano y condiciona su realización a una lucha, que no puede “saber la verdad más que resistiéndola”<sup>17</sup>.

No obstante, la negatividad de la lucha voluntaria sólo cobra sentido por el «telos» más profundo de llegar a “ser una sola cosa”<sup>18</sup>. Si respecto de lo relativo es posible entregarse simultáneamente a lo múltiple, en relación con lo absoluto sólo es posible realizar lo «unum» en carácter. El «unum» singular es una imagen móvil de la Unidad, porque mientras el Ser divino es la simple y pura subjetividad, el existente alcanza dialécticamente la unidad en una tarea tan temible que “la mayoría (¡casi diría todo hombre!) moriría de angustia de sí mismos si el propio ser debiera devenir una tautología”<sup>19</sup>, librada de todos aquellos predicados y particularidades que distraen la impresión profunda de sí. Más allá del espanto y a pesar de los circunloquios por ignorar la impresión profunda de lo idéntico, el propio yo sigue siendo la verdad esencial de todo hombre.

La tautología concreta que define al singular expresa al menos dos cosas. En primer lugar, ella indica la libre aceptación de aquellos componentes esenciales, circunstanciales, históricos y casuales que determinan al hombre en su estado y situación concreta. Tal aceptación es propiamente una repetición o reposición puramente espiritual de dichos elementos. En segundo lugar, la tautología concreta que es el yo significa simplemente acción, porque, kierkegaardianamente expresado, el yo es acción y la acción contiene el desarrollo temporal, que luego se manifestará de manera sucesiva. Con esto, el existencialista danés puede asegurar que “en la vida del

---

<sup>16</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 159.

<sup>17</sup> S.K., *El sumo sacerdote. El publicano. La pecadora*, SV, XI 288.

<sup>18</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 571.

<sup>19</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 284.



espíritu no hay pausa, no hay tampoco, propiamente hablando, estado, allí todo es actual”<sup>20</sup>. La acción espiritual incorpora en sí misma el universo entero.

No es posible dejar de apreciar en esta idea la enorme vitalidad del singular kierkegaardiano, bajo cuya potencia la multiplicidad fáctica del acontecer es recuperada por y para el sujeto libre, idéntico en ser y verdad, en poder, querer y deber. Si ya el idealismo sostuvo que, en tanto facultad de lo particular distinta del entendimiento abstracto, la voluntad podía querer muchas cosas, a saber, todos aquellos objetos finitos descubiertos por la inteligencia o anticipados por la fantasía; Kierkegaard sostendrá que, cuando el espíritu es una potencia infinita, él lo quiere todo, con sólo querer el único deber al cual lo sujeta el deseo de sí mismo, a saber: su libertad concreta.

Dicho de otro modo, nuestro autor sostiene la identidad entre el querer y el poder de la libertad, con las siguientes palabras: “la buena decisión que responde al conocimiento del bien consiste en querer hacer todo lo que se puede, en querer servir al bien con todas las fuerzas. Hacer todo lo que se puede: qué feliz igualdad; porque cada uno tiene poder para ello”<sup>21</sup>. Querer el poder posible significa afirmar la identidad del yo y determinar el bien en sí que es la libertad. Esta acción no conoce impedimentos externos que la obstaculicen o detengan, porque para la libertad “querer es poder”<sup>22</sup>. Ciertamente, la voluntad abstracta puede querer muchas cosas imposibles, pero cuando se trata de “querer solamente una cosa, o de quererla con todo sacrificio y con todo esfuerzo, entonces ella es también posible”<sup>23</sup> y su deseo “puede todo lo que quiere”<sup>24</sup>.

Si querer es –para Kierkegaard– poder, entonces únicamente el no-querer es la causa de lo imposible, de donde el propio yo queda *eo ipso* inculgado por la negación de lo debidamente necesario. El *Diario* sentencia esto del siguiente modo: “si es voluntad de Dios que ‘tú debas’, ¿cómo es posible entonces que tú no puedas? Así, el resultado

---

<sup>20</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 231.

<sup>21</sup> S.K., *Cuatro discursos edificantes*, SV, V 153.

<sup>22</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV B 1.

<sup>23</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 106.

<sup>24</sup> S.K. *Discursos cristianos*, SV, X 201.

será siempre: ‘¡yo no quiero!’<sup>25</sup>. Con tales palabras, se afirma la ley del poder junto al poder del querer. Y porque el poder concedido al hombre es ley de sí mismo, resulta tan válido afirmar: tú debes porque puedes como sostener kantianamente “tú puedes porque debes”<sup>26</sup>, y «ultra posse nemo obligatur». De más está decir que no todo querer es deber ni poder sino solamente esa voluntad fundamental, que afirma a la subjetividad en la máxima intimidad de su verdadera esencia.

Además, y puesto que el yo no coincide exclusivamente con su esencia eterna sino igualmente con sus propias determinaciones contingentes y temporales, su deber no se reduce a una obligación absoluta sino que incorpora en ella la multitud de tareas cotidianas y de funciones relativas a su ser en el mundo. La libertad debe entonces lograr que “la tarea y la obligación coincidan”<sup>27</sup>, asumiendo las responsabilidades contingentes en la eternidad, que es propiamente la única obligación, a partir de la cual cualquier otro deber recibe su fuerza de imposición. De este modo, el valor y el sentido de la tarea emprendida residen, antes que en su compromiso humano, social o jurídico, en “la seriedad y la severidad más alta (el pensamiento de la eternidad), reconocibles por la libertad más alta, por poder en esta vida comportarse con el asunto en cuestión completamente como queramos”<sup>28</sup>. Porque el querer de verdad libre está garantizado en sí y por sí, él puede comportarse «cómo» quiera, garantizando con ello el orden social y jurídico de una acción exterior, convertible con la libertad.

La coincidencia entre las tareas particulares y la obligación absoluta, sumada a la coincidencia entre la validez de las primeras y la legitimidad de la segunda –ecuación que demuestra el devenir de una ley eterna– implica la determinación actual y activa del deber. Desde la perspectiva kierkegaardiana, el deber es acción: lo que “se *debe hacer*”<sup>29</sup> en razón de un mandato autopresupuesto por la libertad. Él exige ser cumplido “porque *debe serlo*”<sup>30</sup>, y proponer otro fundamento del mismo significaría invalidarlo. En efecto, si la libertad no es

---

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 656.

<sup>26</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 275.

<sup>27</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 292.

<sup>28</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 62.

<sup>29</sup> S.K. *Discursos cristianos*, SV, X 241.

<sup>30</sup> S.K. *Discursos cristianos*, SV, X 242.

condición, causa y fin de ella misma, todo está terminado para la subjetividad, y ya no quedan tareas ni cumplimientos ni acciones debidas de manera absoluta. Expresado concretamente, el deber constituye una acción efectiva, convertible con la conciencia de sí mismo y sentenciado por la siguiente identidad: “todo hombre tiene el deber de manifestarse con total claridad, de revelarse”<sup>31</sup>. La propia manifestación es la máxima suprema en la que cabe el mandato de todo lo demás, iluminado por la transparencia del yo delante de Dios.

### 12.1. EL «CÓMO» Y EL «QUÉ»

Otro modo de nombrar la identidad del yo en forma y contenido, sujeto y objeto, esencia y existencia consiste en la identificación entre el «cómo» y el «qué», binomio dialéctico que Kierkegaard descubrió en el Schelling de Berlín. Mientras el «qué» alude al contenido esencial, el «cómo» designa el polo actual y existente de la subjetividad, y ambos se asimilan a la realidad concreta del yo. A propósito de ellos, el existencialista danés asegura que hay un «modo» de actuar –y el modo constituye una determinación propia del acto mismo, una forma intrínseca de realización– cuya emergencia coincide con el «contenido», vale decir, con el «qué».

Kierkegaard se apresura por aclarar que dicha coincidencia no le concierne a cualquier acto sino únicamente a la acción espiritual que tiene por fin su propia realidad. Sólo a su respecto es posible afirmar que “hay una diferencia infinita en la vida del espíritu, porque allí el precio coincide siempre con la compra, o bien, el precio es la mercancía misma, lo que se compra”<sup>32</sup>. Con esta coincidencia entre el precio –el «cómo»– y la mercancía adquirida –el «qué»– se define la pureza de una subjetividad producida en el acuerdo puro consigo misma, que es el acuerdo entre su posibilidad originaria y su realidad efectiva.

En el fondo, la identidad entre esencia y existencia, forma y contenido, sujeto y objeto, subjetividad y verdad deriva de una exigencia constitutiva de la libertad, tendiente a actuar lo posible como puro poder. Tal repetición no expresa sin embargo una reduplicación tautológica, vacía y abstracta, error que él mismo ha

---

<sup>31</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 348.

<sup>32</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>2</sup> A 327; cf. también *Pap. 1844-1845*, VI A 113; *1849-1850*, X<sup>2</sup> A 299; *Post-scriptum*, SV, VII 188 ss; VII 416; VII 602.

criticado al Yo=Yo idealista y, en particular, al espíritu absoluto hegeliano. Según Kierkegaard, la conciencia idealista yerra infinitamente por el mundo ideal de la fantasía, convirtiendo su posibilidad real en una mera abstracción. Y lo mismo vale para la reduplicación estética, olvidada de lo existente y extraviada en vanas fantasmagorías.

Por oposición a esta reduplicación vacía, la identidad kierkegaardiana entre el «cómo» y el «qué» se pretende concreta y real en virtud de las siguientes determinaciones. En primer lugar, porque sus términos indican dos planos de realidad metafísicamente diversos, a saber, la esencia posible y la existencia actual. En segundo lugar, porque su actuación exige una determinación subjetiva, pero objetiva a la vez; intrínseca, pero también trascendente, a saber: la relación con el Absoluto, cuya Diferencia afirma la autorrelación del yo como sujeto real de cualquier otra diferencia. En orden a esta determinación, Kierkegaard explica que “Dios mismo es para nosotros este ‘cómo’ nos ponemos en relación con Él. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos (...) y un hombre quizás logre encontrar un modo más acertado etc. En relación con Dios el ‘cómo’ es el ‘qué’. Quien no entra en relación en el modo del abandono absoluto, no se pone en relación con Dios. Respecto de Dios no se puede poner ‘hasta cierto punto’, porque Dios es justamente la negación de todo lo que es ‘hasta cierto punto’”<sup>33</sup>.

La identidad actual y concreta del yo corresponde a este «cómo», capaz de hacer presente lo Absoluto en el abandono total del sí mismo, impulsado y atraído «ab Alio». «Quoad nos», Dios es el «cómo» subjetivo, toda vez que la propia experiencia existencial transluce la presencia de un Otro y la inmanencia subjetiva se abre a una Realidad que la desborda, para reconocerse fundada en ella. Sin la presión infinita que Él ejerce sobre el hombre, la libertad sería incapaz de saltar hacia sí misma. Sin esa presión que, a pesar de su Poder, no obliga sino bajo el libre consentimiento del yo como modo propio de su Ser «quoad nos», no hay Dios para nosotros y no hay sin Él tampoco identidad.

La afirmación de la trascendencia divina introduce la novedad esencial de la repetición y salva a la tautología singular del puro vacío.

---

<sup>33</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>2</sup> A 644.

En efecto, descubriéndose a sí mismo, el yo descubre lo absolutamente Otro, porque el “viaje de exploración en busca de Dios es un viaje al interior; la *pointe* en él es precisamente conservarse en la singularidad y luego, en el interior, no hacer más que eliminar los obstáculos”<sup>34</sup>. No busques afuera, parece amonestar aquí nuestro autor, porque es en tu interior donde mora Quien es más interior. Siendo así, el momento teológico constitutivo de la conciencia confluye con el principio activo de la misma, promotor de una extroversión, paradójicamente más originaria que su propia inmanencia.

Por otra parte, la identidad kierkegaardiana entre el «cómo» y el «qué» se pretende concreta por una tercera determinación, inmanente y trascendente a la par, a saber: lo finito, igualmente susceptible de una repetición novedosa. Bajo la perspectiva de la identidad singular, tiempo y finitud comportan “una riqueza concreta, una multitud de determinaciones, de cualidades”<sup>35</sup> inseparables del dinamismo subjetivo, y cuya asunción realiza la libertad no como abstracción de un Yo=Yo vacío sino como concreción de un hombre singular existente, infinito en su aspiración a lo Uno y finito en la indigencia del tiempo.

En este sentido, Kierkegaard restablece la coincidencia entre lo interior y lo exterior. Para la libertad concreta, lo exterior es lo interior y lo interior está llamado a irradiar *ad extra* su perfección. Si bien nuestro autor ha justificado la exigencia protestante de la subjetividad pura, su pureza no es tal por ignorar al prójimo o evadirse del compromiso con lo finito y temporal, sino por establecer con ellos una relación auténtica, sintéticamente interior y exterior, espiritual y fáctica, necesaria y contingente.

La verdadera subjetividad –cumplida en su vértice como «pathos» absoluto– es llamada a prolongarse de manera esencial en la acción exterior, a manifestarse en el tiempo de un salto instantáneo y a convertir lo pensado en palabras y obras. El singular establece así el acuerdo entre los dos elementos mencionados aquí por Kierkegaard: “a) ante todo, una convicción y una certeza firme [...] b) luego, un desarrollo empírico”<sup>36</sup>. En esto consiste la reduplicación: en el

---

<sup>34</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>2</sup> A 171.

<sup>35</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 240.

<sup>36</sup> S.K., *Pap. 1838*, II A 252.

acuerdo entre convicción y vida, alianza de lo interior y lo exterior. La libertad kierkegaardiana no es ajena al universo, porque la reduplicación significa la proyección de la libertad hacia el mundo, donde se ejercerán nuevas afirmaciones, nuevos obstáculos y nuevas tensiones dialécticas. Más aun, desde este punto de vista lo ajeno al mundo es la subjetividad inmediata, por ser ella incapaz de reduplicarse y de poseer la fuerza propia de la dialéctica. El espíritu existente, por el contrario, sólo es sí mismo siendo en el mundo y reproduciendo allí su poder interior.

Con la exigencia de la reduplicación, Kierkegaard buscó contrarrestar la llamada por él «piedad sedentaria» del luteranismo, satisfecha con la «sola fide». Frente a ella, nuestro autor demandó la acción en el mundo, fundada en la tesis de que “lo Absoluto se ‘debe’ actuar”<sup>37</sup>. Dentro del orden actual y activo que es el espíritu, no valen los escapes ni las evasiones de la acción exterior, porque la tarea consiste en “hacer entrar a Dios con nosotros en la realidad práctica del mundo, de donde ciertamente Él no está ausente”<sup>38</sup>. Cualquier realidad, hasta la más pequeña e insignificante, es espiritualmente aproximable a Dios y no debe quedar al margen de la relación divina, si es que el espíritu se decide a la síntesis concreta que lo constituye.

En este sentido, la reduplicación define el «cómo» de la subjetividad en su posición «ad extra», inseparable de su afirmación interior. En tanto que categoría existencial, reduplicar es especificar lo eterno en la determinación espacio-temporal de la acción, y por ello Kierkegaard llama al reduplicar “la operación de la eternidad”<sup>39</sup>. Pero además, y en cuanto categoría existencialmente sintética, la reduplicación implica una resistencia dialéctica, frente a la cual el singular deberá re-doblar sus fuerzas y usarlas en contra de su egoísmo, a fin de vencer los obstáculos que le impiden la manifestación total en sí mismo y en otro.

Reduplicar o, lo que es igual, vivir en las mismas categorías que se dicen y predicán, significa lo que Kierkegaard ha denominado también “ser en carácter” o el “arte existencial de ser”<sup>40</sup>. El «carácter» consiste en “ser ‘una sola cosa’”. Así se ve que la ‘razón’ ha dejado todo sin

---

<sup>37</sup> S.K., *Pap. 1848*, IX A 413.

<sup>38</sup> S.K., *Pap. 1843*, IV A 117.

<sup>39</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 696.

<sup>40</sup> Cf. S.K., *Pap. 1848*, IX A 151.

carácter. Lo infinito en el fondo está abolido. Respecto de lo finito vale como dice la razón, que se pueden reunir varias cosas, serlas ‘al mismo tiempo’. Pero respecto de lo infinito no se puede ser más que una cosa sola, o bien, ser lo infinito es ser una cosa sola. Y esto es «carácter»<sup>41</sup>. Mientras la razón abstracta se reserva siempre algún otro posible curso de acción, alguna vía rápida o cierto atajo que le facilite el acceso a sus fines, tan variables como los medios; la existencia, en cambio, obtiene su único fin de la única forma posible, porque aquí el modo coincide con el fin, y su convergencia se expresa la reduplicación.

A propósito de esta convertibilidad entre el «cómo» y el «qué», varios autores la han interpretado en los términos de una inmanencia subjetivista, consumada en el solipsismo de un yo sin mundo y sin Dios<sup>42</sup>. Sin embargo, no nos parece ser éste el sentido de tal identidad, sostenida en Una realidad trascendente junto a otra realidad exterior y finita, ambas presupuestas por la subjetividad como sus principios constitutivos. Este sentido concreto corresponde con una autocoincidencia diferenciada y móvil, afirmada frente al Otro absoluto y repetida en toda alteridad. Quizás el origen de aquel error hermenéutico consista en confundir el «qué» al que Kierkegaard se refiere con el contrapunto objetivo y exterior de una subjetividad inmediata, cuando justamente su «qué» es la subjetividad misma en el abrazo de su autorreflexión, convertible con el «cómo» de la existencia en la complejidad de sus relaciones con Dios, la naturaleza, la historia universal y el prójimo.

Atendido en su coherencia más profunda, el pensamiento kierkegaardiano no admite acción interior sin acto exterior, singular sin mundo, trascendencia sin inmanencia, porque el yo es la síntesis, el «entre», lo «unum» conservado más allá de la distinción. A partir de esta idea, resulta insostenible el cargo de solipsismo y nihilismo arrojado contra él, al igual que resulta insostenible, en virtud de los

---

<sup>41</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>4</sup> A 571.

<sup>42</sup> Cf. por ejemplo: C. Fabro, *Diario...*, cit., I, p. 99; T. Adorno, *Kierkegaard...*, cit., pp. 54 ss.; G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. W. Roces, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, México 1959, p. 237; A. de Waehlens, *La filosofía de Martín Heidegger*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1945, p. 341 ss; T. Haecker, *La joroba de Kierkegaard*, trad. V. Garcia Yebra, Rialp, Madrid 1948, p. 90.

principios kierkegaardianos, excluir o separar de la buena voluntad la bondad de la acción exterior, toda vez que es la existencia quien está llamada a generar el acuerdo de todas las fuerzas humanas e incluso el acuerdo con el orden de la racionalidad finita.

En el sentido de lo inmediato, el punto de partida de la acción es el «qué» finito y objetivo, medida del intelecto y del acto exterior, contenido, además, por el orden social y jurídico. No obstante, con respecto al orden reflejo de la libertad, sólo si este «qué» soporta el «cómo» de la existencia, la subjetividad ganará su realidad ética por encima de la convalidación fáctica o social.



## Capítulo 13

### El instante contemporáneo del tiempo y la eternidad

Tiempo y eternidad constituyen uno de los pares opuestos que componen la unidad sintética del yo, llamada a desplegarse en un tiempo contenido por lo eterno y en una eternidad abierta hacia lo temporal como su posibilidad continua. Lo temporal y lo eterno no son dos formas de devenir sino un mismo desarrollo, sostenido por el «unum» singular de la existencia. De aquí que el análisis de Kierkegaard no recaiga unilateralmente sobre alguno de ellos sino sobre ambos a la vez o, más precisamente, sobre su intersección subjetiva. Dicho de otro modo, el tiempo y la eternidad son concebidos por nuestro autor cada uno a partir de su opuesto, según una dialéctica que intenta reproducir el devenir vivo del espíritu.

La especulación kierkegaardiana sobre el tiempo y la eternidad abandona el planteamiento cosmológico, trascendental o histórico-universal y se decide a abordarlos como modalidades propias de la subjetividad existente. Su perspectiva ilumina estas nociones desde la experiencia de la libertad personal, y las elabora conceptualmente a partir del desarrollo del poder subjetivo. Si el pensamiento moderno pensó la noción de tiempo en torno a un eje histórico-universal, Kierkegaard lo transforma en una cuestión ético-metafísica, a la cual sólo puede responder la decisión personal.

Nuestro autor introduce la cuestión del tiempo con la crítica de la concepción abstracta y estética del mismo. Efectivamente, él le objeta tanto a la especulación pura como a la existencia estética una representación imaginaria del tiempo, que lo transforma en un espacio vacío<sup>1</sup> –parodia la eternidad– donde la sucesión real se intercambia por la inmovilidad de la intuición pura. El tratamiento existencial intentado por Kierkegaard supone, por el contrario, eliminar de lo temporal toda representación vacía y toda imagen fugaz, a fin de

---

<sup>1</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 392.

entenderlo como contenido concreto y real de la libertad, vale decir, como actuación efectiva del poder espiritual en su despliegue dialéctico. En este sentido, nuestro autor afirma que “el tiempo mismo es la tarea”<sup>2</sup> de la libertad en su acción autocreadora. Existencialmente entendido, lo temporal es reversible y lo pasado tan contingente como el futuro, porque el entero curso histórico se abre a lo posible para comenzar de nuevo a cada instante.

Desde el punto de vista abstracto, el tiempo es “el adversario más peligroso” y su lanza hiere “huyendo como los Partos”<sup>3</sup>. Él ataca por la espalda mediante una ofensiva sucesiva y un fluir inasible de momentos, que al nacer se devoran a sí mismos. La autodestrucción del tiempo –explica Kierkegaard– se origina en una contradicción inmanente, identificable con la desaparición de la existencia o, mejor, con la desaparición de la subjetividad estética, que pretende vivir exclusivamente en y por lo temporal<sup>4</sup>. El esteta, el seductor, el poeta se sumergen en lo inmediato sin exigir historias de ningún tipo, a fin de vivir la ilusión del instante fugaz. El momento lo es todo para él<sup>5</sup> y es propiamente nada, porque una vida reducida a lo temporal no tiene ni presente ni base de apoyo alguna. La subjetividad estética se esclaviza así en la dialéctica exterior del tiempo y allí se destruye.

El carácter difusivo y fragmentario de la temporalidad abstracta, su ataque inverso y su huida distienden la existencia en un fugitivo «carpe diem», cuya inconsistencia devora a sus propios hijos. En este sentido, lo temporal es para Kierkegaard lo que difunde y dilata la existencia, lo que fragmenta y divide el devenir en múltiples espacios inconexos, que no se comprende ni reflexionan sobre sí mismos. Sin embargo, este fluir autodestructivo puede significar también una nueva posibilidad existencial, en la que el tiempo se ofrezca como materia de la propia continuidad histórica, es decir, de la historia personal que ha unificado la contingencia del acontecer en su acción singular.

En este sentido, es posible decir que la abstracción del tiempo existe por la libertad, en razón de su posibilidad y para que el hombre lo concrete como su tarea y triunfo. La emergencia de un tiempo

---

<sup>2</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 150.

<sup>3</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV A 184.

<sup>4</sup> Cf. S.K., *Tres discursos edificantes*, SV, IV 166.

<sup>5</sup> Cf. S.K., *La alternativa*, SV, I 465.

nuevo, que hace de lo fugaz la obra del espíritu, constituye el sentido auténtico de lo temporal en la síntesis eterna del yo. La introducción de este nuevo tiempo, que en virtud de su densidad espiritual podría llamarse cualitativo, nos remite «eo ipso» a la otra noción que propiamente hace posible esta renovada perspectiva existencial, a saber, la noción de eternidad.

La eternidad es la cualidad del tiempo, porque ella supera la fragmentación cuantitativa del devenir junto a su numeración indetenible en la igualdad de lo uno. Lo eterno revaloriza la sucesión fugaz de lo finito, dispone al salto de la decisión y engendra, en el salto, el nuevo poder espiritual. Bajo su fuerza, el devenir halla continuidad y calma.

La incapacidad de concebir el tiempo real, que Kierkegaard atribuye al pensamiento abstracto y al romanticismo estético, condice con la incapacidad que él les atribuye para concebir la eternidad concreta. En efecto, ambas perspectivas perciben lo eterno como la supresión de la sucesión, apenas vislumbrada sobre el horizonte lejano de la temporalidad<sup>6</sup>. Mientras el esteta sueña e imagina lo eterno, el filósofo especulativo lo proyecta en la autoconciencia pura del yo, pero ninguno lo concibe como existencia real. En oposición a ambos, Kierkegaard propone entender la eternidad “de una manera absolutamente concreta”<sup>7</sup>, solidaria con el modo concreto de entender el tiempo penetrado y guardado por ella. Para la comprensión existencial, lo eterno es acción del espíritu en el tiempo, porque no es en abstracto sino en la realidad temporal que el hombre ejerce su poder.

La innovación existencial introducida por el pensamiento kierkegaardiano afirma entonces que “la eternidad es la prisa continua, lo intensivo y lo que se relaciona esencialmente a la acción, a la transformación del carácter”<sup>8</sup>, determinaciones todas que merecen una breve explicación. En primer lugar, la eternidad actúa la continuidad del tiempo y lo divide en presente, pasado y futuro, impidiendo así su inmovilidad abstracta. La continuidad esencial de lo eterno constituye una determinación total repetida a cada instante, que precipita la existencia no hacia una sucesión indefinida e irreal sino hacia un salto

---

<sup>6</sup> Cf. S.K., *Pap. 1844*, V A 68-69; también *El concepto de la angustia*, SV, VII 462; *Post-scriptum*, SV, VII 299-300.

<sup>7</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, VII 461.

<sup>8</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>2</sup> A 76.

intensivo e instantáneo, de manera que su prisa indica la concentración de lo posible, sobre el límite expectante de una definición real. Precipitada sobre este límite, la eternidad no da tiempo, porque “concederse tiempo significa de suyo lanzarse en los brazos de una dialéctica infinita”<sup>9</sup>, cuando se trata en cambio de decidirse absolutamente. La prisa de lo eterno impide, por otra parte, la dispersión cuantitativa de la existencia, toda vez que “la eternidad no *numera*, es cualidad”<sup>10</sup>, y una cualidad capaz de concentrar intensivamente lo temporal para desplegarlo en un dinamismo superior.

En segundo lugar, la intensidad de lo eterno señala la fuerza de la libertad elevada al exponente potencial de un «pathos» reduplicador, por el cual ella es tanto producción del espíritu cuanto anticipación ideal. Lo eterno es el efecto del propio poder interior, una “fuerza inmensa”<sup>11</sup> que, en el cenit de la pasión, “a la vez retiene y da su impulso al movimiento”<sup>12</sup>, es decir, trasciende e implica el devenir cuantitativo, lo salta y lo mueve de manera continua. Pero dado que el punto máximo de la pasión se alcanza bajo la incertidumbre objetiva, resulta que “en la mínima certeza humana posible, precisamente en ella, está la posibilidad de lo eterno”<sup>13</sup>. La manifestación de lo eterno obedece entonces a una luz superior, a una claridad más intensa, irradiada «supra» el claro racional.

En tercer lugar, la eternidad se relaciona con la acción, porque el punto máximo de la pasión subjetiva coincide con la libre decisión, creadora y formadora de la personalidad. La acción de lo eterno es instantánea, lo más breve, aquello que abandona el tiempo a fin de recuperarlo como devenir espiritual. De este modo, la eternidad consiste –en cuarto lugar– en “la decisión y la repetición”<sup>14</sup> por las cuales ella define al singular como su categoría más propia<sup>15</sup>, a la vez que establece en la libertad “la determinación de lo eterno en el hombre”<sup>16</sup>. En tanto que posibilidad, la libertad es la constante ocasión

---

<sup>9</sup> S.K., *Pap. 1844-1845*, VI A 60.

<sup>10</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 536.

<sup>11</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 326.

<sup>12</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 300.

<sup>13</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 458.

<sup>14</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 300.

<sup>15</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847*, VIII<sup>1</sup> A 124.

<sup>16</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 461.

de la eternidad. En tanto que realidad, ella es la tangencial presencia del Otro, el ya sostenido de un siempre.

En último lugar, por el hecho de ser constantemente posible, lo eterno proyecta lo pasado y lo futuro en el tiempo o, mejor, produce la conciencia del tiempo. Dentro de esta dialéctica temporal, la eternidad se autopresupone como el futuro, y tal carácter constituye, para Kierkegaard, la novedad aportada por el cristianismo a la conciencia histórica. Con tal motivo, nuestro autor prefiere llamar al cristianismo “la religión del futuro”<sup>17</sup>, diferenciándolo del paganismo, religión “del presente o del pasado (preexistencia)”, y del judaísmo, credo de “un *futurum in praesenti*”<sup>18</sup>. En cambio “el cristianismo es un *praesens in futuro*”<sup>19</sup>, porque anticipa lo eterno en el modo de la aspiración, de la inquietud, de la nueva posibilidad apurada por una decisión.

Las características aquí enunciadas describen el existencial modo en el que Kierkegaard concibió lo eterno, a fin de contrarrestar su concepción especulativa o estética. No obstante, el interés kierkegaardiano fundamental reside en la mutua implicación de lo eterno y lo temporal, compenetrados en una síntesis diferenciada que hace posible la concreción de ambos. Para decirlo con mayor exactitud, Kierkegaard está interesado en el instante, donde tiempo y eternidad encuentran, sin confusión ni separación, su propia realidad.

### 13.1. EL INSTANTE

El papel protagónico del instante (*Øieblikket*) en el pensamiento de Kierkegaard ha sido destacado por muchos comentadores. M. Heidegger, por ejemplo, afirma que bajo tal noción “comienza la posibilidad de una época completamente nueva de la filosofía”<sup>20</sup>. J. Colette lo califica como la “pieza maestra en el análisis kierkegaardiano del tiempo”<sup>21</sup> y J. Hersch asegura que “si existe una ‘filosofía’ de Kierkegaard, tal filosofía se parece menos a un sistema que a un

---

<sup>17</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 305.

<sup>18</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 305.

<sup>19</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 305.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt 1975, nn. 29/30, p. 225, en R. Thurnher, *Sul concetto di ripetizione in Kierkegaard*, en AA.VV., *Kierkegaard, Filosofia e teologia del paradossò*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 203.

<sup>21</sup> J Colette, *Histoire et...*, cit., p. 107.

dardo. Es una filosofía del punto. Y ese punto es el instante”<sup>22</sup>. Finalmente, R. Jolivet entiende que el instante desempeña un papel tan relevante en el pensamiento del existencialista danés, que “podría sin dificultad ordenarse toda su doctrina en torno de esta noción capital. En efecto, es por relación con ella que pueden definirse a la vez la existencia y sus estadios”<sup>23</sup>.

Tal como lo hiciera con las nociones de tiempo y eternidad, Kierkegaard introduce la cuestión del instante con la crítica a la concepción abstracta del mismo. La ineptitud que él le atribuye al pensamiento filosófico para concebir el tiempo y la eternidad confluye en la incompreensión existencial del instante, inaugurada con el pensamiento platónico, que lo convirtió en un átomo irreal<sup>24</sup>. La filosofía moderna remató la confusión e hizo del instante el puro ser, idéntico a la nada e identificable con una eterna abstracción. En su pureza conceptual, el instante expresa indiferentemente el ahora, lo eterno o la nada.

Kierkegaard explica el error platónico por la incapacidad griega de superar el ámbito de la inmediatez y de reflexionar sobre lo espiritual<sup>25</sup>, déficit que convirtió al tiempo en una sucesión indefinida y a la eternidad en una totalidad pasada y ultramundana. Mientras que para la perspectiva clásica, ingenua e inmediata, la reminiscencia es el acceso a la eternidad, para la perspectiva judía este acceso se dilata en una espera indefinida. El instante cristiano, en cambio, es la presencia presente, futura y pasada de lo eterno. Si el instante platónico es la imagen móvil de lo inmóvil y el instante judío proyecta el tiempo hacia la mera expectativa, el cristianismo acentúa paradójicamente la temporalidad en su significación eterna.

A pesar de la crítica, nuestro autor reconoce a Platón el mérito de referir el problema del instante a la cuestión del devenir real y de resaltar allí su carácter de intervalo. Tales ideas operan también en el pensamiento kierkegaardiano, quien omite el planteamiento cosmológico del instante para abordar el dominio de lo propiamente

---

<sup>22</sup> J. Hersch, *El instante*, en *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid 1968, p. 74.

<sup>23</sup> Cf. R. Jolivet, *El existencialismo de Kierkegaard*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952, pp. 71 s.

<sup>24</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 388-390; cf. también *La alternativa*, SV, II 178.

<sup>25</sup> Cf. S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 393-394.

real, vale decir, el dominio de esa inteligibilidad pura, manifestada al pensamiento existencial en una segunda instancia autorrefleja o bien en una nueva inmediatez. Más allá de la objeción, Platón y Kierkegaard convergen en la consideración del instante como determinación propiamente espiritual capaz de ordenar verticalmente el universo fáctico, y en la acentuación de la estructura mixta que lo determina en tanto que fundamento del cambio.

Sin embargo, y es aquí donde se hace valer la diferencia entre ambos, mientras que para Platón la consistencia ontológica del ser en sí pertenece a la realidad soberana de lo ideal, para Kierkegaard, la realidad soberana de lo ideal pertenece a la existencia singular, capaz de rozar aquel punto arquimédico y tangencial que distingue el mundo y lo otro, lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad. La diferencia consiste entonces en lo existencial, y ella especifica al instante como irrupción misma del espíritu en la síntesis concreta del yo.

El singular –ha dicho Kierkegaard– es una síntesis de tiempo y eternidad, sujeta al espíritu y entablada en el instante. Pero el instante no designa aquí la determinación accidental de una acción también accidental sino la decisión misma “intensa, súbita y una”<sup>26</sup>, que sustancializa al yo en relación con el Otro. Por eso nuestro autor asegura que “‘el instante’ es cuando: existe la persona”<sup>27</sup> por un salto absoluto hacia el Ser o hacia la nada, de lo cual se deduce su valor decisivo como instancia del pasaje del no ser al ser, de la no verdad a la verdad, de la impotencia al poder. Se trata entonces de un instante idéntico al advenimiento de la realidad personal, el momento de una autopresencia que supera el tiempo y de este modo lo construye.

El espíritu existe en el instante y, “cuando el espíritu se afirma, el instante está dado”<sup>28</sup>, porque entonces tiempo y eternidad se recogen en un único punto, en un átomo que, según Kierkegaard, “no es propiamente hablando el átomo del tiempo sino el átomo de la eternidad. Él es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo y, por así decir, su primer intento por detener el tiempo”<sup>29</sup>. Respecto de la eternidad, el instante es el lugar de su nacimiento temporal tanto como él es, respecto del tiempo, su trascendencia. En virtud de su

---

<sup>26</sup> S.K., *El instante*, SV, XIV 105.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1855*, XI<sup>2</sup> A 405.

<sup>28</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 395.

<sup>29</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 395.

intensidad, el presente abstracto se hace presencia y el pasar se concentra en un reposo continuo, cuya identidad alberga lo pasado y lo futuro. L. Gabriel se refiere a esta función del instante como “la integral absoluta del tiempo”<sup>30</sup>, contrapuesta a su “absoluta diferencial”<sup>31</sup> que es el momento abstracto y devorador del presente. Por esta integración, el tiempo se experimenta en el instante como totalidad.

La noción kierkegaardiana de instante busca acercar lo eterno a la existencia concreta y, dicho con mayor precisión, intenta su incorporación al devenir subjetivo, en tanto que un llegar a ser eterno del hombre, por la libre potenciación de esa fuerza inmensa que es la libertad. En orden a este devenir, nuestro autor atribuye a la eternidad la capacidad de inaugurar la historia y, en consecuencia, de contener los límites de lo pasado, lo presente y lo futuro mediante una determinación que los trasciende. La sucesión temporal se produce a partir de la presencia no sucesiva y plena de lo eterno, de modo tal que, aferrada a ello, la vida espiritual sintetiza transtemporalmente las dimensiones del tiempo, remitiéndolas a su unidad primitiva y proyectándolas desde allí a la existencia entera.

En la síntesis de tiempo y eternidad que es el hombre, ninguno de los polos se pierde sino que ambos coexisten en un instante transfigurador, que es decisión y tarea de la libertad. Lo eterno y lo histórico se penetran mutuamente en una integración que conserva la diferencia de sus términos. Sin esta unión, ni tiempo ni eternidad serían accesibles a la existencia. Con ella, en cambio, lo eterno tiene historia y el tiempo posee conciencia y continuidad, presente y futuro. Sólo la armonía de su alianza hace posible la repetición de lo pasado en un presente esperanzador.

Aferrada al instante, la eternidad cierra el círculo del devenir en el dominio superador de lo temporal y bajo la fuerza de un poder absoluto. De cara a lo eterno, la acción libre gobierna el tiempo, y en este sentido explica Kierkegaard que “la seriedad y la severidad más alta (el pensamiento de la eternidad) se reconoce por la libertad más alta, por poder, en esta vida, manejar cada asunto en cuestión como se quiera”<sup>32</sup>. Sin eternidad, el señorío espiritual del mundo está perdido,

---

<sup>30</sup> L. Gabriel, *Filosofía...*, cit., p. 255

<sup>31</sup> Cf. L. Gabriel, *Filosofía...*, cit., p. 255.

<sup>32</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 62.



porque la única posibilidad real de poder reside en un solo y único momento, destinado a liberar la totalidad del tiempo.

La síntesis que dignifica lo temporal y concreta lo eterno conserva en el sentir kierkegaardiano cierto cariz teológico, revelador del instante como “la plenitud de los tiempos”<sup>33</sup> preñada por la eternidad. El instante es el punto inmóvil que lo mueve todo, la tangente que decide la historia y la única instancia absoluta para el esclarecimiento del ser, cuando la eternidad no es directamente accesible, pero cuando tampoco es el tiempo la mera y abstracta inmediatez del presente sino la concreción continua de una misma presencia. El instante no constituye ni un punto matemáticamente definido ni una *kínesis* en el sentido aristotélico. El es acto perfecto —«enérgεια»— en cada momento de su duración, porque ha reconciliado a la existencia consigo misma.

A nuestro juicio, el mejor nombre del instante es el de «contemporaneidad» (Samtidighed), entendiéndola por ella la autopresencia espiritual, lograda por la relación presente a lo absoluto en un momento eterno. Sobre su significado dice Kierkegaard: “ser perfectamente presente a sí mismo, tal es el fin supremo, la tarea suprema de la vida personal, su poder; por eso los romanos llamaron a sus dioses *praesentes*”<sup>34</sup>. En la contemporaneidad, la transparencia del poder expresa el «unum» de todas las fuerzas por el acuerdo puro del espíritu, y niega con ello la intempestiva impotencia de lo ausente, evadido en el pasado o en el futuro.

Nuestro autor asegura que quien está presente ignora la ilusión del recuerdo y la angustia del mañana, porque reduce todo su tiempo, “bajo la mirada de la eternidad”, a “una sola vez”<sup>35</sup>. Quien, en cambio, está ausente, se convierte en el más infeliz de los mortales, porque abandona la sustancia de su vida fuera de él mismo. El más infeliz enajena su ser, lo ausenta de sí y lo deniega. Sea que viva en el pasado o en el futuro, él está muerto y en su impotencia ha perdido tanto el recuerdo como la esperanza auténtica. Para una existencia apasionada, por el contrario, el pasado y lo futuro están presentes bajo el mismo cielo continuo de la eternidad concreta.

---

<sup>33</sup> Cf. S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 212; cf. también *Gal.* 4, 4.

<sup>34</sup> S.K., *Pap. 1846-1847*, VII<sup>2</sup> B 235, p. 193.

<sup>35</sup> Cf. S.K. *Discursos cristianos*, SV, X 95 ss.

Pero la contemporaneidad no sólo designa la asunción de lo histórico en el instante de la autopresencia sino además la Presencia de un Otro, cuya Alteridad –lejos de anular la identidad personal– sostiene al individuo en su Diferencia. Entendido de este modo, lo contemporáneo no alude a una coincidencia histórico-espacial ni a una confusión espiritual sino a una relación absoluta y temporal a la vez con la Verdad Eterna devenida históricamente, vale decir, ello comporta una paradoja<sup>36</sup>, afirmada y vencida en la síntesis de la fe. La contemporaneidad es entonces una categoría que la razón no comprende, porque su paradoja alberga la diferencia de un tiempo que rechaza lo eterno y de una eternidad que inquieta lo temporal.

En el instante en torno al cual gira todo, resuena –dice Kierkegaard– el paradójico hecho de “que una beatitud y una infelicidad eterna se decidan en el tiempo, por relación con algo histórico”<sup>37</sup> y trascendente a la vez. En este punto, es imposible negar la motivación teológica y más precisamente cristológica que anima la comprensión existencial del instante kierkegaardiano. Entre la existencia de Cristo –hombre y Dios a la par– y el momento de la elección –eterno y temporal a la vez– cabe una suerte de analogía estructural. Desde el punto de vista racional, la unión de estos dos poderes contrarios es incomprensible y sin embargo, desde el punto de vista subjetivo, ella es un hecho absoluto que funda la existencia.

La naturaleza paradójica del instante reside tanto en la acción subjetiva como en el objeto elegido, a saber, una beatitud eterna decidida en el tiempo y en función de una realidad histórica, que no es sin embargo meramente histórica sino además eterna. Esta decisión, afirma Kierkegaard, no puede producirse más que «contra naturam» y en virtud de lo absurdo<sup>38</sup>. La paradoja del instante plantea lo que Kierkegaard ha llamado «el problema de Lessing»<sup>39</sup>, para quien, por

---

<sup>36</sup> Cf. S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 250.

<sup>37</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>2</sup> A 501; también *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 296; XI<sup>1</sup> A 297; XI<sup>1</sup> A 329; *1853-1855*, XI<sup>2</sup> A 382; *Migajas filosóficas*, SV, IV 1; *Post-scriptum*, SV, VII 7, 561 ss.

<sup>38</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 561 ss.

<sup>39</sup> Para el problema de G. E. Lessing cuestionado por Kierkegaard, cf. S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 296; también *Migajas filosóficas*, SV, IV 1; *Post-scriptum*, SV, VII 7, 561 ss. Para el pensamiento de G. E. Lessing cf. *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, en *Gesammelte Werke*, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, vol. VIII, p. 12.

una parte, existen verdades eternas, absolutas, analíticas, pertenecientes a la razón abstracta y al ser ideal, y, por la otra parte, verdades de hecho, sintéticas, contingentes, correspondientes con el ser real. Entre ambas no hay «tertium», pero no lo hay –subraya nuestro autor– para la razón, mientras que para la existencia, la síntesis de lo histórico y lo eterno es simplemente real.

En su sentido más profundo, tiempo y eternidad no son abstracciones opuestas sino fuerzas dispares, cuyo choque propicia el salto trascendente y se plasma en el «cómo» existencial, continuo y aspirante de lo eterno. La paradoja entre ellos surge de este choque entre poderes contrarios: la fuerza más intensa de la existencia, vale decir, la eternidad de un tiempo siempre posible y futuro, y la fuerza más débil de lo contingente, lo móvil y fragmentario. El instante los reúne a ambos, y puede hacerlo porque él contempla la Alteridad absoluta de Quien unifica la inmanencia subjetiva, al modo en que la Trascendencia sabe hacerlo.

### 13.2. LA REPETICIÓN

El concepto de instante se vincula profundamente con otra de las categorías centrales del pensamiento kierkegaardiano, a saber, la idea de repetición (Gjentagelse), con la cual Kierkegaard expresa la novedad absoluta que la decisión introduce en la subjetividad y, por ella, en la realidad entera. La repetición no significa ni una reproducción mágica de acontecimientos inmediatos y exteriores<sup>40</sup> ni el abandono personal en una suerte de fluido ontológico<sup>41</sup>. Por el contrario, ella es la tarea más ardua de la libertad: su propia acción, en tanto que determinación ético-metafísica de la subjetividad, sucedánea –según H. Höffding– de la mediación hegeliana<sup>42</sup>. La repetición lo renueva todo por la re-posición actual del sí mismo y la reincorporación de lo otro a la identidad espiritual.

---

<sup>40</sup> Cf. H. Lefebvre, *El existencialismo*, Lautaro, Buenos Aires 1948, pp. 132-133.

<sup>41</sup> Cf. G. Deleuze, *Difference and repetition*, trad. P. Patton, Columbia University Press, New York 1994, p. 57; J. Caputo, *Radical hermeneutics. Repetition, deconstruction and the hermeneutic project*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1987, p. 12, 35, 259-264.

<sup>42</sup> Cf. H. Höffding, *Søren Kierkegaard*, trad. F. Vela, Revista de Occidente, Madrid 1930, p. 70.

A través de esta noción, Kierkegaard dice introducir en la historia del pensamiento una nueva categoría, sobre la cual se concentra “el *interesse* de la metafísica y, al mismo tiempo, el interés en el que la metafísica naufraga; la repetición es la palabra de orden de toda concepción ética; la repetición es la *conditio sine qua non* de todo problema dogmático”<sup>43</sup>. Metafísica, ética y teología se ordenan a la repetición de manera que, siendo el interés central de la primera el enlace entre lo ideal y lo fáctico, la repetición realizará la unión éticamente y su certeza garantizará el resultado dogmático de la fe.

Lo repetido –que igualmente podría decirse lo re-asumido, retomado, reduplicado o bien reflexionado concretamente– constituye, según Kierkegaard, una realidad tan vieja como nueva; algo que ya existía, pero que empieza a ser de nuevo por la recreación de la libertad. En este sentido, nuestro autor asegura que “la vida es una repetición”<sup>44</sup>, cuyo comienzo absoluto exige estar de vuelta, mediante la reflexión total de la subjetividad posible como posición actual y necesaria, mediante la reduplicación de lo finito por la fuerza eterna de la existencia. Por este movimiento, la existencia somete su posibilidad a su necesidad interior, escapando así del determinismo fatalista. Sin esta inversión de la libertad, dice Kierkegaard, nunca se logra vivir<sup>45</sup>.

A fin de medir históricamente su nueva categoría, el pensador danés la confronta con el sucedáneo griego y moderno de la misma. En el pensamiento clásico –explica– la repetición pretendió recuperar lo eterno por la asunción reminiscente de un pasado perdido<sup>46</sup>. En el pensamiento moderno, en cambio, ella permaneció en el seudodevenir de la inmanencia lógica, capaz de mediar todos los términos<sup>47</sup>. Mientras que los griegos concibieron la existencia como el eterno retorno de lo mismo, el pensamiento abstracto reprodujo al infinito su tautología conceptual. Y por ello Kierkegaard entiende que tanto la inmediatez clásica como la especulación moderna fueron incapaces de concebir la repetición de manera existencial.

---

<sup>43</sup> S.K., *La repetición*, SV, III 212.

<sup>44</sup> S.K., *La repetición*, SV, III 194.

<sup>45</sup> Cf. S.K., *La repetición*, SV, III 195.

<sup>46</sup> Cf. S.K., *La repetición*, SV, III 193.

<sup>47</sup> Cf. S.K., *La repetición*, SV, III 247-248.

En oposición a ambas concepciones inmanentes, el pensamiento kierkegaardiano sostiene que “la repetición es y siempre será una trascendencia”<sup>48</sup>, vale decir, ella constituye el devenir ético-religioso de la libertad, correspondiente con esa nueva realidad que comienza en la fe. Ni para lo estético ni para la legalidad ética de lo general cabe la repetición, porque precisamente ésta comienza con el salto absoluto de la acción libre. De aquí que Kierkegaard la represente con el paradigma de Job, quien supo esperar contra toda esperanza. Cuando lo inmediato le aseguraba una pérdida total, Job creyó en otra posibilidad, y por su fe recuperó más de lo perdido<sup>49</sup>.

La enorme importancia y la análoga significación del concepto de repetición exigen detenernos en su sentido, a fin de mostrar la densidad temática de lo que Kierkegaard afirma así: la repetición “aparece por todas partes: 1) cuando yo debo obrar, mi acción existe antes en mi conciencia como representación o idea; de otro modo obraría sin reflexión, cosa que no es para nada obrar; 2) desde el momento en que debo obrar, me presupongo en un estado original íntegro. Ahora viene el problema del pecado. Aquí se trata de otra ‘repetición’, porque entonces debo volver sobre mí mismo otra vez; 3) finalmente, la verdadera paradoja, por la cual yo me convierto en ‘singular’; porque si permanezco en el pecado considerado como la condición general, allí se da sólo la repetición número 2”<sup>50</sup>.

Según el texto precedente, la repetición constituye, en primer lugar, la realización concreta de lo pensado, válida incluso para el Ser divino, porque “si Dios mismo no hubiese querido la repetición, el mundo nunca habría comenzado a existir”<sup>51</sup>. De este modo, lo que otrora fue el contenido de la representación, se convierte en causa ejemplar y se repite en la acción. En segundo lugar, y pasando al dominio de lo puramente espiritual, la repetición descubre la culpa en relación con un estado de integridad originaria e ideal. Conforme con ella se produce la primera reflexión de la subjetividad, en la cual el hombre advierte la negatividad que contradice su ser junto al posible inicio de la recuperación. Por esta primera reflexión, “el hombre es arrancado de la relación inmediata con Dios y, por eso, antes es

---

<sup>48</sup> S.K., *La repetición*, SV, III 248.

<sup>49</sup> Cf. S.K., *La repetición*, SV, III 258-260.

<sup>50</sup> S.K., *Pap. 1843*, IV A 156.

<sup>51</sup> S.K., *La repetición*, SV, III 195.

necesario un movimiento de reflexión, por el cual él sea llevado tan lejos, que la Providencia pueda agarrarlo fácilmente”<sup>52</sup>.

La primera reflexión lanza a la subjetividad contra el abismo de la nada, abandonada en la ruptura de toda relación inmediata y en el vacío de su propio ser. Sin embargo, tal situación es la condición «sine qua non» de una segunda reflexión obediente al principio de la inversión, en razón de la cual nuestro autor asegura que “la relación dialéctica [con Dios] en cierto sentido comienza con la nada, y sólo en un segundo momento viene Dios”<sup>53</sup>. Una vez descubierta la nada, Dios obra el resto, porque lo que resta es justamente Su acción.

Según lo enunciado hasta aquí, la repetición se presenta ante todo como un movimiento negativo de sustracción, que aparta al hombre de lo finito y lo abandona en su interior abstracto y vacío. La subjetividad aprehende en esta primera repetición la excelsa educación de lo infinitamente posible, pero no llega a dar el salto de la libertad y permanece aun en la larga noche de su gestación. Por eso es que, desde el fundamento más hondo de la fantasía, la repetición deberá revertir su sentido negativo en la reafirmación absoluta de la decisión.

La decisión fundamental es entonces el tercer sentido –y el principal– de la repetición, y Kierkegaard lo explica de este modo: “entonces surge la libertad bajo la forma superior en la que ella se determina por relación consigo misma. Aquí todo se produce nuevamente y se ve aparecer lo directamente contrario del primer punto de vista. El interés supremo de la libertad es precisamente entonces provocar la repetición; todo lo que ella teme es que el cambio tenga la fuerza de turbar su esencia eterna. Aquí surge el problema: ¿la repetición es posible? La libertad misma es ahora la repetición”<sup>54</sup>. El hecho de que la libertad cumpla el sentido propio de la repetición supone que es ella el sujeto y el objeto, el acto y el contenido, el principio y el fin de la reflexión interior, vale decir, que ella es el repetir y lo repetido en su novedad más original, la idea consciente de sí misma emergida de su propia nada por la pura acción espiritual.

La auténtica repetición resulta la afirmación libre del yo en su identidad, la creación espiritual de su ser, determinada por

---

<sup>52</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 330.

<sup>53</sup> S.K., *Pap. 1848*, IX A 242.

<sup>54</sup> S.K., *Pap. 1843-1844*, IV B 117.

Kierkegaard como “la segunda potencia de su conciencia”<sup>55</sup>, posterior al quiebre de la primera conciencia inmediata y abstracta. La segunda potencia del yo ha atravesado la posibilidad omninclusiva de la imaginación y cerrado la herida de su ambivalencia por la presencia una de lo mismo.

Lo novedoso de la repetición consiste en la libertad misma, que renueva todas las cosas, invierte la perspectiva del tiempo en eternidad y eleva lo real a la intensidad infinita del poder libre. Con tales motivos, Kierkegaard aproxima su noción a lo que Aristóteles llamó “Das-was-war-seyn” (tó ti en einai)<sup>56</sup>, vale decir, a lo esencial, atribuyendo la comparación a la restitución original de lo real o a la reposición del fundamento constitutivo del poder libre, por la cual, siendo la repetición un movimiento hacia adelante, toma sin embargo la dirección retrospectiva de lo primitivo.

Desde el punto de vista racional, la restitución de la primitiva integridad se expresa en un retorno a la docta ignorancia, que no es para Kierkegaard un punto de partida sino de llegada. En el pensamiento de nuestro autor, primitividad e ignorancia significan igualmente la fe, con las siguientes precisiones: “la madurez es la ignorancia socrática, bien entendida en su modificación por el espíritu del cristianismo: en el campo de la inteligencia, ella equivale a lo que en el campo ético-religioso es el ‘segundo nacimiento’: el volverse niños. [...] la ley es ésta: ‘una profundidad ascendente en comprender siempre más que no se puede comprender’. Retorna aquí todo el espíritu de la infancia, pero a la segunda potencia. Quien ha alcanzado esta madurez tiene ingenuidad, simplicidad, maravilla”<sup>57</sup>. Si no fuera posible este retorno, es decir, si el espíritu de la infancia no pudiera retomarse, la existencia ya estaría decidida.

Desde el punto de vista existencial, la ética salvaguarda el valor humano, indicando una repetición cuyo poder impera: “a la inmediatez se puede por cierto volver una segunda vez; pero el ‘inconveniente’ del sistema consiste en creer que se pueda volver una segunda vez sin ruptura. A la inmediatez se llega una segunda vez sólo éticamente; la inmediatez misma se convierte en la tarea, ‘tú debes’ alcanzarla.[...] si no puedo recuperar la inocencia, todo está

---

<sup>55</sup> S.K., *La repetición*, SV, III 29.

<sup>56</sup> S.K., *Pap. 1843*, IV A 156.

<sup>57</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 679.

perdido desde el principio; porque el principio en la vida espiritual consiste en el hecho de que cada uno de nosotros ha perdido la inocencia [...] puedo definir el segundo nacimiento como la inmediatez ganada éticamente. La ética, o más bien la realidad ética, es la clave: y luego, desde allí, se puede pasar a la realidad dogmática”<sup>58</sup>. La repetición es lo incondicionalmente imperado, de manera que tanto su deber como su realidad son una cuestión de fe, inexplicable a la razón argumentativa, pero efectiva en razón del poder. Lo que se debe creer es que la síntesis de lo ideal y lo fáctico sea posible, que el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito puedan encontrarse en una mutua simbiosis renovadora.

Para abreviar lo dicho hasta aquí, podría caracterizarse la repetición como la doble reflexión, por la cual el espíritu recupera la condición original de su subjetividad íntegra y pura. No obstante, la existencia kierkegaardiana, constituida de cara al Trascendente, no se realiza en la reposición inmanente y directa de su identidad, sino a través de un salto que afirma la Diferencia. En virtud de esta Diferencia, la repetición instituye la segunda vez del espíritu, interceptada por un abismo desde el cual “toda la vida y todo su interés comienzan de nuevo, no a través de una continuidad inmanente con lo que la ha precedido, cosa que sería una contradicción, sino mediante una trascendencia que separa la repetición del orden anterior”<sup>59</sup>. El orden anterior, a saber, la inmanencia de la subjetividad, es para Kierkegaard el camino más fácil. La repetición es en cambio su mayor dificultad, y sin embargo el único modo de no perder el tiempo y lo finito.

Por estar comprometida con la Diferencia, la repetición implica la paradoja absoluta de lo otro devenido identidad personal y de lo mismo frente al Otro. La Diferencia absoluta restituye la unidad del espíritu humano, y seguirá haciéndolo mientras haya tiempo, en el seno de una unión que guarda la diferencia como estructura misma de la acción trascendente. Pero más acá de la Diferencia absoluta, la repetición está igualmente comprometida con la dialéctica inmanente a la subjetividad y, en este sentido, ella determina la síntesis de un tiempo sostenido en lo eterno y de una eternidad convertida a lo temporal, de una finitud infinita y de una necesidad en devenir. Quizás

---

<sup>58</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 360.

<sup>59</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 322.



en función de tal dialéctica inmanente, H. Höffding haya pensado la repetición kierkegaardiana como el equivalente de la mediación hegeliana, tratándose aquí de opuestos relativos, coexistentes en una instancia superior capaz de guardar las diferencias en y para la identidad personal.

Porque hay una repetición de lo finito, la fe gana lo temporal y se convierte en la única heredera legítima del mundo. La subjetividad religiosa marcha firmemente sobre lo temporal, al punto de que ningún burgués endomingado que realice su paseo hebdomadario podría asumir los asuntos seculares mejor que ella<sup>60</sup>. Más aun, la tarea temporal asignada al yo verdaderamente libre jamás se vuelve pesada o tediosa, porque la repetición actuada en la interioridad recupera cada vez la siempre nueva originalidad de lo mismo y descubre en todo la esencia primigenia del yo, sin permitir jamás que la subjetividad caiga en la dispersión o en la fragmentación, y anclando siempre lo múltiple en el «unum» sujeto a la ley de la continuidad.

La repetición es el deber más serio de la libertad, porque su contenido no reside en los infinitos qué imaginables sobre posibilidades finitas y exteriores, sino en el único cómo de la existencia personal. Ninguna tarea particular ni función pública ni mérito social serían capaces de conceder al hombre la seriedad que sólo el grado de su reflexión interior, esto es, que únicamente la intensidad de su libertad puede darle. En el pensamiento kierkegaardiano, lo serio es el cenit de la subjetividad: la originalidad de la relación consigo mismo que decide al yo frente al Eterno.

Una vez establecida en lo eterno, la repetición inaugura la historia humana o, mejor, comienza la historia de la propia libertad, sujeta, por una parte, al elemento metafísico, eterno y permanente, y sujeta, por la otra parte, a la determinación casual, contingente y accidental del yo. Por ella “la historia es una unidad de metafísica y de casualidad”<sup>61</sup>. La síntesis histórica, que Kierkegaard sostiene en la alianza de la fe, se afirma en el instante trascendente de la decisión, para asumir desde allí el progreso dialéctico de su devenir interior. Sin tal determinación trascendente, la inmanencia de la conciencia no resistiría la prueba de lo temporal, porque efectivamente es el tiempo una cuestión de

---

<sup>60</sup> Cf. S.K., *Temor y temblor*, SV, III 101.

<sup>61</sup> S.K., *Pap. 1840*, III A 1.

libertad, y donde se trata de libertad se habla el lenguaje de la Diferencia.

Por la repetición del tiempo, la eternidad hace su historia y lo temporal decide ser en ella el móvil reflejo de Quien siempre será tan sólo imagen.

## Capítulo 14

### La verdad es la subjetividad

La auténtica realidad de la subjetividad no depende de los dones naturales o los talentos innatos recibidos por ella, sino del alcance de su interioridad, idea que Kierkegaard confirma en estos términos: “la reflexión ética es el punto decisivo en la vida. Ella provee la autorización y la medida de la existencia humana. Por lo demás, las otras diferencias no valen para nada. No hay ninguna diferencia entre un mayorista que cuenta millones de palmas de tela al año y una pobre viuda que apenas cuenta algún centenar. La diferencia consiste en el ‘cómo’, es decir, en aquello que para medir a los dos utiliza la misma medida legal”<sup>1</sup>. La realidad del yo depende entonces del alcance autorreflejo de la libertad, y su reflexión define el cómo que es norma y principio de la existencia.

Ahora bien –continúa aclarando el pensador danés–, en esta reflexión reside la verdad de la subjetividad humana, precisada de este modo: “cuando uno se interroga subjetivamente sobre la verdad, la reflexión se dirige subjetivamente a la relación del individuo; con tal de que el cómo de esta relación esté fundado en la verdad, el individuo está entonces también en la verdad, incluso si él se relaciona de este modo a la no verdad”<sup>2</sup>. Dado que el cómo es el qué de la subjetividad real, cuando la libertad afirma el acuerdo puro consigo misma –acuerdo que finaliza su constante aspiración existencial–, ella actúa entonces la verdad de sí: esa infinita realidad que la determina esencialmente y a la cual su posibilidad está obligada de manera constitutiva.

Con respecto a las elecciones del libre arbitrio, cuyo contenido reside en un objeto finito distinto al acto, el fin puede y debe medirse con los criterios racionales de la natural conveniencia apetitiva, el derecho civil, la utilidad o los beneficios de la consecución. Pero con respecto a la decisión absoluta, cuyo contenido no es otro que su

---

<sup>1</sup> S.K., *Pap. 1844-1845*, VI A 113.

<sup>2</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 184-185.

propio acto dialéctico y reflejo, el fin mide y regla la acción. Por este motivo Kierkegaard asegura que, dentro del dominio espiritual, el precio coincide con la compra o, mejor, el precio es la mercancía misma, lo que se compra: la libertad que quiere y consume la libertad deviniendo sujeto y objeto de sí misma.

La identidad entre el cómo y el qué, el sujeto y el objeto, la forma y el contenido de la libertad constituyen otro modo de expresar la igualdad entre verdad y subjetividad, introducida por el *Post-scriptum* del siguiente modo: “objetivamente, uno sólo se interroga sobre las determinaciones del pensamiento; subjetivamente, sobre la interioridad. En su ápice, este momento es la pasión de lo infinito, que es la verdad misma. Pero la pasión de lo infinito es justamente la subjetividad que es de este modo la verdad [...] La pasión de lo infinito es lo decisivo, no su contenido, porque ella es su propio contenido. Es así que el cómo subjetivo y la subjetividad son la verdad”<sup>3</sup>. Según lo expresado aquí, la verdad es el «pathos» interior que, elevado al exponente de la decisión personal, actúa al yo como esencia inteligible e ideal. Esto no significa que cualquier interioridad sea la verdad sino únicamente la que alcanza el punto máximo de su intensidad. Sólo la interioridad verificada en la totalidad su poder posible es verdadera, porque para nuestro autor “la verdad es una fuerza”<sup>4</sup>, reflejada en la autoconciencia y cumplida en el roce de lo Absoluto.

La tesis kierkegaardiana que identifica la subjetividad y la verdad ha motivado múltiples interpretaciones. En primer lugar, podrían ubicarse aquellas inclinadas al irracionalismo, a la inmanencia solipsista o a un postulado plenamente idealista, traducido al plano existencial como la raíz de todos los delirios y caprichos individualistas<sup>5</sup>. Otras interpretaciones, en cambio, han valorado la

---

<sup>3</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 188; cf. también *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 539.

<sup>4</sup> S.K., *Pap. 1851*, X<sup>4</sup> A 342.

<sup>5</sup> Cf. como ejemplos C. Fabro, *Diario...*, cit., I, p. 99; T. Adorno, *Kierkegaard...*, cit., pp. 54 ss.; G. Lukács, *El asalto...*, cit., p. 237; A. de Waelens, *La filosofía...*, cit., p. 341 ss; T. Haecker, *La joroba...*cit., p. 90; R. Cantoni, *La coscienza inquieta*, 1ª ed., Arnoldo Mondadori, Milano 1949, p. 182; cf. M. Holmes Hartschorne, *Kierkegaard, el divino burlador: sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*, Cátedra, Madrid 1992, p. 93; B. W. Ballard, *MacIntyre and the limits of kierkegaardian rationality*, en “Faith and Philosophy”, 12 (1995), p. 126.

tesis kierkegaardiana como una noción ético-existencial, que no deroga la admisión de un criterio objetivo de verdad<sup>6</sup> sino que exige de lo objetivo un auténtico cumplimiento interior, una realización efectiva por la acción constituyente de la libertad. Más aun, la verdadera subjetividad se justificaría, según Kierkegaard, por realidad objetiva del Otro.

Mientras que la tesis de nuestro autor sea planteada en el ámbito inmediato de la oposición abstracta sujeto-objeto, la discusión sobre su sentido –inmanente o no– nos parece improcedente, en cuanto yerra por principio la correcta comprensión de la subjetividad kierkegaardiana, medida ante todo por su alcance reflexivo y no por las diferencias relativas del mundo finito, válidas en la esfera de lo inmediato, pero indiferentes en el ámbito dialéctico y reflejo del yo, hasta tanto la libertad no haya vuelto sobre sí misma.

Dicho de otro modo, la confrontación kierkegaardiana es enteramente interior a la libertad, respecto de la cual sujeto y objeto conforman la misma realidad del yo: racional y suprrracional, infinita y finita, interior y trascendente, exterior e inmediata, éticamente cualificada y socialmente legítima. Entendido el asunto en estos términos, vale que Kierkegaard no haya planteado ni una casuística jurídica ni un manual de buenas costumbres. Él se ha limitado a aconsejar, en un lenguaje muy agustiniano, ama y haz lo que quieras, porque el amor nunca yerra. El amor ve, usando la razón, más allá de ella misma.

La verdad de la subjetividad propuesta por nuestro autor no niega la validez objetiva del uso teórico del entendimiento ni la conformidad del acto humano exterior con la racionalidad finita. Por el contrario, ella amplía los límites del conocimiento humano al ámbito ético-metafísico, donde el órgano de la verdad reside en la libertad constitutiva del yo en tanto que fuerza realizadora de su propio ideal. Aun más, Kierkegaard mismo aclara que su tesis no se mide con la verdad lógica del empirismo –reconocida por la adecuación del pensamiento al ser– ni del idealismo –como adecuación del ser al pensamiento– sino con la libre reflexión interior<sup>7</sup>, que determina la autenticidad subjetiva por el conocimiento esencial de sí misma.

---

<sup>6</sup> Cf. H. Höffding, *Søren Kierkegaard...*, cit., pp. 101-102; J. Wahl, *Études...*, cit., pp. 354, 328.

<sup>7</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 174 ss.

Según él, la subjetividad verdadera “no es la que sabe, porque el saber ubica al hombre sobre el plano de la posibilidad; ella es la que existe sobre el plano ético”<sup>8</sup>, es decir, la efectividad libre.

La verdad subjetiva es la realidad ética, “única realidad que hay para un existente”<sup>9</sup>. La identificación de la verdad con la realidad ética del sujeto existente es la razón por la cual el *Post-scriptum* pasa inmediatamente de la consideración de la subjetividad como verdad a la consideración de la subjetividad como realidad del yo, en tanto que autoconciencia sintética de finitud e infinitud, tiempo y eternidad, necesidad y posibilidad.

La verdad del entendimiento abstracto refleja lo real de manera universal, y por esta razón el existencialista danés la ubica en el plano de lo singularmente posible. La verdad de la subjetividad concreta, en cambio, ha devenido un poder activo y logrado separarse de todo aquello que no le pertenece, de todo lo objetivo, exterior e inauténtico que compromete su ser. De aquí que, para Kierkegaard, “la verdad está desnuda”<sup>10</sup>, y su desnudez alude a ese origen primitivo, resarcido ahora de su efectividad real.

En cierto sentido, la teoría de la subjetividad es una teoría del conocimiento, no por negar o pretender desplazar el dominio epistemológico –ámbito que el *Post-scriptum* claramente respeta– sino por elevarse al saber esencial de los fenómenos producidos en la inmediatez de la conciencia, ampliando así el uso de la razón en la esfera ético-metafísica. En el mismo sentido, podría decirse que el pensamiento kierkegaardiano se orienta hacia el análisis sobre las condiciones que hacen posible la experiencia ética en la esfera de la trascendencia, y no en el mundo fáctico de la racionalidad finita.

La subjetividad verdadera significa entonces, según nuestro autor, la realidad ético-metafísica del individuo, afirmada en el mismo instante en el que se adquiere tanto la posibilidad como el acto. Pero ni siquiera esta realidad ética del individuo desprecia el conocimiento objetivo, toda vez que, para Kierkegaard, lo moral consiste en “un hacer que se relaciona con un saber”<sup>11</sup>, es decir, en una acción interior que implica lo inteligible efectivamente sabido. En razón de

---

<sup>8</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 304.

<sup>9</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 304.

<sup>10</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 227.

<sup>11</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 146.

su envergadura objetiva, lo ético es en sí mismo cierto y, más aun, ello es la única certeza capaz de albergar en su seno forma y contenido, sujeto y objeto, acción y pensamiento, inteligibilidad y realidad.

Este saber implicado por lo ético puede ser entendido, al menos, de dos maneras. En primer lugar, se lo puede referir a la idea en tanto que reflejo inteligible de la posibilidad originaria. El ideal del propio yo fecunda a la libertad, finaliza su aspiración y promueve su apropiación por la aproximación continua de la decisión fundamental. Pero así como esta decisión contiene en cierto modo todas las elecciones finitas del individuo, así también la idea de la libertad contiene todos aquellos conocimientos particulares que el individuo quiera y deba asumir existencialmente, y aquí reside el segundo sentido del saber implicado en lo ético.

Porque la idealidad objetiva de la libertad constituye una determinación total y totalizante, ella es capaz de albergar e informar bajo una luz superior los conceptos del entendimiento abstracto, de manera tal que también el objeto representado por la inteligencia pueda ser incorporado a la subjetividad y concretado en su ideal trascendente. Pero sea en el sentido absoluto de su ejemplaridad subjetiva sea en el sentido relativo de su proyección en-el-mundo, en cualquiera de los dos “ha alcanzado una personalidad únicamente quien se apropia la verdad”<sup>12</sup>, quien la transforma en un ser para sí y existe en ella como en el «unum» de lo éticamente real.

Contra el primado objetivo e impersonal de la especulación moderna, Kierkegaard busca una verdad que edifique la vida y una certeza que sólo la acción libre pueda lograr. A este respecto él argumenta que, mientras la subjetividad idealista carece de «pathos» y de concreción porque se sostiene en una reflexión abstracta y vacía, la certeza existencial constituye la subjetividad efectiva, vale decir, la interioridad apasionada por la conciencia de su propia realidad. Pero nuestro autor no sólo combate el objetivismo moderno sino además el relativismo ético en el cual éste concluye, asegurando que la interioridad, antes que apoderarse de la verdad, debe entregarse a ella y permanecer en su revelación<sup>13</sup>.

Desde el punto de vista exterior y mundano, cuanto mayor sea la entrega de sí mismo a la verdad hasta el punto de dar la propia vida

---

<sup>12</sup> S.K., *Pap. 1842-1844*, IV A 87; cf. también *Post-scriptum*, SV, VII 65.

<sup>13</sup> Cf. S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 393.

por ella, mayores serán también la fuerza y el peso de la subjetividad. Con esta idea, Kierkegaard introduce las categorías existenciales del «testimonio» y el «martirio», como exigencias de un mundo hundido en la mentira. Se introduce también con ello cierta tonalidad pesimista y combativa de su pensamiento, desatada con todo su vigor en los últimos años de su vida. Desde esta perspectiva, el existencialista danés afirma que la “verdad debe ser siempre la víctima”<sup>14</sup>. Ella “debe sufrir”<sup>15</sup>, porque “repugna a la esencia de la naturaleza aun más que la muerte”<sup>16</sup>. Cristo representa, en este contexto, el más claro ejemplo de cómo marchan las cosas en un mundo falso.

Más allá de las resonancias negativas y hasta excesivas de tales palabras, lo cierto es que, desde el punto de vista metafísico, el registro existencial del sacrificio y la cruz representa la dialéctica de la inversión, conforme con la cual el logro de lo verdadero exige el crisol de lo negativo. En este orden de cosas, el bien se muestra impotente frente a un mundo impío y la fuerza de la verdad cuesta el dolor del propio pecado. Siguiendo el principio de la inversión, “la potencia más alta es impotencia”<sup>17</sup> de cara a un mundo descarriado y confundido.

La verdad subjetiva es una creación de la libertad, y esta afirmación no pretende negar su sujeción a un deber objetivo absolutamente legislador, porque lo aquí creado es la pasión interior, por la cual emerge lo debido en su carácter incondicional y en su presuposición objetiva. La creación de la verdad no pretende tampoco declamar la irracionalidad del ser libre, porque Kierkegaard sostiene al respecto la consistencia de un «logos» intrínseco a la libertad –su idea o ideal–, garante de la plena inteligibilidad espiritual.

Lejos de promover lo absurdo o declarar la inmanencia subjetiva, la creación de la verdad postula la semejanza Trascendente del espíritu humano, revelada en la idea y en su imperio divino. No se trata aquí de un mero subjetivismo, porque la interioridad kierkegaardiana realiza lo objetivo descubierto por el «pathos» supremo de su potencia; pero tampoco se trata de una negación de la trascendencia,

---

<sup>14</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 206.

<sup>15</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 328; cf. también *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 18; XI<sup>1</sup> A 353; *1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 136.

<sup>16</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 352.

<sup>17</sup> Cf. S.K., *Pap. 1848*, IX A 449.



porque la verdad existente está conformada a la medida del Otro, que es Alteridad y Autoridad. Por esta razón, no hay exclusión sino inclusión entre la diferencia absoluta y la inmanencia absoluta, la subjetividad de Dios y lo máximamente objetivo, la objetividad del mundo y el interés más apasionado.

Tal creación libre concierne tanto al contenido, materia u objeto de la verdad como a su acción o efectividad. En cuanto al primero, Kierkegaard declara que “la verdad os hará libres”<sup>18</sup>, indicando con ello el objeto de la libertad formado en la matriz de una legalidad esencial. En cuanto a la segunda, la verdad es “la obra de la libertad”<sup>19</sup> y “no hay verdad para el individuo sino en cuanto él la produce actuando”<sup>20</sup>. El carácter de producción alude a la repetición y reduplicación que actúan de continuo la subjetividad, porque para la existencia todo deviene y nada está definitivamente concluido.

El carácter actual y activo de la verdad surge de que –según Kierkegaard– en la vida del espíritu todo es actualidad<sup>21</sup>. Esta actualidad procede del poder que la subjetividad es por naturaleza y que la transforma en producción efectiva, capaz de concretarlo y verificarlo todo en la realización del yo. En este sentido, la creación de la verdad es, para Kierkegaard, una cuestión metafísica, a saber, la conversión de la estructura constitutiva y posible de la libertad a su estructura actual y efectiva. Sobre tal cuestión, el saber se ejerce más allá de toda teoría, pero también más acá de toda ella, como testigo evidente de la vida.

#### 14.1. EL «LOGOS» DE LA LIBERTAD

Por razón o entendimiento o inteligencia entiende Kierkegaard la facultad cognoscitiva intencional y objetivante, representativa y abstracta, ordenada a traducir conceptualmente la dialéctica de la finitud y a discriminar de manera refleja una totalidad aperceptiva. Nuestro autor circunscribe su uso al ámbito técnico-instrumental, científico-argumentativo o universal-comunicativo, y subordina su intención fundamental al dominio de la libertad. En este sentido, la

---

<sup>18</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 261; cf. también *El concepto de la angustia*, SV, IV 447, Jn. 8, 22.

<sup>19</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 447.

<sup>20</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 448

<sup>21</sup> Cf. S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 231.

inteligencia constituye una caída del conocimiento esencial, porque exilia a la subjetividad de lo plenamente inteligible para abandonarla en el mundo de las apariencias.

Esta misma caída en la finitud fenoménica abre el entendimiento abstracto al dominio de la libertad, en tanto que posibilidad originaria de todo y, por lo tanto, capaz de mover el propio acto de la inteligencia. Si el poder originario fuera incapaz hacerlo, la libertad se transformaría en una función pasiva de la razón, tal como sucede con el libre arbitrio, tributario del último juicio práctico. Sin embargo, lo que Kierkegaard propone con su noción de libertad no es “‘cogito, ergo sum’, sino al contrario ‘sum, ergo cogito’”<sup>22</sup>, porque no es la inteligencia quien determina la acción libre sino la acción quien promueve el pensamiento, fundándolo sobre una verdad que contiene todas las verdades y sobre una idea que sintetiza todo saber. Esto no significa que la libertad efectiva niegue el juicio racional sino que ella lo sostiene, tanto como lo real sostiene el pensamiento inmediato.

La libertad es inseparable de la verdad y, en este sentido, así como el libre albedrío debe aliarse al conocimiento intelectual y objetivo, la libertad fundamental debe actuar una idea que deviene –en ella, por ella y para ella– acción e interioridad. En otras palabras, el conocimiento presupuesto por la libertad fundamental es la libertad misma, abierta a la inteligibilidad anticipada de su ser posible y concretada por un pensamiento que es acto de presencia, vale decir, verdad subjetiva, existente. En orden a la síntesis entre la libertad y la verdad, el espíritu se define como “el poder que el conocimiento de un hombre ejerce sobre su vida”<sup>23</sup>. La fuerza ejercida determina una “transformación ética (la forma más lenta de conocer)”<sup>24</sup>, mediante una comprensión real, diversa de la posible y abstracta comprensión racional. En esta transformación se revela la verdad subjetiva, que será así –por su misma realidad– contenido y obra de la libertad.

Dicho de otro modo, el poder atribuido por Kierkegaard al conocimiento determina una conversión interior, en función de la cual él confirma la socrática tesis de que “comprender es ser. Para nosotros, hombres comunes, ser y entender son dos momentos

---

<sup>22</sup> S.K., *Pap. 1848*, X A 49.

<sup>23</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 736.

<sup>24</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 609.

distintos. Sócrates es superior, él quita esta diferencia”<sup>25</sup>. La eliminación de la diferencia entre lo ideal y lo real, lo posible y lo actual, la verdad y la libertad expresa la síntesis concreta que compone el existir singular. No obstante, y por lo mismo que la existencia es devenir, la igualdad continúa repitiéndose en el seno de una Diferencia eterna.

La acción transformadora de la subjetividad designa lo mismo que el conocimiento esencial o ético-religioso, cuya certeza “debe estar encima de todo, y con ello la personalidad; las razones deben ser mantenidas como algo inferior, idea que a su vez es totalmente opuesta a la entera objetividad moderna”<sup>26</sup>. El conocimiento esencial se eleva por encima de toda razón y la domina, porque para Kierkegaard sería un absurdo pretender fundar sobre el entendimiento la fuerza infinita de la libertad. Las razones objetivas valen a lo sumo como un “estudio preparatorio, fase preliminar, algo que se esfuma apenas llega la convicción, que todo lo transforma o que invierte la situación”<sup>27</sup> prestando a las razones la fuerza de la convicción.

La cuestión del conocimiento subjetivo plantea el debate sobre la racionalidad o irracionalidad de la libertad, discusión en la cual más de un autor se ha decidido por la arbitrariedad sin criterios de la existencia kierkegaardiana. Si bien el conocimiento esencial no se funda en razones objetivas, finitas y abstractas, vale decir, no está fundado ni en la verdad empírica ni en la verdad teórica de la razón, él se sostiene sin embargo en el «logos» de la libertad, cuya idea es capaz de iluminar bajo una luz superior las razones objetivas, para transformarlas en convicción y certeza personal.

Las razones objetivas contribuyen al devenir libre señalando el límite negativo de la inteligencia. No obstante es imposible –desde el punto de vista existencial– fundar positivamente sobre tales determinaciones relativas, aproximadas o abstractas, una decisión que incondicional y absolutamente se decida por lo Incondicionado y Absoluto, a menos que se pretenda dar un salto inválido e impotente. Efectivamente, explica Kierkegaard, “eso de lo cual se dan razones ‘eo ipso’ no es lo Incondicionado. Que existan unas razones, no es un ‘plus’ respecto de lo Incondicionado: es un ‘minus’, una sustracción

---

<sup>25</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 430.

<sup>26</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 481.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 481.

que reduce lo Incondicionado a condicionado”<sup>28</sup>. Con tal motivo, la interioridad apasionada se ve obligada a apostar, ante la inevidencia objetiva, la última carta de su convicción total.

El paradigma de tal subjetividad apasionada sigue siendo, para nuestro autor, Sócrates. El sabio griego comprendió la dimensión existencial del conocimiento, a tal punto que su ignorancia representa, para nuestro autor, un análogo de la fe cristiana. El existencialista danés lo elogiará porque él “no buscaba acumular pruebas sobre la inmortalidad del alma para vivir creyendo en virtud de las pruebas. Al contrario, él decía: la afirmación de la inmortalidad me preocupa al punto de arriesgar absolutamente mi vida por ella como lo más cierto. Así vivía –y su vida era una prueba de la inmortalidad del alma”<sup>29</sup>. En todo caso será Platón, para Kierkegaard, quien buscaba la constatación de su pensamiento con demostraciones lógicas, pero no el gran moralista que prefirió el examen de la libre afirmación.

La inevidencia objetiva promueve el devenir interior porque choca contra la subjetividad impulsándola al movimiento de la fe, respecto del cual las razones se mantienen en una proporción inversa: si ellas crecen, aquella disminuye, “cuanto más certeza objetiva –explica Kierkegaard– menos interioridad (porque la interioridad es justamente la subjetividad); menos certeza objetiva, más profunda es la interioridad posible”<sup>30</sup>. La interioridad se profundiza por encima del conocimiento racional, y su incertidumbre comporta la situación propicia para el conocimiento ético. Por eso –según nuestro autor– la especulación moderna, prolífica en demostraciones y certezas objetivas, perdió el registro vivencial de la pasión absoluta, cuyo contenido objetivo coincide con la decisión incondicional, vale decir, con la emergencia de la libertad en tanto que determinación espiritual de toda materia y forma.

Además de la incondicionalidad de lo Absoluto, Kierkegaard propone otra explicación plenamente lógica para negar a la razón finita el fundamento del «pathos», y es la siguiente: “si fuese esencialmente un hombre de reflexión y me encontrara ante el caso de tener que obrar de modo decisivo, ¿qué sucedería? Mi reflexión me mostraría tantas posibilidades en pro como en contra.[...] Y esta

---

<sup>28</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>4</sup> A 350.

<sup>29</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 406.

<sup>30</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 196.

situación se dará siempre que deba obrar de manera decisiva, porque entonces me encuentro en la tensión de una pasión infinita, donde se produce la desproporción entre la acción y la reflexión [...] Nada tan imposible ni más contradictorio que obrar (infinitamente - decididamente) a causa de la reflexión. Quien dice poder hacerlo se denuncia a sí mismo, demostrando que no posee ninguna capacidad de reflexión (porque la reflexión que no disponga para cada posibilidad de una contra-posibilidad no es reflexión, la cual consiste en la duplicidad) o que no sabe lo que es actuar”<sup>31</sup>.

Esta segunda explicación dice entonces que las razones no pueden sustentar la pasión por el equilibrio de posibilidades abstractas, resultante de la reflexión intelectual. La igualdad de la balanza, incapaz de pesar la diferencia cualitativa promotora de la acción, abandona la subjetividad en la indiferencia pura o en una diferencia cuantitativa indefinidamente modificable. Este mismo abandono es la ocasión para que la libertad revele su poder trascendente a la inmanencia del pensamiento objetivo. Su trascendencia no significa que el conocimiento existencial se oponga a la esfera racional sino más bien que la supera y perfecciona, en orden a la praxis ética que es la realidad singular.

Mientras que el conocimiento intelectual se define por la asimilación formal de objeto, el conocimiento existencial se define por la asimilación amorosa de lo real. En el amor reside entonces el rasgo decisivo de la nueva dimensión cognoscitiva, con la cual nuestro autor se aproxima a la concepción vetero-testamentaria del conocimiento y a aquella otra antigua idea presocrática de que lo semejante conoce lo semejante a la vez que lo produce, porque –añade Kierkegaard– “amar es transformarse a semejanza de lo amado”<sup>32</sup>. “Llegar a ser lo amado es exactamente el único modo serio de comprender: se comprende algo sólo en cuanto se llega a serlo”<sup>33</sup>. La identidad del amor es quien define la comprensión máximamente concreta, aquella concreción absoluta por la cual el espíritu se asume a sí mismo como forma y contenido de la acción que lo realiza.

La libertad kierkegaardiana, plenamente verdadera y lógica, se distingue de la racionalidad objetiva y abstracta, no por negarla o

---

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 66.

<sup>32</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 294; cf. también *1852*, X<sup>4</sup> A 589.

<sup>33</sup> S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 438; cf. también *1850*, X<sup>3</sup> A 609.

desconocerla sino por comprenderla bajo la luz superior de un dinamismo realizador de la identidad personal. Desde esta misma dinámica, el ideal de la libertad proyecta un horizonte siempre abierto e inagotablemente revelador de sí mismo en la fecundidad eterna del devenir, por ella iluminado. La verdad de la libertad es este conocimiento esencial, que nombra de otro modo la síntesis amorosa de inteligibilidad y acción, comprensión y ser, qué y cómo, saber y poder.

En tanto que facultad abstracta, vale decir, separada tanto de su objeto como de su sujeto real que es la libertad efectiva, la razón ofrece a la caída libre el espacio de lo temporal. Sin embargo, sobre el espacio de la caída avanza la libertad de la razón, referente siempre posible de la aspiración humana, para ofrecer un lugar de recuperación, que es el poder y el deber de la existencia: una tarea nunca acabada, una promesa de semejanza que tensa la vida humana y jamás permite, mientras haya tiempo, la comprensión total de lo amado. Mientras la existencia tenga tiempo, su comprensión esencial permanecerá limitada por un futuro no sabido y no sido, por una carencia de amor que tensa sus posibilidades.

## 14.2. LO ABSURDO PARA LA RAZÓN

Desde el punto de vista del entendimiento abstracto, la verdad esencial de la subjetividad libre constituye el «absurdo» (det Absurd) o bien la «paradoja» (Paradox) de una decisión en la que se unen categorías irreconciliables. En la acción libre se identifican lo histórico y lo eterno, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino, y esta síntesis es absurda para la razón. Kierkegaard evoca aquí el problema especulativo planteado por G. E. Lessing: “en primer lugar viene justamente aquella duda de Lessing según la cual ‘no se puede fundar una salvación eterna sobre un hecho histórico’. Consiguientemente, aquí existe un hecho histórico, la historia de la vida de Jesucristo. Pero, ¿es también históricamente cierto? A esto es necesario responder que, aunque fuese lo más cierto de toda la historia, esto no cuenta; no se puede hacer un pasaje directo desde un hecho histórico, para fundar sobre él una salvación eterna. Hay algo cualitativamente nuevo. Y entonces, ¿cómo? [...] Me digo entonces a mí mismo: ‘yo elijo’. Este hecho histórico compromete toda mi vida con este ‘sí’ –Entonces él vive; vive únicamente con el alma llena de este pensamiento, arriesgando toda su vida por él, y su vida es la

prueba de que él creía en esto. No tuvo antes alguna prueba y entonces creyó, y después comenzó a vivir. No, a la inversa. Esto se llama arriesgar, y sin riesgo la Fe es imposible. Relacionarse con el espíritu y ponerse bajo su examen. Creer, querer creer, significa hacer de la propia vida un continuo examen; el examen cotidiano es la tensión de la Fe. Pero se lo puede predicar hasta el fin del mundo a todos los cobardes, a los afeminados, a los sensuales. Ellos no entienden, en realidad, no quieren entender. En el fondo les parece que no está mal arriesgar otra cosa y luego acomodarse a ella [...] –prodigándose sólo seguridades. Pero arriesgarse –eso jamás”<sup>34</sup>.

Nos hemos permitido citar «in extenso» este pasaje de los *Papirer*, porque él plantea claramente la diferencia que separa a la razón finita de la libertad subjetiva. La razón separa, sin lugar a mezclas ni confusiones, lo eterno y lo histórico, lo infinito y lo finito, lo necesario y lo contingente, de manera que ninguna realidad podría unir aquello que por naturaleza se repudia. En este punto –asegura Kierkegaard– Lessing es incontestable. Pero sucede que hay también otro punto de vista, que no pertenece a la comprensión racional sino existencial. En este último sentido, no se trata de concluir con rigor lógico una argumentación explicativa sino de ir más allá de la razón, por una decisión absoluta cuya consistencia real supere las diferencias. Esta nueva perspectiva, responde Kierkegaard, es la fe.

Para la razón, la fe nombra lo inverosímil: una paradoja, cuyo límite negativo quiebra el entendimiento, rompe su cadena argumentativa y lo obliga a detenerse. Por eso, asegura nuestro autor, se cree «quia absurdum», y aquí reside lo patético de la fe, a saber, en “creer contra la razón”<sup>35</sup>. El «contra» aquí mentado no debe entenderse «simpliciter» sino exclusivamente en función de una libertad que se niega a traspasar la razón, porque no es la razón quien se niega a creer sino la libertad quien deniega hacerlo, convirtiendo el «supra» en un «contra» invencible.

Kierkegaard elige a Abraham para representar de manera ejemplar la determinación formal de la fe, consistente en creer más allá de toda inteligencia, contra la validez general. Abraham “creyó y no dudó de ningún modo; creyó lo absurdo”<sup>36</sup>. Cuando el cálculo racional había

<sup>34</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>2</sup> A 406.

<sup>35</sup> Cf. S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 218.

<sup>36</sup> Cf. S.K., *Temor y temblor*, SV, III 84.

desechado cualquier posibilidad, cuando humanamente hablando todo estaba perdido, el padre de la fe se abandonó a Dios, se resignó a lo imposible y en la resignación no perdió lo finito sino que lo ganó íntegramente. Job es otra de las figuras escogidas por Kierkegaard para manifestar la especificidad de la fe<sup>37</sup>. Él luchó incansablemente contra quienes pretendían someter el mundo divino a las leyes silogísticas del raciocinio humano. En sus amigos, Job vio representado el imperio de la razón finita, al cual antepuso la fuerza la fe, y en la fe recuperó mucho más de la cuenta.

Abraham y Job son quizás los mayores exponentes kierkegaardianos de la dialéctica inversa, conforme con la cual lo positivo se muestra en lo negativo: la verdad divina en lo incomprensible y el amor de Dios en la impotencia humana. La fe supera las categorías lógicas de la razón finita y su legislación social, y a fin de mostrarlo nuestro autor se ha valido de dos modelos contundentes. No obstante, vale destacar que, así como la dialéctica de la fe es subjetiva, así también su lucha –sea en el ámbito racional o en el ámbito ético– es ante todo un combate interior a la libertad. La lucha de la fe no combate específicamente contra la razón, combate esencialmente contra la propia libertad que, valiéndose de la razón y de las categorías mundanas, se niega a reconocer lo verdaderamente Absoluto. Dicho con mayor precisión, la fe lucha contra el pecado.

La afirmación del absurdo o la paradoja como objeto propio de la fe se ha convertido en uno de los puntos más controvertidos del existencialismo kierkegaardiano y ha llegado a ser a menudo la ocasión de un escándalo racionalista o irracionalista. El cargo de racionalismo o intelectualismo lanzado contra Kierkegaard fue propuesto, entre otros, por T. Bohlin, E. Geismar, J. Wahl, R. Jolivet y M. H. Hartshorne. En el otro flanco de la disputa se ubica el cargo de irracionalismo, correspondiente –para mencionar sólo algunos ejemplos– a G. Lukács, T. Haecker, K. Löwith, A. Macintyre, B. W. Ballard, L. Chestov y S. Navarria. Por último, y para terciar la discusión, otros intérpretes han logrado una visión más equilibrada del pensamiento kierkegaardiano. Entre ellos cabe mencionar a L. Gabriel, G. Penzo, R. Larrañeta, L. P. Pojman, J. A. Collado, S. S. Hawi, C. S. Evans, M. G. Piety, J. Davenport, J. Colette, D. F. Swenson, M. J. Ferreira.

---

<sup>37</sup> Cf. S.K., *La repetición*, SV, III 258 ss.



Sin embargo, mucho antes de que sus críticos y comentaristas desentrañaran las innumerables posibilidades hermenéuticas del pensamiento kierkegaardiano, nuestro autor se preocupó por especificar el sentido de la paradoja y el alcance de lo absurdo, mediante algunas precisiones que merecen ser destacadas.

En primer lugar, aclara Kierkegaard, “hay paradoja precisamente para que no se tome la dirección de la especulación, del razonamiento etc. y se vaya en la dirección del existir”<sup>38</sup>. La intención de nuestro autor es entonces muy clara: se trata de transferir el dominio filosófico del «cogito» al «sum», y la razón de ello estriba en que, mientras la especulación levanta reflexión sobre reflexión en una construcción indefinida de ideas abstractas, la fe quiere alcanzar la decisión absoluta, y para lograrlo “es una gran ayuda aclarar sin más que el objeto de la Fe es el absurdo, esto abrevia ‘poderosamente’”<sup>39</sup>, porque frena las pretensiones argumentativas de la inteligencia conceptual y despeja el espacio de la subjetividad libre. Ahora bien, no se trata aquí de una subjetividad pre o infra-racional –tal como lo es la interioridad estética, desgajada del mundo– sino post o supra-racional.

La razón a la que Kierkegaard se refiere distingue claramente los límites de su dialéctica y añora en su fuero más profundo la presencia superadora de una realidad indiscriminada e infinita. Con esto, nuestro autor no pretende negar la posibilidad de un saber absoluto e infinito sino más bien el hecho de que este saber pueda ser aprehendido positivamente por la razón humana. Dicho de otro modo, lo que Kierkegaard niega es la legitimidad de una racionalización de la fe, en oposición a lo cual él sostendrá que los conceptos últimos representan para la inteligencia un lejano horizonte negativo, y sin embargo superior a su entera positividad<sup>40</sup>.

El interés fundamental del existencialista danés ha consistido siempre en salvar la libertad, elevando lo real al principio de la reflexión interior y potenciando luego la interioridad mediante una diferencia absoluta. A este interés de la libertad, el absurdo de la fe le ofrece la fuerza propia de la dialéctica, capaz de impulsarlo hacia sí mismo al costo de un salto “que corta toda la hilera de razonamientos

---

<sup>38</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 424.

<sup>39</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 624.

<sup>40</sup> Cf. S.K., *Pap. 1842-1844*, IV A 56.

y determina algo cualitativamente nuevo”<sup>41</sup>. La incertidumbre objetiva es constitutiva de la fe, sin llegar sin embargo a definirla ni a fundarla, porque se trata precisamente de una transformación en el orden de la realidad ética.

En segundo lugar, Kierkegaard establece una nueva precisión sobre el absurdo en los siguientes términos: “no cualquier absurdo es el absurdo o la paradoja de la fe”. En efecto –continúa explicando– es algo muy superficial creer que al ámbito del absurdo pertenezcan igualmente cualquier género de absurdos. No, lo absurdo reside propiamente en “comprender que no se puede y no se debe comprender”<sup>42</sup>. Comprender que no se puede comprender constituye la fórmula preferida por Kierkegaard para expresar la relación entre la fe y la razón, en consonancia con Hugo de San Víctor, a quien nuestro autor dice acercarse en este tema.

En este sentido, lo absurdo cumple una función delimitativa o discriminatoria, que indica a la razón el lugar donde ella no puede entrar. Dicho de otro modo, la paradoja marca la superación de la razón, que niega y conserva su validez. Sin la negatividad de la esfera racional, el pensamiento subjetivo como órgano metafísico no tendría lugar; pero tampoco lo tendría sin la conservación de lo racional en su esfera propia, anulada y salvada por la libertad.

Una vez aceptados los límites impuestos por la paradoja como categoría esencial que la libertad debe admitir sin que la razón comprenda totalmente, entonces la fe puede convertirse en “un hecho de conocimiento, pero en un hecho de conocimiento tal que sólo puede ser creído y sólo a partir de allí es posible hablar o predicar”<sup>43</sup>. Desde la libertad, la inteligencia se abre a una nueva dimensión, susceptible de reconocerse en un nuevo saber consecuente con la fe. Así comenta Kierkegaard esta idea: “sólo tres son las posiciones sobre la relación entre fe y ciencia: 1) S. Pablo: ‘Yo sé lo que he creído’ [2 *Tim.* I, 12]. 2) ‘Credo ut intelligam’ [S. Agustín, *Sermo* 43, c. 7 n. 9; 118, n. 1]. 3) La Fe es lo inmediato. En las tres el saber es algo que viene luego de la fe”<sup>44</sup>. Nuestro autor aprueba entonces la armonía entre la razón y la fe, siempre y cuando la primera haya liberado el

---

<sup>41</sup> S.K., *Pap.* 1849, X<sup>1</sup> A 361.

<sup>42</sup> S.K., *Pap.* 1849-1850, X<sup>2</sup> A 354.

<sup>43</sup> S.K., *Pap.* 1846-1847, VII<sup>1</sup> A 224.

<sup>44</sup> S.K., *Pap.* 1844, V A 1.

espacio de la segunda, renunciando a sus pretensiones omniscientes y reconociendo, en libre sumisión, una realidad que la trasciende.

En tercer lugar, el absurdo posee el sentido metafísico de la «diferencia cualitativa» entre Dios y el hombre, cuyo olvido produjo – al entender de nuestro autor– “toda la confusión de los tiempos modernos (que se ramifica en la Lógica, en la Metafísica, en la Dogmática y en todo nuestro modo de vivir)”<sup>45</sup>. Desde el punto de vista metafísico, lo absurdo para la razón obedece a la separación entre la trascendencia divina y la inmanencia temporal del existente finito o bien al abismal salto del Ser al ente, traducido en términos gnoseológicos bajo el signo del misterio. La paradoja se afirma contra la inmanencia y revela la dependencia esencial del ser finito. La introducción en el pensamiento kierkegaardiano de la Diferencia absoluta entre el Otro y el yo produce el quiebre de la «egología» socrática, que depositaba en el hombre la verdad total y empleaba la mayéutica como método decisivo. La diferencia cualitativa sostiene la trascendencia y salva la alteridad de la Verdad, de manera que, dentro de la existencia emerge lo eterno, lo absoluto.

«Quoad nos», el Otro es incomprensible y debe reconocerse su incomprensibilidad. Pero como este imposible es de orden metafísico, Kierkegaard explica que “la paradoja no es una concesión sino una ‘categoría’; una determinación ontológica que expresa la relación entre un espíritu existente, cognoscente, y la verdad eterna”<sup>46</sup>. Una vez establecida la paradoja como determinación real, concebir el absurdo kierkegaardiano en los términos de pura irracionalidad significa o bien negar el carácter creatural del hombre y del mundo o bien olvidar, por un descuido racional, su diferencia. Por el contrario, aceptar lo absurdo como objeto de fe significa restituir a la vida humana la luz superior del misterio, en cuya oscuridad se abre paso el conocimiento humano.

Dios es el Ser Incondicionado y Absoluto, ni condicionable ni relativizable por cuestionamientos o demostraciones racionales sino realmente aprehensible por la obediencia de la fe. Ningún otro cómo subjetivo –a no ser esta potenciación suprema del poder– sería capaz de afirmar la relación absoluta al Absoluto. Por eso, para nuestro autor, la fe es lo más alto y Dios debe exigirla, porque de otro modo

---

<sup>45</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 414.

<sup>46</sup> S.K., *Pap. 1847*, VIII<sup>1</sup> A 11.

no sería Dios. La realidad del Absoluto kierkegaardiano invalida las pruebas analíticas de su existencia en favor de una evidencia primitiva, imposible de demostración real y sólo susceptible de un reconocimiento reflexivo.

La realidad divina se concibe en la acción libre, porque si –como asegura nuestro autor– “en última instancia no hay ninguna teoría”<sup>47</sup>, entonces en última instancia está la libertad, para rozar de un salto el Absoluto. El salto transforma la posibilidad primitiva de la relación con Dios en su manifestación real, demostrando el postulado racional de su existencia por una necesidad personal. Si Dios no puede ser el objeto de un conocimiento finito sino siempre y solo Sujeto Incondicionado frente a una subjetividad que incondicionalmente se arriesgue en la incertidumbre y en la paradoja, entonces sólo queda dar el salto y guardar en el misterio lo que la libertad va haciendo realidad, al devenir su verdad interior y Trascendente.

Ahora bien, mientras que por una parte Dios se expresa a la razón como lo desconocido, como su límite negativo y el Otro absoluto, por la otra parte la razón descubre en esta misma expresión una alteridad que la niega o, mejor dicho, en la cual se niega la oposición entre lo finito e infinito, lo temporal y lo eterno, la contingencia y la necesidad, la impotencia y lo posible, por la posición de un «Unum», indiscriminado e indiferente. La posición libre del Absoluto supera de este modo toda diferencia y realiza lo que la dialéctica racional tenía por imposible.

En esta superación de la razón reside, paradójicamente, la “pasión del pensamiento”<sup>48</sup> y más precisamente su pasión autosuperadora, porque –explica Kierkegaard– “lo propio de toda pasión llevada a su máximo es siempre querer su propia ruina: lo mismo la pasión suprema de la razón es querer un obstáculo, aunque éste cause su pérdida de un modo u otro. La suprema paradoja del pensamiento es así querer descubrir algo que escape a su dominio”<sup>49</sup>. Actúa aquí el principio de la inversión, en virtud del cual el ápice patético del pensamiento descubre su límite negador, vale decir, descubre la diferencia absoluta e impensable, que lo separa de Quien ignora toda diferencia. Lo paradójico es que el pensamiento encuentre en sí

---

<sup>47</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 263.

<sup>48</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 230.

<sup>49</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 230.

mismo lo impensable, pero necesariamente debe hacerlo, a menos que la razón haya decidido agotar lo real en la inmanencia lógica de su dominio.

La diferencia racional, superadora del propio pensamiento, no es más que el reflejo intelectual de una diferencia metafísica, a saber, “la diferencia absoluta del pecado”<sup>50</sup>, que significa lo propiamente inaccesible, incomprensible, el misterio del mundo. Con esta idea, la paradoja kierkegaardiana queda remitida a su fuerza motriz, esto es, al movimiento del yo en el cumplimiento dialéctico de su identidad en y por Otro. Si Dios es lo desconocido, el hombre lo desconoce por propia culpa, y tanto la alteridad del pecado como la trascendencia divina convergen en la conciencia de sí, actuada por una pasión absurda. Lo absurdo es entonces el expediente racional de la diferencia absoluta del pecado.

Mientras que en el ámbito racional y finito vale la oposición relativa de términos contrarios, en el dominio de lo trascendente sólo cabe la diferencia absoluta de Una realidad plenamente indeterminada, respecto de la cual Kierkegaard instituye el principio de la paradoja, capaz de superar toda oposición. La afirmación kierkegaardiana de un Ser absoluto, separado de la inmanencia finita y emplazado más allá de las determinaciones racionales, constituye una idea muy cercana a la «docta ignorantia» característica del pensamiento místico, al punto de que algún autor ha afirmado que quien se dejara conducir por Kierkegaard debería concluir en San Juan de la Cruz<sup>51</sup>.

Por «docta ignorantia» se entiende aquí la extinción de todo conocimiento objetivo y el surgimiento de la nada como contenido indiferenciado de un sabiduría desconocida e inadecuada a la razón finita. En el caso de Kierkegaard, la nada a la cual su pensamiento remite define una plenitud existencial, cualitativamente diversa de la abstracción vacía del entendimiento. Nuestro autor distingue las cosas en los siguientes términos: “con la ‘nada’ comienza el sistema, con la ‘nada’ termina siempre la mística. Esta última es la nada divina; como la ignorancia de Sócrates era temor de Dios, aquella ignorancia suya con la que él no comenzó sino que terminó, o a la cual él siempre

---

<sup>50</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 241.

<sup>51</sup> Cf. M. Suances Marcos, *Søren Kierkegaard: vida de un filósofo atormentado*, 1ª ed., UNED, Madrid 1997, vol. 1, p. 325.

llegaba”<sup>52</sup>. La nada divina, vislumbrada y traducida por esta incipiente mística kierkegaardiana, deposita en el lenguaje humano una Diferencia inefable, pronunciada misteriosamente en el principio de toda palabra y en el final de toda ella.

En relación con la fe, Kierkegaard asegura que “la ignorancia socrática es lo análogo del absurdo”<sup>53</sup>, porque ambas indican el carácter paradójico de la verdad eterna en su relación con la subjetividad existente, incierta y apasionada a la vez. La ignorancia de lo absurdo descubre la infinitud divina como punto de llegada, no sólo del pensamiento sino de la personalidad total, consumada en la realidad de lo más primitivo e interior. Concluir en la ignorancia resulta así, para nuestro autor, el desenlace final de aquel retorno a lo originario, proyectado por la segunda vuelta del espíritu y cumplido ahora en el misterio de una unión que salva la identidad.

La Plenitud indiscriminada de Quien puede unir lo imposible impone el silencio del singular, y en este silencio quiere guardarse el pensamiento kierkegaardiano, para el cual “la educación consiste en esto; ella tiene algo de común con la ignorancia socrática, con la cual no se comienza, sino que se termina... ¡Terminar con la ignorancia!”<sup>54</sup>. Otro no podía ser el desenlace de un sujeto «ex-sistente» más allá de sí mismo.

---

<sup>52</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 340; cf. también *La enfermedad mortal*, SV, XI 236-237.

<sup>53</sup> S.K., *Post-scriptum*, SV, VII 190.

<sup>54</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 72.

## Capítulo 15

### El singular frente al Otro

La subjetividad kierkegaardiana se define como el autorrelacionarse de una síntesis, fundada sobre la paradójica relación con Dios. La relación es para Kierkegaard el elemento decisivo de la dialéctica libre y, más aun, la realidad absoluta de una libertad declarada, por sus solas fuerzas, imposible. Si el espíritu creado no pudiera descubrir en su interior la presencia de Quien lo trasciende y sostiene su identidad, estaría condenado a la desesperación. Pero lo cierto es que, siendo él mismo un acto de presencia, su reconocimiento se produce en la reflexión amorosa de una relación absoluta que lo supera.

Kierkegaard niega la posibilidad de una demostración lógica de la existencia de Dios, amparándose en el hecho de que el discurso racional es inconmensurable con la existencia efectiva. No obstante, él afirma la presencia real de Dios en el alma humana en tanto que «prius» absoluto de la conciencia, junto a la posibilidad de su reconocimiento existencial efectuado en la acción libre. De esta afirmación dan fe las páginas de los *Papirer*, en la que el existencialista danés anota que “Dios es tu prójimo, tu más próximo”<sup>1</sup>, mientras predica durante esos mismos años la agustiniana certeza de tener “el ser, la vida y el movimiento en Él”<sup>2</sup>.

La inmensidad divina inhabita lo creado para dejarlo ser, y mora especialmente en el hombre para dar a su libertad la posibilidad de existir. Pero la presencia de Dios no supone un compromiso monista o panteísta sino que, por el contrario, ella habilita en la creatura como en un sujeto personal, y esto significa que habita al modo de la acción libre. En este contexto, nuestro autor intenta dar respuesta a la cuestión de la predestinación y busca explicar la forma en la cual coexisten, sin destruirse, la Omnipotencia divina y la libertad humana.

---

<sup>1</sup> S.K., *Pap. 1841-1842*, III A 165; cf. también *1854*, XI<sup>1</sup> A 464.

<sup>2</sup> S.K., *Predicación de seminario*, SV, I 244.

En orden a salvar tal dificultad, Kierkegaard propone un argumento que –por su relevancia– citaremos «in extenso»: “la cuestión de la relación entre la omnipotencia y la bondad de Dios y el mal (en lugar de precisar que Dios opera el bien y sólo permite el mal) quizás pueda resolverse simplemente del siguiente modo. Lo más alto que se puede hacer por un ser, mucho más alto que todo lo que un hombre pueda hacer de él, es hacerlo libre. Para poder hacerlo, se necesita precisamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería hacer dependientes. Pero si se quiere verdaderamente concebir la omnipotencia, se verá que ella precisamente comporta la determinación de poder retomarse a sí misma en la manifestación de la omnipotencia, de modo que, exactamente por esto, lo creado puede, por vía de la omnipotencia, ser independiente. Por esta razón un hombre no puede hacer jamás completamente libre a otro; quien tiene el poder está por lo mismo ligado a él, y por lo tanto siempre tendrá una falsa relación con quien quiere hacer libre. Además hay en toda potencia finita (dotes naturales, etc.) un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede recuperarse a sí misma mientras se dona, y esta relación constituye exactamente la independencia de quien recibe. La omnipotencia de Dios es por eso idéntica a Su bondad. Porque la bondad es donar completamente, pero de modo tal que, recuperándose a sí misma de manera omnipotente, se hace independiente quien recibe. Toda potencia finita hace dependientes: sólo la omnipotencia puede hacer independiente, puede producir, a partir de la nada, lo que tiene en sí consistencia, por el hecho de que la omnipotencia siempre se recupera a sí misma. La omnipotencia no permanece ligada por la relación con otra cosa, porque no hay ninguna otra cosa a la cual se relacione; no, ella puede dar, sin perder lo más mínimo de su potencia, es decir, puede hacer independientes. He aquí en qué consiste el misterio por el cual la omnipotencia no sólo es capaz de producir lo más imponente de todo (la totalidad del mundo visible), sino también lo más frágil de todo (esto es, una naturaleza independiente de la omnipotencia). Por lo tanto, la omnipotencia, que con su mano potente puede tratar tan duramente al mundo, puede a la vez volverse tan ligera, de manera que lo creado goce de independencia. Es sólo una idea miserable y mundana de la dialéctica de la potencia pensar que ella crezca en proporción a la capacidad de constreñir y hacer dependientes. No, en tal caso comprendió mejor Sócrates que el arte de la potencia es hacer a los hombre libres. Pero en la relación entre



hombre y hombre lo que no es posible (si bien es siempre necesario acentuar que esto es lo más alto), constituye una prerrogativa de la omnipotencia. Por eso, si el hombre gozara de la mínima consistencia autónoma delante de Dios (como pura ‘materia’), Dios no lo podría hacer libre. La creación de la nada expresa a su vez que la omnipotencia puede hacer libres. Aquel a quien yo absolutamente debo todo, mientras que, sin embargo, de modo absoluto conserva todo en el ser, me ha hecho precisamente independiente. Si por crear a los hombres Dios hubiese perdido algo de Su potencia, no podría jamás hacer a los hombres independientes”<sup>3</sup>.

La presente argumentación kierkegaardiana se sostiene en un análisis de la dialéctica del poder, finito e Infinito. La potencia finita, por su parte, se conserva en la existencia mediante la tendencia al otro por amor de sí misma. En este sentido, hay en los seres contingentes un egoísmo natural que busca apoderarse del objeto para llenar su falta y mantenerse en la existencia. Porque el poder de lo finito es fundamentalmente pasivo e indigente, su cumplimiento exige la actualidad de lo otro, y en este sentido es imposible encontrar en la finitud un amor totalmente desinteresado.

Pero lo contrario sucede con la Potencia infinita, Quien al crear no pierde una porción de su realidad ni se apega a lo participado sino que permanece idéntica a su absoluto Poder e inmutable en su difusiva Bondad. Ella es Don puro, Perfección expansiva, incapaz de menoscabo alguno por el hecho de ser –en sí, por sí y para sí– reduplicación infinita. Por esta razón, Kierkegaard sostiene que Dios puede crear seres libres sin absorberlos en la necesidad inmutable de su esencia –tal como lo propone el panteísmo– y diferenciándolos de Su acción libre. Mientras que la impotencia y la imposibilidad cualifican esencialmente al poder finito, determinado por su procedencia «ex nihilo», la Potencia pura de Dios ignora el mal y su Poder hace posible la libertad humana.

La argumentación sostenida por nuestro autor concluye –siguiendo el principio de la inversión– en la dependencia absoluta de la libertad creada, tanto en el orden de su posibilidad como en el de su realidad efectiva. Se trata aquí de un vínculo constitutivo, que deberá transformarse en el constituyente concreto de la acción, haciendo del «exitus» creatural el «reditus» de una repetición originaria.

---

<sup>3</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup>A 181.

La creación divina de la libertad humana no puede entenderse en los términos de una eficiencia meramente extrínseca sino de una presencia real, formal y teleológica, por la cual Dios conserva y promueve la propia realidad de la libertad. La idea de esta presencia activa ha sido sostenida por Kierkegaard a través de la noción de sinergia con la realidad creada, conforme al modo propio de cada ser. Sin esta cooperación divina, la libertad humana es imposible. Y en este sentido la Potencia infinita no sólo crea sino que además finaliza, sostiene y participa la acción libre del hombre, razón por la cual “la libertad está incesantemente en comunicación abierta”<sup>4</sup>, tanto con el Otro absoluto, de Quien recibe su realidad, como con los otros hombres, en quienes descubre al prójimo.

La necesidad constitutiva de la relación con Dios, sumada a su realidad libremente constituida, proyecta el lugar de la perfección humana sobre un horizonte de infinitud, que visualiza lo Absoluto como Presencia siempre nueva. Si bien es verdad que el hombre tiene el poder de convertir esta presencia en una infinita desolación y bloquear la fe con la “angustia de Dios, una angustia que lo empuja a explicar toda su virtuosidad con acrobacias de saltimbanqui”<sup>5</sup>; también es cierto que, una vez saltado el vacío, la realidad de su alianza – tan duradera cuanto un instante– vale para Kierkegaard “infinitamente más que todo lo que el mundo y la humanidad pudieran ofrecer”<sup>6</sup>.

### 15.1. LA ALTERIDAD DEL DEBER

La dependencia metafísica de la subjetividad creada se manifiesta en la realidad ética mediante la idea de deber, como experiencia de una deuda infinita y exigencia de una obediencia incondicional. Kierkegaard explica su vivencia del siguiente modo: “fácilmente se ve que a Aquel para quien todo es igualmente importante e igualmente nada, a El sólo una cosa Le puede interesar: la obediencia. Esta es la majestad absoluta [...] Como he dicho, es agotador para un hombre pensar que lo único que le interesa a Dios sea la obediencia, que la mínima cosa pueda transformarse en algo más importante que toda la historia del mundo ni bien Dios se complace en acentuarla como tarea

---

<sup>4</sup> S.K., *El concepto de la angustia*, SV, IV 432.

<sup>5</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 248.

<sup>6</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 553.

de obediencia”<sup>7</sup>. La majestuosa experiencia del deber es para Kierkegaard absoluta, y en este sentido es el cómo de la libertad –vale decir, la obediencia incondicional– y no el qué del deber particular lo que mide la intensidad de la relación divina. Si un hombre lleva a cabo la obra más heroica y elogiada del mundo o si bien simplemente cumple con sus tareas cotidianas, en cualquier caso el valor moral del acto residirá en su intención profunda, esto es, en la buena voluntad, abandonada totalmente a la disposición divina.

La conciencia del deber, por la cual el hombre conoce lo más alto, implica en Kierkegaard la fundación ético-metafísica del pensar filosófico. El dominio ético es el ámbito de lo propiamente trascendente, porque la experiencia de la libertad se revela más allá de la racionalidad finita y la acción en el mundo. Se trata aquí de un cuestionamiento que examina la entera realidad humana y quiere ser conciencia cierta, «logos» subjetivo e intimidad de una idea, realizada libremente como esencia del pensamiento metafísico.

El deber constituye la libertad misma, manifestada en la posibilidad necesaria de su decisión fundamental y ligada incondicionalmente al Absoluto. Desde este punto de vista, el pensamiento de nuestro autor, lejos de propiciar una ética puramente autónoma, se decide por una autonomía plenamente teologal, porque precisamente “en la conciencia quien tiene el poder es Dios”<sup>8</sup>. Con esta idea, la negación de una posible demostración racional de la existencia de Dios queda restituida por el dominio moral y más precisamente por la conciencia de un deber, cuya exigencia impera la acción libre.

El esfuerzo ético-existencial es el lugar de encuentro entre Dios y el hombre: el único punto, “el único ‘medium’, a través del cual Dios quiere comunicarse con el ‘hombre’, y el único del cual Él quiere hablar con el hombre”<sup>9</sup>. El deber edifica el baluarte de Dios en el corazón humano, y Kierkegaard criticará a Kant por haber despojado al «Sollen» de su fundamento Absoluto, para atribuir a la sola y pura razón práctica el imperativo de una legislación imposible<sup>10</sup>. El núcleo del cuestionamiento a la autonomía kantiana reside en la esencia dialéctica de la libertad, por la cual “nadie es más fuerte que sí

---

<sup>7</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 5; cf. también *1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 204.

<sup>8</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 45.

<sup>9</sup> S.K., *Pap. 1853*, X<sup>5</sup> A 73.

<sup>10</sup> Cf. S.K., *Pap. 1850*, X<sup>2</sup> A 396.

mismo”<sup>11</sup>. Ningún hombre puede elevar sus propias fuerzas al punto de borrar la impotencia que lo embarga y justificar la ley de manera absoluta, a no ser por una Alteridad constitutiva de la subjetividad, que convierte la instancia ética en el momento «teomórfico» de la conciencia humana.

Lo debido es la tasa creatural impuesta al espíritu, porque “así como Dios en el mundo físico ha limitado el mundo, así también en el mundo del espíritu ha puesto un límite, si no es por otra cosa, porque el espíritu ha sido creado y no se ha creado a sí mismo [...]; la inmediatez moral es en cambio el hombre mismo en el sentido de límite y también de raíz y de fundamento”<sup>12</sup>. La moral inmediata a la que Kierkegaard se refiere aquí alude a la legalidad condicionante de los actos humanos y subordinante de su valor ya al objeto, ya a las consecuencias, ya a las circunstancias, ya a los móviles de la conducta. La ética refleja, por el contrario, sujeta todo condicionamiento a la libertad y religa esta última a lo Absoluto, para repetir en lo Infinito cualquier otra diferencia.

Cuando la libertad se dona de manera incondicional a Quien intrínsecamente la reclama, ella pierde la posibilidad de elegir lo múltiple para ganarse a sí misma como «unum» necesario, obediente al Absoluto. De aquí que no haya para Kierkegaard oposición entre el yo y su Majestad ni entre el deber ser sí mismo y el deber hacia Dios, sino libre coincidencia de ambos en el ápice de una decisión que, apasionadamente, crea la identidad personal y la semejanza divina. El deber no es entonces, según nuestro autor, ni mera constricción exterior ni exclusiva creación autónoma de la subjetividad. Él es su ley intrínseca, la forma misma de la libertad, paradójicamente autosuperada en relación con un Otro, cuya Alteridad trasciende la diferencia inmanente a la subjetividad.

## 15.2. EL DOLOR DE LA ALTERIDAD

La diferencia del pecado –separación de lo Absoluto y expresión de la nada original– convierte la relación con el Otro en una herida humanamente incurable y en una búsqueda dolorosa. Ante su Presencia, el sufrimiento es inevitablemente, porque el Absoluto

---

<sup>11</sup> Cf. S.K., *Pap. 1844*, V A 16.

<sup>12</sup> S.K., *Pap. 1846*, VII<sup>1</sup> A 143.

“rompe siempre la existencia”<sup>13</sup>. Dios es letal para el ser relativo, hiere mortalmente el mundo de lo condicionado y sólo a través de esta muerte es capaz de vivificar el yo. Si el hombre es pecador, la relación auténtica con El exige una «metábasis», que promete al espíritu el inicio absoluto de la segunda vez.

En tanto que determinación esencial de la relación absoluta, el sufrimiento expresa, por un lado, la desproporción metafísica entre la creatura y el Creador: esa distancia cualitativa que es más bien –para Kierkegaard– “una contradicción entre Dios y el hombre”<sup>14</sup>. Por el otro lado, él indica una categoría existencial producto de la libertad, porque no se trata aquí del ineluctable dolor que el destino pueda deparar a un hombre sino de un dolor decidido, que Kierkegaard llama también «lo voluntario» (det Frivillige)<sup>15</sup> a fin de distinguirlo del sufrimiento estético, inmediato y exterior. Lo voluntario desaparece cuando falta la severidad existencial y sólo se produce cuando la subjetividad se exaspera en el temor y temblor de lo Absoluto.

El sufrimiento voluntario expresa la esencia del «pathos» existencial, tensado hacia un fin infinito dialécticamente propuesto a la finitud. Él coincide con el abandono total de la subjetividad en la identidad metafísica de acción y pasión subjetivas. Desde esta perspectiva, Kierkegaard asegura que quien con Dios “no se relaciona al modo del abandono absoluto, no se relaciona con Dios. Respecto de Dios no se puede relacionar ‘hasta cierto punto’, porque Dios es justamente la negación de todo lo que es ‘hasta cierto punto’”<sup>16</sup>. El «pathos» esencial coincidirá entonces con este doloroso abandono, que actúa pasivamente el vértice de la interioridad en el reconocimiento de la propia nada, es decir, del no ser, del pecado y de la infinita indignidad que embargan la subjetividad delante de Dios y la conducen al odio y al dolor de una separación culpable.

Conforme con el principio de la inversión, el dolor indica que el espíritu “no puede ser nunca descubierto directamente, sino que debe haber siempre antes una negación; y cuanto más se es ‘espíritu’, más precisamente se debe cuidar que la negación sea la negación exacta de

---

<sup>13</sup> Cf. S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 409.

<sup>14</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 67.

<sup>15</sup> Cf. S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 325.

<sup>16</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>2</sup> A 644.

su opuesto”<sup>17</sup>. El opuesto exacto del espíritu es el pecado, cuya negación deshace las fuerzas. El pecado es la causa propia del dolor, porque no permite que la subjetividad se abandone al Poder sin antes haber conocido esas reacciones desesperadas del mal. Por el pecado, la libertad exige la mortificación, y esto significa la muerte del espíritu a la propia voluntad inferior.

La afirmación del dolor como realización perfecta de la libertad determina una nueva categoría existencial que, en los últimos *Papeles* kierkegaardianos, ocupa un lugar central. Se trata aquí de la categoría del martirio, propuesta por el pensamiento más maduro de nuestro autor –y quizás también por el más exasperado– como la “única verdadera expresión de la existencia de algo absoluto” y la “ley del amor absoluto”<sup>18</sup>. El mártir ejerce de manera ejemplar la dialéctica de la inversión, y testimonia que “la potencia de la superioridad es precisamente la impotencia de la finitud”<sup>19</sup>. Dios duele, no tanto por su Lejanía sino por la guerra de un pecado enfrentado voluntariamente a su Amor. En este sentido, el dolor debería ser la experiencia cotidiana del propio perfeccionamiento interior.

Por encima de su necesidad dialéctica y de su vivencia liberadora, la preponderancia que la idea del sufrimiento voluntario obtiene en los últimos *Diarios* sugiere cierto pesimismo existencial y cierta depreciación de la vida, amparados en un ideal que “no quiere tener nada que ver con el mundo abyecto, mezquino, pecaminoso, más que ser muerto, sacrificado”<sup>20</sup>, y que además parecería reducir todo el mundo a un tal mundo servil. A tono con este posible pesimismo, más de un intérprete ha visto reproducida en la existencia kierkegaardiana la conciencia infeliz que el sistema hegeliano logró superar, pero ante la cual nuestro autor habría sucumbido.

Así, por ejemplo, J. Wahl sostiene que hay para Kierkegaard “una relación con un ser que no es para nosotros más que en esta relación y con quien nosotros no podemos estar en relación. Nunca la antinomia que está en el fondo del *Parménides* ha sido tan profundamente vivida. Nunca tampoco la antinomia que está en el fondo de la creencia, si se la define a la vez como la relación más interna con algo

---

<sup>17</sup> S.K., *Pap.* 1854, XI<sup>1</sup> A 152.

<sup>18</sup> S.K., *Pap.* 1848-1849, IX A 285.

<sup>19</sup> S.K., *Pap.* 1848-1849, IX A 453.

<sup>20</sup> S.K., *Pap.* 1854, XI<sup>1</sup> A 482.

exterior, ha sido mejor alumbrada. Y esto no es otra cosa que la paradoja de la conciencia infeliz, tal como Hegel la definió, separándose en dos mitades contrarias irremediabilmente encerradas en ella, y ligándose al mismo tiempo a lo inmutable, pleno de un amor infeliz por lo absoluto, según la expresión de Kierkegaard<sup>21</sup>. También para R. Jolivet, Kierkegaard canonizó “el escándalo y la antinomia de la conciencia infeliz”<sup>22</sup>, apartándose con ello del cristianismo y acercándose al romanticismo. A ellos se suma T. Adorno, quien asegura estar “fehacientemente comprobado que la interioridad kierkegaardiana es extraída de la dialéctica, idéntica a la conciencia infeliz inmóvil de la Fenomenología de Hegel”<sup>23</sup>. Finalmente, M. Virasoro lamenta la “tragedia dialéctica”<sup>24</sup> producida por el existencialista danés, y M. Taylor habla de un irreductible *self as other*<sup>25</sup>, ya superado por Hegel.

Sin lugar a dudas, la presente objeción constituye una de las cuestiones más difíciles del pensamiento de Kierkegaard. No obstante, creemos que la afirmación de la conciencia infeliz como desenlace inevitable de la existencia singular niega la coherencia fundamental de los principios kierkegaardianos. En efecto, por encima de la alteridad y la división, Kierkegaard privilegia la síntesis totalizadora de lo real, a la cual se sujeta y en la cual se funda toda posible dialéctica existencial. Además, el hecho de que la unión divina y la unidad personal permanezcan abiertas y no posean –mientras haya vida– solución definitiva, no niega su consistencia actual sino, al contrario, proyecta su realización hacia un tiempo siempre posible. El espíritu es para Kierkegaard presencia, presente y unidad, y sólo en función de esta realidad tiene sentido la amenaza continua de disolución, sostenida en la promesa de su futura continuidad.

Afirmado esto, no podemos negar que hay en Kierkegaard un uso estratégico y hasta paroxístico de la hipérbole, capaz de confundir sus mejores intenciones. No sólo abundan en él expresiones y sentimientos

---

<sup>21</sup> J. Wahl, *Études...*, cit., pp. 451-452.

<sup>22</sup> Cf. R. Jolivet, *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1958, p. 269.

<sup>23</sup> Cf. T. Adorno, *Kierkegaard...*, cit., p. 269.

<sup>24</sup> Cf. M. A. Virasoro, *La libertad, la existencia, el ser*, Eudeba, Buenos Aires 1950, p. 7.

<sup>25</sup> Cf. M. Taylor, *Self in/as other*, en “Kierkegaardiana”, 13 (1984), pp. 63-71.

hiperbólicos sino que su vida misma se parece a menudo a una hipérbole, estratégicamente planeada con el fin de acentuar la Diferencia del pecado. Nuestro mismo autor reconoció este acento excesivo de sus palabras cuando, ante la advertencia de su mejor amigo Emil Bøsen respecto de su tonalidad exagerada, respondió: “lo debían ser, de otro modo no sirven para nada. Ya lo creo: ¡cuándo se hace estallar una bomba, debe ser así!”<sup>26</sup>. Ciertamente, la bomba hizo sentir su estruendo, pero los principios kierkegaardianos resonaron más hondo que el estallido.

Dios se manifiesta a la subjetividad en el dolor de su propia nada, pero el sentido final de la diferencia apunta a la identidad personal, tanto como el destino de la conciencia infeliz es la beatitud, donde reposa el fundamento no dialéctico de lo real. En lugar de reconciliar al hombre con lo universal, Kierkegaard reconcilia el universo entero en el hombre y el hombre en Dios. De aquí que no haya en su pensamiento una conciencia inexorablemente dividida sino, por el contrario, una conciencia infinitamente reconciliada, que lejos de propiciar el pesimismo existencial funda la búsqueda más esperanzada de la existencia, en la cual cada encuentro promete una novedad total.

Aun en la comunión inadecuada de sus términos, cada vez más alejados por su cercanía, incluso en el mayor esfuerzo de su instante, prolongado siempre hacia el futuro de un tiempo incierto, todavía así “*la relación con Dios es continua alegría*”<sup>27</sup>, porque ella domina el arte de “transformar el sufrimiento en alegría” y de “tener presente no el sufrimiento sino la beatitud”<sup>28</sup>. La infelicidad kierkegaardiana expresa un dolor divino, que no reside en el choque contra el mundo y lo finito sino en el encuentro con el Bien, a fin de unir en el hombre lo que el pecado separó. Se trata de un Bien cuya Alteridad es búsqueda y unión cada vez más plenas.

### 15.3. LA NADA DE LA ALTERIDAD

La afirmación del sufrimiento como «pathos» esencial de la existencia expresa en otros términos lo que J.Wahl ha llamado “el trabajo paradójico de aniquilación. Estar en una relación absoluta con Dios es sentir entre él y nosotros una diferencia absoluta, es sentir

---

<sup>26</sup> Cf. S.K., *Søren Kierkegaards efterladte Papirer*, IX [1854-1855], ed. H. Gottsched, Copenhagen 1881, pp. 593-599.

<sup>27</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 208.

<sup>28</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 208.



nuestra impotencia”<sup>29</sup>. La impotencia, o bien ese paradójico trabajo aniquilador, indican el punto culminante de la potenciación libre, conforme con el principio según el cual “lo propio de toda pasión llevada a su máximo es siempre querer su propia ruina: lo mismo la pasión suprema de la razón es querer un obstáculo, aunque éste cause su pérdida, de un modo u otro. La suprema paradoja del pensamiento es así querer descubrir algo que escape a su dominio”<sup>30</sup>. Conforme con este principio, la libertad aspira a una superación originaria, cuya paradoja niega su propio poder mientras la trasciende hacia el Otro, luego de haber descubierto en sí misma la Diferencia absoluta. Lo querido por la libertad será entonces, una vez reafirmada en su poder, arrojarse a la impotencia y a la nada, porque frente al Otro, ella ya no puede poder.

Sin embargo, continúa explicando el pensamiento kierkegaardiano, es precisamente en la impotencia “de perder la idea de sí mismo” donde el yo recupera “en grado máximo la idea de sí”<sup>31</sup>. A partir de esta tesis, se comprende la afirmación de Wahl según la cual el singular kierkegaardiano es «simul justus et peccator»<sup>32</sup>. No se trata meramente de reconocerse «peccator», es decir, pura nada, porque entonces no habría relación con Dios. Se trata de restablecer en la nada lo «simul justus», donde radica la fuerza del hombre, análoga al poder de un niño sobre su padre. Si el abandono en Dios representa la catástrofe existencial más intensa, producida por el choque inconmensurable entre la idea de Dios y la propia finitud, la impotencia de tal desproporción es la materia de una recreación interior, el substrato indefinible del cual surgen fuerzas nuevas, conformadas por la Justicia divina.

Ya desde sus primeras páginas, los *Papirer* aluden a ese “momento en la vida del espíritu en el que sentimos no ser en absoluto capaces de nada, de manera que estamos tan desnudos en la conciencia de nosotros mismos como aquel tiempo en el seno de la madre”<sup>33</sup>. Precisamente este momento de desnudez e impotencia es el instante dialécticamente necesario “para que Dios pueda hacer algo de nosotros; porque Dios crea

---

<sup>29</sup> J. Wahl, *Études...*, cit., p. 341; cf. también J. Wahl, *La pensée...*, cit., p. 13.

<sup>30</sup> S.K., *Migajas filosóficas*, SV, IV 230.

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 285.

<sup>32</sup> Cf. J. Wahl, *Études...*, cit., p. 394.

<sup>33</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 357; cf. también II A 358-360; *1854*, XI<sup>1</sup> A 491.

siempre de la nada”<sup>34</sup>. Es posible inferir entonces que desde la más temprana edad nuestro autor sostuvo este segundo nacimiento, por el cual el singular existente, que ha renunciado a sí mismo y abdicado de su poder, se repite delante de Dios como una nueva creatura, transparente en su identidad e iluminada, por Amor, en la oscuridad de su rostro.

Si el espíritu fuera incapaz de alcanzar la nada de esta relación trascendente, la potencia inmanente de su subjetividad no podría salvarlo, porque nadie –ha insistido Kierkegaard– es más fuerte que sí mismo y ningún «unum» despoja al «aliud» que él es. Por tal motivo, el existencialista danés atribuye la victoria más excelsa del espíritu a su acción trascendente, reconociendo que “la única verdadera expresión de la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad es tener precisamente la fuerza de aniquilarse a sí mismo”<sup>35</sup>, a fin de despejar el espacio del Absoluto. Seguir la dirección del propio aniquilamiento significa ordenar el desarrollo espiritual hacia la regresiva aproximación a Dios, que paradójicamente distancia y empequeñece al hombre.

Una vez quitada la propia voluntad egoísta o, mejor, la propia subjetividad del mal, el Omnipotente infunde a cada segundo fuerzas nuevas y el paradójico trabajo de aniquilación se invierte en la obra de la recreación divina, esto es, en la remisión del pecado, por la cual emerge el espíritu bajo el resplandor de su verdad, reflejada «ab Alio». Precisamente porque ningún hombre puede vencerse a sí mismo, el poder de su afirmación desciende de lo Alto, para que la Omnipotencia manifieste en él no sólo su fuerza constituyente sino también su eficiencia actual: una acción que, lejos de negar el ser personal, sostiene su propia realidad teomórfica y que, lejos de negar su identidad, la consume como “el *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro”<sup>36</sup>.

La negación del yo no debe comprenderse como la descomposición absoluta y definitiva de la identidad o la reducción nihilista de su consistencia singular sino, por el contrario, como su composición verdadera, reconstruida «ex nihilo» por la negación del egoísmo personal. La nada subjetiva manifiesta la pasividad de lo puramente dado y descubre al sujeto la condición primitiva de su pura gratuidad, donde

---

<sup>34</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 359.

<sup>35</sup> S.K., *Pap. 1844*, V A 16.

<sup>36</sup> G.W. F. Hegel, *Fenomenología...*, cit., p. 19.

lo real vuelve a repetirse en alianza con Aquel en quien somos, vivimos y nos movemos. El singular se apropia del poder causado en él por una suerte de colaboración sinérgica, según la cual su libertad le pertenece y a la vez lo trasciende infinitamente.

Siguiendo este itinerario de aniquilación, la libertad kierkegaardiana concluye en “una nada: el más feliz y envidiable destino”<sup>37</sup>. Se trata de un destino que irradia de lo Alto, a fin de sostener la identidad esencial de un yo conformado con una medida sobrehumana. Se trata de una felicidad indeleble, de un don al resguardo de las ganancias y las pérdidas humanas y al amparo divino. Desde la nada del propio egoísmo emerge la enorme riqueza del singular.

Ante la Alteridad de una presencia trascendente se afirma el singular: realidad «teándrica» del espíritu que ha saltado por encima de sí mismo. Porque no hay «unum» sin Otro, únicamente la relación efectiva con Dios determina al “yo teológico”<sup>38</sup> que el individuo kierkegaardiano decide ser. Solo y enfrente de Dios el individuo existe, conforme con una realidad esencialmente relacional, determinante de su autocomprensión concreta. El enorme valor que Kierkegaard atribuye a la existencia individual se manifiesta de manera ejemplar en el siguiente pasaje: “la individualidad es el verdadero punto firme en el desarrollo de la creación y, como es sabido, se pone un punto cuando el sentido está completo: lo que también se puede expresar (en movimiento negativo) diciendo que ahora hay sentido. Del mismo modo, sólo cuando se produce la individualidad el sentido está completo, o bien, la creación tiene un sentido”<sup>39</sup>. La presente afirmación podría ser leída, al menos, desde dos niveles de análisis.

En un amplio sentido, ella se relaciona con la primera creación «ex nihilo», conforme con la cual la individualidad humana responde a la finalidad inmediata de todo el orden creatural. En un sentido más estricto, ella alude a la recreación espiritual del universo, respecto de la cual el individuo está llamado a convertirse en el verdadero “punto con el cual y a través del cual Dios puede entrar en contacto con la humanidad”<sup>40</sup>. Desde este último plano de análisis, la subjetividad deviene ese punto de encuentro con lo Eterno e Infinito, que convierte

---

<sup>37</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 503; cf. también *Pap. 1840-1842*, III A 212.

<sup>38</sup> S.K., *La enfermedad mortal*, SV, XI 215.

<sup>39</sup> S.K., *Pap. 1839*, II A 474.

<sup>40</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 218.

a su categoría en “la categoría de la eternidad”<sup>41</sup> y en el lugar donde el yo respira la posibilidad absoluta de Poder, luego de haberse liberado de toda imposibilidad finita.

El individuo, vale decir, el sujeto espiritual no descubre a Dios en la inmediatez del mundo exterior sino en la reflexión de su propia subjetividad, a lo largo de ese viaje de exploración interior, durante el cual fue eliminando los obstáculos que le impedían ver su desnudez originaria y acallando las voces extrañas que distraían su silencio profundo, ese silencio y desnudez que hacen de cada hombre un ser para sí, origen y fundamento de las verdaderas acciones intensivas. El singular declina todo predicado accidental, a fin de sujetar la única atribución de su realidad y enunciar simplemente su “Yo soy” como “la forma más alta de ser [*Ex. 3, 14*]”<sup>42</sup>, consistente en la identidad espiritual, concretamente refleja e infinitamente reduplicada en lo finito.

Él se mide con dimensiones infinitas, bajo las cuales su subjetividad finita y contingente no puede menos que aspirar repetidamente a lo siempre eterno. De aquí que, para Kierkegaard, el principio de la subjetividad “no puede ser introducido más que poéticamente, porque sería un descaro si uno se considerara eminentemente ‘El singular’. Es por lo tanto una aspiración”<sup>43</sup>. La elevación poética manifiesta un ideal que sigue siendo el horizonte posible e inacabado de la realidad humana, aspirante de un poder intensivo. Además, y dado que la aspiración supone creer en la posibilidad de ese Otro a quien todo es posible, entonces la categoría del singular se define por la fe en tanto que “determinación de personalidad, y en la esfera ética”<sup>44</sup>.

La presencia divina es obra de la libertad, cuyo querer actúa el único medio entre el ser y el no ser. Precisamente por ello no hay para Kierkegaard distinción entre la presencia real y su decisión, entre la tensión del deseo subjetivo y la emergencia de su objeto, entre el cómo y el qué. De donde la afirmación wahlíana según la cual “querer amar no es amar, querer creer no es creer”<sup>45</sup>, válida para una voluntad abstractamente concebida, resulta inaplicable a la acción libre, que es presencia total y permanencia continua en la presencia.

---

<sup>41</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 124.

<sup>42</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 284.

<sup>43</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 660.

<sup>44</sup> S.K., *Pap. 1853-1855*, XI<sup>2</sup> A 380.

<sup>45</sup> Cf. J. Wahl, *Études...*, *cit.*, p. 443.

Ahora bien, si kierkegaardianamente entendida la singularidad es la determinación del espíritu, resulta que “la determinación animal es la multitud”<sup>46</sup>, calificada por nuestro autor como mentira y abstracción, farsantes de la interioridad más profunda. Mientras la masa busca el número, el singular aspira al «unum» concreto y “el uno no es un número, sino una determinación cualitativa”<sup>47</sup>, por la cual se entienden dos cosas. En primer lugar, que la unidad sintetiza una multiplicidad de fuerzas, aferradas al único punto fuera del mundo desde el cual emerge el universo entero, bajo el poder siempre nuevo del espíritu. En segundo lugar, que es posible una pluralidad de singulares, unidos no en masa sino en comunidad, donde el número no numera y el uno es cualidad.

Delante de Dios, el yo roza la tangente que une el tiempo a la Eternidad, lo finito a lo Infinito, lo contingente a lo Necesario, la impotencia al Poder, y allí comienza la ex-sistencia. Sobre esto se funda el profundo optimismo kierkegaardiano, mucho más profundo que su discutible pesimismo, y ejemplarmente grabado en estas breves líneas: “la mayoría de los hombres desesperaría si se les dijera cuán inmensamente rica es la existencia; que un hombre solo y siempre un hombre solo es suficiente, que es todo, que con él son posibles los más grandes acontecimientos”<sup>48</sup>. Cualquier acontecimiento, incluso el más trivial e insignificante, es convertible con la grandeza suprema del singular, cuya mirada recrea “toda una concepción de la vida y del mundo”<sup>49</sup>, fecundada en la libertad y repetida en la trascendencia.

En función de tales ideas, creemos muy cuestionable la tesis que ve en Kierkegaard la conciencia infeliz del hegelianismo o el ideal inhumano de una contradicción sin fin. Por el contrario, nos parece que no hay conciencia más feliz ni ideal más humano que esta nada de sí mismo, encomendada al poder sobre el universo entero por el Poder que la sostiene «ex nihilo».

---

<sup>46</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 370.

<sup>47</sup> S.K., *Pap. 1851*, X<sup>4</sup> A 405.

<sup>48</sup> S.K., *Pap. 1854*, XI<sup>1</sup> A 175.

<sup>49</sup> S.K., *El punto de vista de mi actividad como escritor*, SV, XIII 563.

## Capítulo 16

### Una ética del amor

Kierkegaard asegura que el singular –esencialmente determinado «ab Alio» como absoluto «an sich»– expresa aquel sujeto para quien “‘alcanzar la realidad’ significa así mismo querer existir para todo hombre, hasta que las fuerzas resistan”<sup>1</sup>. Con tal afirmación, resulta claro que el individuo no es, para nuestro autor, una mónada cerrada y refractaria a la comunicación intersubjetiva sino una existencia obligada a irradiarse «ad extra» y a posicionarse, delante de Dios, también frente a los otros. Así como no hay yo sin Otro, tampoco lo hay sin los otros, por lo cual el existencialista danés ha considerado necesario ser “‘subjetivos con los demás”<sup>2</sup>, esto es, comprenderlos íntimamente en la realización del amor. Esta capacidad de la propia interioridad para prolongarse en la relación subjetiva con todos hombres determina la realidad del prójimo, a la cual nos referiremos ahora.

No nos detendremos aquí –porque tampoco lo hace Kierkegaard– sobre esa indigencia humana natural que busca satisfacerse en el orden social y político, ni sobre la connatural tendencia que desea cumplirse en amistosa y preferencial comunicación subjetiva, necesidades ambas que nuestro autor reconoce como esenciales al desarrollo inmediato del hombre, pero a las cuales no ha prestado mayor atención que la correspondiente al estadio inmediato y a la generalidad de lo ético. Por el contrario, hablaremos aquí sobre la necesidad singular del prójimo, en quien el yo reconoce la exigencia de su igual.

El discurso kierkegaardiano sobre el otro parte de la esencial igualdad entre todos los hombres o, mejor, de la realidad universal de una naturaleza común, participada individualmente a todos y denominada por nuestro autor “lo humano general”<sup>3</sup>. Esta naturaleza común define al hombre como un animal social y no se remite a un

---

<sup>1</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 632.

<sup>2</sup> S.K., *Pap. 1847*, VIII<sup>1</sup>A 165.

<sup>3</sup> Cf. S.K., *Pap. 1848-1849*, IX A 213.

estado a-histórico o ficticio de la naturaleza sino a su existencia necesariamente comunitaria.

La esencial igualdad entre todos los hombres constituye la realidad que el pensamiento kierkegaardiano dice haberse propuesto salvar y por la cual él afirma haber luchado<sup>4</sup>. Lo humano general comprende las actividades comunes a la existencia de la gran mayoría, tales como educarse, trabajar, casarse, tener hijos etc., tareas sometidas a la ley civil y reguladas por el orden social, amén de aquellas otras actividades comunes, reguladas biológicamente. Pero por otra parte, y en su sentido más profundo, lo humano general consiste para Kierkegaard “en esto: que a todo hombre le está concedido el poder ser espíritu”<sup>5</sup>, como dignidad esencial e infinita asignada para un cumplimiento singular. Apropiándose personalmente de la posibilidad universal más original, el espíritu actualiza de manera concreta la igualdad esencial entre todos los hombres, expresada kierkegaardianamente en la idea del prójimo.

Devenir singular significa entonces llegar a ser prójimo del otro, realizando –delante de Dios– la justicia entre los hombres. La relación con el prójimo no indica meramente la extroversión del yo sino ante todo un proceso de interiorización, que convierte al otro sujeto personal en un “asunto de conciencia”<sup>6</sup>, confiado “a la interioridad del ser secreto, a la naturaleza incorruptible del espíritu sosegado”<sup>7</sup> que tiene a Dios por intermediario.

### 16.1. EL PRÓJIMO COMO «PRIMER TÚ»

La idea de prójimo protagoniza *Las obras del amor* y se define allí como el “propio yo reduplicado”<sup>8</sup>, equivalente no a un yo primero o segundo sino al “primer tú”<sup>9</sup>: “tu igual”<sup>10</sup>. Kierkegaard afirma en este texto que su categoría es “una determinación que depende únicamente

---

<sup>4</sup> Cf. S.K., *Pap. 1841-1842*, III A 136.

<sup>5</sup> S.K., *Pap. 1848*, IX A 76.

<sup>6</sup> Cf. S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 157 ss.

<sup>7</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 160.

<sup>8</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 31.

<sup>9</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 72.

<sup>10</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 75.

del espíritu”<sup>11</sup> y emerge del propio devenir libre, razón por la cual es uno mismo quien se transforma en el prójimo del otro.

Si se quisiera precisar el modo en que emerge esta proximidad espiritual, la respuesta debería buscarse en la plenitud del singular. En efecto, nuestro autor ha entendido que la necesidad del amor surge de una realidad tan rica, “tan imperiosa que, al parecer, ella es casi capaz de crear su objeto”<sup>12</sup>, vale decir, de acercar el propio yo al otro. Tales palabras se comprenden en el orden constituyente de una alteridad que resulta de la estructura reflexiva del yo, acogedor de la diferencia en la necesidad del propio sentido.

El prójimo es una necesidad del yo y ambos se unen en esencial igualdad. Lo necesario aquí es la plenitud expansiva de la propia bondad, que no alcanza al otro en tanto objeto distinguido de su predilección egoísta e indigente sino en tanto determinación subjetiva, cualidad propia de un yo pleno, relacionalmente constituido en la unidad. En este sentido se lee la siguiente expresión kierkegaardiana, sostenida por su pensamiento más temprano: “en general no existe ‘prójimo’, porque el ‘yo’ es a la vez sí mismo y el propio prójimo: como dice también el proverbio de que ‘la caridad bien ordenada comienza por sí mismo’”<sup>13</sup>. Si se interpreta por caridad el lazo perfecto de la unión y se recuerda que –para nuestro autor– toda perfección obtiene del espíritu el modo y contenido de su acto, debe entenderse entonces que la sobreabundancia espiritual exige al otro para cumplir en él la gratuidad de su ser.

En relación con la idea de prójimo, resulta oportuna la crítica de T. Adorno sobre lo que él consideró una ficción, destinada a fundar una ética carente de objeto y sostenida por una individualidad pura, sin contenido ni referencias, respecto de la cual el otro haría las veces de un mero trampolín para relanzarla a su interior. En la consideración de Adorno, el pensamiento de nuestro autor se ocupa de la “idea abstracta de prójimo en general”<sup>14</sup> y olvida tanto al hombre concreto como a la sociedad en la que el individuo se halla inmerso. Por tales motivos, el

---

<sup>11</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 71, 84.

<sup>12</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 83.

<sup>13</sup> S.K., *Pap. 1837*, II A 131.

<sup>14</sup> T. Adorno, *Kierkegaard...*, cit., p. 244.



intérprete francfortiano concluye rotundamente en la “misanropía kierkegaardiana”<sup>15</sup>, conclusión que merece una breve aclaración.

El prójimo no es para Kierkegaard el trampolín de la propia interioridad sino más bien lo contrario. Él es el punto de llegada del yo, lanzado espiritualmente a la proximidad con todos los hombres y, en particular, con los que eventualmente atraviesen el camino de la propia vida. Ciertamente, nuestro autor no ha entendido al prójimo como el fin inmediato de un acto exterior –que bien podría proceder del egoísmo o de la indiferencia– y se esforzó en determinar la consistencia espiritual de una realidad ético-metafísica, producida por la reflexión interior como fin subjetivo de sí mismo. Sin embargo, y una vez determinado en tanto que tal, el singular kierkegaardiano no sólo domina y repite la entera realidad exterior y finita sino que lo hace vinculándose con los otros, no como objetos de su acción sino como el primer tú, copartícipe del propio reconocimiento interior. Sólo de este modo la libertad logra afirmar su poder y sostener una alteridad que, en tanto prójimo, corresponde a la sobreabundancia misma del yo, mientras que, en cuanto otro, lo desborda y trasciende.

La subjetividad ideal propuesta por el existencialista danés, lejos de cerrarse en sí misma, se transluce en la presencia del otro, al punto de descubrirse como yo en el descubrimiento de Dios y del prójimo. La confusión de T. Adorno quizás provenga de una suerte de materialismo insuperable, que desconoce la legalidad intrínseca del espíritu y pretende obtenerla del mundo objetivo e inmediato de los hechos. Pero Kierkegaard concibe las cosas de manera inversa. Él primero reconoce y asegura el espíritu, y sólo en un momento posterior reabre su curso al movimiento libre y amoroso del yo en el terreno del «factum».

Por lo mismo que el singular es tal frente al Otro absoluto, la igualdad espiritual únicamente puede establecerse de cara a su Poder, y no hay para Kierkegaard relación humana auténtica sino mediada por un tercero: por el bien, la verdad, la libertad y, dicho con plena intensidad, por el Absoluto. Dios es el puente que lleva al otro, porque de El procede y a El retorna el amor, de manera que en su religación absoluta se sostiene la relación intersubjetiva, una vez atravesado el silencio de la interioridad.

---

<sup>15</sup> Cf. T. Adorno, *Kierkegaard...*, cit., p. 247.

Pero la relación con Dios no simplemente habilita la relación con el prójimo sino que además la supone en su propia afirmación. Para el existencialista danés, “el amor a Dios y el amor al prójimo son como dos puertas que simultáneamente se abren: es imposible abrir una sin abrir la otra, imposible cerrar una sin cerrar al mismo tiempo también la otra”<sup>16</sup>. Dios y el prójimo constituyen una misma relación y realizan el único deber de la libertad, al punto de que, según nuestro autor, quien no ame al prójimo no puede decirse hijo de Dios, porque ni siquiera tiene un Padre<sup>17</sup>. Así como la existencia del singular delante de Dios exige la propia negación y autorenuncia, así también las requiere el prójimo. Kierkegaard sostiene al respecto que “sólo en la mortificación de sí mismos de todo placer y alegría terrenal y de la vida, sólo entonces se crea para nosotros el ‘prójimo’”<sup>18</sup>.

La consideración de la alteridad nos lleva, por su propio peso, a la cuestión de una posible comunidad humana, contrapuesta por el existencialista danés a la masa de individuos abstractos. La multitud expresa para Kierkegaard –desde el punto de vista subjetivo– la mentira y el mal<sup>19</sup>, y los párrafos que nuestro autor dedica a combatirla son innumerables. Según él, la masa corresponde a la determinación animal del hombre y se conforma por suma de partes, privadas cada una de ellas de unidad personal<sup>20</sup>, de manera que ni en el todo ni en la fracción hay existencia auténtica. La inexistencia de la masa equivale a su falsedad, deformadora de toda verdad por una esencial incomprensión. Nuestro autor concluye así en la multitud como en una abstracción irreal<sup>21</sup>, basada en relaciones recíprocas negativas.

Otra cosa muy distinta es una comunidad de individuos, fruto de la naturaleza espiritual del hombre y de la relación singular con Dios. En la comunidad, cada hombre constituye una unidad y el todo no es suma de partes sino unión de singularidades, que tiene en el individuo el principio y fundamento de cohesión. En función de tales atributos,

---

<sup>16</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 739.

<sup>17</sup> Cf. S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 581.

<sup>18</sup> S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 269.

<sup>19</sup> Cf. S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 113; cf. también X<sup>1</sup> A 180; *El punto de vista de mi obra como escritor*, SV, XIII 634 ss.; *Dos pequeños tratados ético-religiosos*, SV, XI 105.

<sup>20</sup> Cf. S.K., *Pap. 1847-1848*, VIII<sup>1</sup> A 123.

<sup>21</sup> Cf. S.K., *Pap. 1851*, X<sup>4</sup> A 225.

Kierkegaard determina la comunidad como “la interioridad de la sociedad, aun condicionada por la posición polémica contra la gran sociedad de los hombres”<sup>22</sup>. Dado que el singular no puede eludir el conflicto con el mundo en aras de la verdad, en consecuencia tampoco podrá la comunidad auténtica eludir su compromiso social. Además, tanto como aquel está llamado a combatir sus tendencias malsanas, ésta buscará fortalecer el cuerpo que ella anima, a fin de que los individuos comprometidos con su servicio no se replieguen sobre sí mismos y se donen a la verdad y al bien.

El singular kierkegaardiano, incluido ahora en el tejido vivo de la comunidad, confirma la dimensión relacional de su poder, no sólo en función del Otro absoluto sino en orden a su igual. A partir de su inserción comunitaria, él se compromete decididamente con el otro y asume aquellas tareas que hacen a su desarrollo temporal y componen el polo finito y contingente de su ser. Esta dimensión relacional del individuo ha sido defendida muchos autores<sup>23</sup>, que identifican al singular con un yo social y le asignan un compromiso ético con el mundo.

Dicha interpretación contesta rotundamente la acusación de solipsismo lanzada contra el singular por algunos otros exégetas<sup>24</sup>, que parecen confundir el individuo kierkegaardiano con «Único» de M. Stirner. Es verdad que nuestro autor ha prestado escasa atención a la cuestión socio-política y al orden de la «res» y de la «mos» pública. No obstante, hay en su pensamiento una fundamentación personalista del entramado social que, lejos de negar su realidad, la transforma en el campo de una acción singular, transparente ante Dios y demorada en el prójimo.

La interioridad del singular se concreta en una misma relación, bidimensionalmente orientada hacia la trascendencia de Dios y del

---

<sup>22</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 478.

<sup>23</sup> Cf. Como ejemplos: J. Davenport, *Piety, Macintyre...*, *cit.*, p. 360; S. N. Dunning, *Love is not enough. A kierkegaardian phenomenology of religious experience*, en “Faith and Philosophy”, 12 (1995), p. 28; R. L. Hall, *Kierkegaard and the paradoxical logic of worldly faith*, en “Faith and Philosophy”, 12 (1995), p. 43; G. Modica, *Alterità e paradosso in Kierkegaard*, en AA.VV., *Filosofia e Teologia...*, *cit.*, p. 179.

<sup>24</sup> Cf. Como ejemplos: G. Lukács, *El asalto...*, *cit.*, p. 213; K. Löwith, *De Hegel....*, *cit.*, p. 229; R. S. Gottlieb, *A critique of Kierkegaard's doctrine of subjectivity*, en “Philosophical Forum”, 4 (1978), pp. 486; M. Buber, *Between man and man*, trad. R. G. Smith, Beacon Press, Boston 1957, pp. 40-82.

otro, e instantáneamente devenida en la temporalización de lo eterno. En este sentido, J. W. Elrod asegura que –desde el punto de vista kierkegaardiano– “el yo no puede existir ni conocerse a sí mismo sin el otro”, de donde el individuo se encuentra “significativamente informado por las dimensiones históricas y sociales de la vida humana”<sup>25</sup>. Más aun, ignorar tal carácter relacional significaría tanto desconocer la síntesis que es el yo como olvidar esa vocación que, desde el fondo más íntimo del alma, la proyecta sobre el mundo y sobre los hombres como instancias esenciales de la propia realización.

El individuo que nuestro autor propone no sólo afirma todo lazo de comunión sino que además parece ser él único capaz de abrirse auténticamente al mundo y al otro, sea en la repetición de su propia interioridad sea en la donación del amor.

## 16.2. LA PARADOJA DEL AMOR

Si debe haber algún lazo capaz de lograr la semblanza una del yo, este lazo es el amor: vínculo de la perfección, fuerza de la unidad y realidad plena de la libertad. El amor pronuncia la última palabra del pensamiento kierkegaardiano, porque él nombra el único poder capaz de quitar por completo el pecado y expresa por antonomasia la fuerza de lo real. El amor es el juicio de la libertad y su sentencia decide la suerte del yo, llamado a consumarse en esta feliz identidad, que iguala al espíritu humano con su propia donación.

La identidad sintética o la síntesis diferenciada de la libertad se cumple en la decisión del amor, asimilado al deber de la existencia. El amor es la perfección misma de la libertad, cuya identidad permite asegurar a Kierkegaard que “cuando tú estás en el amor, tú estás también en la libertad”<sup>26</sup>. Sin embargo, la comprensión cabal de esta afirmación nos obliga a una lectura más atenta sobre la transformación del amor por el cumplimiento amoroso de la libertad.

Nuestro autor ha sancionado la excelencia del amor con el siguiente alegato: “¿qué es lo más viejo de todo? El amor. ¿Qué es lo que sobrevive a todo? El amor. ¿Qué es lo que no puede ser aferrado, sino que él aferra todo? El amor. ¿Qué es lo que subsiste cuando todo

---

<sup>25</sup> J. W. Elrod, *Kierkegaard on self and society*, en “Kierkegaardiana”, 11 (1980), p. 180.

<sup>26</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 376.

nos traiciona? El amor. ¿Qué es lo que consuela cuando toda consolación desfallece? El amor. ¿Qué es lo que dura cuando todo cambia? El amor. ¿Qué es lo que permanece cuando lo parcial desaparece? El amor. ¿Qué es lo que testimonia cuando la profecía guarda silencio? El amor. ¿Qué es lo que persiste cuando la visión se borra? El amor. ¿Qué es lo que da la explicación cuando el discurso oscuro termina? El amor [...] ¿Qué es lo que permanece para siempre inmutable cuando todo cambia? El amor, y sólo es amor lo que nunca cambia por otra cosa”<sup>27</sup>. Mientras el himno paulino cantó la dulzura de su dolor, la benevolencia de su verdad y la perfección de lo que llega a ser desde la nada, el himno kierkegaardiano elogia la roca inmovible de su poder eterno, siempre vencedor más allá de toda lucha.

Los privilegios del amor obedecen a que él es “la fuente de todas las cosas y el fundamento más profundo de la vida espiritual”<sup>28</sup>. Esta definición deriva justamente de que “Dios es el Amor” y “Su Amor es una fuente que jamás se seca”<sup>29</sup>. En cuanto al Amor divino, nuestro autor sostiene que él se derrama sobre todos los hombres por igual y sufre con ellos en el modo propio de su Inmutabilidad. El sufrimiento del Amante absoluto responde a su deseo del amado, porque para Kierkegaard no sólo amar sino “amar y querer ser amado es la pasión de Dios. Casi al contrario –¡oh, infinito Amor!– es como si Él mismo estuviera ligado por esta pasión, en poder de esta pasión, de manera que no pudiera menos que amar; parecería que esto fuera una debilidad, mientras que es Su fuerza, Su amor omnipotente. Y hasta este punto Su amor no está sujeto a mutación”<sup>30</sup>. Es destacable la relación establecida aquí por Kierkegaard entre el Amor y la no necesidad de lo amado, similar a aquella otra relación establecida por él entre la Potencia y la capacidad de crear un sujeto libre. Precisamente porque Dios no necesita al hombre, su amor por él es ilimitado y su Poder absoluto.

El amor humano procede del divino y allí está llamado a retornar, siempre y cuando lo quiera, con el mismo poder libre con el que fue creado. En este sentido, el existencialista danés sostiene que “la primera forma de su amor es que El amorosamente conduce a cada

---

<sup>27</sup> S.K., *Tres discursos edificantes*, SV, III 303-304.

<sup>28</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 246.

<sup>29</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>3</sup> A 98.

<sup>30</sup> S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 98.

uno a darse cuenta de que Él existe, y no lo deja azotar las calles como un necio sin reconocer a Dios, porque es ésta la ira de Dios: dejar que un hombre ande como un animal a quien El no llama”<sup>31</sup>. No sólo la libertad humana es la primera forma del amor divino sino que además –y por una suerte de correspondencia creatural– el amor humano por Dios es la forma fundamental de una libertad, acuñada al modo divino.

El origen divino del amor lo convierte en una realidad “*por esencia inagotable en toda su riqueza*”<sup>32</sup> y “*por naturaleza enteramente presente en todas partes*”<sup>33</sup>. A partir de esta afirmación, se entiende que la acción amorosa coincida con la realización misma de aquella infinitud e inagotabilidad que la libertad humana supo añorar en sus sueños, y que su poder ofrezca la única riqueza capaz de saciar la indigencia del hombre. En tanto que fuente y fundamento de la vida espiritual –“*primus motor*”<sup>34</sup> del dinamismo libre– el amor no yace estático en el fondo de la subjetividad sino que mide su energía en el devenir libre de la existencia misma. La vida espiritual configura de este modo un movimiento que, acompasado al ritmo de la libertad, proseguirá ya lo eterno ya lo temporal, ya la infinitud ya lo finito ya ambos, en la unidad que sólo el amor conoce de modo perfecto.

Desde el punto de vista del devenir libre, existencia y amor empiezan a la vez, en la inmediatez de la conciencia y en el contacto directo con lo otro. Esta es la instancia inmediata del amor, su estadio romántico o estético. El amor estético –primera manifestación de su presencia– “*contiene la totalidad implícitamente*”<sup>35</sup>. La autoimplicación amorosa de este primer estadio justifica la tesis sobre la analogía del devenir libre, tendiente a consumir lo real por la explicitación total y consciente de sí mismo. Nuestro autor explica que la primera forma del amor abraza la eternidad e infinitud que lo definen, pero ocultas aun en la necesidad natural y apenas balbuceadas por el lenguaje posible de su libre repetición. La esencia eterna e infinita del amor sólo se manifestará tal cuando supere el estado inmediato e

---

<sup>31</sup> S.K., *Pap. 1848*, IX A 75.

<sup>32</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 9.

<sup>33</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 9; también 206.

<sup>34</sup> Cf. S.K., *Pap. 1839*, II A 370.

<sup>35</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 37.

indeterminado de su realidad, mediante el salto por el cual se alcanza como poder total.

La decisión supera la instancia inmediata del amor porque lo produce libremente de manera refleja. El amor absolutamente decidido coincide con su propia reduplicación como deber, y esto significa que él reconoce su identidad como fuerza necesaria. Desde el punto de vista de la reflexión, amar se transforma en lo debido y nuestro autor puede asentar sin reticencias que “el deber es simplemente uno, él consiste en amar de verdad, en el movimiento interior del corazón [...]”<sup>36</sup> que satisface plenamente lo mandado. Con tal igualdad, el mandamiento evangélico obtiene su comprensión más profunda y el texto paulino confirma la tesis de que el amor “es el cumplimiento de la ley”<sup>37</sup>.

A diferencia de la subjetividad inmediata, en la cual se mantienen separados el deber y el querer, la ley y el deseo, la subjetividad concretamente una e intensivamente infinita tiene el poder de igualarlos. El amor consume el deber, y por eso es interioridad libre, movimiento necesario que se cumple en lo real como el fundamento más originario de la vida espiritual. En tanto deber, el amor se exige a sí mismo. En tanto amor, la ley realiza la gratuidad del don. Y en esta convergencia logra el yo la mayor intensidad de la unión existencial, capaz de convertir la necesidad de la ley en la libre sobreabundancia de lo puramente dado.

Cuando el amor ha devenido deber por la reduplicación consciente de sí, él posee la fuerza de lo necesario en la contingencia de su asunción, siempre nueva y posible. A esta necesidad se refiere la siguiente afirmación kierkegaardiana: “todo amor es por naturaleza una síntesis de libertad y de necesidad: igualmente aquí. El individuo se siente libre en esta necesidad en la que experimenta toda su energía personal, donde él se siente en posesión de todo lo que es”<sup>38</sup> y queda “atraído hacia el otro individuo por una fuerza irresistible, pero siente precisamente allí su libertad”<sup>39</sup>. Con esta idea, se confirma el poder total de una libertad que ha quitado cualquier otra posibilidad. Mientras el amor inmediato se determina por su objeto y niega en su

---

<sup>36</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 161.

<sup>37</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 114.

<sup>38</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 48.

<sup>39</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 51; también *Pap.*, II C 28.

elección la posibilidad de otro bien finito; el amor espiritual se afirma en la identidad personal y niega por ella la alteridad del no ser. Este poder dejar la nada en el olvido es, para Kierkegaard, la gran obra del amor.

El amor reflejo se basta a sí mismo, porque todo en él es unidad y lo uno es la concreción del propio yo. De aquí se entiende por qué su entrega exclusiva a un objeto finito y exterior le significa una desnaturalización y una pérdida de su elemento vital, correspondiente con la infinitud y la eternidad que esencialmente lo forman. Muerto en vida, el amor alienado desespera de sí. Vivificado en lo espiritual, en cambio, él garantiza lo finito, subsistiendo en la “reduplicación en sí mismo”<sup>40</sup> y estableciéndose allí como el fundamento, la obra y el constructor<sup>41</sup> de la existencia espiritual. Amarse en el propio amor donado significa edificar la subjetividad, produciendo y recibiendo a la vez, en total libertad, la forma y el contenido de la perfección. Amar de este modo, concluye Kierkegaard, constituye una “determinación de la interioridad pura”<sup>42</sup>, cuya dialéctica se reduce a la identidad de lo objetivo y lo subjetivo, del qué y el cómo.

La reduplicación del amor se efectúa por la recepción libre de sí como fuente y fundamento de la vida espiritual, y su creación coincide con la génesis de un yo, paradójicamente sobrehumano y divinamente nihilizado. Pero dado que la génesis del yo involucra al pecado como momento esencial de su devenir, amor y pecado se relacionan no de manera dialéctica sino en un modo excluyente de toda dialéctica. En este sentido, el amor “cubre la multitud de los pecados”<sup>43</sup> y olvida la nada que fue el yo. Por él, el poder originario y fundador de la subjetividad revela la posición suprema de lo real, que ignora los contrarios y reposa en lo uno.

Además, el amor reduplicado por la decisión absoluta de sí se aferra a su elemento eterno y queda por él “para siempre preservado de todo cambio, para siempre liberado en una feliz independencia, para siempre

---

<sup>40</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 208.

<sup>41</sup> “El amor –dice Kierkegaard– es el fundamento, el amor es la obra, el amor edifica” (S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 246-247).

<sup>42</sup> S.K., *Libro sobre Adler*, en *Pap.* VII<sup>2</sup> B 235, p. 204.

<sup>43</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 318; cf. *I Ped.* 4, 8; también S.K., *Tres discursos edificantes*, SV, III 305 ss.; *Dos discursos para la comunión del viernes*, SV, XII 328 ss.



en la felicidad al abrigo de la desesperación”<sup>44</sup>. Eternidad, inmutabilidad, permanencia y libertad efectivas constituyen entonces la novedad de un amor, que ha llegado a poder lo que siempre y originariamente pudo. Su carácter eterno le garantiza la permanencia y la continuidad que le corresponden por esencia, mientras purifica su vínculo –por él mediado– con los objetos finitos y temporales.

A propósito de esta idea quisiéramos añadir, a la ya conocida crítica de Adorno sobre la noción kierkegaardiana de prójimo, su crítica a la noción del amor y, más concretamente, a lo que Kierkegaard denomina el amor-deber. El intérprete francfortiano señala que, según el concepto propuesto por el existencialista danés, “las diferencias entre los hombres individuales y las diferencias entre los modos efectivos de comportarse cada uno frente a los hombres se reducen a meras ‘determinaciones diferenciales’, que en sentido cristiano deben ser indiferentes, puesto que ‘en este hombre’ sólo interesa ‘lo humano’ tal como aparece en este hombre específico [...] El otro hombre se convierte en el amor en lo mismo que se convierte el mundo entero para la filosofía de Kierkegaard, en un mero ‘impulso’ para la interioridad subjetiva. Esta no conoce auténticamente objeto alguno: la sustancia del amor carece de objeto”<sup>45</sup>. Conforme con la interpretación de Adorno, el amor kierkegaardiano constituye una realidad abstracta, cuya generalidad indefinida termina por anularlo y cuya indiferencia objetiva destruye el orden natural de las cosas, convirtiéndolo en un dictamen ciego, opresor de la dimensión instintiva y espiritual del hombre.

Ante la idea adorniana de que “el amor, privado de toda relación con su objeto, permanece cualitativamente indiferente, haciéndose de esta manera dependiente de algo contingente, heterónimo, en lugar de lograr su contenido específico en el otro”<sup>46</sup>, es necesario insistir sobre algunos puntos, quizás descuidados por la exégesis de Adorno. Ante todo, creo oportuno aclarar que Kierkegaard ha conservado el lugar propio del amor inmediato, dependiente de un objeto finito y preferencialmente determinado, limitándose a negar que éste sea el amor supremo del espíritu e intentando iluminar un nuevo orden amoroso. Más aun, la concepción kierkegaardiana exige mantener la

---

<sup>44</sup> Cf. S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 40.

<sup>45</sup> T. Adorno, *Kierkegaard...*, cit., p. 237.

<sup>46</sup> T. Adorno, *Kierkegaard...*, cit., p. 242.

inmediatez del amor preferencial, para superarla en la inmutabilidad de lo eterno. Tal superación no expresa el desapego inmediato de lo finito, sino la mediación de su apego por una nueva unión, que define cualitativamente la realidad perfecta del espíritu. Si realmente pretende Adorno comprender a Kierkegaard partiendo de los presupuestos de Freud o de Marx, es claro entonces que, más allá de su rechazo, le es imposible entender.

Una interpretación similar a la adorniana parece encontrarse en M. Taylor, cuando intenta distinguir el concepto del amor en Hegel y en Kierkegaard<sup>47</sup>. En el primer caso, apunta Taylor, el amor superaría la autoalienación del sujeto, reconciliándolo consigo mismo y con los otros. Dado que el pensamiento hegeliano no puede entender la reconciliación del todo sin la mediación del otro ni la identidad sin la relación, su concepción del amor es esencialmente social y opera una unidad diferenciada, inmanente a los procesos naturales e históricos. En el caso de Kierkegaard, en cambio, el amor compartiría la coherencia hegeliana si su comprensión se detuviera en el estadio ético, tal como lo muestra el asesor Guillermo. No obstante, a partir del estadio religioso, la relación amorosa queda interrumpida por una Alteridad irreductible, conforme con la cual, asegura Taylor, el amor espiritual “no es amor a otra persona, sino realmente amor de sí mismo”<sup>48</sup>.

La conclusión de Taylor es clara: se trataría aquí de un amor abstracto, erradicado del vínculo intersubjetivo y marginado de la relación con los otros. En tal contexto, el yo se agota en un aislamiento trascendente, conforme con el principio según el cual “la trascendencia de Dios y la independencia del yo son insuperables”<sup>49</sup>. Ante tal conclusión, debemos insistir en que el amor kierkegaardiano es social cuando naturalmente debe serlo y reflexivo cuando espiritualmente necesita concretarse. Por otra parte, si el pensamiento de Kierkegaard se detuviera en los consejos del asesor Guillermo, él coincidiría precisamente con la infeliz conciencia de la culpa, respecto de la cual no le bastó a nuestro autor la reconciliación del todo social.

La eternidad sostiene, según Kierkegaard, la fidelidad de un amor que no pasa y se mantiene siempre –en sí y por sí– como bien supremo

---

<sup>47</sup> Cf. M. Taylor, *Love and forms of spirit: Kierkegaard vs. Hegel*, en “Kierkegaardiana”, 10 (1977), pp. 96 ss.

<sup>48</sup> M. Taylor, *Love and...*, cit., p.111.

<sup>49</sup> M. Taylor, *Love and...*, cit., p. 112.

y verdad inmune a todo engaño y mentira. Con respecto al tiempo, la eternidad del amor produce el instante de un roce trascendente, de donde él emerge como realidad “enteramente presente”<sup>50</sup>. El momento del amor determina de este modo una plenitud total y simultánea, traducida a la temporalidad del devenir como la promesa de un bien futuro, animadora de la fe y la esperanza. También en cuanto al tiempo, la eternidad del amor posee el carácter histórico de su deber, con lo cual éste vuelve a confirmar su carácter concreto y su tarea efectiva, celosos de lo finito e impugnadores de la infinitud abstracta que Adorno y Taylor, entre otros, le atribuyen.

En el tiempo, aclara Kierkegaard, “el amor es un ‘acto’ de amor. Es anticristiano pensar que el amor sea un sentimiento o algo semejante: esta es la definición estética, que se aplica también a lo erótico y a cosas semejantes. Desde el punto de vista cristiano el amor es acto de amor”<sup>51</sup>. El acto aquí designado no alude principalmente a la acción libre sino más bien, en virtud de ella, al acto exterior que le corresponde de manera inseparable. En los siguientes términos explica nuestro autor esta correspondencia del amor: “lo que él hace, eso es; lo que él es, eso hace –y en un sólo y mismo momento: en el instante mismo en que él sale de sí (exteriorización) es en él mismo (interiorización); y en el instante mismo en que es en él mismo, sale de sí, de tal modo que esta salida y esta entrada, esta entrada y esta salida son a la vez una sola y misma cosa”<sup>52</sup>. Lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo confluyen en la unidad del amor, que vuelve a manifestarse también aquí como vínculo de la perfección, síntesis consumada e identidad personal.

Una vez afirmado en su elemento eterno y permanente, temporal y contingente, Kierkegaard acentúa el deber de amar como una deuda infinita<sup>53</sup>, contraída doblemente con Dios y con el prójimo, y por la cual se cumple la esencia relacional y trascendente de la libertad. Nuestro autor no podría pronunciar de una manera más clara la apertura radical que compromete al yo con un movimiento de autorrenuncia, entrega y donación sino afirmando su deuda con el otro. El débito amoroso se impone ante una presencia personal, divina y humana, para confirmar el carácter esencialmente vincular del amor.

---

<sup>50</sup> S.K., *La alternativa*, SV, II 67-68.

<sup>51</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 489.

<sup>52</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 318-319.

<sup>53</sup> Cf. S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 200 ss.

Por su origen y fundamento, el amor es una deuda infinita contraída con Quien ha amado primero, por el simple hecho de su Amor. Que Dios ame al hombre significa que El quiere ser amado, “porque sabe que aquí reside la mayor felicidad del hombre”<sup>54</sup>. A fin de conseguir esta felicidad, la Majestad divina empeñó de antemano la libertad, comprometiendo la posibilidad de su amor con una necesidad espiritual.

Además, y precisamente porque la felicidad del hombre está en Dios, para Kierkegaard “amar a Dios es en verdad amarse a sí mismo”<sup>55</sup>, de manera tal que el individuo, amándose libremente, gana al Otro, a la vez que rehace su identidad a semejanza del amado. En este sentido, la paradoja del amor reside en confrontar la realidad del amante con una Diferencia absoluta, para conservar su identidad en la semblanza de la unión.

Paradójicamente, Dios resarce la deuda humana con su propia semejanza e invierte en una felicidad celestial el sufrimiento más intenso de su Rostro. Siguiendo el principio de la dialéctica kierkegaardiana, este amor perfecto cuesta el mayor dolor humano, porque con el dolor se cumple una exigencia surgida, antes que del Absoluto o del prójimo, del egoísmo personal, que convierte al amor infeliz en “la forma más alta del amor”<sup>56</sup>. Hemos señalado en lo precedente la eventual dureza con la cual el pensamiento kierkegaardiano propone su ideal existencial, dureza interpretada por muchos como una desviación o exageración del mensaje evangélico<sup>57</sup>. Sin embargo, algunos otros autores han visto en el existencialista danés el reconocimiento de la felicidad estética y del gozo amoroso<sup>58</sup>, no negados sino superados por una grandeza superior, cuyo dolor y felicidad residen más allá de las categorías inmediatas.

---

<sup>54</sup> Cf. S.K., *Pap. 1854-1855*, XI<sup>2</sup> A 105.

<sup>55</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 126.

<sup>56</sup> S.K., *Pap. 1848*, IX A 88; cf. también *Pap. 1849-1850*, X<sup>3</sup> A 68.

<sup>57</sup> Para tal consideración cf. K. E Løgstrup, *Auseinandersetzung mit Kierkegaards 'Leben und Walten der Liebe'*, en “*Studia theologica*”, 4 (1953), p. 92; también *Opgør med Kierkegaard*, Gyldendal, København 1968, pp. 40-55.

<sup>58</sup> Cf. R. Larrañeta, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca - San Esteban, Salamanca 1990, p. 222; cf. también. M. H. Hartshorne, *Kierkegaard, el divino burlador: sobre la naturaleza y el significado de sus obras seudónimas*, Cátedra, Madrid 1992, p. 110.

El amor es también una deuda infinita contraída con el prójimo y acrecentada con cada acto de amor, según una necesidad que crece al compás de su propio cumplimiento. Dios, el prójimo y el yo son para Kierkegaard lugares paralelos del amor, y su analogía se establece en la igualdad espiritual. En efecto, explica nuestro autor, amar comporta la triple relación del amante con el amado y en el amor. La permanencia de esta trinidad no se sostiene por un intercambio equitativo de bienes sino por la afirmación del amor, realizada a cada instante bajo el impulso eterno que establece el lazo de la unión. Dicho en otros términos, el lazo del amor al prójimo no se funda en la contingencia de sus diferencias particulares sino en la sujeción del yo al amor que, por ser amor del Amor, sabe descubrir en el otro lo que la mirada divina fija en él.

La permanencia del amor renueva, según Kierkegaard, la necesidad del prójimo, por una riqueza inagotablemente creadora de su objeto y difusiva de su bondad. A partir de esta idea se comprende que no es el sujeto particular y contingente quien suscita el amor al prójimo sino, por el contrario, que “el amor al prójimo se define por el amor”<sup>59</sup>, y no por cualquier amor sino exclusivamente por un modo de amar capaz de asegurar la identidad de su contenido en la forma de un deber eterno e incondicional, vale decir, por un «cómo» elevado a la potencia de su naturaleza original. Mientras el amor inmediato se inclina preferencialmente sobre una u otra cosa conforme sean sus atributos particulares, el amor que ha devenido deber se irradia sin diferencias ni excepciones, superando la predilección e igualando a todos los hombres delante de Dios.

Tal es, en el pensamiento kierkegaardiano, la unidad del amor al prójimo o, mejor, el «unum» de su igualdad, en el cual se expresa, al fin de cuentas, la permanencia en Dios como Amante absoluto y “único objeto amado”<sup>60</sup>. Porque Dios es propiamente lo amado en el prójimo, amando a Dios en él se ama a todos los hombres por igual. Pero como Dios es también lo propiamente amado en el yo, entonces, cada vez que ama el Amor, el yo derrama gratuitamente su poder sobre los otros, por la necesidad inmanente a lo perfecto de difundirse a sí mismo.

---

<sup>59</sup> S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 82.

<sup>60</sup> Cf. S.K., *Las obras del amor*, SV, IX 142.

Desde esta perspectiva, el existencialista danés puede afirmar al prójimo como la única razón de la vida o, lo que es igual, como lo único por lo cual propiamente se puede vivir. Tal justificación le permite sostener también que, si el deber dice “‘amaos el uno en el otro’ [I *Jn.* 4, 7]. Entonces no habrá que perder tanto tiempo y diligencia en perfeccionarse a sí mismo hasta un punto máximo –en el cual fácilmente se puede esconder el amor propio– sino en trabajar para los otros”<sup>61</sup>. Ante tales palabras, la conclusión obligada es que el singular se ama en el prójimo y ama al prójimo en sí mismo, por la necesidad de una feliz proporción, que paradójicamente conserva la diferencia o, mejor aun, que hace la diferencia, por el hecho de ser el amor creador de la igualdad y constitutivo de su objeto.

En el amor se consuma la verdadera libertad porque, antes y más allá de la dialéctica absoluta desatada en el seno de la posibilidad constitutiva del yo, reside la Unidad perfecta e indiscriminada, presente en el corazón humano como fuente de vida, vínculo de la perfección y fuerza de la unión. De aquí que el amor una y purifique lo que el devenir libre distingue y separa. El borra la nada de la existencia finita y olvida la separación creatural. Por el amor, la angustia y la desesperación superan lo imposible y todo hombre se hace contemporáneo de lo eterno. Tanto puede su fuerza que ella sola cruza un abismo Infinito, para concebir el poder de lo que era nada.

Si lo realmente existente es el amor, él realiza la necesidad posible de la libertad o, mejor, él constituye el poder devenido deber por su fuerza infinita. Pero si además es el amor lo debido, entonces su cumplimiento es lo donado en la propia posibilidad, porque Dios sólo exige lo que da y el hombre únicamente puede lo que le es dado. En el vértice supremo de su libertad, la subjetividad kierkegaardiana descubre, de un salto absoluto, la Omnipotencia del Don.

### 16.3. EL DON AMOROSO DE LA LIBERTAD

En la opinión de nuestro autor, el amor es lo más grande que un hombre puede dar a otro<sup>62</sup> y la única riqueza cuya donación no disminuye lo poseído. Si el obsequio de los bienes finitos significa una pérdida para su antiguo poseedor, el bien infinito del amor se potencia con la entrega. Además, si quien se aferra a lo finito busca la

---

<sup>61</sup> S.K., *Pap.* 1850, X<sup>3</sup> A 714.

<sup>62</sup> Cf. S.K., *Cuatro discursos edificantes*, SV, IV 58.

conservación egoísta de sí, el sujeto de un amor infinito existe en él libremente, sobrepuesto al egoísmo de la posesión y obsequiado a la libertad del prójimo. Ciertamente, ningún hombre puede liberar a otro, pero todo hombre es capaz de promover la libertad alterna por la comunicación indirecta del amor.

El don del amor –donde la subjetividad se profundiza y refleja, se expande e iguala al otro– no es pertenencia exclusiva del yo sino perfección participada. Expresado esto mismo en términos kierkegaardianos, “todo don perfecto viene de lo alto”<sup>63</sup> y Dios provee lo mejor que un hombre puede dar. La perfección comunicada no podría proceder exclusivamente del hombre por el simple hecho de su imperfección constitutiva, vale decir, por la nada que compromete su ser. Tampoco podría proceder únicamente de él toda vez que su dependencia creatural lo determina como ser derivado, para el cual “todo es gracia”<sup>64</sup>, comenzando por la propia existencia.

El amor es gracia y la gracia es lo “dado *gratis*”<sup>65</sup>, sin méritos ni prerrogativas. La gratuidad de lo dado define para nuestro autor “el primer principio del cristianismo”<sup>66</sup>, expresado por la tesis de que “el hombre no puede absolutamente nada, que es Dios quien le da todo”<sup>67</sup>. En el vértice de su libertad, donde la subjetividad descubre su impotencia y su pecado, y donde reconoce que –haga lo que haga– el arrepentimiento será el desenlace inevitable de su imputación radical, en ese mismo lugar emerge ahora la gracia, para concederle al yo la certeza de que –haga lo que haga– “será siempre una gracia que te salves”<sup>68</sup>, porque toda salvación viene de lo alto.

La gratuidad del don interviene a tal punto la subjetividad creada que, para Kierkegaard, “el desconocimiento de la gracia inmanente a la voluntad humana equivale al desconocimiento de la esencia humana,

---

<sup>63</sup> *Santiago*, 1, 17. Con el presente texto evangélico, Kierkegaard inauguraba en 1843 su producción edificante, para concluirla en 1854 con el mismo pasaje, como motivo de su discurso pronunciado en la Iglesia de La Ciudadela (cf. S.K., *Dos discursos edificantes*, SV, III 45 ss; *Cuatro discursos edificantes*, SV, IV 41 ss.; *Sobre la inmutabilidad de Dios. Un discurso*, SV, XIV 291 ss.).

<sup>64</sup> S.K., *Pap. 1852*, X<sup>5</sup> A 54.

<sup>65</sup> S.K., *Pap. 1849-1850*, X<sup>2</sup> A 224.

<sup>66</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 59.

<sup>67</sup> S.K., *Pap. 1849*, X<sup>1</sup> A 59.

<sup>68</sup> S.K., *Pap. 1850*, X<sup>3</sup> A 106.

esto es, de la libertad ideal”<sup>69</sup>. Ningún esfuerzo humano podría lograr lo infinitamente más alto que todas sus fuerzas, y menos aun tratándose de aquello que Dios libremente retiene en su poder. Por esta razón, nuestro autor entiende que lo mejor para el hombre es reconocer la propia impotencia junto a la misteriosa concesión del poder.

El reconocimiento de la impotencia y la gratuidad del amor no dispensan de la propia acción libre sino, por el contrario, la suponen, porque es esta misma acción lo donado, y el reconocimiento de su don sólo adviene luego de haber consumado las propias fuerzas. Lejos de negar el esfuerzo interior, la gratuidad del amor lo reduplica, por la realización del devenir espiritual sumada a su consecuente superación bajo la forma del don. En este sentido, para Kierkegaard, la más alta acción humana equivale a nada, y su reconocimiento es la mayor de las gracias.

Esta es la paradoja fundamental de la libertad kierkegaardiana, enunciada por nuestro autor en el último texto que nos legara su *Diario* “Dios puede colaborar con lo que sin embargo sólo la libertad puede hacer. Sólo la libertad puede hacerlo: pero qué sorpresa para el hombre poder expresarse agradeciéndoselo a Dios, como si hubiera sido Dios quien lo hiciera. Y en su alegría de poderLe agradecer él es tan feliz que no quiere escuchar nada más, no quiere sentir absolutamente nada, sino a Dios mismo. Lleno de reconocimiento, él refiere todo a Dios y ruega a Dios que las cosas sigan tal cual son: que sea Dios quien lo hace todo. Porque él no cree en sí mismo, sino sólo en Dios”<sup>70</sup>. La libre donación de sí mismo es, a la postre, una gracia, sin cuya gratuidad no cabe al hombre abandono ni entrega en las manos de Dios.

El don del Amor define la invencible firmeza del optimismo kierkegaardiano, que nuestro autor quiso asegurar contra toda guerra y división. Casi como adelantándose a la batalla, mucho antes de que *El concepto de la angustia* comenzara a proyectar una caída inevitable, Kierkegaard enseñaba desde el púlpito, en su primera predicación del seminario pastoral: “hay una clemencia, una dulzura, esencia incorruptible de un espíritu sosegado: ella testimonia con más fuerza que muchas ruidosas confesiones, ella no excita la contradicción, sino que la calma y la suaviza. Hay *un amor* que ama lo primero; es un

---

<sup>69</sup> S.K., *Pap. 1838-1839*, II C 28.

<sup>70</sup> S.K., *Pap. 1853-1855*, XI<sup>2</sup> A 439.



amor que ama a los enemigos, un amor que ama en la vida y ama en la muerte [...] Hay un *espíritu de conciliación* que logra la más bella victoria sobre el mundo y gana a los vencidos. Hay una *paz*, la incompreensión y la burla no la agitan, sobrevive a todo conflicto, enigma insoluble a los ojos del mundo, una paz divina que supera todo entendimiento [...] Hay en ti un camino interior, y tú sabes que la felicidad consiste en desarrollar este camino en toda su riqueza [...] Hay un camino en ti que no se ve ni se entiende [...] *Hay una presencia de Dios en nosotros*”<sup>71</sup>.

Ante esta Presencia que la descubre, la subjetividad no puede menos que renacer.

---

<sup>71</sup> S.K., *Predicación de seminario*, en *Pap. III C 1*, pp. 246-248.

# Bibliografía

## 1. OBRAS DE SØREN A. KIERKEGAARD

### 1.1. Obra original

- *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., Gyldendal, København 1909-1948.
- *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, København 1920-1936.

### – 1.2. Traducciones utilizadas

- *Diario*, trad. C. Fabro, 3ª ed., 12 vol., Morcelliana, Brescia 1980-1983.
- *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard*, trad. P.-H. Tisseau - E. M. Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris 1966 ss.

### – 1.3. Otras traducciones consultadas

- *Opere*, trad. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1988.
- *Il problema della fede. Antologia dalle opere a cura di Cornelio Fabro*, La Scuola, Brescia 1978.
- *Gli atti dell'amore*, trad. C. Fabro, 1ª ed., Rusconi, Milano 1983.
- *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard: Kierkegaard chez ses contemporains danois*, trad. H. B. Vergote, 1ª ed., Puf, Paris 1993.
- *The concept of irony whith continual reference to Socrates*, trad. H. V. Hong - E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1989.
- *Notes of Schelling's Berlin lectures*, trad. H. V. Hong - E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1989.
- *The Corsair affair. And articles related to the writings*, trad. H. V. Hong - E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1982.
- *Escritos Søren Kierkegaard*, trad. D. González - B. Saez Tajafuerce, Trotta, Madrid 2000, vol. I.

## 2. ESTUDIOS SOBRE SØREN A. KIERKEGAARD

### 2.1. Libros

- AA.VV., *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia 1955.
- AA.VV., *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid 1968.
- AA.VV., *Filosofia e teologia del paradosso*, Morcelliana, Brescia 1999.
- AA.VV., *International Kierkegaard commentary*, Mercer University Press, Macon, Georgia 1997.
- ADORNO, T. W., *Kierkegaard*, trad. R. J. Vernengo, Monte Avila, Venezuela 1969.
- BILLESKOV JANSEN, F. J., *Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst*, 2ª ed., København 1955.
- BINETTI, M. J., *El itinerario de la libertad. Un estudio basado en el Diario de Søren Kierkegaard, según la interpretación de Cornelio Fabro*, Ciafic, Buenos Aires 2003.
- BOHLIN, T., *Søren Kierkegaards dogmastiska askadning i dess historiska sammanhang*, Stockholm 1925.
- Søren Kierkegaard, l'homme et le œuvre*, trad. P. H. Tisseau, Besogeen Pareds, Paris 1941.
- BRANDES, G., *Søren Kierkegaard. En Kritisk Fremstilling i Grundrids*, Gyldendals, København 1967.
- BREZIS, D., *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Vrin, Paris 1991.
- Kierkegaard et les figures de la paternité*, Cerf, Paris 1999.
- CANTONI, R., *La coscienza inquieta*, 1ª ed., Arnoldo Mondadori, Milano 1949.
- CLAIR, A., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, Paris 1976.
- Ethique et humanisme. Essai sur la modernité*, Cerf, Paris 1989.
- Kierkegaard. Penser le singulier*, Cerf, Paris 1993.
- COLETTE, J., *Histoire et absolu: essai sur Kierkegaard*, Desclée, Paris 1972.
- Kierkegaard et la non-philosophie*, Tel-Gallimard, Paris 1994.

- COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno*, Gredos, Madrid 1962.
- COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. E. Landázuri, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, México 1958.
- COME, A. B., *Trendelenburg's influence on Kierkegaard's modal categories*, Inter Editions, Montreal 1991.
- CROXALL, T. H., *Kierkegaard studies*, Lutterworth Press, London 1948.
- Kierkegaard commentary*, James Nisbet, London 1956.
- CHESTOV, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, 3ª ed., Sudamericana, Buenos Aires 1965.
- EVANS, C. S., *Faith beyond reason. A kierkegaardian account*, Eerdmans 1998.
- FERREIRA, M. J., *Transforming vision: imagination and will in kierkegaardian faith*, Clarendon Press Oxford, New York 1991.
- Love's grateful striving: a commentary on Kierkegaard's Works of love*, Oxford University Press, New York 2001.
- GARFF, J., *Søren Kierkegaard: A Biography*, trad. B. H. Kirmmse, Princeton University Press, Princeton 2005.
- GEISMAR, E., *Lectures on the religious thought of Søren Kierkegaard*, Augsburg, Minneapolis 1937.
- GUERRERO MARTÍNEZ, L., *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, Publicaciones Cruz O., México 1993.
- GONZÁLEZ, D., *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, Editions l' Harmattan, Paris 1998.
- GOÑI ZUBIETA, C., *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, 1ª ed., PPU, Barcelona 1996.
- GREEN, R. M., *Kierkegaard and Kant. The hidden debt*, State University of New York Press, New York 1992.
- GRØN, A., *Subjektivitet og negativitet. Kierkegaard*, Gyldendal, København 1997.
- HALL, R. L., *The human embrace: the love of philosophy and the philosophy of love: Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*, Penn State University Press 1999.

- HARRIS, E., *Man's ontological predicament. A detailed analysis of Søren Kierkegaard's concept of sin with special reference to The concept of Dread*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia n° 24, Uppsala 1984.
- HAECKER, T., *Essais sur Kierkegaard, Pétrarque, Goethe*, Desclée, Paris 1934.
- La nozione della verità in Søren Kierkegaard*, trad. L. Meini-R. Ballo, Milano 1945.
- La joroba de Kierkegaard*, trad. V. Garcia Yebra, Rialp, Madrid 1948.
- HANNAY, A., *Kierkegaard*, Routledge Press, New York 1982.
- HARTSHORNE, M. H., *Kierkegaard, el divino burlador: sobre la naturaleza y el significado de sus obras seudónimas*, Cátedra, Madrid 1992.
- HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, trad. F. Vela, Revista de Occidente, Madrid 1930.
- HOHLENBERG, J., *Søren Kierkegaard*, trad. P.-H. Tisseau, Albin Michel, Paris 1956.
- HOLL, J., *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*, Hain, Meisenheim 1972.
- HONG, V. H.- HONG, E. H. (ed.), *The Corsair affair, and articles related to the writings*, trad. H. V. Hong - E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1982.
- INNAMORATI, M., *Il concetto di io in Kierkegaard*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991.
- JOLIVET, R., *Introduction a Kierkegaard*, Éditions de Fontenelle, Paris 1946.
- El existencialismo de Kierkegaard*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952.
- Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1958.
- JOHNSON, H. A. - THULSTRUP, N. (ed.), *A Kierkegaard critique. An international selection of essays interpreting Kierkegaard*, Harper and Brothers, New York 1962.

- KIRMMSE, B. H., *Kierkegaard in golden age Denmark*, Indiana University Press, Indiana-Bloomington-Indianapolis 1990.
- Encounters with Kierkegaard. A life as seen by his contemporaries*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- KOCH, K., *Søren Kierkegaard*, trad. A. Nicolet - F. J. Billeskov Jansen, Je Sers, Paris 1934.
- LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca - San Esteban, Salamanca 1990.
- Kierkegaard*, Biblioteca Filosófica - Ediciones del Orto, Madrid 1997.
- LAW, D. R., *Kierkegaard as negative theologian*, Clarendon Press Oxford, New York 1993.
- LINDSTRØM, V., *Stadiernas Teologi. En Kierkegaard studie*, Gleerup, Lund 1943.
- LOMBARDI, F., *Kierkegaard*, La Nuova Italia, Firenze 1936.
- LOWRIE, W., *Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 1938.
- LÖWITZ, K., *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires 1967.
- MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's thought*, trad. H. V. Hong - E. H Hong, Princeton University Press, Princeton 1971.
- Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Reitzel, København 1990.
- Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, Reitzel, København 1995.
- MASI, G., *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard*, Zuffi, Bologna 1949.
- MATUSTIK, M. J.- WESTPHAL, M. (ed.), *Kierkegaard in post-modernity, studies in continental thought*, Indiana University Press, Indiana 1995.
- MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne et ses fils, Paris 1948.
- MODICA, G., *Fede, libertà, peccato. Figure ed esiti della 'prova' in Kierkegaard*, Palumbo, Palermo 1992.

- VALLS, A. L. M., *Entre Sócrates e Cristo. Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, Edipucrs, Porto Alegre 2000.
- Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado*, Scritos, Porto Alegre 2004.
- NAVARRIA, S., *Søren Kierkegaard e l'irrazionalismo di Karl Barth*, G. B. Palumbo Editore, Palermo 1943.
- PATTISON, G., *Kierkegaard: the aesthetic and the religious*, Macmillan, London 1992.
- POJMANN, L. P., *The logic of subjectivity. Kierkegaard's philosophy of religion*, University Alabama Press, Alabama 1977.
- RIVERO ASTENGO, A., *Søren Kierkegaard. El buscador de Dios*, Emecé, Buenos Aires 1949.
- RIZZACASA, A., *Kierkegaard. Storia ed esistenza*, Studium, Roma 1984.
- Il tema di Lessing*, San Paolo, Milano 1996.
- ROHDE, H. P., *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, Det Kongelige Bibliotek, København 1967.
- RUDD, A., *Kierkegaard's and the limits of the ethical*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- STACK, G. J., *Kierkegaard's existential ethics*, University of Alabama Press, Tuscalosa 1977.
- STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, USA 2003.
- SUANCES MARCOS, M., *Søren Kierkegaard: vida de un filósofo atormentado*, 1ª ed., UNED, Madrid 1997, vol. 1.
- SWENSON, D., *Something about Kierkegaard*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1945.
- TANNER, J. S., *Anxiety in Eden: a kierkegaardian reading of 'paradise lost'*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- TAYLOR, M. C., *Journeys to selfhood: Hegel & Kierkegaard*, University of California Press, California 1980.
- Altarity*, University of Chicago Press, Chicago-London 1987.
- THULSTRUP, N., *Kierkegaard's relation to Hegel*, trad. G. L. Stengren, Princeton University Press, Princeton 1980.

- TORRALBA ROSELLÓ, F., *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, PPU, Barcelona 1993.
- Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*, Caparrós, Madrid 1998.
- UNAMUNO, M. , *Ibsen y Kierkegaard*, en *Obras completas*, Escelicer, Madrid 1963, vol. 3.
- VERGOTE, H-B., *Sens et repetition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, 2 vol., Cerf-Orante, Paris 1982.
- WAHL, J., *Études kierkegaardiennes*, 2<sup>a</sup> ed., Vrin, Paris 1949.
- Esquisse pour une histoire de 'l' existentialisme'*, L' Arche, Paris 1949.
- La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951.
- WESTPHAL, M., *Kierkegaard's critique of reason and society*, Mercer University Press, Macon 1984.
- WYSCHOGROD, M., *Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence*, Humanities Press, New York 1969.

## 2.1. Artículos

- AA.VV., *Kierkegaard*, en “Kairos”, 10 (1997).
- AA.VV., *Les cahiers de philosophie. Kierkegaard*, 8-9 (1989).
- ADAMS, R. M., *The knight of faith*, en “Faith and Philosophy”, 7 (1990), pp. 383- 395.
- AIKEN, D. W., *The decline from authority. Kierkegaard on intellectual sin*, en “International Philosophical Quarterly”, 33 (1993), pp. 21-35.
- Kierkegaard's three stages: a pilgrim's regress?*, en “Faith and Philosophy”, 13 (1996), pp. 352-367.
- ARNAUD, M., *Sur le concept d' ironie selon Kierkegaard*, en “Filigrana”, 1 (1993), pp. 173-183.
- BALLARD, B. W., *MacIntyre and the limits of kierkegaardian rationality*, en “Faith and Philosophy”, 12 (1995), pp. 126-132.
- BARBIERO, D., *On subjective truth*, en “Philosophy Today”, 38 (1994), pp. 356-368.
- BARTH, K., *Kierkegaard oggi*, en “Humanitas”, 54 (1999), pp. 980-985.



- BELLEZZA, V. A., *La lotta al teocentrismo nell'esistenzialismo kierkegaardiano*, en "Archivio di Filosofia", 18 (1949), pp. 49-59.
- BORSO, D., *A myth of repetition*, en "Kierkegaardiana", 18 (1996), pp. 44-48.
- BRIDGES, T., *Derrida, Kierkegaard, and the orders of speech*, en "Philosophy Today", 32 (1988), pp. 95-109.
- BRUNET, P. J., *La communication indirecte chez Kierkegaard: une dialectique contemporaine*, en "Laval Théologique et Philosophique", 54 (1998), pp. 127-142.
- CAMPBELL, R., *Lessing's problem and Kierkegaard's answer*, en "Scottish Journal of Theology", 19 (1966), pp. 35-54.
- CARR, K. L., *The offense of reason and the passion of faith: Kierkegaard and anti-rationalism*, en "Faith and Philosophy", 13 (1996), pp. 236-251.
- CASALIS, M., *L'histoire selon Kierkegaard*, en "Revue d' Histoire et Philosophie Religieuses", 18 (1968), pp. 1-31.
- CHRISTENSEN, A., *Søren Kierkegaard Individuationsprincip*, en "Særtryk af Dansk Teologisk Tidsskrift", 16 (1953), pp. 216-236.
- COLE, J., *The existential reality of God. A kierkegaardian study*, en "Christian Scholar", 48 (1965), pp. 224-235.
- COLETTE, J., *Kierkegaard et Lessing*, en "Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques", 44 (1960), pp. 3-39.
- Kierkegaard et la categorie d' histoire*, en "Kierkegaardiana", 5 (1964), pp. 85-93.
- Instant paradoxal et historicité*, en "Mythes et représentations du temps", Centre Regional de publication de Paris - Editions du Phénoménologie et Herméneutique, Paris 1985.
- CRISTELLON, L., *Silenzio e dimensione estetica nel pensiero di Kierkegaard*, en "Humanitas", 3 (1999), pp. 458-477.
- CROSS, A., *Faith and the suspension of the ethical in fear and trembling*, en "Inquiry", 46 (2003), pp. 3-28.
- DAISE, B., *Kierkegaard and the absolute paradox*, en "Journal of the History of Philosophy", 1 (1976), pp. 63- 68.

- DALTON, S., *How to avoid writing. Prefaces and points of view in Kierkegaard*, en "Philosophy Today", 44 (2000), pp. 123-136.  
*Johannes Climacus as Kierkegaard's discourse on method*, en "Philosophy Today", 47 (2003), pp. 360-377.
- DAVENPORT, J. J., *Piety, Macintyre, and kierkegaardian choice: a reply to professor Ballard*, en "Faith and Philosophy", 15 (1998), pp. 352-365.  
*'Entangled Freedom' - Ethical Authority, original sin, and choice in Kierkegaard's Concept of anxiety*, en "Kierkegaardiana", 21 (2000), pp. 131-151.
- DEEDE, K., *The infinite qualitative difference: sin, the self, and revelation in the thought of Søren Kierkegaard*, en "International Journal for Philosophy of Religion", 53 (2003), pp. 25-48.
- DEKENS, O., *Initiation á la vie malheureuse. De l'impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard*, en "Revue Philosophique de Louvain", 96 (1998), pp. 581-597.
- DELECROIX, V., *Kierkegaard: dépérissement du langage, parole du sujet*, en "Revue de Métaphysique et de morale", 2 (2000), pp. 163-177.
- DERRIDA, J., *Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, en "Revue de Métaphysique et de Morale", 4-5 (1964), pp. 79-153.  
*Sendoffs*, en "Yale French Studies", 77 (1990), pp. 7-43.  
*Donare la morte*, en "Aut-Aut", 287 (1998), pp. 93-137.
- DOOLEY, M., *Kierkegaard on the margins of philosophy*, en "Philosophy and Social Criticism", 21 (1995), pp. 85-105.  
*Murder on Moriah. A paradoxical presentation*, en "Philosophy Today", 39 (1995), pp. 67-82.
- DUNNING, S. N., *Love is not enough. A kierkegaardian phenomenology of religious experience*, en "Faith and Philosophy", 12 (1995), pp. 22-39.
- DUPRÉ, L., *The constitution of the self in Kierkegaard's philosophy*, en "International Philosophical Quarterly", 3 (1963), pp. 506-526.  
*Of time and eternity in Kierkegaard's Concept of anxiety*, en "Faith and Philosophy", 2 (1984), pp. 160-176.

- EDGAR, M., *Deer park or the monastery? Kierkegaard and Hegel on unhappy consciousness, renunciation, and wordliness*, en "Philosophy Today", 3 (2002), pp. 284-299.
- EDWARDS, C. N., 'Guilt' in the thought of Søren Kierkegaard, en "Encounter", 27 (1966), pp. 141-157.
- ELROD, J. W., *Kierkegaard on self and society*, en "Kierkegaardiana", 11 (1980), pp. 178-196.
- EVANS, S. C., *Is Kierkegaard an irrationalist: reason, paradox and faith*, en "Religious Studies London", 25 (1989), pp. 347.
- Does Kierkegaard think belief can be directly willed?*, en "International Journal for Philosophy and Religion", 26 (1989), pp. 173-184.
- The relevance of historical evidence for christian faith: a critique of a kierkegaardian view*, en "Faith and Philosophy", 7 (1990), pp. 470-485.
- The epistemological significance of transformative religious experiences: a kierkegaardian exploration*, en "Faith and Philosophy", 6 (1991), pp. 180-192.
- Kierkegaard on religious authority: the problem of the criterion*, en "Faith and Philosophy", 17 (2000), pp. 48-67.
- FABRO, C., *Kierkegaard, poeta - teologo dell' annunciazione*, en "Humanitas", 3 (1948), pp. 1025-1034
- Søren Kierkegaard o el hombre frente a Dios*, en "Revista de la Universidad de Buenos Aires", 12 (1949), pp. 325-378.
- Attualità e ambiguità dell' opera kierkegaardiana*, en "Orbis Litterarum", 10 (1955), pp. 66-74.
- Conversazione con Cornelio Fabro*, en "Aquinas", 49 (1996), pp. 459-474.
- FERREIRA, M. J., *The faith/history problem, and Kierkegaard's a priori 'proof'*, en "Religious Studies", 23 (1981), pp. 337-345.
- Repetition, concreteness, and imagination*, en "International Journal for Philosophy of Religion", 25 (1989), pp. 13-34.
- Kierkegaardian faith: 'the condition' and the response*, en "Philosophy of Religion", 28 (1990), pp. 63-79.

- Kierkegaardian transitions. Paradox and pathos*, en “International Philosophy Quarterly”, 31(1991), pp. 65-80.
- The point outside the world: Kierkegaard and Wittgenstein on nonsense, paradox and religion*, en “Religious Studies”, 30 (1994), pp. 29-44.
- Leaps and circles: Kierkegaard and Newman on faith and reason*, en “Religious Studies”, 30 (1994), pp. 379-397.
- Equality, impartiality, and moral blindness in Kierkegaard's 'Works of love'*, en “The Journal of Religious Ethics”, 25 (1997), p. 65-85.
- Other-worldiness in Kierkegaard's Works of love*, en “Philosophical Investigations”, 22 (1999), pp. 65-79.
- GARCIA AMILBURU, M., *Kierkegaard y la comunicación indirecta. Algunos comentarios a La alternativa*, en “Tópicos”, 5 (1993), pp. 113-139.
- GLÄSSER, G., *L'irrazionalismo religioso di S. Kierkegaard. La dottrina del salto qualitativo*, en “Bilichnis”, 8-9 (1926), pp. 99-112.
- GOICOECHEA, D., *The moment of responsibility (Derrida and Kierkegaard)*, en “Philosophy Today”, 43 (1999), pp. 211-225.
- GOOLD, P., *Reading Kierkegaard. Two pitfalls and a strategy for avoiding them*, en “Faith and Philosophy”, 3 (1990), pp. 304-315.
- GONZÁLEZ, D., *El pensamiento de la secundariedad*, en “Paradoxa”, 3 (1988), p. 85.
- Kierkegaard y la noción de interioridad*, en “Discurso y Realidad”, 2 (1990), pp. 89-97.
- La escritura del instante*, en “Paradoxa”, 4-5 (1990), pp. 21-29.
- La repetición y la experiencia*, en “Paradoxa”, 4-5 (1990), pp. 79-84.
- Kierkegaard et la question de la conceptualité*, en “Kierkegaardiana”, 20 (1999), pp. 83-95.
- GOTTLIEB, R. S., *A critique of Kierkegaard's doctrine of subjectivity*, en “Philosophical Forum”, 4 (1978), pp. 475-496.
- Kierkegaard's ethical individualism*, en “The Monist”, 3 (1979), pp. 351-367.

- GOÑI ZUBIETA, C., *Sócrates y Kierkegaard*, en “Espíritu”, 50 (2001), pp. 75-99.
- GRØN, A., *Kierkegaard: Ética de la subjetividad*, en “El garabato”, SIEK, 12 (2000), pp. 3-5.
- HALL, R. L., *Kierkegaard and the paradoxical logic of worldly faith*, en “Faith and Philosophy”, 12 (1995), pp. 40-53.
- HAMILTON, K. M., *Kierkegaard on sin*, en “Scottish Journal of Theology”, 17 (1964), pp. 289-302.
- HANNAY, A., *Kierkegaard and what we mean by ‘philosophy’*, en “International Journal of Philosophical Studies”, 8 (2000), pp. 1-23.
- HAWI, S. S., *Concreteness, abstraction and the notion of leap in Kierkegaard*, en “Filosofia”, 30 (2000), pp. 124-126.
- HOLM, I. W., *Kierkegaard's repetitions: a rhetorical reading of Søren Kierkegaard's concept of repetition*, en “Kierkegaardiana”, 15 (1991), pp. 15-28.
- HOLMER, P. L., *Kierkegaard and logic*, en “Kierkegaardiana”, 2 (1957), pp. 25-42.
- IIRITANO, M., *Il paradosso kierkegaardiano come ‘emergenza’ storica ed esistenziale*, en “Aquinas”, 40 (1997), pp. 499-507.
- IMBROSCIANO, A., *Kierkegaard's ‘individual’*, en “International Philosophical Quarterly”, 33 (1993), pp. 443-448.
- JACKSON, T. P., *Kierkegaard's metatheology*, en “Faith and Philosophy”, 4 (1987), pp. 71-85.
- JACOBY, M., *Kierkegaard and the nature of truth*, en “Sophia”, 38 (1999), pp. 74-80.
- JANIAUD, J., *‘Me voici!’: Kierkegaard et Lévinas: les tensions de la responsabilité*, en “Archives de Philosophie”, 1 (1997), pp. 87-108.
- JOLIVET, R., *La liberté selon Kierkegaard*, en “Témoignages”, 1955, pp. 499-518.
- Kierkegaard et la liberté de choix*, en “Orbis literarum”, 19 (1955), pp. 108-111.
- KANGAS, D., *Absolute subjectivity: Kierkegaard and the question of onto-theo-egology*, en “Philosophy Today”, 47 (2003), pp. 378-391.

- KEMP, P., *Another language for the Other. From Kierkegaard to Lévinas*, en “Philosophy and Social Criticism”, 23 (1997) pp. 5-28.
- KIRMMSE, B. H., *Kierkegaard and 1848*, en “History of European Ideas”, 20 (1995), pp. 167-175.
- The thunderstorm: Kierkegaard's ecclesiology*, en “Faith and Philosophy”, 17 (2000), pp. 87-102.
- KLOCKER, H. R., *From rationalism to faith: Ockham and Kierkegaard*, en “Moderern Schoolman”, 55 (1977), pp. 57-70.
- KRÆGE, J. D., *La dialectique kierkegaardienne*, en “Revue de Théologie et Philosophie”, 118 (1986), pp. 47-66.
- KRONER, R., *Kierkegaard or Hegel?*, en “Revue International de Philosophie”, 6 (1952), pp. 79-96.
- KULAK, A., *Derrida and Kierkegaard: thinking the fall*, en “The European Legacy”, 6 (2001), pp. 305-318.
- LARRAÑETA, R., *El verdadero rostro de Kierkegaard*, en “Revista de Filosofía”, 18 (1997), pp. 83-112.
- Razón y religión en Søren Kierkegaard*, en “Contrastes”, 3 (1998), pp. 147-167.
- Seminario internacional sobre Kierkegaard*, en “Contrastes”, 4 (1999), pp. 231-234.
- Hermenéutica del mito de la pena. Una lectura ricœuriana de Hegel y Kierkegaard*, en “Contrastes”, 4 (1999), pp. 273-283.
- Antígona o Don Juan: Kierkegaard y la tragedia*, en “Contrastes”, 8 (2003), pp. 77-92.
- LOMBARDI, F., *Reflexiones sobre el concepto de libertad en Kierkegaard*, en “Ciencia y Fe”, 14 (1958), pp. 499-518.
- Kierkegaard aujourd' hui*, en “Danish Yearbook of Philosophy”, 8 (1971), pp. 159-180.
- LÖWITZ, K., *Kierkegaard e Nietzsche, ovvero il superamento filosofico e teologico del nichilismo*, en “Humanitas”, 2 (1997), pp. 228-247.
- MALANTSCHUK, G., *Frihedens Dialektik hos Søren Kierkegaard*, en “Dansk Teologisk Tidsskrift”, 12 (1949), pp. 98-207.

- Søren Kierkegaards Teori om Springet og hans Virkelighedsbegreb*, en “Kierkegaardiana”, 1 (1955), pp. 7-15.
- Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in Søren Kierkegaards existentielllem Denken*, en “Orbis Litterarum”, 10 (1955), pp. 156-165.
- La dialectique de la liberté chez Kierkegaard*, en “Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques”, 42 (1958), pp. 711-725.
- Begreberne Immanens og Transcendens hos Søren Kierkegaard*, en “Kierkegaardiana”, 9 (1974), pp. 104-132
- Stadien in der Bewegung der Freiheit bei Søren Kierkegaard*, en “Textekontext”, 61-62 (1978), pp. 151-166.
- Angoisse et existence chez Kierkegaard*, en “Les Etudes philosophiques”, 2 (1979), pp.163-172.
- MANNING, R. J., *S. Kierkegaard and post-modernity: Judas as Kierkegaard's only disciple*, en “Philosophy Today”, 37(1993), pp. 133-152.
- MARINO, G. D., *Kierkegaard contra Freud. On the proper scope of our moral aspirations*, en “Soundings”, 1-2 (1994), pp. 129-144.
- The place of reason in Kierkegaard's ethics*, en “Kierkegaardiana”, 18 (1996), pp. 49-64.
- MARTÍNEZ, J. E., *La angustia en la posibilidad de realización del individuo según Søren Kierkegaard*, en “Franciscanum”, 118 (1998), pp. 9-60.
- MARTÍNEZ, R., *Kierkegaard's ideal of inward deepening*, en “Philosophy Today”, 32 (1988), pp. 110-117.
- Kierkegaard's place in the hermeneutic project*, en “Laval théologique et philosophique”, 49 (1993), pp. 295-308.
- Speech-acts, Kierkegaard, and postmodern thought*, en “International Philosophical Quarterly”, 37 (1997), pp. 149-159.
- MATTHIS, M. J., *Kierkegaard and the problem of the social other*, en “Philosophy Today”, 38 (1994), pp. 419-439.
- MCKINNON, A., *Similarities and differences in Kierkegaard's accounts of Hegel*, en “Kierkegaardiana”, 10 (1977), pp. 117-132

- Kierkegaard and the leap of faith*, en “Studia Theologica”, 46 (1992), pp. 147-159.
- MÉTIVIER, F., *La notion de saut chez Søren Kierkegaard: l'exemple de l'amour humain*, en “Kierkegardiana”, 21 (2000), pp. 57-77.
- MODICA, G., *Alterità e paradosso in Kierkegaard*, en “Giornale di Metafisica”, 20 (1998), pp. 61-86.
- MORA CALVO, H. R., *Kierkegaard: su dialéctica cualitativa. Breves aproximaciones*, en “Revista de Filosofía”- Universidad de Costa Rica, 36 (1998), pp. 581-589.
- MOORE, S. R., *Religion as the true humanism: reflections on Kierkegaard's social philosophy*, en “Journal of the American Academy of Religion”, 37 (1969), pp. 15-25.
- OKOLOVA, M., *La estética del romanticismo y su análisis dentro de la filosofía existencial (Kierkegaard y Dostoievsky)*, en “Analogía Filosófica”, 8 (1994), pp. 139-157.
- Algunos elementos hermenéuticos en el pensamiento de Søren Kierkegaard y Fedor M. Dostoievsky*, en “Analogía Filosófica”, 12 (1998), pp. 197-219.
- PEGUEROLES, J., *La libertad agustiniana, en Kierkegaard y en Dostoyevsky*, en “Espíritu”, 44 (1995), pp. 205-214.
- Otra verdad, otra razón en Newman y Gadamer, Kierkegaard y Blondel*, en “Espíritu”, 47 (1998), pp. 37-46.
- La verdad del sujeto de la existencia en el Post-scriptum de Kierkegaard*, en “Espíritu”, 50 (2001), pp. 49-58
- La insoportable grandeza del hombre en el cristianismo, según Kierkegaard. Algunos textos del diario*, en “Espíritu”, 52 (2002), pp. 5-9.
- PACI, E., *Angoscia e relazione in Kierkegaard*, en “Aut-Aut”, 23 (1954), pp. 363-376.
- Sue due significati del concetto dell'angoscia in Kierkegaard*, en “Orbis Litterarum”, 10 (1955), pp. 196-207.
- PIETY, M. G., *Kierkegaard on rationality*, en “Faith and Philosophy”, 10 (1993), pp. 365-379.



- PLEKON, M., *Kierkegaard at the end: his last sermon, eschatology and the attack on the church*, en "Faith and Philosophy", 17 (2000), pp. 68-86.
- POJMAN, L. P., *Kierkegaard on faith and freedom*, en "Philosophy of Religion", 27 (1990), pp. 41-61.  
*Kierkegaard's epistemology*, en "Kierkegaardiana", 15 (1991), pp. 147-152.
- POLO, L., *Consideraciones en torno a lo ético y lo religioso en Temor y temblor*, en "Tópicos", 5 (1993), pp. 163-181.
- PÖRN, I., *Kierkegaard and the study of the self*, en "Inquiry", 27, pp. 199-205.
- PROSSER, B. T., *Chary about having to do whith "the others": the possibility of community in Kierkegaard's thought*, en "International Philosophical Quarterly", 39 (1999), pp. 413-427.
- QUINN, P. I., *Does anxiety explain original sin?*, en "Nous", 24 (1990), pp. 227-244.
- RICŒUR, P., *Kierkegaard et le mal*, en "Les Cahiers de Philosophie", 8-9 (1989), pp. 271-283.  
*Philosoper après Kierkegaard*, en "Les Cahiers de Philosophie", 8-9 (1989), pp. 285-300.
- RUDOLPH, A. W., *The concept of man in Hegel and Kierkegaard*, en "ITA-Humanidades", 8 (1972), pp. 55-71.
- SAEZ TAJAFUERCE, B., *Realidad y racionalidad kierkegaardiana: la curvatura ética de la subjetividad*, en "Daímon", 16 (1998), pp. 171-178.  
*'We want to see action!'. On Kierkegaard's ethical instruction*, en "Kierkegaardiana", 20 (1999), pp. 97-110.
- SMITH, J., *Alterity, transcendence, and the violence of the concept: Kierkegaard and Heidegger*, en "International Philosophical Quarterly", 15 (1998), pp. 369-381.
- SOBOSAN, J. G., *Kierkegaard and the idea of guilt*, en "American Ecclesiastical Review", 166 (1972), pp. 561-568.
- SPERA, S., *L'influsso di Schelling nella formazione del giovane Kierkegaard*, en "Archivio di filosofia", 1 (1976), pp. 73-108.

- STACK, G. J., *Kierkegaard's analysis of choice: the aristotelian model*, en "Personalist", 58 (1971), pp. 643-661.
- The basis of Kierkegaard's concept of existential possibility*, en "New Scholasticism", 46 (1972), pp. 139-172.
- Existence and possibility*, en "Laval Theologique et Philosophique", 28 (1972), pp. 149-170.
- Kierkegaard and potentiality, existence, and possibility*, en "Agora", 2 (1972), pp. 50-64.
- Kierkegaard: the self as ethical possibility*, en "The Southwestern Journal of Philosophy", 3 (1972), pp. 35-61.
- Human possibility and value*, en "Philosophy Today", 20 (1976), pp. 95-106.
- STEPHEN, E., *Kierkegaard on subjective truth: is God an ethical fiction?*, en "International Journal for the Philosophy of Religion", 7 (1976), pp. 288-299.
- STERN, D. S., *The bind of responsibility: Kierkegaard, Derrida, and the Akedah of Isaac*, en "Philosophy Today", 47(2003), pp. 34-43.
- SWENSON, D. F., *The anti-intellectualism of Kierkegaard*, en "The Philosophical Review", 25, pp. 567-586.
- TAYLOR, M. C., *Kierkegaard on the structure of selfhood*, en "Kierkegaardiana", 9 (1974), pp. 84-103.
- Love and forms of spirit: Kierkegaard vs. Hegel*, en "Kierkegaardiana", 10 (1977), pp. 95-116.
- Self in/as other*, en "Kierkegaardiana", 13 (1984), pp. 63-71.
- THULSTRUP, N., *Søren Kierkegaard, Historien de la Philosophie de Hegel*, en "Tijdschrift voor Filosofie", 3 (1965), pp. 521-572.
- TILLICH, P., *The nature and the significance of existentialist thought*, en "The Journal of Philosophy", 23 (1956), pp. 739-748.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *Igualdad y diferencia en torno a la comunidad fraternal de S. Kierkegaard*, en "Sapientia", 50 (1995), pp. 59-78.
- Kierkegaard, el heredero moderno de la mayéutica socrática*, en "Espíritu", 47 (1998), pp. 55-69.

- Individualidad versus globalización: De nuevo a Kierkegaard*, en “El garabato”, SIEK, 12 (2000), pp. 6-7.
- TROMBLEY, S., *Kierkegaard's contradictions*, en “Books and Issues”, 2 (1979), pp. 8-11.
- VERGOTE, H. B., *Dialectique de la communication*, en “Revue de Metaphysique et Morale”, 76 (1971), pp. 53-60.
- La pureté du cœur chez Søren Kierkegaard*, en “Etudes Philosophiques”, 1972, pp. 503-524.
- Kierkegaard-philosophe de la christianité*, en “Kierkegardiana”, 19 (1998), pp. 6-28.
- WESTPHAL, M., *Kierkegaard and the logic of insanity*, en “Religious Studies”, 7, pp. 193-211.
- Lévinas, Kierkegaard and the theological task*, en “Modern Theology”, 8 (1992), pp. 241-261.
- Kierkegaard and the anxiety of the authorship*, en “International Philosophical Quarterly”, 34 (1994), pp. 5-22.
- WHITTAKEN, J., *Kierkegaard and existence communications*, en “Faith and Philosophy”, 2 (1988), pp. 168-183.
- WISDO, D., *Kierkegaard on belief, faith, and explanation*, en “International Journal for Philosophy and Religion”, 21 (1987), pp. 95-114.

*Este libro se terminó de imprimir  
el día 10 de mayo de 2006  
en CIAFIC ediciones  
Federico Lacroze 2100, Buenos Aires*