

# EL LIBRO DE KIERKEGAARD

Estudios en el segundo centenario de su  
nacimiento

(1813-2013)

Edición de José María Carabante y  
Antonio Lastra

Nexofia



la torre del Virrey

# EL LIBRO DE KIERKEGAARD

Estudios en el segundo centenario  
de su nacimiento (1813-2013)

**Edición de José María Carabante y  
Antonio Lastra**

Nexofia



**la torre del Virrey**

Edita: Ajuntament de l'Eliana, 2013

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,  
colección dirigida por Antonio Lastra

Apartado de Correos 255  
46183 l'Eliana (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.org/nxs>>  
<[info@latorredelvirrey.es](mailto:info@latorredelvirrey.es)>

Diseño y Maquetación:  
Alejandro Serrano Sierra y Adolfo Llopis Ibáñez

Traducción:  
Laura Febré Diciena

Según una idea original de Andreu Moreno

ISBN 10: 84-695-8692-0  
ISBN 13: 978-84-695-8692-1

## *Nota de los editores*

Stanley Cavell ha escrito conmovedoramente sobre la juventud de la filosofía en Kierkegaard. *El libro de Kierkegaard* trata de ser un libro kierkegaardiano en algunos aspectos esenciales y una actualización de su pensamiento tras la desaparición del existencialismo. El título de cada uno de los capítulos está pensado para evocar en el lector los pseudónimos del autor. Sin aspirar a la exhaustividad ni presentar una especialización sobre el terreno, los lectores de Kierkegaard reunidos en este libro repiten un gesto inequívoco —la lectura filosófica— en una época de psicología convencional. Han tratado de ser breves y evitar, en la medida de lo posible, el academicismo: la libre apariencia de la palabra es un consejero más fiable y no impide el rigor. Han recordado que Kierkegaard era un gran humorista.

Queremos agradecer expresamente al profesor Manuel Garrido que haya aceptado nuestra invitación para escribir una presentación: como Kierkegaard sabía por Sócrates, el descrédito de la filosofía amenaza siempre con producirse en el paso de una generación a otra.

Esta edición forma parte del proyecto de investigación ‘Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales’ (FFI 2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.

José María Carabante y Antonio Lastra

## ÍNDICE

<b>1. Manuel Garrido</b>	
Un ocasional apóstol del postmodernismo	7
<b>2. Guillermo Aguirre Martínez</b>	
Abraham	21
<b>3. Antonio Ferrer</b>	
Sócrates	36
<b>4. Guillermo Graíño Ferrer</b>	
Pascal	51
<b>5. Till Kinzel</b>	
Lessing	63
<b>6. Daniel Martín Sáez</b>	
Mozart	76
<b>7. Antonio Lastra</b>	
Thoreau	93

<b>8. Carlos Goñi</b>	
Unamuno	105
<b>9. José Miguel Burgos</b>	
Benjamin	118
<b>10. José Félix Baselga</b>	
Adorno	135
<b>11. José María Carabante</b>	
Peterson	158
<b>12. Eduardo Zazo</b>	
Löwith	171
<b>13. Francesc Morató</b>	
Sartre	185
<b>14. José Manuel Mora Fandos</b>	
Steiner	205
<b>15. Vicente Cervera Salinas</b>	
Dreyer, Tarkovski	213

## 1

### UN OCASIONAL APÓSTOL DEL POSTMODERNISMO

#### **Manuel Garrido**

BERLÍN, 1841: ESCUCHANDO A SCHELLING. El año 1841 tuvo lugar en la Universidad de Berlín uno de los momentos más dramáticos de la historia del pensamiento filosófico occidental. El anciano filósofo Schelling iba a impartir en aquella universidad, por encargo expreso del monarca prusiano, un ciclo de conferencias solemnemente anunciadas. El pensamiento hegemónico hasta entonces había sido el hegeliano. Pero el maestro Hegel había muerto ya hacía dos lustros, en 1831. Y, aunque en los últimos años de su vida había llegado a identificarse con el conservadurismo político de la corte imperial, un grupo cada día más nutrido de discípulos suyos, los llamados Jóvenes Hegelianos de Izquierda, contribuían a que los vientos de la revolución soplasen en el país con creciente intensidad. El objetivo de las clases de Schelling era cabalmente, al decir del ministro prusiano de cultura, “extirpar las semillas de dragón del panteísmo hegeliano”.

La frustración de aquellas clases marcó el fin de una época. A tres jóvenes discrepantes perdidos entre la multitud de asistentes el destino les reservó un papel decisivo

en el pensamiento futuro de aquel siglo. Uno fue el alemán Friedrich Engels, que más tarde sería principal compañero de fatigas de Marx y ocupaba ya con él un lugar destacado en la izquierda hegeliana. Otro era el joven revolucionario ruso Mikhail Bakunin, que iba a liderar con Proudhon el movimiento revolucionario anarquista en mortal enfrentamiento con el marxismo a lo largo del siglo por el control de la clase obrera.

El tercero de los personajes referidos fue el joven danés Søren Kierkegaard, que no se había embarcado ni se embarcaría después en ninguna empresa política de semejante calibre, pero estaba también destinado a ser, en otro sentido, un pensador revolucionario.

Mi tarea en esta introducción se limitará a pergeñar una elemental visión de conjunto de la figura y la obra de Kierkegaard y de su presencia en los dos últimos siglos y hoy. Adicionalmente, recordaré el contraste Kierkegaard/Nietzsche esbozado por Karl Jaspers al final de su vida.

LOS PENSAMIENTOS DE KIERKEGAARD. Søren Kierkegaard (1813-1855) fue, somáticamente hablando, un enclenque hombrecillo de espina dorsal quebrada, apagada pero bien modulada voz y un rostro increíblemente expresivo, como increíbles fueron asimismo, mentalmente hablando, su genial imaginación, su inteligencia portentosa y su innata melancolía.

Una manera no peor que otras de iniciar a alguien en la filosofía de Kierkegaard es hablarle de la *ironía* del pensador danés y presentarlo como un Sócrates actual o un Sócrates cristiano. Kierkegaard había sido educado filosóficamente en el hegelianismo entonces imperante, pero no tardó mucho en percatarse de que su personal y ultraindividualista química era esencialmente incompatible con el colectivismo implícito en la dinámica del Espíritu Absoluto de Hegel. Todos sabemos que Sócrates fue condenado por la Asamblea de Atenas a beber la mortal cicuta porque, desplegando las seductoras artes de su ironía, se ganaba la mente y el corazón de los jóvenes y los liberaba de cualquier



acrítica sumisión al poder político de la comunidad. La ironía de Sócrates fue precisamente el tema elegido por Kierkegaard para su tesis doctoral. Y su puesta en práctica de técnicas socráticas para hacerle ver a la gente que el traje del emperador filosófico de su tiempo no existía incomodó sobremanera a las hegelianas autoridades filosóficas y religiosas de su ciudad.

Los contenidos de los libros y artículos más serios de Kierkegaard pueden ser descritos como una filosofía de la vida y de la existencia humana cuya piedra fundamental era la capacidad de tomar decisiones libres y comprometedoras que insobornablemente corresponde a cada individuo o *existencia* singular. Tres *etapas*, no exentas de aroma hegeliano, señalaba Kierkegaard en el camino de nuestra vida: la etapa *estética*, caracterizada por la indecisión y la fantasía, que corresponde a la juventud; la etapa *ética*, que corresponde a la madurez y se caracteriza por el compromiso, la seriedad y la repetición responsable y, por último, la etapa *religiosa*, que supera inconmensurablemente a la anterior. Paso de momento por alto la dimensión religiosa de Kierkegaard, de quien cabe apostar que, puesto a discutir con Marx o con Bakunin, antes se hubiera entendido con este que con aquel.

LA PRESENCIA DE KIERKEGAARD EN LOS DOS ÚLTIMOS SIGLOS. Kierkegaard y Nietzsche han compartido en más de un aspecto un destino común. Ambos brillaron en las postrimerías del siglo XIX siendo los revolucionarios adalides de lo que podemos calificar alternativamente, de manera más o menos vaga, como pensamiento *irracionalista* o *filosofía de la voluntad*, que inauguró el viejo Schopenhauer, inspirador del uno y del otro, en la segunda década de aquel siglo.

En el primer cuarto del XX ambos pasaron a ser autores favoritos —siendo siempre Nietzsche el más conocido— de los mejores intelectuales de la época, como puede corroborarse leyendo este libro o cualquier español puede rememorar repasando los escritos de nuestras grandes figuras del 98.

Kierkegaard y Nietzsche volverán a aparecer con redoblado vigor al filo de los años treinta del nuevo siglo como profetas y precursores del existencialismo emergente. Y cincuenta o sesenta años después, de nuevo en la encrucijada de dos siglos, el xx y el xxi, volverán a visitarnos vestidos ahora de precursores y profetas del postmodernismo hoy imperante.

KIERKEGAARD *VERSUS* NIETZSCHE. El principal rasgo que comparten Kierkegaard y Nietzsche radica manifiestamente en el hecho de que, siendo los dos, en efecto, grandes filósofos, ninguno de ellos fue, sin embargo, un pensador sistemático, como lo fueron, entre otros muchos, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant o Hegel. Karl Jaspers dio en el clavo al categorizarlos en su obra magna de vejez *Los grandes filósofos* como “despertadores y provocadores de conciencias”.

Pero hay también otros rasgos de menor envergadura que les son comunes a estos dos grandes pensadores. Uno consiste en el dato de que alumbraran una abrumadoramente extensa producción escrita en un tiempo increíblemente corto, pues a Kierkegaard le sorprendió la muerte a los 42 años y aunque Nietzsche, unos veinte años más joven, vivió una vida biológica más dilatada, perdió, sin embargo, la razón a los 44. Por otra parte, el común desprecio de uno y otro por la filosofía académica, que Nietzsche ejerció solo en los primeros años de su carrera de escritor y Kierkegaard nunca, nos invita a recordar con palabras del maestro Schopenhauer que ambos fueron esencialmente filósofos, vale decir, cuerpos originalmente productores de filosofía, pero ninguno de ellos fue definitivamente “profesor”, que es tanto como decir cuerpo no creador, sino meramente conductor o transmisor de ese mágico fluido.

Pero de todo cuanto llevo dicho en modo alguno se sigue que no existieran diametrales diferencias entre Kierkegaard y Nietzsche, sino todo lo contrario. Lo que sucede es que casi nadie se ha entretenido en ponerlas

de relieve, exceptuando el esfuerzo realizado al respecto por unos pocos, entre ellos Karl Jaspers en uno de los volúmenes póstumos de la obra que acabo de citar.

Siendo el uno y el otro, como ya queda dicho, filósofos eminentemente no sistemáticos y, añadamos ahora, también críticos formidables, hay, sin embargo, entre ellos una esencial diferencia. Esta diferencia consiste en que el pensamiento de Kierkegaard es fundamentalmente analítico y reflexivo, mientras que el de Nietzsche es fundamentalmente intuitivo y sintético. No en vano fue desde un principio modelo ideal de Kierkegaard el comportamiento intelectual irónico y reflexivo de Sócrates, mientras que Nietzsche, más propenso que Kierkegaard al ademán activo del apóstol, había admirado desde un principio el entusiasmo teórico y práctico de los presocráticos e incluso declaró explícitamente en uno de sus últimos escritos que era Heráclito el filósofo con el que más se identificaba de cuantos le antecedieron.

Otro importante factor que une y divide a la vez a Kierkegaard y a Nietzsche es la pasión religiosa. Kierkegaard, como todo el mundo sabe y yo pasaré enseguida a recordar, era un pensador profundamente cristiano, aunque nada ortodoxo. Nietzsche se exhibió como pensador anticristiano en la medida misma en que era antiplatónico, pues el cristianismo no era para él otra cosa que platonismo vulgar, pasto de la plebe, aunque, por otra parte, este extremo pueda ser considerablemente matizado. Pero, mirando las cosas desde otro punto de vista, la devoción filosófica de Nietzsche por el dios griego Dionisos o por Zoroastro nos permite describirlo como un pensador filosóficamente abierto a la religión pagana.

El anterior contraste en nuestro par de “profetas” nos ayuda a entender mejor sus respectivas influencias en los dos principales líderes del existencialismo alemán, Heidegger y Jaspers. Por un lado, la influencia de Kierkegaard en ambos es manifiesta, aunque yo me inclino a pensar que es más forzada y transitoria en Heidegger y más profunda y

permanente en Jaspers. Varios de los ingredientes kierkegaardianos presentes en la gran obra del primer Heidegger *Ser y tiempo* parecen en cierta medida aplicados precipitadamente y fuera de contexto. El concepto de “angustia”, por ejemplo, fue acuñado por Kierkegaard en el contexto de la fe cristiana y de las relaciones de la naturaleza humana con la gracia divina. Es la inseguridad inherente al estado de gracia, constitutivamente más frágil que el natural, lo que hace más comprensible la generación en el cristiano del lacerante sentimiento de angustia. En el heideggeriano *Dasein* de *Ser y tiempo* semejante sentimiento queda algo fuera de lugar. En Jaspers, por el contrario, hombre no creyente pero abierto a la religión cristiana, la influencia de Kierkegaard ha fructificado en conceptos tales como los de “situación límite”, “responsabilidad moral” o “apertura a la Trascendencia”.

También el impacto de Nietzsche es distinto en uno y otro autor. Los dos han escrito excelentes libros sobre él, aunque siendo notablemente más profundos y ambiciosos los de Heidegger. Y también la pasión nietzscheana por el paganismo encuentra mucho mejor acogida en Heidegger que en Jaspers.

Desde el punto de vista de los acontecimientos de la vida exterior mencionaré, finalmente, otros dos extremos en las respectivas biografías de Kierkegaard y Nietzsche que merecen ser contrastados: su distinta situación económica y, si se me disculpa el aire algo marcadamente retro con que lo formulo, la distinta ocasión que les deparó la suerte de vivir una frustrada vivencia en su relación con el eterno femenino.

En lo que respecta a la situación económica conviene tener en cuenta que la fortuna heredada de su padre le permitió a Kierkegaard no solo vivir holgadamente hasta su muerte, sino incluso costear la edición de sus provocadores y, para cualquier editor, obviamente incómodos e indeseables libros. En cambio, Nietzsche, exceptuando sus iniciales años de catedrático en Basilea, vivió el resto de su vida, por usar palabras por él escritas, en “moderada pobreza”, rayando en más de una ocasión en la miseria.

EL ETERNO FEMENINO. En marzo de 1882 Paul Rée, amigo, en parte discípulo y en parte también maestro de Nietzsche, conoció a la joven rusa de veintiún años, hija de un general, Lou(ise) Salomé, que había decidido estudiar y vivir una vida libre en Europa. Rée no tardó en hacerle una propuesta matrimonial que ella rechazó sugiriéndole a cambio vivir “como hermano y hermana” y buscar incluso la compañía de otro varón, que fue, naturalmente, Nietzsche. Que este tratara de dejar de lado a Rée haciéndole a Lou su particular propuesta de matrimonio, que ella también rechazó; que las mutuas relaciones en este erótico trío se fuesen degradando y que antes de que acabase aquel año Lou y Rée dejaran finalmente plantado, abatido y humillado al genio, son lances cuya dinámica tiene bastante de psicología vulgar.

El encuentro de Søren Kierkegaard con Regina Olsen fue característicamente distinto. Un día de mayo de 1837 Søren anotaba en su diario que le agradecía a Dios haberle permitido conocer a una linda joven a la que estaba dispuesto a adorar. Él contaba entonces unos veinticinco y Regina diez menos. Tres años después, en 1840, tuvo lugar el compromiso matrimonial del que, al mismo día siguiente, Søren se arrepintió. Deshacerlo no le resultó nada fácil, pues la joven porfiaba desesperadamente por continuar la relación. Buena parte de las *Etapas en el camino de la vida* y *El diario de un seductor* exhiben las estrategias ideadas por Kierkegaard para desanimar a la joven e inducirla a aceptar la ruptura, cosa que finalmente consiguió. En su interior, sin embargo, continuó considerándose comprometido con ella hasta la muerte. Años más tarde Regina contrajo matrimonio con Fritz Schlegel, su antiguo profesor de historia, con quien se había comprometido antes de conocer a Kierkegaard.

Mucho tiempo después, ya en 1855, Schlegel fue nombrado gobernador en las colonias del Caribe. El día antes de partir Regina procuró encontrarse con Kierkegaard en la calle para susurrarle fugazmente, dejándolo desconcertado: “Dios te bendiga”. Fue su último encuentro. En su

testamento Kierkegaard legó sus bienes, una biblioteca de más de dos mil volúmenes y sus derechos de autor a Regina Olsen. El legado fue rechazado.

A propósito de este par de episodios me limitaré a comentar el diferente grado de profundidad de las huellas que dejaron en Kierkegaard y en Nietzsche los correspondientes encuentros y el sentido de la flecha que marcó la relación de dominio en cada caso.

En cuanto a lo primero, es manifiesto que el encuentro con Regina afectó a Kierkegaard muy profundamente: condicionó en adelante toda su vida y su obra y sus últimas palabras y su testamento así lo confirman. En el caso de Nietzsche el impacto no fue tan profundo. Es cierto que el plante final y la frustración de sus deseos lo dejaron humillado, abatido y deshecho y que necesitó muchos meses para recuperarse. Por mi parte, sin embargo, coincido con Hollingdale en opinar que aquel desdichado desenlace pudo reflejarse, a lo sumo, en el abrumador y exaltado canto a la soledad que inunda los dos primeros libros del *Zarathustra*, que vieron la luz el siguiente año 1883. Pero la cima de esta obra, la teoría del eterno retorno, incluida en el libro tercero, que apareció en fecha posterior, probablemente no se hubiera modificado un ápice aunque el encuentro de Nietzsche con Lou no se hubiera producido. El propio Nietzsche cambió con el tiempo en su correspondencia los iniciales improprios a Lou y a Rée por referencias normales y al final de su vida, en *Ecce Homo*, aludió una vez a Lou de manera más bien insignificante, para deshacer un equívoco relativo a la composición de su —“Himno a la vida”. Con esto paso a mi segundo comentario.

En uno de los capítulos finales del libro primero de *Así habló Zarathustra*, leemos, puesta en boca de una vieja mujerzuela, la siguiente frase: —“Si vas con mujeres, no olvides el látigo” (*Du gehst zu Frauen?, Vergiss die Peitsche nicht!*). Mucho se ha discutido si esa frase debe ser tomada en serio o en broma o si es prescriptiva o descriptiva. Sabido es, por otra parte, que se conserva una humorística foto del año 1882, realizada a instancia de Nietzsche, en la que

él y Paul Rée tiran de un carro conducido desde la plataforma por Lou Salomé, que se yergue tras ellos blandiendo un látigo. En su film sobre la vida de Nietzsche *Más allá del bien y del mal* (1977), la directora cinematográfica Liliana Cavani debió ver en aquella foto la clave de su película. El espectador se queda con la doble e inequívoca impresión de que el miembro de ese erótico trío que maneja el látigo en la relación de dominio no es ninguno de los dos varones, sino la mujer y que la tanda de latigazos morales que Lou asesta en el curso de la acción al maduro genio es bastante más copiosa y despiadada que la que reserva para el joven. Dejando de lado la aventurada tesis de Liliana de que en aquella relación el superhombre fue la mujer y volviendo la atención al encuentro de Kierkegaard con Regina, parece manifiesto que allí el elemento rechazado, humillado y consiguientemente desmoralizado no fue el masculino, sino el femenino. Por otra parte, la crueldad y el sadismo con que aplicó Kierkegaard a Regina sus teorías de la seducción — con la saludable intención, ciertamente, de hacerla desistir de una vez para que no sufriera tanto— rayan en lo patológico. Kierkegaard repitió una y otra vez que fueron su innata melancolía y su voluntad de consagrarse absolutamente a la investigación y predicación de la verdad las barreras que le impidieron cumplir su compromiso con Regina. En su lecho de muerte le confió a su fiel amigo Emilio Boesen lo siguiente:

Es la muerte; reza por mí para que me llegue pronto y bien. Estoy desazonado; tengo, como San Pablo, un aguijón en la carne; por eso no pude hacer la vida ordinaria... Esto fue lo que me cerró el camino para llegar hasta Regina; yo había creído que esto tendría remedio, pero no lo tiene y por eso rompí las relaciones.

Que ese aguijón fuese su deformidad física, o también una inconfesada homosexualidad, o tal vez impotencia, son hipótesis verosímiles que aguardan la debida prueba.

Lou Salomé, brillante ensayista, confidente más tarde de Freud, compañera también del poeta Rainer María Rilke y fallecida en 1937, escribió un libro sobre Nietzsche y rela-

tó además en sus memorias el encuentro entre ambos. Por derecho propio ocupa su puesto en el panteón feminista de mujeres ilustres. La conmovedora conducta de la infortunada Regina Olsen deja en nuestra memoria un recuerdo difícil de borrar.

KIERKEGAARD Y WITTGENSTEIN. El pensamiento de Kierkegaard tiene dos dimensiones íntimamente conectadas, una filosófica y otra religiosa. Su producción escrita cuenta incluso con una larga serie de obras específicamente catalogadas por él como escritos piadosos o de edificación.

Deliberadamente he venido retrasando hasta este momento la consideración del pensamiento religioso de Kierkegaard porque esperaba la ocasión de poner de manifiesto su interesante relación con el pensamiento de Ludwig Wittgenstein.

Ya sabemos que lo que diferencia a la segunda etapa de la vida, que es la ética, de la primera y juvenil, que es la estética, es según Kierkegaard la seriedad de la moral, que él simboliza en el matrimonio. El joven se pierde en la indecisión ante múltiples posibilidades de goce que le ofrece la vida. El hombre maduro, por el contrario, ha hecho ya su elección y vive en la realidad del compromiso ético, concretado en su matrimonio y su profesión. Pero por encima de la ética está para Kierkegaard la etapa religiosa, caracterizada por la abrumadora presencia del ser infinito que es Dios, cuya magnitud nos empequeñece de tal manera que debemos estar dispuestos a obedecerlo en todo, aunque nos ordene realizar cosas que nos parezcan estar más allá del bien y del mal, de lo cual es paradigma, como leemos en *Temor y temblor*, el sacrificio de su propio hijo que ordenó Dios a Abraham.

Esto implica una particular concepción de la fe cristiana. Las autoridades eclesásticas pretenden fundamentar esta fe religiosa en pruebas racionales; pero hay quienes sostienen que eso es profanarla, porque la creencia o fe religiosa tiene por principal fundamento, como diría Pascal, las razones del corazón. Es usual llamar a esta postura



*fideísmo*. Consecuentemente, podríamos hablar de ultrafideísmo cuando esa postura se extrema, como es el caso de Kierkegaard, que prefiere, como el viejo Tertuliano, aceptar el absurdo (*credo quia absurdum*) antes que profanar la palabra de Dios sometiéndola a una lógica que nada tiene que ver con los sentimientos de la persona, cosa, por lo demás, en la que no supo reparar Unamuno en sus lecturas de Kierkegaard.

Otro factor clave del pensamiento religioso de Kierkegaard es la convicción de que el acto de fe pone al sujeto que así se compromete en contacto tan íntimo con Dios, que sobra cualquier función intermediaria de la autoridad eclesiástica. De hecho, el propio Kierkegaard aceptó en su lecho de muerte la oferta de recibir la santa comunión, pero, consecuentemente con su insobornable anarquismo religioso, puso la condición de que ese divino oficio no le fuese administrado por ningún sacerdote, sino por un cristiano cualquiera. Nada debe extrañarnos que el sindicato, si se me permite esta irreverente vocablo, responsable de administrar la comunión, denegase semejante solicitud.

Vale, dirá el lector. Pero ¿qué tiene que ver todo esto con Ludwig Wittgenstein? Desde que acabó la segunda guerra mundial la comunidad filosófica se escindió, como en su tiempo escribió José Ferrater Mora, en tres continentes: la filosofía continental europea, a la que podemos llamar más precisamente filosofía *hermenéutica*; la filosofía anglosajona, a la que podemos llamar más precisamente filosofía *analítica*, y la filosofía *marxista*. Los profesionales de cada uno de estos tres continentes o bien ignoran a los otros dos o los atacan ferozmente. ¿Cómo poner en relación a Kierkegaard, que pertenece a la tradición de la filosofía hermenéutica, con Ludwig Wittgenstein, el último padre fundador de la filosofía analítica y autor legendario del *Tractatus logico-philosophicus* y de las posteriores *Investigaciones filosóficas*?

Empecemos por recordar que el joven austriaco Ludwig Wittgenstein fue inicialmente instruido en filosofía por su hermana mayor, una inteligente mujer cuyo pensador fa-

vorito era precisamente Søren Kierkegaard. Recordemos también que el *Tractatus* está sembrado de gotas místicas y que sus últimas proposiciones versan sobre lo inefable. Hay, obviamente, una innegable diferencia en el hecho de que Wittgenstein recomendara silencio sobre aquello de lo cual Kierkegaard hablaba a borbotones. Pero también es un hecho que Bertrand Russell, su maestro en lógica matemática, comentó con extrañeza que, tras la guerra europea del 14, le había sorprendido ver a Wittgenstein convertido en una especie de místico o de monje. Asimismo es un hecho que otras publicaciones menores de Wittgenstein, como *Cultura y valor*, *Observaciones sobre La rama dorada* o la *Conferencia de ética* y desde luego sus diarios y cartas abordan temas religiosos. El propio Wittgenstein dijo de sí mismo: “Yo no soy un hombre religioso, pero no puedo dejar de ver todo problema desde un punto de vista religioso”.

La obsesión por una existencia singular auténtica es un imperativo que Wittgenstein comparte con Kierkegaard, a quien se acerca y apela muy seriamente al enfocar problemas religiosos. Durante la época de creación del *Tractatus*, que aparecería al principio de los años veinte del pasado siglo, Wittgenstein leía intensamente a Kierkegaard y, en una nota de su diario de 1937, encontramos la siguiente afirmación: “Nada me cuesta tanto trabajo como ser modesto, y de esto vuelvo a darme cuenta ahora que estoy leyendo a Kierkegaard. Nada me cuesta tanto como sentirme inferior”. (Este sentimiento se lo producía particularmente la lectura de la obra magna de Kierkegaard *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, respecto de la cual los lectores de habla española tenemos la suerte de disponer desde 2010 de una excelente traducción en la Colección Hermeneia de Sígueme dirigida por Miguel García Baró. De García-Baró es la propuesta de traducir por “ansia”, en vez de “angustia”, la palabra danesa de Kierkegaard, clave de su pensamiento, *angest*. En danés existe también el más coloquial sinónimo *angst*.)

En un diario de Wittgenstein de 1922, descubierto recientemente, encontramos anotada esta kierkegaardiana experiencia: “Súbitamente sentí mi completa nihilidad y

me percaté de que Dios podía demandarme lo que quisiera sabiendo yo que mi vida quedaría inmediatamente desprovista de sentido si no obedeciera... Durante todo el tiempo he estado pensando en Kierkegaard y en que mi condición es de *temor y temblor*".

Y de 1946 data el siguiente texto de *Cultura y valor*: "Creo que una de las cosas que dice el cristianismo es que las doctrinas lógicamente consistentes son todas inútiles. Tú tienes que cambiar tu *vida*. (O la *dirección* de tu vida.) La sabiduría es desapasionada. Pero la fe, por contraste, es lo que Kierkegaard llama una *pasión*".

Como escribe Genia Schönbaumsfeld en su reciente libro *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, de quien tomo estas citas, "Wittgenstein y Kierkegaard están de acuerdo en que el pensamiento *objetivo* o especulativo (*sabiduría*) es incapaz de resolver *los problemas de la vida*... Las enseñanzas de Cristo se supone que cambian radicalmente el modo en que tú vives, no tus compromisos teóricos".

Después de esta larga cadena de citas a nadie le extrañará ahora saber que Wittgenstein, al igual que Unamuno, aprendió danés para leer mejor a Kierkegaard ni tampoco que le dijera a Drury en una de las conversaciones que este publicó en 1981: "Kierkegaard fue, con sobrada ventaja, el más profundo pensador del pasado siglo [XIX]". En uno de los volúmenes póstumos de su obra magna de vejez *Los grandes filósofos*, Karl Jaspers escribió: "Junto a Nietzsche, o mejor, por encima de Nietzsche, considero que Kierkegaard ha sido el más importante pensador de nuestra era post-kantiana".

El ingenuo lector no podrá menos de preguntarse que, dada la galáctica distancia que mantiene separadas entre sí a las filosofías analítica y hermenéutica, ¿cómo puede suceder que Ludwig Wittgenstein, último padre fundador de la filosofía analítica, venga a decir sobre Kierkegaard lo mismo que dice Karl Jaspers, padre fundador del existencialismo y representante principal, por tanto, de la hermenéutica?

El curioso personaje Benjamin Button, hijo de la fantasía del novelista norteamericano Scott Fitzgerald, vino al mundo, al revés que el resto de los mortales, con el indisoluble aspecto de un anciano de setenta y tantos años. Søren Kierkegaard escribió parecidamente de sí mismo que “nació viejo”: “¡Ay! Yo no fui nunca joven; en la adolescencia tenía mil años más que un viejo”.

Pero nada hay tan fácil como anticipar o facilitar la muerte de un anciano. En 1964 un grupo de intelectuales europeos quiso rendir homenaje al pensador danés en un volumen titulado *Kierkegaard vivo*. A ese volumen contribuyó Jean Paul Sartre sentenciando que el pensamiento de Kierkegaard estaba ya tan muerto como su autor. El propio Sartre pudo comprobar amargamente en los últimos años de su vida cómo los pensadores franceses de nueva generación, particularmente los estructuralistas postmodernos Foucault y Deleuze, no escoraban a la derecha, sino todo lo contrario, al embarcarse en la tarea de rescatar las profundidades del sujeto o, como escribió el propio Foucault, *le souci de soi* de los antiguos estoicos.

Muy pocos años después de la muerte del autor de *El ser y la nada* los estudiantes de Liceo franceses seguían decantándose en alguna encuesta por mencionar el nombre de Sartre como el filósofo más importante de su tiempo, pero al ser preguntados por la obra capital de este filósofo, esos mismos estudiantes respondían mayoritariamente citando *La peste*. Pocas cosas podrían desesperar tanto desde su tumba al difunto Sartre como enterarse de que, ignorando las suyas, los nuevos adolescentes le adjudicaban la obra de Albert Camus, antaño su amigo y compañero de armas y luego su odiado rival. Por lo demás, de las consideraciones y datos tenidos en cuenta en la presente introducción creo que puede desprenderse que en el curso de las últimas décadas, la figura y obras de Kierkegaard, supuestamente difuntas para más de uno, parecen estar rejuveneciendo.

## 2

### ABRAHAM

#### UNA RELECTURA DE LA ASCENSIÓN AL MORIAH EN CLAVE EXISTENCIAL

**Guillermo Aguirre Martínez**

Introducirse en la vida y pensamiento de Søren Kierkegaard supone adentrarse en el terreno de lo paradójico. Relacionamos al autor danés con los orígenes del existencialismo. Sin embargo, esa línea de pensamiento —como ocurre con todas las líneas de pensamiento— presupone a aquellos individuos que la desarrollan con posterioridad. Podríamos considerar que ya en el Antiguo Testamento, en los capítulos del Génesis que narran la vida de Abraham (12-25), se ofrece una lectura de corte existencial, toda vez que en el mismo instante en que se escriben los primeros textos religiosos se registran los orígenes testimoniales relativos a la duda existencial. Es más, podríamos suponer que el existencialismo nace al tiempo que lo hace el fenómeno religioso en cuanto que se inicia en el momento en que el hombre se pregunta el porqué de su existencia.

Partiendo de esta primera paradoja, nos situamos de un salto en la narración de la historia de Abraham. Kierkegaard pone todo su empeño en demostrar lo diabólico-divino

que el personaje en cuestión encierra. En el pasaje bíblico, Yavé decide poner a prueba la fe de Abraham, por lo que le ordena ascender al monte Moriah y sacrificar a su hijo Isaac. Este hijo es el único que ha recibido de su esposa Sara y es asimismo quien, según lo pactado con el propio Yavé, habría de heredar los bienes de su padre. Cien años tenía Abraham cuando nació Isaac; sin embargo, poco tiempo podría disfrutar de felicidad, en tanto que ahora debía resultar sacrificado por un aparente capricho o una burla de Dios. En este punto se detiene Kierkegaard para analizar detalladamente el comportamiento del profeta. Evidentemente, lo primero que se pregunta es la razón por la que Yavé, tras haberle prometido el nacimiento de su unigénito y anunciarle que sería su único heredero, decide quitárselo, además de indicarle que es él mismo, su padre, quien ha de sacrificarlo. La respuesta de Abraham se produce mediante aquello que Kierkegaard denomina el “salto al vacío”. De todas las opciones que planteará el autor danés, esta es la más asombrosa, en tanto la más inhumana y, por lo mismo, la única que le pone frente a frente con el absoluto, con Dios.

He aquí las palabras que Yavé le dirigió a Abraham: “Toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto”.<sup>1</sup> Abraham hubo de enfrentarse a una de estas dos opciones: seguir su mandamiento y sacrificar a su heredero o, por el contrario, obviarlo, dado lo paradójico de la cuestión. Esta duda jamás se dio en él. Veamos por qué.

En el caso de que Abraham hubiese dudado como consecuencia de someter la cuestión a los designios de la razón, es muy probable que la razón le hubiese demostrado lo descabellado de la situación. ¿Cómo es posible —pensaría Abraham— que el mismo Dios que me promete un heredero, que tras hacerme esperar años y más años, que me garantizó mediante un pacto una descendencia prolija, de

---

<sup>1</sup> SØREN KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, trad. de V. Simón Marchán, Alianza, Madrid, 1981, p. 62.

buenas a primeras, tras una vida de renuncia y angustias, me exija que le sacrifique a mi único hijo, aquel que él mismo me envió? Bien podría parecerle a Abraham que Yavé se estaba burlando de él; es más, ¿no serían sus palabras una prueba realizada con la intención de averiguar hasta qué punto el amor por su hijo, por aquel vástago que no era sino un presente de Yavé y que debía respetar más que a nada en el mundo —pues en él residía la esperanza de que se cumpliese por completo el pacto—, era superior a toda insinuación atroz? De este modo, el error podría ser acabar con la vida de su hijo. Igualmente, Abraham podría simplemente haber cerrado los ojos y acatar los designios con la sola intención de saberse digno de su Dios, pensando, por ejemplo: “Sacrifico a mi hijo, mas quedo absuelto de cara a su juicio”, “Inmolo a Isaac, mas ese crimen, de llegar a suceder, es en primer lugar obra de Yavé, lo cual a mí, como simple medio, me absuelve por completo”. Abraham no se formuló estas preguntas. Desobedecer a Yavé, por otro lado, habría sido lo humanamente correcto; podría, en consecuencia, desacatar sus órdenes y esa resolución le habría absuelto con una perspectiva humana. De actuar así, en todo caso, salvaría la vida del hijo, pues en el caso de que Abraham, con su incumplimiento, provocase la cólera de Dios, haría recaer la culpa tan solo sobre sí mismo, mientras Isaac quedaría exculpado, puesto que no pensaba compartir con nadie las palabras que Yavé le había enviado.

Las posibilidades, las disyuntivas que Abraham pudo haber sopesado, son múltiples. Es posible, como señala Kierkegaard, que se sucediesen sin interrupción a lo largo de los tres días que hubo de caminar hacia Moriah, pero, recalca el pensador, resultaba imposible que la incertidumbre hubiese aparecido justo en el instante en el que Abraham recibió el mensaje divino. En primer lugar, de haber sopesado su acción, la tremenda envergadura de Abraham se habría desfigurado por completo. Podría, es cierto, haber sometido a un razonamiento minucioso cualquier posible respuesta y aun así haberse decantado por el sacrificio de Isaac; podría, al igual que Hamlet, haber actuado de modo

noble, caviloso, dudar acerca de cada una de las posibles consecuencias y, de manera pausada, pero sin margen para poner en peligro la honestidad y moralidad de su propio ser, ir maquinando detalle a detalle las consecuencias de cada una de las vicisitudes que le pudiesen salir al paso. Podría haber sometido todo razonamiento a leyes que, partiendo de lo individual, se acercasen progresivamente a lo general. Esa posibilidad resulta de fundamental trascendencia en la explicación que el autor danés realiza, pues es aquí donde pone de manifiesto su desacuerdo con la filosofía dialéctica hegeliana. De haber actuado según ese esquema, no cabe duda de que su comportamiento ético quedaría salvado de cara a la sociedad –incluida su propia familia–, de cara a sí mismo e incluso de cara a Yavé. Nos encontraríamos en este caso ante una figura absolutamente heroica, equiparable a Agamenón o Eteocles. No se discute aquí lo que es más deseable para el propio Abraham ni si es posible una resolución menos desorbitada; en este supuesto, únicamente se obedecerían unas reglas básicas que indican que el bien individual debe someterse siempre al bien general, a la ley general, en este caso deudora de los designios de Yavé hacia el pueblo en general y hacia Abraham en particular. No sabemos si Abraham pudo creer que, de sacrificar a Isaac, actuaría siguiendo esta regla. En principio, según desvela el relato, el designio divino no trascendería más allá de cuanto concernía a los protagonistas directos de la acción, es decir, dejando al margen su valor simbólico, a poca gente le podía llegar a afectar el incierto futuro de Isaac. Esta hipótesis, sin embargo, tampoco parece del todo fiable. Las conjeturas son, una vez más, múltiples, infinitas, pues –como recalca Kierkegaard– desconocemos el alcance de esa resolución. Podría Abraham pensar que protegiendo la vida de su hijo salvaguardaba el futuro de su progenie y de su pueblo. Podría haber resuelto que, en el caso de sacrificarlo, evitaría la cólera de un Dios que, si ya era capaz de cometer tamaña atrocidad sin aparente razón, sería capaz de castigarle con una sentencia más desorbitada aún ante el desacato de sus órdenes. Podría incluso haber sometido su respuesta a una



ley de honda objetividad, consecuyente y enraizada al subjetivismo extremo del pensamiento de Abraham, que, a pesar de pasar inadvertida al resto de hombres, tendría su lógica e incluso su disculpa, pues se basaría en la creencia en una verdad ideal, un bien absoluto que podría ser desconocido para el hombre pero no para su Dios. Esto último se podría considerar ya próximo a la manera en que Abraham actuó, sin embargo no fue así. La distancia es mucho más vasta, hasta el punto de prolongarse, de hecho, hacia el infinito.

Como hemos visto, una posible respuesta no motivada por la fe, sino por su deseo real, le habría salvado de cara a quienes contemplasen su acto desde el exterior, es decir, de cara a toda la humanidad, incluido, claro está, su hijo Isaac, pero no así frente a sí mismo ni frente a Yavé. Frente a sí mismo debido a algo tan sencillo como que Abraham, hasta ese momento, había tenido plena confianza en Yavé, fe corroborada tras el nacimiento de su prometido heredero. Abraham creía en Yavé y le reconocía como su Dios, como el Dios de su pueblo. Es decir, si la prueba hubiese sido más benévola, si no estuviese de por medio la vida de su hijo, no habría puesto ni por un momento en duda la buena intención de su señor. Sin embargo, dado que Abraham creía de modo absoluto, que la prueba consistiese en algo tan abominable no debería, como así sucedió, modificar en nada su actitud ante las intenciones de Yavé. Todo intento de salvar el obstáculo de un modo más conciliador para sí mismo y para su hijo hubiese consistido en un autoengaño por su parte. Podría incluso haberse convencido a sí mismo de que su desobediencia se sostenía sobre algo tan noble y humano como el amor de un padre hacia su hijo. Podría incluso, como sugiere Kierkegaard, haberse entregado él mismo en sacrificio como ofrenda a su Dios. Sin duda, alguien que obra del modo en que Abraham actuó estaría capacitado para realizar tal hazaña sin por ello minar su fe. En ese caso, pese a ser tratado de loco por el resto de la humanidad, su resolución habría constituido una acción heroica, valiente e impregnada intensamente de amor paterno.

Sin embargo, Abraham, pese a tener a su alcance la posibilidad de llevar a cabo la mayor gesta que como hombre se podía esperar de él, su propio sacrificio, en su fuero interno sabía que lo que Yavé quería de él no era una acción humana y limitada, sino una acción divina o, lo que es lo mismo, a ojos del hombre, diabólica. En cualquier caso, se trataría de una resolución que le pondría frente a frente con el absoluto. De este modo, para Abraham solo deberían existir dos opciones: el sacrificio filial o el rechazo del mandato divino, pues frente a lo ilimitado cualquier otra opción es imperceptible, además de inválida. De no acatar el mandato no debería existir ya diferencia alguna para Yavé entre el sacrificio de Abraham o la desobediencia de su orden, si es que así puede llamarse una respuesta provocada exclusivamente por el temor.

Por su parte, Yavé, desde su posición omnisciente, *tan solo* querría comprobar la fe de su siervo, por lo que si había elegido dicha terrible prueba obedecía precisamente a su intención de someterle a la más terrible de sus demandas, la única que podría aseverarle que la confianza de Abraham era absoluta. Otra salida habría resultado humanamente comprensible e incluso éticamente virtuosa, pero de ningún modo válida de cara a sus pretensiones. Ese deseo, dada su posición de ser omnipotente, resulta evidentemente una paradoja en la medida en que, sin llevar a cabo dicha acción, debería conocer el amor y la fe ciega que Abraham le profesaba. Podría, sin embargo, pensarse que a pesar de saber de antemano cómo obraría Abraham, guardaba una duda acerca de si lo que conocía desde un plano abstracto resultaba fiable en el plano de la realidad. Se nos presentaría en este caso un Dios dubitativo acerca de su poder, un Dios ansioso por comprobar si ese hombre que vivía por su gracia resultaba tal y como él lo deseaba o si, por el contrario, su voluntad se le escapaba de las manos. En este caso, estaríamos ante un Yavé que actuaría como juez de su propia creación, de sus propios actos, lo que desde una dimensión humana le desposeería de su condición divina. La duda existencial se adentraría sobre el mismo

Dios y no habría resolución válida alguna, ya que, incluso en el caso de que Abraham sacrificase a su hijo, no existiría certeza acerca de si habría cometido su acción por voluntad divina o motivada por la voluntad de Abraham mediante su libre albedrío. Estudiaremos más adelante la relación de Abraham con la necesidad y el azar. La explicación más congruente a la prueba demandada por Yavé sería ejemplificar mediante el mismo texto la acción de su siervo. No obstante, adentrarse en estas dudas nos lleva a un callejón sin salida que si se ha traído a cuento es únicamente con el fin de señalar que lo paradójico de la situación atañe para Kierkegaard únicamente a Abraham en su condición de ser limitado, pero de ningún modo a Yavé dada su condición de ser absoluto.

Retomamos de nuevo la explicación ofrecida por el autor y comprendemos perfectamente lo absurdo de la duda anteriormente mostrada relativa a la naturaleza divina de Yavé. Nos adentramos ya en un plano que no comprende de distancias ni de dudas, que nada sabe de escalones y dialécticas hegelianas ni de verdades inferiores y superiores. Lo cierto es que de existir un absoluto, y Abraham creía en su existencia, el único modo de adentrarse en él sería mediante la demostración de un acto de fe. Podría pensarse que, poco a poco, racionalmente, uno debería acercarse a este absoluto; sin embargo, esa distancia recorrida siempre sería insuficiente y engañosa, pues al infinito no se llega sumando números, sino situándonos en él de un solo golpe, como se desprende de la paradoja de Zenón. Partimos, por tanto, de algo básico como es el hecho de que si hay algo que podemos afirmar sobre la duda es que es enteramente racional. Para el autor danés, aquel que alcanzase la fe podría y debería descansar sobre ella, pues pretender acercarse más, es decir, iniciar un nuevo movimiento, no supondría otra cosa que alejarse.

Nos encontramos ya ante lo que el autor denomina el “salto al vacío”. La fe que Yavé le exige a Abraham y la que este profesa no admite gradación alguna. No es mensurable. De existir, ha de ser absoluta y bastarse a sí misma. No

necesita de ninguna explicación ni manifestación oral que la atestigüe. Para Kierkegaard, este hecho constituye algo inherente a la fe. La fe no necesita de pruebas mediante signos terrenales; de hecho, estos destellos luminosos le restarían valor toda vez que si alguien creyese de modo absoluto como consecuencia de ciertos indicios sensibles más allá de los aportados por el Evangelio, entraría la razón de por medio, pero no pasaría de alcanzar un tipo de verdades limitadas, verdades al alcance de todo ser, pero de ningún modo llegaría a aprehender esa misma idea, sustancia o, como la denominaron los místicos, nada absoluta.

A partir de este principio nos encontramos con que únicamente a través de lo paradójico del deseo de Yavé se puede demostrar la fe de Abraham. La exigencia de una demostración de fe menos terrorífica, de una orden que al menos dejase un mínimo resquicio de luz, invalidaría por completo la prueba de Abraham. Podría ser heroica, pero de ningún modo absoluta. Tanto para Yavé como para Kierkegaard, la certeza religiosa basada en algo tangible negaba totalmente la fe o, al menos, disminuía su valor; no resultaba posible, por lo tanto, realizar la acción con la mínima confianza en que Yavé se retractase de su mandato. He ahí, nuevamente, la paradoja. De actuar Abraham humanamente podría existir un fuerte deseo o una necesidad de creer, podría existir buena intención hacia su Dios, pero en ningún modo fe absoluta. Para que la fe se diese resultaba preciso desconocer lo que aún estaba por llegar, y aun así no vacilar. No se da en este pasaje apoyo alguno, no hay barrera tras la que protegerse o tierra sobre la que afianzarse: se pasa de lo humano a lo absoluto por medio de un único salto.

Esto, por supuesto, no podría ser comprendido por los semejantes de Abraham, pues hasta el momento en que hace su aparición el ángel con el fin de evitar el infanticidio, el profeta, a falta de un signo material que justificase su acción, sería visto por ojos ajenos como un asesino. Sin embargo, Abraham calla y no comenta a nadie lo que Yavé le ha ordenado y él está dispuesto a llevar a cabo. Nada conocen de sus intenciones ni su esposa ni Isaac. Ante la única

pregunta que su hijo le dirige a lo largo de todo el trayecto: “Padre mío, [...] la res para el holocausto, ¿dónde está?”, Abraham le responde, “Dios se proveerá de res para el holocausto, hijo mío” (Génesis 22: 7-8). Con su contestación Abraham no da detalles de su plan ni responde atentando contra la verdad. En ese momento, Abraham se sabe simple mediador entre los designios de Yavé y el destino de su hijo. Ninguna palabra comenta al respecto, pues su acción y su fe se bastan a sí mismas: solo se debe a Yavé. Justificarse ante cualquiera significaría atestiguar contra Dios; no sería otra cosa que colocar la ley humana por delante de la divina. Abraham lo sabe y permanece en silencio, del mismo modo que comprende que en virtud del modo en que finalice la empresa será considerado o bien el más malvado de los hombres o, por el contrario, el único capaz de elevar su fe a la altura de Yavé. En cualquier caso, poco le importará a Abraham lo que pudiese llegar a pensarse sobre él. Su fuerza nace y muere en su fuero interno.

Pongamos por caso que Isaac no hubiese sido salvado por el ángel. Dejando de lado el correspondiente castigo que Abraham merecería según la ley de su sociedad, su acción seguiría siendo válida en términos absolutos de acuerdo con los designios de Yavé, designios conocidos tan solo por Abraham y por el mismo Yavé. Es decir, no dejaría de ser un asesino, pero su tarea, a ojos de Dios, sería la única válida para poder demostrar su fe. Dios concedería validez moral a ese asesinato. En su fuero interno habría realizado lo correcto en base a la superioridad otorgada por él a la ley divina sobre la humana. He aquí una vez más la paradoja.

Podría darse el caso de que Abraham fuese únicamente un enajenado y, tras degollar a su hijo, no hubiese demostrado absolutamente nada salvo su extravío mental. En este caso, en su locura, continuaría viendo su atrocidad como una necesidad divina o incluso creer que Yavé, tras el cumplimiento de su acción, le estaba sometiendo una vez más a una prueba de fuego mediante su silencio o mediante la persecución emprendida por la ley humana contra el profeta. La cuestión que nos importa en este punto es que

podría llegarse a un extremo en el que, de cara al absoluto, el hombre pudiese resultar juzgado por sus ideas y no por sus actos. Las ideas, situadas cara a cara frente a Yavé, traslucirían la esencia del ser en tanto que en este plano la realidad sería algo ajeno al individuo. La esencia del ser vendría a ser un conjunto de ideas puras que, sometidas al rozamiento de lo real, se verían corrompidas. Sin embargo, este rozamiento sería algo enteramente ajeno al ser y, por tanto, no sometible a juicio desde un punto de vista divino.

Una vez sometidas a análisis las posibles consecuencias del comportamiento de Abraham nos ceñimos de nuevo al texto bíblico y omitimos todos aquellos razonamientos superfluos que no se dan en el texto. Nos encontramos así con Abraham desechando toda duda instantes antes de iniciar el camino que ha de llevarle a la cima del Moriah. El hecho de que el primer paso se produzca de modo instintivo, sin reflexionar acerca de su conveniencia, resulta fundamental en tanto que la fuerza por la que se ve arrastrado es la creencia ciega en su Dios. De haberse guiado por la lógica es posible que ni siquiera hubiese iniciado su peregrinaje, es posible incluso que a mitad del camino diese media vuelta para regresar a su hogar y seguir dudando. Todo esto son conjeturas, por supuesto; pero en cualquier caso podemos estar seguros de que si su impulso procediese del intelecto, su recorrido hubiese estado en todo momento sometido a una resistencia que hubiese mermado cada uno de sus movimientos hasta acabar por detenerlos, dado lo ilógico de los deseos de Yavé. Podría darse la hipótesis de que aun mediante este fatigoso modo llegase a la cima del Moriah, pero de resultar así su fuerza motriz no obedecería a la fe en su señor, sino al miedo, al terror ante la desobediencia y su consecuente castigo divino. No es así, sin embargo, como Abraham inicia su recorrido, sino que guiado por la fe se abandona al absoluto combatiendo con la ayuda de tan poderosa aliada las continuas dudas que habrían de sobrevenirle. De este modo, al igual que en el primer modo de actuar recién indicado existía una gravedad —el razonamiento lógico— que le atraía hacia su punto de origen y

cada paso que daba era a costa de vencer dicha opresión, en este segundo caso cada posibilidad de duda consistía en un desgarrador paréntesis surgido en su camino y rebasado una vez que la gravedad quedaba aquí completamente invertida, es decir, quedaba concentrada sobre la fe inalterable que le atraía constantemente hacia la cima del Moriah. Es, por tanto, ese primer impulso ciego el que provocó la inercia que, pese a los tormentos que a buen seguro le roían el alma a cada uno de sus pasos, le empujaba de continuo hacia el cumplimiento del deber que Yavé le había impuesto y que él estaba dispuesto a realizar.

Dada la fundamental importancia de esta fe de cara a dotar de validez absoluta su acción, uno podría incluso conjeturar que, de haber obedecido el mandato guiado únicamente por temerosa obediencia, la providencial mano del ángel hubiese desaparecido en el instante clave cargando así a Abraham de culpabilidad no ya solo ante Yavé, sino también ante su propia sociedad.

De nuevo continuamos con paradojas que no solo no acaban en ningún momento sino que, como hemos indicado, constituyen el fundamento del relato. De este modo, una vez dados estos primeros pasos fundamentales de cara al devenir de la tarea, las dudas comenzarían a luchar por surgir y, puesto que es la fe la que guiaría sus pasos, nos encontraríamos con que a cada incertidumbre y consecuente paralización del movimiento, Abraham debería realizar un salto al vacío que es el que le permitiría seguir avanzando. El profeta caminaría sobre el abismo sin camino más allá de sus pies. Hay que señalar que la fe que le impulsó a iniciar su recorrido es exactamente la misma que la que muestra cuando se dispone a sacrificar a Isaac. Lo que de ello se desprende resulta evidente: desde un punto de vista terrenal su recorrido se compone de millares de pasos. En cambio, desde un punto de vista absoluto, la totalidad de la distancia queda superada en el mismo momento en que manifiesta su fe. No se tratará ya de una distancia mensurable cuantitativamente identificable con la que separaba su hogar de la cima del Moriah, sino de aquella otra que

separa, o une en este caso, a Abraham con Yavé. Kierkegaard pone especial énfasis en dejar clara esta idea. Lo que ha de ser valorado no es la llegada al lugar del sacrificio, sino el inicio del movimiento. El punto de partida y el punto de salida convergen en la fe, ellos mismos son la fe, mientras que, pese a ser sustentados por ella, los millares de pasos intermedios se componen de dudas alimentadas de sí mismas. Si no dudase en modo alguno, desproveeríamos del factor humano a la acción, por lo que el mérito de cara a su divinidad no existiría. Es decir, Yavé demanda una empresa sumamente dolorosa para Abraham, una tarea que le mantenga al borde de la parálisis y que, sin embargo, sea vencida por la sola fe. Por otro lado, si la acción únicamente quedase conformada por dudas de principio a fin, quedaría anulada en un plano divino por resultar inservible de cara a esa demostración de fe. De nuevo, lo paradójico: la fe le atrae desde un plano absoluto, mas ese camino polvoriento que conduce al monte está situado en plena Media Luna fértil, es decir, debe darse una fuerza humana que guíe sus pasos hacia el Moriah, y este motor no es otro que la incertidumbre, las continuas fuerzas regresivas, las dudas, alimentadas mediante un estado anímico que Kierkegaard conocía perfectamente: la desesperación.

Desespera quien tiene algo que esperar, quien aún confía en que acaezca lo improbable. Esta podría ser la base de la explicación que se desarrolla a continuación. Quien tiene esperanza en que el futuro le depare algo deseado cae en la desesperación ante el temor de que tal posibilidad no se produzca. Es necesaria la perspectiva de un futuro que ofrezca un mínimo rayo de luz. De otro modo, el ser quedaría absolutamente impotente frente al futuro y, aun en su pesadumbre, liberado totalmente de responsabilidad y, por eso mismo, de culpa. Lo que resulta tremendo en Abraham es la fuerza con la que se sostiene ante esa minúscula esperanza que alberga en su seno interno. Puesto que no sabe a ciencia cierta lo que le espera en la cima del monte, en todo momento ha de alzar sus pies del suelo cargando a cuestas con toda la responsabilidad que él decide depositar



sobre sus espaldas. He aquí la razón fundamental por la que calla las palabras que Yavé le ha dirigido. Abraham podría contar con el beneplácito de su mujer, podría incluso suceder que el mismo Isaac, por amor a su padre y a Yavé, aceptase su condición de reo y permitiese un sacrificio realizado por su propio progenitor. Sin embargo, de haber actuado de tal modo, fuese cual fuese el resultado final, habría evadido parte de su responsabilidad al repartirla entre más personas. Su carga se aliviaría, su conciencia quedaría más liberada y su acción, exigida enteramente a él, perdería su vigor. Por otro lado, la culpa, de cara a la ley humana, quedaría igualmente repartida e incluso trasladada parcialmente en cuanto que podría ocurrir que Isaac creyese las palabras de su padre y de su Dios y aceptase su holocausto de manera individual. Pero todo esto no llega a producirse; Abraham acepta por completo la responsabilidad y con ella carga tanto con la culpa como con el sufrimiento. Sobre sí mismo proyecta tanto las ataduras como la libertad que posee como ser humano. Hay que advertir, sin embargo, que dicha libertad también se convierte en un peso en tanto que abre las puertas, como decíamos, a la desesperación. Valga recordar con relación a este aspecto que ese conjunto de retroproyecciones no solo se daría frente a su propia familia, sino también frente a cualquier aparato intermedio que se interpusiese entre su subjetividad y la divinidad, es decir, el estado o incluso una religión oficialmente aceptada por la sociedad. El sometimiento de lo individual a lo general, una de las bases de la filosofía de Hegel, quedará inservible en cuanto que el sujeto decide sobrellevar la responsabilidad y la culpa de todo cuanto le separa del absoluto, es decir, de todo ser y organización, factores intermedios de naturaleza humana con cuyos errores Abraham carga en su camino hacia el Moriah.

El profeta, sin embargo, no contempla todo esto como una libertad propiamente dicha, pues, dada su fe absoluta, ve todas estas vicisitudes como una necesidad y, al contrario que el héroe trágico, no se opondrá a ella, sino que confía plenamente en su razón de ser y de ahí recibe su fuerza.

El héroe bíblico, el veterotestamentario al menos, frente al grecolatino, aún permanece impregnado de un fatalismo puramente oriental. El azar, acaecido en un plano terrenal manifestado en forma de duda, queda erradicado cuando nos adentramos en el plano de lo absoluto. Abraham se despoja de la incertidumbre por medio de la necesidad, de la obediencia igualmente absoluta hacia Yavé y hacia nadie más. Su esperanza se sitúa a un nivel que le eleva hasta situarse a la misma altura de Yavé, mas a esa fe se le interpone la duda, la desesperanza, necesaria de cara a que cada vez que quede liberado de ella, pueda asomarse de nuevo la voluntad del profeta, que va a avanzar pesarosamente hasta el lugar que le ha sido indicado. Este elemento resultará igualmente esencial según considera Kierkegaard, pues Abraham no se aferra exclusivamente a una fe, a un absoluto en el que quedaría disuelto con su deidad y liberado de toda responsabilidad, como tampoco acepta una condición humana que podría llegar a ser de naturaleza únicamente heroica. En todo momento decide caminar sobre ese abismo que le sitúa con un pie en las alturas y otro en los infiernos. Dicho con otras palabras, decide ser él mismo su propio destino en todo momento, no acepta que su carga recaiga siquiera sobre Yavé, sobre la ley o necesidad divina, como tampoco sobre el hombre y su humana legislación. Por todo ello Abraham, sorprendentemente, no osa extralimitarse, aunque tiene sobrada capacidad para hacerlo, en su condición de ser humano. Abraham no pretende, aunque lo consigue, escalar hasta alturas divinas —rasgo que lo separa del héroe trágico—, pues si consigue situarse a un nivel superior es a costa exclusiva de sostenerse sobre el vacío mediante la sola fe. Poco le quedaba ya por realizar a Abraham una vez alcanzado el emplazamiento en el que debía sacrificar a Isaac. Permanecía colocada ya la leña sobre el altar y se mostraba dispuesto a degollar a su hijo cuando un ángel le gritó desde los cielos en nombre de Dios anunciándole que, con lo realizado hasta entonces, Yavé quedaba satisfecho. Abraham, por su fe, obediencia

y temor, sería recompensado mientras que Yavé quedaba igualmente aliviado de la duda que abrigaba respecto a la sumisión que pudiera mostrarle su siervo Abraham.

Aquí se pone fin a esta gesta relatada en el Antiguo Testamento que tanto le interesó a Kierkegaard por razones en parte intelectuales y en parte personales. Del mismo modo que Abraham expresó su fe mediante sus actos, el filósofo danés quiso exponer alegóricamente a través de su libro *Temor y temblor* sus reflexiones acerca de determinadas vivencias íntimas que concernían tanto a sus problemas de índole familiar como a su relación sentimental con Regina Olsen. No obstante, *Temor y temblor* no se agota, ni mucho menos, con esta perspectiva simbólica, pues su denso sustrato teológico-filosófico permite abordar su comprensión con diferentes perspectivas y profundidades, siendo la nuestra la más cercana a cuanto se quiso exponer, en las páginas del Antiguo Testamento, con la conducta humana e inhumana a un mismo tiempo del profeta Abraham.

### 3

## SÓCRATES

LA CAPUCHA QUE HACE INVISIBLE AL MONJE

**Antonio Ferrer**

Sócrates significaba algo diferente. Lo externo no estaba en unidad armónica con lo interno, sino que era más bien su opuesto. [...] Dado que hay siglos entre él y nosotros, y que ni siquiera sus contemporáneos pudieron captarlo en su inmediatez, es fácil darse cuenta de que la reconstrucción de su existencia constituye para nosotros una doble dificultad. [...] Si decimos que la ironía constituía lo sustancial en su existencia (esto es, por cierto, una contradicción, pero es que así debe ser), postulamos con ello que la ironía es un concepto negativo. Evidentemente, fijar un retrato suyo es tan difícil que hasta parece algo imposible, o al menos algo tan fastidioso como retratar a un duende dotado de la capucha que lo vuelve invisible.

SØREN KIERKEGAARD

*Sobre el concepto de ironía*

La edición española de la tesis doctoral de Kierkegaard — *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*— recoge la introducción que el autor hizo a su escrito y en la que avanzaba que el problema a abordar era de

naturaleza huidiza.<sup>1</sup> Kierkegaard lo expresó por medio de una metáfora inquietante: la invisibilidad. El haber sustituido la figura del duende por la de un monje, en el título y a lo largo de este texto, no tiene que ver con el intento de corregir una traducción — lo que estaría muy lejos de las posibilidades de este trabajo— ni con la intención de una aproximación crítica al propio escrito de Kierkegaard. Sin embargo, y como se apreciará en las siguientes páginas, sirve para centrar el asunto de una manera que no es ajena al propio texto de Kierkegaard<sup>2</sup>, como no se le habrá escapado al lector atento a su obra.

Si tuviéramos que fijar cinco aspectos concretos del interés de Kierkegaard por la figura de Sócrates podríamos enumerarlos así: 1) El carácter ineludible de la cortesía del filósofo, como aproximación adecuada a una realidad en la que se da siempre la precariedad del fenómeno frente al concepto; 2) la comprensión de la historia como un acontecimiento siempre necesitado del velo que le brinda la filosofía; 3) las dificultades que supone abordar la ironía en cuanto concepto y en cuanto fenómeno; 4) la relación entre el instante y la historia, es decir, la relación entre naturaleza y fenómeno —no se escapa que este es el asunto propiamente kierkegaardiano y que excede, con mucho, su interpretación de Sócrates—, y 5) el papel de la ironía en una posible filosofía de la historia.

Los cinco temas irán apareciendo a lo largo de este escrito con incidencia dispar. Debe empezarse con la cuestión ineludible de la relación entre ironía y vida. La idea está sobradamente explicada si entendemos que la filosofía es

---

1 SØREN KIERKEGAARD, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Escritos de Søren Kierkegaard, vol. 1, ed. de R. Larrañeta *et al.*, Trotta, Madrid, 2000, p. 84 (en adelante, CI y número de página).

2 CI, 175. Sirva esta página, a modo de ejemplo, para entender la ironía propiamente socrática y el tipo de espíritu adecuado para su comprensión. La disposición propia del monacato contiene esa clase de espiritualidad que Kierkegaard encuentra en lo que llama la “tendencia total” como lo propio de la ironía socrática. Precisamente por ello añade que a Platón siempre le habría sido difícil captar a Sócrates con exactitud en lo que hace a esa clase concreta de ironía. Esto último se entenderá mejor en páginas posteriores de este escrito.

eterna y la historia temporal. Pero en Sócrates se produce una distorsión añadida; por ello dice Kierkegaard que “lo eterno es más antiguo que lo temporal” (CI, 82). Esto condena al hombre a tener que vivir sin armonía y a buscarla continuamente. Toda la obra de Kierkegaard explica la necesidad de conjugar la infinitud interior con nuestro mundo finito.

La cuestión se puede exponer como la relación *filosofía/historia*. Habría que decir mejor como la doble relación. Porque, en cuanto *verdad*, la relación se da al modo cristiano: la vida eterna se relaciona con la vida temporal, en virtud de una conciencia medular e incansable, en el acompañamiento del hombre y de su error continuo en su acercamiento a la realidad, y, en cuanto a su *no-verdad*, al modo griego: por medio de la posibilidad de un comienzo de la vida eterna en el momento de beber del Leteo y ser capaces de olvidar el pasado. En cualquier caso, el nexa que une ambas aproximaciones se presenta al hombre en forma de *error-culpa*. El que las soluciones sean distintas en cada caso no impide que ambas reflejen esa desconexión ontológica entre filosofía e historia.

Hay una manera de unificar esa dificultad eterna. Kierkegaard menciona la especial atención que Sócrates dedicó a la quietud, la meditación y el silencio (CI, 83; cf. *Banquete*, 220c). La ironía tiene entonces que ver con la carencia de obra y con la vida misma como todo lo que la expresión puede dar. Por eso en Sócrates lo externo está apuntando siempre a su opuesto; es decir, sus palabras no eran el hacerse presente la idea. Hay, pues, una paradoja constitutiva: la expresión no requiere ser expuesta. La actitud irónica evita que la contradicción *interior-exterior*, propia del carácter desacompañado de todo lo humano, quede para el resto de los tiempos, por ejemplo, por medio de una obra escrita. La vida irónica debe quedar expresada también irónicamente. Por eso Kierkegaard cree que se puede hablar de *concepto*, y la ironía como concepto nace con Sócrates. Siempre en la medida en que no se hable de ella como ironía sustancial, porque hacerlo sería cometer la contradicción inadecuada:

la atribución de negatividad a la negatividad misma propia de la ironía. Por eso la capucha vuelve invisible al monje cada vez que intentamos retratarlo.

La áspera exterioridad del Sócrates finito que expone Jenofonte, queda contrastada por Kierkegaard con la infinitud interior con la que lo presentan Platón y Aristófanes. El duelo entre exterioridad y sobrenaturaleza —dejando a un lado a Aristófanes, para entender mejor lo que en este escrito se quiere plantear— está representado por Kierkegaard por medio de un juego de dualidades. Así, la relación Jenofonte/Platón tiene su equivalencia con Sinópticos/Juan. Con un matiz añadido: “Sócrates no fue sino negativo en su existencia inmediata”; Cristo era deseado ser visto por los reyes (CI, 86-87). La nota de la invisibilidad de Sócrates para sus contemporáneos marca el paso al carácter propio de la ironía, tal como aquí se está exponiendo.<sup>3</sup>

Kierkegaard puede hablar de la repugnancia que a Jenofonte le produce la verdad; porque la doble condición de *caballero y filósofo* no puede recaer sobre la misma persona. La necesidad que la ciudad tiene de caballeros que la defiendan coincide con el peligro de muerte que la ciudad corre ante la presencia del filósofo. Al respecto, basten los símiles que emplea Kierkegaard para uno y otro: “Futilidad e invisibilidad de la línea recta y monocromía como la de los dibujos de los niños nuremburgueses”, por un lado; “místico y duplicado, *ubique et nusquam*, pez y volador pez-volador”, por otro (CI, 88). La explicación de la posibilidad de lo segundo —ironía socrática— tiene que ver con la distancia y la falta de relación entre el concepto y el fenómeno; si todo es imagen, nada hay que sea un momento de la idea. A su vez, la idea puede ser contemplada hasta en el objeto más ínfimo. El instante adquiere eternidad. El ejercicio de estilo kierkegaardiano está obligado a que la explicación irónica de la ironía incluya el humor, y al humor recurre

---

3 Una interpretación radicalmente distinta de la *negatividad* de la ironía puede verse en BRAD FRAZIER, ‘Kierkegaard ante los problemas de la pura ironía’, *Praxis Filosófica*, 24 (Universidad del Valle, Colombia, 2007), pp.167-199.

Kierkegaard cuando dice que un Sócrates privado de estas notas, es decir, el Sócrates *jenofónico*, habría sido llevado a la muerte en Atenas por aburrido, no por peligroso.

¿Qué tipo de formación es necesaria para una comprensión adecuada de la ironía? Parece que la capacidad auditiva es esencial. La importancia de la educación musical no era casual en la Grecia clásica. El carácter sucesivo del tiempo —el rival que impide el *instante* en la vida del hombre— queda contrarrestado por medio de la capacidad de comprensión debida a *aquello que siempre vuelve*. Luego, el carácter limitado de la repetición abre, pese a su precariedad, la posibilidad de un conocimiento nuevo y eterno, peligroso y libre, que las filosofías del retorno han explicado bien. En este punto Kierkegaard utiliza palabras de Pablo para traer de nuevo la idea del hombre libre y los cooperadores de Dios (1 Cor 3: 9 y 2 Cor 6: 1; CI, 90). Por eso Sócrates permanece oscuro, porque el carácter propio de la negatividad en la ironía salva lo que la ciudad condena: Sócrates muere sin negar la necesidad de cooperar con los dioses. Por eso también Pablo añade: “Yo planté, Apolo regó; pero quien dio el crecimiento fue Dios” (1 Cor 3: 6). Ahora bien, la posición irónica requiere silencio: en ese punto el ironista no elimina a los dioses de la ciudad e, incluso, coopera con ellos, y en ese punto puede ser compatible una supervivencia común en la que se mantenga la tensión entre “el sistema infinitamente elocuente y la ironía infinitamente silenciosa” (CI, 95). O por decir lo mismo —pero ahora desde uno solo de los lados— es el punto en el que se hace posible la supervivencia común del sacerdote y del monje.

Como donde se hace definitiva la ironía socrática es en la obra de Platón, Platón resulta tan necesario a ella como lo cóncavo a lo convexo. Kierkegaard lo expone por referencia a lo mítico y lo dialéctico. Lo mítico se reduce a mero lenguaje que queda del lado del oyente, una forma didáctica pero menos analítica y que no constituye la idea misma. La sofística contribuye, además, a presentar al narrador convertido en una figura omnipotente. Pero el mito



tiene una historia, la referencia a algo superior; Kierkegaard dice que al menos el “presentimiento” de algo superior. Lo mítico termina siendo el exilio de la idea. Por eso se dice que existe en Platón una *metamorfosis de lo mítico*: una manera en la que la dialéctica-analítica y la mítica originaria infantil quedan superadas por medio de una mítica superior (CI, 156). Queda entonces lo que Kierkegaard llama “vaga alusión, lejano presentimiento, rumor misterioso y casi inaudible, nube de bendición” (CI, 157); en definitiva, una reminiscencia intuitiva convertida en reflexión. La conciencia descubrirá el espejismo y constatará que todo ello no era propiamente la idea. Por eso volvemos siempre a tales sueños y lo mítico termina presentándose en forma nueva, es decir, en imagen. Mito transformado y convertido en reflejo de la idea; ahora, además, aliado con la propia dialéctica. Y siempre un silencio de fondo, una oscuridad, que incapacita el acceso a lo originario puro. Toda reflexión, toda aproximación histórica, mata al mito. Por eso dice Kierkegaard que “lo mismo que el cuento de hadas, el mito reina solamente en la oscuridad de la imaginación” (CI, 158). Nuestro monje se ha vuelto a poner la capucha; seguimos sin poder retratarle. Por eso el carácter huidizo de la realidad encuentra en la ironía la forma que le es propia para expresarse.

Hay un consuelo propiamente kierkegaardiano. Una vez que el mito reinó en esa oscuridad quedan reminiscencias: el interés histórico despierta; el interés filosófico toma conciencia. Hay también un drama kierkegaardiano: el hecho de recordar el mito nos prueba que nos encontramos ya fuera de él. La existencia entonces se presenta como existencia de lo superado. Por eso los poetas se nos adelantan siempre y lo expresan con elocuencia inaprensible; por ejemplo, con fórmulas del tipo: “solo podemos dar lo que ya hemos dado”. También por eso, empieza ahí la tarea intelectualista que lo reduce todo a formulismos espacio-temporales de comprensión.

El pensamiento se presenta entonces, irónicamente, en su carácter negativo de eterna inquietud o proceso dual de vínculo y separación (CI, 160). Hay una ironía existencial que consiste en que aquello que pretendió ser consumación queda convertido en un volverse a presentar lo ya dado. Y hay un grave riesgo, que aflora en la ironía socrática, debido a que no es posible su encapsulación intelectual; para evitar ese riesgo, el pensamiento se debe detener ante la imaginación y abrirse paso intuitivamente. De tal modo que, aceptado el carácter infinito de la tendencia mítica; indagada su naturaleza irónica en el hombre, que es lo que le permite incluso despreciar el mito en aras de una justicia política *verdadera* y captada por medio del acto de *juicio posible* al hombre razonable, y, por último, asumida la necesidad de que el concepto se haga *visible* a la imaginación —o, al menos, aparezca según la imaginación lo reproduce—, pues bien, después de todo ello, es entonces cuando la conclusión que se alcanza no es otra que el hecho de que todo ha quedado concentrado en la imperiosa necesidad de valorar ese riesgo mencionado.

Ahora se trata ya de un “dulce riesgo”, dice Kierkegaard. Además, la faceta irónica del mito habrá cumplido su misión al hacer que la imaginación ceda. Lo que permitirá al hombre seguir invocando visiones que, a su vez, alimentarán la posibilidad de un pensamiento especulativo que es, en definitiva, la digna tarea del hombre en la vida: la que le mantiene ocupado en la espera. Lo propiamente irónico del caso reside en el hecho de que es precisamente ese pensamiento, que solo puede trabajar “husmeando en la oscuridad” —dice Kierkegaard—, el que descubre gracias a su ceguera la armonía del mundo, que seremos capaces de encontrar en la medida en que logremos configurar una *imagen* que haga posible esa aproximación (CI, 162). La ley natural ha cumplido siempre esa misión.

Pero ¿cuál es el papel de Platón para que se cumpla la eficacia en el juego de la ironía? Lo mítico-figurativo ha resultado determinante, como se ha visto. Pues bien, como

entre Sócrates y Platón los dos poderes en liza no eran otros que la ironía y la dialéctica, Kierkegaard estudió cómo fue frecuente que quedara cortocircuitado el paso de unos diálogos platónicos a otros. Es decir, buscó la causa por la que en ocasiones se interpreta excesivamente la importancia del discípulo y en ocasiones la del maestro. *Protágoras* y *Gorgias* son los aceptados como diálogos de mayor conexión tanto temporal como espiritual entre Sócrates y Platón; *Fedón* suele incluirse también. Banquete tiene su propio lugar conceptual y *Apología* debe ser entendido históricamente. *Trasímaco*, con el tiempo incluido como Libro I en *República*, tiene gracias a Schleiermacher un estatuto propio, que Kierkegaard reconoce. Pues bien, en todos ellos la ironía actúa en cuanto a su “tendencia total” y la dialéctica “en lo que hace a su actividad negativamente liberadora” (CI, 173). Son los diálogos propiamente socráticos.

¿Cuál es la grandeza de la conjunción peculiar que se produce entre Sócrates y Platón? Para Kierkegaard no hay duda: convertir la ironía en instrumento político. ¿Cómo lo explica? El carácter negativo de la ironía socrática estuvo siempre tamizado, de alguna manera, por el carácter poético de Platón; cuando, en el inicio de lo que se puede llamar una segunda metodología, el discípulo ha tomado las riendas del discurso, se produce el salto que genera ya una producción política virtuosa; la ironía queda entonces convertida en un “poder negativo al servicio de una idea positiva” (CI, 173). Lo que sería la primera metodología opera entonces como la preparación del platonismo propiamente dicho, al que corresponden *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*. Por eso dice Kierkegaard que por más querido que el maestro le fuera al discípulo, tuvo que dejarlo atrás poéticamente: “Por eso Platón fue liberador para sus discípulos en un sentido diferente a como Sócrates lo fue para Platón” (CI, 174). Dicho de otra manera: Platón eligió vivir.

Platón eligió vivir. Kierkegaard expresa la misma idea cuando dice que Platón fue mucho más útil a sus discípulos que Sócrates al suyo. Hay en Platón, por igual, una moderación en la difusión de las doctrinas; una manera de en-

tender en el hombre lo poético como refugio, y una condescendencia desengañada hacia lo político. Resuena, aquí, la condescendencia kierkegaardiana a la que el filósofo está obligado con respecto al fenómeno (CI, 81).

Platón vive también el punto de máximo peligro del trayecto irónico: el contacto entre la ironía y el pensamiento subjetivo.<sup>4</sup> Ambos parten y buscan la conformación de la personalidad. Si al sujeto le invade la creencia de que todo se lo debe a la ironía se produce una confusión entre ironía y pensamiento subjetivo; esto es debido a que todas las propiedades del espíritu —sean las que sean— solo pueden estar en relación con la conciencia que las posee. Por eso la personalidad es el nudo de conexión de líneas spinoziano; ahora bien, tanto desanudarlo como despreciar su importancia eliminan toda posibilidad. Para entender mejor esta última expresión nos sería mucho más útil que el verbo *eliminar* fuera intransitivo. Por ello se puede decir que hay una extraña dignidad por igual en las posturas de Sócrates y Platón. Que uno eligiera la muerte equivale a que el otro eligiera vivir. Así suena en Kierkegaard: “También los discípulos de Platón tuvieron la necesidad de incluirlo a él en su pensamiento, puesto que su especulación no era sino subjetiva, y puesto que él mismo no permanecía en la sombra mientras la idea se movía por sí sola para el oyente” (CI, 174).

Platón, lógicamente, quedó liberado de la extraña conexión con el maestro; gracias a lo cual eligió vivir. Kierkegaard dice que lo hizo por medio de una *autocreación* —si puede decirse así— realizada libre y poéticamente. Ahora bien, ¿cuál es la forma de la ironía y cuál la del pensamiento subjetivo? Ambas remiten al yo kierkegaardiano. La pri-

---

4 El momento más peligroso de la ironía consiste en el uso exclusivo de su eficacia como elemento negativo liberador, ya que corta el límite del autocontrol dejando que la potencia meramente especulativa circule tan libre que no retorne: “La ironía no está en modo alguno co-asociada a la expedición. Pero puesto que el sujeto especulante se siente liberado, y he ahí la riqueza que se abre a sus meditativos ojos, este puede fácilmente creer que todo esto se debe también a la ironía y desear, en su gratitud, debérselo todo a ella” (CI, 174).

mera resulta un yo que se *traga* al mundo porque se sale de él cuando se expresa y lo mienta; la segunda lo *asume* porque se expresa cuando entra en él. En el primer caso la pregunta corroe la respuesta; en el segundo, la despliega. ¿Y referido a la dialéctica? La ironía es dialéctica abstracta que no agota la idea pero que hace que solo reste la nada, ya que es una dialéctica asumida como conciencia negativa; el pensamiento subjetivo es también dialéctica abstracta pero que resulta captada en positivo. Por eso es determinante la idea de retorno.

Si la ironía sobrepasa al pensamiento subjetivo, lo sobrepasa en el sentido de que es una posición acabada que retorna a sí misma; el pensamiento subjetivo, en cambio, presenta una fragilidad, una debilidad a través de la cual debe abrirse paso una posición superior. En otro sentido, la ironía es una posición subordinada, puesto que carece de esa posibilidad, puesto que se vuelve indócil a toda exhortación, rehúsa seguir relacionándose con el mundo y se basta a sí misma (CI, 174-175).

Si venciera la ironía al pensamiento subjetivo se produciría el crimen de lesa política: la creación de realidad paralela. Nacería el monstruo. Por eso el monje se pone la capucha.

¿Acaso Platón pudo tomarse en serio todo lo que Sócrates dijo irónicamente? Kierkegaard salva la cuestión porque marca las diferencias entre una ironía aplicada a expresiones y situaciones concretas y la ironía propiamente socrática que es a la que llama “ironía de tendencia total”. Aquí reside la tensión entre poesía y filosofía.<sup>5</sup> Para que Platón eligiera vivir, fue entonces necesario transformar el vértigo ontológico en epistemología ciudadana. A la vez, así sobrevivió también la filosofía de su maestro: se evitó la muerte de ambos. En definitiva, se logró el *concepto irónico de ironía*. El propio concepto de ironía queda en suspenso en varios momentos del texto de Kierkegaard, lo que

---

5 CI, 175. Esta es la disposición espiritual que el monje comparte con el duende y a la que se hacía referencia al comienzo de este escrito.

quiere dar a entender que se puede pensar también de otro modo (CI, 176). No todos los monjes saben que al ponerse la capucha se vuelven invisibles.

Sócrates tiene a Platón como suministrador de la idea. Como la especulación socrática traspasa la finitud, Kierkegaard marca dos juegos con el infinito: el especulativo y el de la acción. Como si el espacio óntico se fuese alejando continuamente dos veces, Kierkegaard explica “la aspiración ideal en su ideal infinitud”. Las dos son infinitas; la primera es ya, en sí misma, su propia meta. Pero hay un riesgo: el peligro del vacío de la ironía se abre paso en este punto. Esto es lo que tendrá que modular Platón al tratar aquello que tiene que ver con la inversión que se produce en el campo del juego político. Por eso, la profanación de lo sagrado, así las cosas, se da en el punto en el que se juega la posibilidad de vulnerar la infinitud socrática. Dicho de otro modo, el proyecto irónico, una vez acotado temporalmente, es una vulneración de lo sacro. El irónico hasta el final sabe, entonces, que el final de la primera parte de su trayecto evita, de una vez por todas, el ritmo desacompañado que su vida lleva con la vida de la comunidad. Su propia vida, entonces, tiene una estación de paso, la que vertebrada su discurso y lo prolonga; es decir, el maestro enseña la lección a sus discípulos justo en el momento de la cicuta.

La ironía negativa no puede evitar ese paso. Por eso sus efectos tienen que ser siempre atemperados y su efectividad tiene que ver con la aceptación de su destino, tanto temporalmente finito como especulativamente infinito. La comunidad entonces queda vertebrada por el juego que se da entre lo teológico y lo político. En qué medida Jenofonte haya puesto el acento en un aspecto del juego y Platón en el otro, es lo que hace al caso. Ese territorio que explora el Sócrates *platónico* se corresponde con lo que Kierkegaard llama la *terra incognita*; el territorio de lo político depende tanto de ella como de su propia capacidad para anularla. Para Sócrates, el espacio político no sería entonces más que el “duende sustituto”, en palabras de Kierkegaard, o un monje cuya capucha no le hace invisible. La existencia se revela, a la vez, como hipótesis y verdad (CI, 177).

El juego correcto de la ironía requiere por tanto de un segundo paso; su carácter negativo no es operativo por sí solo. Este es el punto en el que la idea, como instrumento propio de la tarea de Platón, sirve de límite. Por medio de la idea, Platón logra que el *ironista* pueda desarrollar su tarea: aquella funciona, entonces, más como contorno que como apertura continua del trabajo dialéctico. En el texto de Kierkegaard se muestra la idea de límite en su faceta interna (CI, 177), pero también en su faceta externa o política (CI, 204). Hay además un punto de paso de una a otra. Kierkegaard lo explica de dos maneras:

1) Cada uno de estos dos expositores, como es natural, buscó completar a Sócrates: Jenofonte confinándolo a las llanas comarcas de lo provechoso, y Platón elevándolo a las regiones supraterráneas de la idea. Pues bien, el punto que queda en medio, invisible y muy difícil de captar, es la ironía; y 2) “la ironía oscila entre el Yo ideal y el Yo empírico; el primero haría de Sócrates un filósofo, el segundo, un sofista; pero lo que hace de él algo más que un sofista es el hecho de que su Yo empírico tenga validez universal” (CI, 177-178).

La valentía y precisión del estudio de Kierkegaard se hace evidente al abordar la presencia del *daimon* socrático. Naturalmente, tiene que ver con el monstruo; es decir, con la tentación de dejar que triunfe la imaginación. Lo relevante es que, para Sócrates, aquél se presentaba como “alertante” y no como “incitante”; “como negativo y no como positivo” (CI, 203). Esto es lo realmente decisivo. Hay en todo ello, decididamente, una respuesta que nunca debe darse. Kierkegaard recurre al humor, llegado el caso, por eso dice que hay supuestos ante los que solo cabe añadir: “¿Qué decir al respecto?” (CI, 201).

Todo ello tiene que ver con la virtud política: los consejos que Sócrates daba en privado no los habría dado en público. Los asuntos del Estado no eran de su incumbencia (CI, 203; *Apol.*, 31c). El requisito de la invisibilidad del monje adquiere en este punto su razón de ser. Sócrates se relacionaba de manera negativa con la *realidad*, que en

sentido griego no es otra cosa que el Estado. Para ocuparse de la realidad, el *daimon* socrático tendría que haber sido “incitante” y no “alertante”, positivo y no negativo; pero claro está, en este caso habría perdido toda su efectividad.

Este es el punto en el que se debe interpretar el hecho de si Sócrates se oponía a la religión del Estado porque admitía lo demoníaco. Queda evidenciado sobradamente que el Estado siempre opera como realidad; el papel que tenga en cada etapa histórica puede variar: unas veces la realidad será el monopolio del poder político en cualquiera de sus formas —rey, nación, estado—; otras el religioso, en las suyas. Incluso será posible una mediación que se derive de cada una de ellas. En correspondencia con esto, en la visión más política del poder serán las filosofías del idealismo las que tendrán una mayor influencia; mientras que en su visión más teológica, el contrapeso lo establecerán las filosofías del realismo.

¿Cómo afecta esto al caso de la ironía? Los dioses de la ciudad estaban concretados en figuras individuales. Si se acepta que lo que Sócrates hace es jugar con la *realidad abstracta*, es necesario oponerle una *realidad concreta*. En esta reside la vida de la ciudad; la idea griega de Estado que nos ha llegado hasta hoy tiene que ver con la relación que cada hombre tiene con la comunidad y aquellos hábitos que el tiempo consolida. Pero, ¿a quién correspondía la sanción? La cuestión es esencial: la sanción legítima siempre las instituciones. Pues bien, aquí reside lo fundamental: toda sanción abre dos vías. Por un lado, el comportamiento normado que es la prueba misma del funcionamiento de la institución; por otro, la excepción. Una vez más nos encontramos con el necesario punto de conexión.

Los griegos tenían resuelto el problema por medio del oráculo. El oráculo viene a ser la constatación de la necesaria referencia externa, el punto de conexión. Pero Sócrates tenía su propio *daimon*. De hecho, Sócrates aceptó en todo momento su condición polémica con su comunidad. En ello reside la clave del asunto:



...la infinita aunque negativa libertad en la que respiró libre y sin trabas a lo largo del inmenso horizonte que la idea trazaba como límite, la seguridad que lo demoníaco le brindaba no perderse en los múltiples contratiempos de la vida, la posición de Sócrates se muestra entonces, una vez más, como ironía (CI, 208).

Dos cuestiones aclaratorias: lo *demoníaco*, en Sócrates, siempre hace referencia a la *phronesis*; la *ironía* —y aquí reside su faceta problemática por excelencia— tiene que ser concebida como un *momento pasajero*, y ser descrita de manera *sumamente breve*, porque la manera en que se pueda dar la relación entre el ironista y la comunidad va a estar siempre sometida a un equilibrio imposible de ser concretado, y, además, tendrá que ser atemperada por una distancia curativa —ya sea por el oráculo en los tiempos de Grecia o por las instituciones derivadas de él a lo largo de los siglos— que neutraliza su carácter siempre contingente. De ahí el énfasis de Kierkegaard por resaltar, en todo momento, el aspecto contenido con que se manifestaba en Sócrates su *daimon*; dicho de otra manera, de demostrar que este no siempre tiene un carácter contenido.

Finalmente, en su interpretación completa o *abierta*, la comunidad debe tener siempre la sensación de “que no resulte fácil comprender cómo una vida entera puede tender a ella [la ironía], pues entonces habría que considerar que el contenido de esa vida es nada” (CI, 208). A partir de ahí la condena de Sócrates parece incluso una condena de *política-natural*, si es que ese término pudiera alguna vez tener sentido.

El auxilio de la idea y del silencio da cobertura a una vida —y a la narración de una vida— que termina construyendo la subjetividad occidental. Ello supone la posibilidad del equilibrio entre naturaleza e historia; si bien los conceptos deben contraponerse *necesariamente* una vez que Sócrates emerge de manera visible como figura ideal. Queda presente así, por un lado, la admisión de su *existencia en el universo* —lo que Kierkegaard ve como evolución del *espíritu universal*— y por otro, su existencia en la historia. El problema está expresado así, en su formulación más os-

cura: “Así como él mismo, en cierto sentido, es y a la vez no es parte de la historia universal, su significación en la evolución del espíritu universal consiste asimismo en no ser pese a ser, o en ser pese a no ser” (CI, 235). La formación cristiana de Kierkegaard le permite sentirse cómodo con la idea de infinito incluida en el tiempo. Otra cosa es que luego se requiera del elemento *figurativo* de la idea para la posibilidad de su inclusión en la historia, con el consiguiente e inevitable desajuste de la representación respecto de su contenido propiamente espiritual. Se trata, en cualquier caso, de salvar la posibilidad del “instante eterno”. La filosofía lo presenta como *enigma*; la sofistería como *problema*. Kierkegaard lo explica por medio de la *distan- cia prudencial* que elimina la urgencia de tener que dar la respuesta o la solución. Que dicha urgencia fuera la causa y lo propio del problema en la *realidad* griega no nos sirve de consuelo hoy.

La conciencia de tal tiranía, que la urgencia de todo lo político establece en el sujeto, elimina la posibilidad misma del *bios theoreticos*. El “instante eterno” kierkegaardiano “que en otro momento llama también —la forma de la contemplación” (CI, 271)— no puede ser sujetado con éxito completo por el individuo. La solución a la que solo se accede por medio de la ironía tiene que ver con el hecho de que la negatividad absoluta contiene en sí una infinitud; es decir, mientras que Protágoras tiene que ser constantemente positivo, aunque lo sea solo en apariencia, Sócrates es constantemente negativo, pero también solo en apariencia. Por ello —y he aquí la clave irónica— en Sócrates la infinitud no es manifestación sino límite (CI, 243). La reflexión será, así, un campo acotado por la limitación de lo inmediato pero abierto por medio de la posibilidad del “instante eterno”. El mundo positivo no elimina ese estado de suspensión dentro del Estado; o, dicho a la manera de Kierkegaard, es posible una realidad “por encima de las determinaciones de la vida sustancial con irónica suficiencia”. Nuestro monje se nos ha vuelto a escapar.

## 4

### PASCAL

#### EL CRISTIANISMO ES UN EXISTENCIALISMO

#### **Guillermo Graíño Ferrer**

Existen ya muchas páginas dedicadas a la relación entre Pascal y Kierkegaard y es común decir que, respecto al existencialismo, Pascal es su precursor y Kierkegaard su padre. Ambos mueren muy jóvenes, en ambos su filosofía está profundamente marcada por una vida terrible, ambos impregnan su pensamiento en una escritura literaria, ambos comercian con el mundo antes de entregarse a una vida marcada por el tormento religioso, ambos se enfrentan enérgicamente a la vía racional hacia Dios (representada por Descartes y Hegel respectivamente).

Con todo, la razonable analogía que puede establecerse, tanto en lo que ambas figuras representan en la historia del cristianismo o del existencialismo, como en el parecido de ciertos aspectos esenciales de sus filosofías, no debe llevarnos a engaño: parece ya bastante probado que Pascal no jugó un papel destacado en la inspiración del filósofo danés. Sabemos que Kierkegaard llegó a tener tres ediciones alemanas de los *Pensamientos* y que la época de mayor

interés por la figura pascaliana, tal y como reflejan sus diarios, es bastante tardía, más o menos entre 1850 y 1854. Asimismo, como no podía ser de otra manera, Kierkegaard parecía mucho más interesado en la vida de Pascal que en los aspectos más filosóficos de su obra.<sup>1</sup>

Sin embargo, si bien hablar de Pascal en Kierkegaard quizá no sea demasiado fructífero, sí puede serlo hacer una pequeña reflexión, en absoluto exhaustiva, acerca de Pascal y Kierkegaard como perfectos exponentes de una clase de disidencia consubstancial a la naturaleza de la religión cristiana. Así pues, acotaremos nuestra reflexión a la difícil relación que ambos autores mantuvieron con el mundo y con la forma en que las instituciones religiosas debían relacionarse con el mundo, precisamente por mantener estos una visión radicalmente trascendental del cristianismo.

Dice Henri Bergson, en *Les deux sources* de la morale et de la religion, que la función mínima y primera de la religión es mantener como naturales las obligaciones que, de otro modo, si no fuesen cumplidas, dispersarían los comportamientos individuales y diluirían, así, la sociedad humana. La religión cumple de esta manera un papel social fundamental y puede ser plenamente explicada como una imprescindible forma de regular y sancionar las relaciones dentro de una sociedad.

En este sentido, la religión perfecta es la primitiva, y solo en ella encontramos en su puridad el rol social de la religión. Podemos decir, no sin cierta tosquedad, que la historia social de las religiones es un proceso que comienza en la religión total que lo gobierna todo y es indistinguible de la estructura social, para pasar después a una institucionalización exterior que, en su propia diferenciación del resto del cuerpo social, ha principiado el declive de su función

---

<sup>1</sup> Véanse, en sus notas y diarios, los siguientes fragmentos: NB 21: 100, 101, 102, 104 y 163, y NB 22: 14, 18, 19, 21, 22, 26, 27, 28 y 31 (*Papers and Journals: A selection*, ed. de A. Hannay, Londres, Penguin Books, 1996). Princeton University Press está llevando a cabo la publicación de todas sus notas completas distribuidas en once volúmenes. En el momento en que se escribe este capítulo ya han visto la luz seis de ellos.

social. Marcel Gauchet, quien ha estudiado muy detalladamente este proceso, distingue entre religiones absolutas y relativas en base a la indiferencia o diferencia del rol religioso dentro de lo social.<sup>2</sup>

El sociólogo de la religión y teólogo Peter L. Berger, al igual que hiciera Eric Voegelin, empieza analizando este proceso en las religiones de las civilizaciones mesopotámica y egipcia, las cuales, dentro de sus inmensas diferencias, guardaban esta estructura primigenia de paralelismo total entre las esferas visible e invisible. Así pues, este mundo es exactamente igual al otro mundo, y cada minúscula parte, cada mínima acción, cada rol más básico, tiene una correspondencia en la esfera paralela sagrada, de tal forma que el significado inunda cada circunstancia, cada momento de la vida, no solo en las sociedades primitivas sino incluso, como decimos, en las civilizaciones egipcia y mesopotámica. La realidad humana y la realidad última están, pues, situadas en un plano de correspondencia total, y el orden humano es parte del orden cósmico. Una ruptura momentánea del equilibrio entra ambas dimensiones desencadenaría una crisis total que se restablece a través de rituales, sacrificios, etc.

Marcel Gauchet estima que existe una apasionante sincronía en la historia de la humanidad en la salida de este mundo religioso: en muchas culturas, el otro mundo, lo divino, se desgaja de este, de tal forma que ambos planos ya no forman un paralelismo perfecto. En una primera instancia de este proceso, la religión separa a los hombres de su fundamento; después separó a los hombres entre sí a través de la división social sancionada por el propio fundamento; y ahora, tras el giro axial del que habla Jaspers, el fundamento está en el interior del hombre, fraccionándole la conciencia entre las reglas del mundo y su contacto interior con lo sagrado.<sup>3</sup>

---

2 MARCEL GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, París, 2002, p. 52.

3 MARCEL GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. de E. Molina, Trotta, Madrid, 2005, p. 69.

Al partirse el paralelismo entre los dos mundos en este proceso, lo sagrado ya no forma parte íntegra de la comunidad en su perfecta analogía, en su reproducción exacta, sino que divide en dos a la sociedad: ahora existen los legítimos detentadores del poder y de la dominación en virtud de su preferente trato con la divinidad, y los dominados, es decir: existe el lugar social donde está lo intangible y donde no lo está. De esta forma, se supera la total e igualitaria heteronomía de la dependencia absoluta del otro mundo, mundo del que no existían representantes sino contacto a través de médiums.

Curiosamente, cuando empieza a surgir la dominación entre los hombres, es decir, la dominación propiamente política, es cuando comienza a disminuir la dominación de los dioses; las ligeras fisuras en esta total heteronomía, se producen cuando el poder político gana espacios a la tradición. La historia de las religiones y su evolución supone la “reducción práctica de la alteridad del fundamento”.<sup>4</sup> Este es el primer paso y el más determinante de todos. Es el paso que separa a la humanidad en dos partes, ininteligibles la una para la otra y la otra para la una. Es lo que Gauchet llama el nacimiento del Estado (no del Estado moderno, por supuesto), es decir, el nacimiento de la política como tal, nacimiento que propicia a su vez el surgimiento de la Historia entendida como movimiento.

El monoteísmo judío constituye un enorme paso en este proceso: por un lado, alteriza totalmente la divinidad y, por otro, hace que los hombres mantengan una relación con Dios que es histórica y ya no cósmica. La discontinuidad entre Dios y el mundo produjo una contracción de la visión religiosa de lo exterior. Sin embargo, frente a un judaísmo todavía ritualista y exterior, el cristianismo llevó a su punto culminante la inversión total de la religión primitiva de la que hablaban Gauchet y Berger, desarrollando, en oposición, una religión de los perdedores de la vida, de enfermos, perseguidos o pobres. Los mundos ya no solo no eran

---

<sup>4</sup> *El desencantamiento del mundo*, p. 50.

paralelos sino que ahora eran inversos, de lógicas opuestas (y esta oposición a la vida es la que tanto criticaría después Nietzsche).

Marcel Gauchet insiste en que el hecho de que Jesús hubiese sido humillado y maltratado, demostraba, a ojos de los paganos, lo completamente absurdo del culto que se le rendía. Este punto de vista pagano implicaba, pues, que, cuanto menos, existía todavía una cierta concordancia entre este mundo y el otro: es decir, que no era posible que alguien tan humillado aquí abajo ocupase el lugar más alto desde arriba. Sin embargo, precisamente, en eso mismo consistía el mensaje cristiano: en la simetría inversa entre este mundo y el otro. Según Kierkegaard, “la contraseña de la verdadera piedad, cuando no se mantiene oculta, es exactamente que sufre contrariedades en este mundo”<sup>5</sup> y que choca con lo establecido. La simetría inversa cristiana significa que no solo el mundo y lo sagrado no son lo mismo, sino que son lo contrario, es decir, que son incompatibles. Y es en este mismo sentido en el que podemos decir que Pascal y Kierkegaard fueron dos importantes figuras que empujaron al cristianismo a completar y culminar este proceso interiorizador de la historia de las religiones que sumariamente acabamos de describir.

La inversión de los valores naturales que lleva a cabo el cristianismo le abocará a una inevitable y constante tensión entre el necesario comercio con el mundo que toda gran institución social no puede evitar, y las exigencias y rigores de una religión tan trascendental: esta misma tensión es, pues, la que hicieron patente Pascal y Kierkegaard. Dice Fernando Pessoa que “la humanidad civilizada abre los brazos a una religión que predica la castidad, la igualdad y la paz, pero la humanidad normal siempre procrea, se enfrenta y lucha; y así lo hará siempre hasta que se extinga”.<sup>6</sup> En este exacto mismo sentido, Pascal dice algo muy parecido:

---

5 SØREN KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2009, p. 106 (en adelante EC y número de página).

6 FERNANDO PESSOA, *La educación del estoico*, trad. de R. Vilagrassa, Acantilado, Barcelona, 2002, p. 38.

On dira qu'il est vrai que l'homicide est mauvais; oui, car nous connaissons bien le mal et le faux. Mais que dira-t-on qui soit bon? La chasteté? je dis que non, car le monde finirait. Le mariage? non: la continence vaut mieux. De ne point tuer? non, car les désordres seraient horribles et les méchants tueraient tous les bons. De tuer? non, car cela détruit la nature.<sup>7</sup>

A estas preguntas de Pascal, Kierkegaard da respuesta negando toda consideración hacia el punto de vista social, pues el verdadero cristianismo es la simple y radical interiorización de la piedad:

“No puedo por menos que repetir que es y será una imposibilidad que todos seamos mártires”. Respuesta: ¿es para ti una imposibilidad el serlo? “Seguramente, si todos tuvieran que serlo”. Pero ¿qué te importan a ti todos “los demás”? Verdaderamente no tiene sentido tu manera de pensar, no tiene sentido que tú, cuando se trata de que conformes tu vida y ensayes la prueba de hacerte cristiano y serlo, tengas que preguntar primero por los otros o saber algo de lo que todos hagan para poder empezar. Yo creía que la primera condición de esta prueba de hacerse cristiano y serlo consistía en estar orientado hacia el propio interior, que para uno mismo fuese como si todos los demás no existieran, tan interiorizado, que se esté como literalmente solo en todo el mundo, solo delante de Dios (EC, 223).

Evidentemente, este es un punto de vista imposible de mantener para una religión instituida en una sociedad. El catolicismo resolvía parcialmente este problema reservando la práctica más rigorista a los monjes, apartados del mundo, mientras lo secular seguía el camino natural, bajo la laxa tutela de la Iglesia. Esta pérdida del rigor y del dramatismo de la elección de la vida cristiana a favor de un acomodo mundano es el mismo mal contra el que, como decimos, lucharon, en muy diferentes contextos, Pascal y Kierkegaard.

---

<sup>7</sup> BLAISE PASCAL, *Pensées* (Br. 385, Laf. 905), en *Œuvres Complètes*, ed. de M. Le Guern, Gallimard, París, 2000.



Sin embargo, ese liviano trato no existió entre los primeros cristianos, a quienes a menudo vuelven la mirada nuestros dos pensadores. La razón parece clara: la parusía era percibida como absolutamente inminente, de forma tal que era absurdo entregar las energías a una vida natural y normal, temporalmente muy limitada. Con todo, la parusía no llegó y comenzó a hacerse la historia cristiana. La relación entre cristianismo e historia llevó a la formación de lo que Kierkegaard denomina la “cristiandad” en oposición al verdadero cristianismo. Esta cristiandad contra la que se rebela Kierkegaard se forma en el triunfo histórico de la Iglesia, cuyo resultado es que ya todos somos cristianos que *admiran* pero no *imitan*, cuando Cristo solo pidió explícitamente imitadores de vida, no prosélitos ni admiradores.

A ese mismo respecto Pascal advertía que todos somos bautizados, y el efecto es que, para salvar a los niños, perdemos a los adultos:

Enfin on qui tait, on renonçait, on abjurait le monde où l'on avait reçusa première naissance, pour se vouer totalement à l'Église où l'on prenait comme sa seconde naissance: et ainsi on concevait une différence épouvantable entre l'un et l'autre, au lieu qu'on se trouve maintenant presque au même moment dans l'un et dans l'autre; et le même moment qui nous fait naître au monde, nous fait renaître dans l'Église. De sorte que la raison survenant ne fait plus de distinction de ces deux mondes si contraires. Elle s'élève dans l'un, et dans l'autre tout ensemble. On fréquente les Sacrements, et on jouit des plaisirs de ce monde, etc.<sup>8</sup>

Ese mismo establecimiento vacío y por adscripción de la cristiandad es el que tanto desespera a Kierkegaard, insistente siempre en que el cristianismo no debe aceptarlo todo el mundo, pues “se ha llegado a ser cristiano sin advertirlo” (EC, 59). El danés mantiene que, gracias a esta relación histórica, se ha perdido la contemporaneidad con Cristo, única forma posible y verdadera de relación con Él.

---

8 BLAISE PASCAL, *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, en *Œuvres Complètes*.

Sin embargo, la Iglesia danesa en los tiempos de Kierkegaard sí se siente muy contemporánea de la burguesía liberal. Este encuentro entre cristianismo y liberalismo da lugar a la teología liberal protestante del siglo XIX en la cual el cristianismo, según Kierkegaard, se ha dejado llevar por la tendencia natural del hombre hacia la tranquilidad. La influencia de la Ilustración en la religión restó muchísima credibilidad a la realidad exterior de los dogmas e hizo que se redoblaran los esfuerzos por hacerla racionalmente compatible con el nuevo *entorno de plausibilidad*. Esta convergencia, cuya máxima expresión es la teología de Schleiermacher, representa una negociación y un conchabe constantes entre lo secular y lo religioso. Se encajan de esta forma dos visiones, el liberalismo burgués y el cristianismo, que empiezan a admirarse la una a la otra y a ver que tienen bastante en común, dando nacimiento al *Kulturprotestantismus*, una tendencia teológica que no se romperá, según Peter Berger, hasta la llegada de la teología de Karl Barth.

Kierkegaard, en su *Ejercitación del cristianismo*, contrapone la Iglesia triunfante, una Iglesia satisfecha que predica un cristianismo dulce y consolador, que “solo celebra triunfos y entra a caballo”, a la Iglesia militante, la única posible, la Iglesia intransigente que se enfrenta al mundo. La majestad triunfante de un Cristo vestido de púrpura y coronado es radicalmente pagana; hasta que no haya parusía, el verdadero cristiano, contemporáneo de Jesús, es un solitario y horrorizado testigo de su vida sufriente: “No es desde la majestad desde donde las dice [sus palabras]. Si fuese esta la situación, el cristianismo sería paganismo [...] ¡entonces qué milagro habría en que viniera la multitud!” (EC, 61). En su existencialismo, Kierkegaard considera que lo importante de Cristo es su vida y no las consecuencias de esta. El cristianismo no es acumulativo ni progresivo: no se desarrolla históricamente sino que parte de cero para cada nueva generación, y para cada individuo la decisión permanece siempre la misma.

Así pues, el establecimiento de la cristiandad arruina en cierto sentido el elemento diferenciador del cristianismo en la historia de las religiones que describimos al principio. El

cristianismo contenía una fuerza secularizadora que, como vimos, daba por completo la vuelta a la religión primitiva del equilibrio total. En su degradación ontológica de lo mundano, este lugar que habitamos quedaba reducido a un vacío solo ocupado por hechos, y ese vacío es experimentado como una soledad desesperada.

Por esta razón, el ateísmo es consecuencia del mono-teísmo: cuando el débil cordón umbilical que une el *arriba* y el *abajo* de un Dios trascendente se rompe, el mundo queda completamente desacralizado y vacío, listo para ser analizado por forenses como algo muerto, una tarea imposible en un mundo dominado por una visión más *animista* de lo natural. “Lo que anteriormente era dado por supuesto como una realidad evidente, puede ahora solo lograrse por un esfuerzo deliberado, un acto de fe...”<sup>9</sup> La afirmación de la fe como un elemento central de la religión solo tiene sentido en un contexto en el que la no-creencia es plausible, y tal situación es infinitamente más difícil en religiones que proporcionan un sentido total a todos los hechos sociales. Cuando Dios, por el contrario, es tan trascendente, la mirada a la realidad y la mirada a lo sagrado ya no forman una unidad, de tal forma que se puede mirar a la realidad sin ver lo sagrado y, por consiguiente, se puede prescindir de lo sagrado para ver la realidad. Como dice Kierkegaard, “la cognoscibilidad directa es paganismo”.

Así, el que no cree ya no es simplemente un loco, como en las religiones arcaicas (alguien que no percibe correctamente la realidad exterior), sino alguien que no tiene fe. La creencia pasa a ser una *decisión* más que una *percepción*. La moralización de la religión implica, pues, necesariamente, en tanto *interiorización* y *trascendentalización*, una secularización de la mirada hacia la realidad, y no cabe duda de que judaísmo y cristianismo supusieron, en este preciso sentido, un enorme impulso. Esta interiorización solo es

---

<sup>9</sup> PETER BERGER, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, trad. de M. Montserrat y V. Bastos, Kairós, Barcelona, 2006, p. 214.

posible cuando “el *realissimum* al que se refiere la religión es traspuesto del cosmos, o de la historia, a la conciencia individual”.<sup>10</sup>

Así pues, este tipo de religión en el que la fe adquiere protagonismo, es, en el sentido social del que vimos al principio que hablaban Bergson y Gauchet, la religión menos “religiosa”. Por esa misma razón Gianni Vattimo llega a decir que el cristianismo no es una religión.<sup>11</sup> Por supuesto, todos estos autores hablan con una perspectiva social; para Pascal o Kierkegaard, por el contrario, la necesidad de esta decisión es la que lleva precisamente a la verdadera religión, una religión desprovista de elementos mundanos.

Ciertamente, el comercio mundano al que se opusieron Pascal y Kierkegaard fue bien distinto. Pascal se enfrentaba, entre otras cosas, a la casuística de los jesuitas, mientras que Kierkegaard luchaba contra el clima moral de suavidad que había despojado al cristianismo, en un contexto liberal y burgués, de su carácter dramático y *escandaloso*. Sin embargo, como estamos intentando demostrar aquí, su punto de partida es muy parecido. La doctrina de la inconmensurabilidad de los órdenes en Pascal resulta muy familiar a la actitud, menos sistemática pero igualmente clara, que Kierkegaard mantenía al respecto.

Para Pascal el mundo se mueve en la concupiscencia: la política es concupiscencia y los negocios de la concupiscencia son absolutamente inconmensurables con la caridad. De esta forma, a través del aislamiento ontológico del mundo, tenemos en Pascal a un realista político radical, a un despiadado, lúcido y crudo observador de las realidades sociales. Con todo, existen situaciones políticas más o menos deseables, peores y mejores, no porque la concupiscencia pueda ser más o menos justa, sino porque la política puede caer en la confusión de mezclar los órdenes. Existe

---

<sup>10</sup> *El dosel sagrado*, p. 235.

<sup>11</sup> RENÉ GIRARD Y GIANNI VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. de R. Rius Gatell, Paidós, Barcelona, 2011, p. 73.

el respeto que es una deferencia exterior basada en el reconocimiento de la fuerza, y existe la estima, meramente interior y espiritual.

Así pues, la tiranía es precisamente la confusión de ambos órdenes, a saber, la exigencia de estima a quien solo se le debe respeto, la exigencia de reconocimiento interior a quien solo se le debe reconocimiento exterior por su patente dominio de la concupiscencia. Lo mejor que la política puede hacer, entonces, es mantenerse estrictamente en su mundanidad y ceñirse a la fuerza y el respeto. Pascal define así la tiranía:

La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre. Diverse chambres de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux, dont chacun règne chez soi, non ailleurs; et quelque fois ils se rencontrent, et le fort et le beau se battent, sottement, à qui sera le maître l'un de l'autre; car leur maîtresse est de divers genres.<sup>12</sup>

Sin embargo, la secularización de lo mundano implícita en esta separación radical de órdenes no debe llevarnos a equívocos. Esa separación de órdenes que Pascal exige no tiene como origen la preferencia por una política secular. El único orden que importa al jansenismo es el religioso, y su apuesta por la separación no tiene como objeto mejorar el mundo, sino purificar lo religioso. Este mismo peligro es el que mueve a Kierkegaard: “La divinización de lo establecido es la mundanización de todo”; “¡ay, ay de la Iglesia cristiana si pretende triunfar en este mundo!, pues entonces no es ella la que vence, sino que es el mundo el que ha vencido” (EC, 107, 222).

Para Pascal, la diferencia entre ambos órdenes es tan abismal que el político se condena siempre inexorablemente. He ahí su total anti-paganismo: resulta que, mundanamente, la política es una necesidad; resulta que esa necesidad puede llevarse a cabo de mejor o peor manera; y resulta que, a pesar de todo, por muy necesaria que sea, y

---

12 BLAISE PASCAL, *Pensées* (Br. 332, Laf. 58).

por muy bueno que sea el gobernante que ejerce esa necesidad social, este condena su alma. Así de claro se lo dice al príncipe nuestro autor en sus olvidados *Trois discours sur la condition des Grands*. Tras haberle dado todos los consejos oportunos sobre cómo gobernar la concupiscencia, es decir, sobre cómo hacer política, dice: “Ce que je vous dis ne va pas bien loin; et si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre; mais au moins vous vous perdrez en honnête homme.”<sup>13</sup>

El mundo es, así: un lugar en el que, causalmente, las disposiciones necesarias son inmorales. Este es el gran drama de la Caída: la imposición de un escenario en el que el mal es necesidad. Precisamente por eso, la perfecta vida moral será la que se abstraiga del mundo y, también por eso, el cielo de Pascal está prácticamente vacío. No hay sitio en él para quien haya comerciado con el mundo, un comercio que no puede ser reformado o anulado en ningún caso.

Así pues, y en definitiva, Pascal y Kierkegaard son parte de esta lucha del cristianismo por ser la religión perfectamente antipagana. Sin duda, los paralelismos a los que esta lucha les conduce son numerosísimos y podrían llevarnos, por ejemplo, a una comparación y diferenciación de lo que realmente significa tomar la decisión de la fe en ambos autores; o a analizar las diferencias teológicas en cuanto a la naturaleza de la Gracia; o, por ejemplo, a estudiar el análogo trato que ambos dan al mundo del *divertissement*. Sin embargo, hemos considerado que esos trabajos debían ser posteriores a la más fundamental y básica tarea que aquí acabamos de emprender, a saber: la de entender por qué Pascal y Kierkegaard son dos figuras consustanciales al cristianismo y, por tanto, inevitables en su historia.

---

13 BLAISE PASCAL, *Trois discours sur la condition des Grands*, en *Œuvres Complètes*.

## 5

### LESSING

#### EL PROBLEMA DE LA COMUNICACIÓN INDIRECTA

**Till Kinzel**

Lessing es una de las figuras principales de la Ilustración alemana y europea. Sin embargo, no es suficiente entender a Lessing simplemente como ilustrado, pues Lessing fue un pensador *sui generis*, un filósofo que alcanzó una posición singular en diferentes cuestiones y con ello también trazó una diferenciación entre Ilustración y filosofía. Esto se ve también si entendemos la posición de Lessing más como el planteamiento de una pregunta que como la cerrada seguridad de una respuesta.<sup>1</sup> Esa posición la desarrolló en continuo debate con las manifestaciones más importantes tanto del pensamiento antiguo como del moderno en los campos de la literatura, la filosofía y la teología. Para Lessing, la cuestión de la correcta relación entre la filosofía y una mayor libertad de investigación se dirigía hacia el ámbito

---

<sup>1</sup> RENATE STAUF, 'Lessings Wahrheit', en *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 62/1 (2012), pp. 59-72, resume el escándalo de la posición de Lessing acerca de la verdad de la siguiente manera: "¿Cómo se atreve a negar que para cada pregunta exista solo una respuesta?".

existencial de las religiones reveladas y no hacia cuestiones meramente teoréticas o de simple relevancia académica. La singular posición de Lessing en este conflictivo campo le convierte en un personaje que aún hoy tiene algo que decir y que decirnos, aunque no parezca fácil entenderlo. Tal vez debamos aprender a entender la manera como Lessing nos habla, y para ello nos será de ayuda ver cómo y por qué Lessing habla a Kierkegaard.<sup>2</sup>

Leer a Lessing puede contribuir a recuperar una comprensión de la filosofía que dé más importancia a la reflexión sobre su esencia. La filosofía no es solo el pensamiento, sino también la manera como se nos presenta; pues el pensamiento mismo que la filosofía puede llegar a ser, será pensamiento para otros cuando haya encontrado la presentación y formulación adecuadas. El arte de la escritura que el filósofo convertirá en un medio necesario no es pensable, sin embargo, sin el correspondiente arte de la lectura. Es precisamente el de esa clase de filósofos que, como Lessing, llegó a la conclusión de que “todos los filósofos de la Antigüedad” hicieron uso de una técnica de disertación exotérica que, en este sentido, se convierte en la mejor escuela. Si tenemos en cuenta esta idea básica de Lessing, el “cómo” del pensamiento y su forma no son fácilmente dissociables del “qué” del pensamiento, sin ser tratado doxográficamente y dejando que se asiente como pensamiento independiente. Kierkegaard radicalizará aún más este aspecto del entrelazamiento del pensamiento y su presentación. Incluso se debe ir más allá y decir que no se trata simplemente del modo de presentación respecto a la comunicación indirecta, sino que podría ser algo más.

El modo intensivo como Lessing trata los problemas teológico-políticos —problemas centrales de la temprana Edad Moderna incluso antes de la propia Ilustración—

---

2 Dado el papel central que desempeña Lessing para Kierkegaard bajo la máscara de Johannes Climacus, es sorprendente que el nombre de Lessing aparezca mencionado una sola vez en la voluminosa biografía de JOAKIM GRAFF, *Sören Kierkegaard*, dtv, Munich, 2005.



plantea la cuestión de cuáles son los puntos desde los que realmente entender a Lessing tal y como él mismo se hubiese entendido.

El teólogo evangélico Helmut Thielicke emprende a grandes rasgos en su gran libro *Glauben und Denken in der Neuzeit* el intento de leer e interpretar al Lessing de Kierkegaard. Libro en el que traduce cómo Lessing se posiciona enfáticamente por el hecho de que “solo hay que alentar el impulso hacia la verdad” contra —en terminología kierkegaardiana— “la posesión de la verdad”. A raíz de esto, se hace la siguiente pregunta, que, aunque en sí misma no sea una respuesta, muestra algo importante y correcto:

¿No es acaso absolutamente otro Lessing —cuando nos aproximamos a él desde este sentido del pensar y el preguntar— el que aquí se nos muestra, alguien que en algunos momentos de su pensamiento ha dejado atrás la Ilustración, que básicamente ya no se comprende de forma adecuada con categorías, sino que debería interpretarse desde Kierkegaard?<sup>3</sup>

Y en efecto, parece de suma importancia tomar aquí la lectura que de Lessing hace Kierkegaard y preguntarse de nuevo qué ocurre con el punto de partida existencial del agitado debate que Lessing tuvo con las exigencias de la razón filosófica y con las revelaciones religiosas. Lessing desarrolló una clásica figura de pensamiento —de la que también haría uso Kierkegaard— en la controversia con Johann Daniel Schumann, cuando habló de la “terrible fosa” que se extendía entre la categoría de las verdades históricas y la de las verdades metafísicas y morales. El concepto de “terrible fosa” acompaña al concepto de Lessing de contingencia, esto es, verdades históricas accidentales. De ahí la rotunda afirmación de Lessing de que “nunca podría haber prueba alguna de las verdades necesarias de la razón”.<sup>4</sup>

---

3 HELMUT THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*, Mohr (Siebeck), Tübinga, 1983, p. 134.

4 GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, ‘Über den Beweis des Geistes und der Kraft’, *Werke 1774-1778*, ed. de A. Schilson, Klassiker Verlag, Frankfurt/M., 1989, pp. 437-445, 441 (en adelante BGK y número de página).

Lessing, con esta disyunción entre la verdad histórica y sistemática frente a la religión, ha adoptado una posición indudablemente moderna. Por esto representa “lógicamente un principio de verificación subjetiva de las verdades de la fe.”<sup>5</sup> Lessing considera, por tanto, la existencia de esa “terrible fosa” desde una posición existencial expuesta como un problema, pues es él mismo el que no puede traspasar la fosa que “tantas veces y con tanto empeño ha tratado de saltar” (BGK, 443).

Poder o querer saltar parece ser el requisito previo para vivir en la modernidad en las condiciones de la modernidad de la fe. Vivir realmente la fe es una cosa; otra, sin embargo, es compartir su necesidad con otras personas para allanarles el camino hacia la comprensión en sentido existencial de la “terrible fosa”. Cuando Kierkegaard, en cuanto escritor religioso, piensa —al igual que Johannes Climacus— la cuestión de qué pasa con este salto, así como con la fuerza requerida para saltar, entra en una reflexión acerca del problema de la exposición de un pensamiento. El propio Kierkegaard puede entenderse como maestro de la ocultación, de las expresiones enmascaradas, de la comunicación indirecta.<sup>6</sup>

Las intrincadas estructuras narrativas de su trabajo bajo pseudónimo toman un impulso semejante a los diálogos platónicos que, como las obras de Kierkegaard, rechazan la designación única de los narradores como portavoces del autor. Esto ocurre también en los escritos bajo pseudónimo de Kierkegaard sobre Lessing, pues ya no se trata del propio Kierkegaard leyendo e interpretando a Lessing, sino más bien de su pseudónimo, como él mismo aclaró al final de las *Migajas*: “Así pues, no hay en los libros bajo pseudónimo ni una palabra sobre mí mismo, solo como

---

5 Véase THOMAS MÖLLENBECK, *Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus*, Schöningh, Paderborn, 2012, p. 77.

6 Véase, por ejemplo, el análisis sistemático de TILO WESCHE, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Reclam, Stuttgart, 2003, pp. 165-212 (“Mitteilungsform”).

tercero, como lector de un pensamiento tengo una opinión al respecto de su significado, no tengo la más remota relación privada con ellos, dado que es imposible tener un mensaje doblemente reflejado”.<sup>7</sup> Kierkegaard llega incluso a afirmar que encuentra en sí mismo lo que Johannes Climacus dice de Lessing: un saber nada privilegiado, que él mismo posee en calidad de mero lector de sus escritos bajo pseudónimo acerca del conocimiento; cosa que también se aplica a cualquiera que le lea, y no solo al propio Kierkegaard. El escritor religioso que es Kierkegaard acota de este modo el camino hacia una intención clara y verificable de lo que se dice en sus libros bajo pseudónimo, esto es, que el lector de Kierkegaard debe llegar a ser a su vez lector de Lessing si quiere saber por qué Climacus le dedica una nota de agradecimiento. Kierkegaard construye así un complejo sistema de referencias, que queda subrayado por el hecho de que prohíbe la atribución de citas provenientes de los pasajes bajo pseudónimo (PB, 841).

Sin embargo, también el propio Lessing se ha servido de una escritura dialogante para ofrecer algún resultado al pensamiento de la incertidumbre y resolver el problema de la comunicación de una forma irónica e indirecta. El primer ejemplo de ello son los diálogos entre Ernst y Falk.<sup>8</sup> Esos diálogos ofrecen una prueba de la complejidad de la comunicación esotérica y exotérica en Lessing, cosa que tampoco permanece oculta para Kierkegaard. Lessing plantea también el problema de la facultad de la verdad así como de la necesidad de la verdad en la comunicación, lo que es también una cuestión de bajo qué condiciones se puede o no renunciar a la prudencia en un discurso explícito.

---

7 SÖREN KIERKEGAARD, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, ed. de H. Diem y W. Rest, dtv, Munich, 1976, pp. 839-840 (en adelante PB y número de página).

8 Un buen resumen lo ofrece CORD-FRIEDRICH BERGHAWN, ‘Wahrheiten, die man besser verschweigt: Exoterik und Esoterik bei Lessing und Mendelssohn’, en *Lessing Yearbook / Jahrbuch* 2012, Vol. 39, pp. 159-181.

Como Herman Deuser ha establecido, la teoría de la comunicación de Kierkegaard vive “de la distinción entre una relación de objeto existencial y fáctico”,<sup>9</sup> lo que Climacus expresará en la sencilla fórmula: “Lo objetivo se ve acentuado como lo que se dice; lo subjetivo, como la manera en que se dice” (PB, 343-344). De esta forma, se hace una distinción entre enseñanza objetiva y comunicación existencial para la que no hay tema más importante que la fe en el Dios existente, pues esa fe en ese Dios existente, se revela a quien desea, cuando lo desea, donde y como lo desea; desde el punto de vista del creyente mismo, nunca es suficiente en la mera modalidad de la enseñanza, de la doctrina.<sup>10</sup> Y aún resulta más relevante, cuando Deuser concreta la importancia básica que Kierkegaard da a la doble reflexión que aprendió de Lessing sobre el qué y el cómo de la comunicación.<sup>11</sup> Walter Rehm confirma esta afirmación cuando no solo “Dios mismo y Cristo” le llevan bajo la enseñanza de la comunicación indirecta, sino también Johannes Climacus y Johannes Anticlimacus, el propio Kierkegaard, así como Sócrates, que en el pensamiento de Kierkegaard juega un importante y complejo papel y para Climacus actúa como un excelente ejemplo de pensador existente subjetivo. En la modernidad, sin embargo, fueron cruciales los diferentes maestros de este astuto arte dialéctico de la comunicación indirecta, ninguno tanto como “el venerado Lessing, ese reflejado en lo otro, el pensador existente subjetivo y gran individuo, ese maestro de la ocultación”.<sup>12</sup> Kierkegaard puede aprender de Lessing no solo el modo de leer, sino también como lector mismo. Por eso debe dedicarse una especial atención a las estrategias de lectura de Kierkegaard, pues

---

9 HERMANN DEUSER, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, p. 79.

10 H. DEUSER, *Kierkegaard*, p. 79; HEINRICH MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart, 2009, S. 138.

11 H. DEUSER, *Kierkegaard*, p. 79.

12 WALTER REHM, *Kierkegaard und der Verführer*, Rinn, Munich, 1949, p. 421.

podría darse el caso de que también en la lectura que demos de Kierkegaard encontremos la lectura que Kierkegaard da de Lessing.

Las claves principales para la lectura de Lessing que hace Kierkegaard pueden encontrarse en el *Postscriptum* a las *Migajas filosóficas*. En las obras completas de Kierkegaard ese fragmento desempeña una papel fundamental, que él mismo consideraba un “punto de inflexión” entre sus primeros escritos —que calificó de “escritura estética”— y los últimos, considerados exclusivamente “escritura religiosa”. Este punto intermedio del texto está en estrecha relación con el proyecto kierkegaardiano de “llegar a ser cristiano”.<sup>13</sup>

A menudo considerada extraña, la postura de gratitud de Kierkegaard hacia Lessing debe, a partir de aquí, ser estudiada con mayor detalle.<sup>14</sup> ¿Por qué creyó Kierkegaard necesario expresar la gratitud de Johannes Climacus hacia Lessing? ¿Qué puede llamarse gratitud en sentido espiritual-existencial? Concretamente se trata de preguntar de qué forma es consciente Kierkegaard de que Lessing también encuentra la reflexión sobre el problema de la comunicación asociada con la distinción entre esotérico y exotérico.<sup>15</sup> No es una coincidencia que el más pronunciado y teóricamente sutil representante de la diferencia entre esoterismo y exoterismo del siglo xx, el filósofo político Leo Strauss, entrara en debate particularmente con las ideas de Lessing. Por último, es también de suma importancia el hecho de que Strauss mismo se vea obligado, debido a la radicalidad de la posición kierkegaardiana sobre las religiones reveladas, a hacer su propia apología de la filosofía política y con ello repensar la vida filosófica desde el principio.<sup>16</sup>

---

13 S. KIERKEGAARD, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, en *Die Schriften über sich selbst*, ed. de E. Hirsch, Diederichs, Düsseldorf/Köln, 1964, pp. 27 ss., 49 ss.

14 De importancia fundamental sobre el tema es MICHELLE STOTT, *Behind the Mask. Kierkegaard's Pseudonymic Treatment of Lessing in the Concluding Unscientific Postscript*, Bucknell UP, Lewisburg, 1993, análisis preciso de cuán comprensible es Lessing desde el Kierkegaard con pseudónimo.

15 Véase TILL KINZEL, *Lessing und die englische Aufklärung. Bibelkritik und Deismus zwischen Esoterik und Exoterik*, Lessing-Akademie, Wolfenbüttel, 2011.

16 Véase HEINRICH MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-political Problem*, Cambridge UP, 2006, P. 29. Véase THOMAS L. PANGLE, *Political Philosophy and the God of Abraham*, Johns Hopkins UP, Baltimore, 2003, pp. 172-181, p. 172.

Lo extraordinario de la lectura que de Lessing hace Kierkegaard tropieza con una doble dificultad. No solo se hace necesaria una aclaración que una a Kierkegaard con el problema de la comunicación indirecta, sino que no existe tampoco acuerdo en las intensas investigaciones acerca de Lessing sobre preguntas últimas que también se ponen en juego con Kierkegaard.<sup>17</sup> El recorrido que hace Lessing por el horizonte del problema —problema que atraviesa la histórica confrontación entre Ilustración y ortodoxia, entre religiones reveladas y espinosismo— se había vuelto indispensable. Esto lleva a Lessing a la idea de la necesidad y legitimidad de una distinción entre las dimensiones esotérica y exotérica de la filosofía. Lessing estaba familiarizado con la discutida pregunta acerca de la “doble doctrina” en numerosos textos del siglo XVIII que había encontrado tanto en filósofos como en teólogos (por ejemplo, Toland, Warburton, Holbach, Semler), aunque con propuestas muy divergentes.<sup>18</sup> La comprensión de Lessing acerca de la actividad propia del pensamiento le lleva a enfatizar el proceso de autocomprensión pensada acerca de un tema y no el resultado mismo de un proceso de pensamiento. Esto significa que, en las nuevas condiciones históricas, las mismas preguntas podrían plantearse de manera diferente en aras de la posibilidad de una medición más precisa de la duda existencial acerca del propio desarrollo de la vida. Para Kierkegaard, esa cuestión se presentó después del acontecimiento histórico de la filosofía hegeliana, igual que para Lessing se presentó antes de que fuera efectiva.<sup>19</sup> Con esto, sin embar-

---

17 La exposición más completa acerca de la comunicación indirecta puede encontrarse en PHILIPP SCHWAB, *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, De Gruyter, Berlín, 2012.

18 Para el conocimiento de Lessing sobre William Warburton véase HUGH BARR NISBET, *Lessing*, p. 747; para las observaciones de Warburton sobre la *double doctrine*, que Lessing conocía, véase también J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, pp. 206, 234- 237. ¡Pocock llama a Warburton explícitamente el “Leo Strauss del siglo XVIII”!

19 Véase CLAUS VON BORMANN, ‘Kierkegaard und Lessing’, en *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit. Vorträge des Kolloquiums am 5. und 6. November 1979*, ed. de H. Anz, P. Kemp, F. Schmöe, Fink, Copenhague y Munich, 1980, pp. 9-46.

go, se cambió toda la constelación en la que el cristianismo, como cristianismo, se había establecido. Kierkegaard lo ejemplifica en una entrada de diario en la que se refiere al libro *Lessing als Theologe* de Carl Schwarz. Kierkegaard se detiene especialmente en la disyunción que hace Schwarz entre cristianismo y fanatismo, que será virulenta en relación con Lessing, pues Lessing, como Schwarz, había “aborruido todo lo que era fanatismo, mientras él no era, naturalmente, enemigo del cristianismo”.<sup>20</sup> Para Kierkegaard era un error reinterpretar el cristianismo según los valores de la actualidad, como si Cristo no fuera “el mayor de todos los fanáticos”. Kierkegaard llega a esto a través de la fuerza de la distinción del hecho de que el cristianismo sea visto en su esencia. No es más que una confusión de cosas contrarias, cuando, “con una profunda reverencia, se muestra al cristianismo un respeto vacío de significado, además de despojarle de sus rasgos característicos y tacharlo de falso y pernicioso”. El cristianismo ha sido cambiado por sus defensores, lo que ha contribuido a la incertidumbre: “Si el ataque hubiese sido directamente al cristianismo, el asunto se habría detectado”<sup>21</sup>. Se trata, en este punto, de lo real tratado por Kierkegaard a través de Lessing —pues también Lessing estaba de acuerdo—, de no ocultar el crucial contraste mediante falsas síntesis que guiaran a una incertidumbre teórica. Lessing tomó esa perspectiva expresada en varios puntos también en una carta que escribió a su hermano Karl el 2 de febrero de 1774, en la que equipara la “teología de moda” de su tiempo con “estiércol líquido”, mientras trata de “agua impura” la ortodoxia. Actualmente se ha derribado el muro de separación entre la ortodoxia y la filosofía, de manera que “con el pretexto de convertirnos en cristianos razonables, se nos convierte en filósofos altamente irracionales”.<sup>22</sup>

---

20 SÖREN KIERKEGAARD, *Christentum und Christenheit*, Kösel, Munich, 1957, p. 389.

21 S. KIERKEGAARD, *Christentum und Christenheit*, p. 390.

22 *Briefe von und an Lessing 1770-1776*, ed. de H. Kiesel, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1988, p. 615.

El interés teórico de Lessing como ilustrado se debía también al rechazo de las mezclas impuras que nublaban y apartaban al pensamiento de las cosas importantes. En el siglo XIX, ese interés por una mayor claridad sobre las principales alternativas entre principios que se excluían mutuamente no solo fue articulado por Kierkegaard, sino también por el católico converso John Henry Newman, quien pensaba en la decisión y distinción moral-teológica como un principio de exclusión binario. *No medium between catholicity and atheism*.<sup>23</sup> Pero también resultaba evidente que, bajo el punto de vista de Dios, lo necesario era que solo podía darse uno de ellos. Las preguntas acerca de qué es un dios y qué es Dios no son idénticas, sino que marcan la línea divisoria de la que hablaban tanto Kierkegaard como Lessing, aunque la trataran desde diferentes puntos de vista. El propio Kierkegaard ha dicho que todos sus escritos, incluso los firmados con pseudónimo para el debate con Lessing, serían de principio a fin de naturaleza religiosa.<sup>24</sup> Eso lo distingue de Lessing, quien concede a la religión un lugar necesariamente central en la economía del pensamiento de los ilustrados; aún más, Lessing está a favor de situar a la misma distancia filosofía, ortodoxia y teología. Ese era, en última instancia, un posicionamiento radicalmente diferente para Kierkegaard, que, sin embargo, no trataba de entender a Lessing tal y como él mismo se había entendido. Para Kierkegaard, Lessing sirvió como símbolo de algo que a él mismo le preocupaba existencialmente, y reclama el intento de hacer a Lessing —entendido como figura idealizada— comprensible. Para Lessing se trataba principalmente de la búsqueda de la verdad, de manera que, desde este punto de vista, también el hereje podía ganar algo positivo. “Esa cosa llamada hereje tiene un lado muy bueno. Se trata de una persona que al menos quiere ver con sus propios ojos.”<sup>25</sup> Ese momento —querer

---

23 Véase H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts*, p. 224.

24 S. KIERKEGAARD, ‘Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller’, p. 5.

25 G. E. LESSING, *Berengarius Turonensis*, en *Werke 1770-1773*, ed. de K. Bohnen, dkv, Frankfurt/M., 2000, p. 15.



ver con los propios ojos— es la condición previa e ineludible del filosofar verdadero; un momento, sin embargo, que no conduce necesariamente a la filosofía, como muestra el ejemplo del hereje. Sin la motivación de querer ver por uno mismo, la filosofía no es concebible. Para Kierkegaard, el problema no es principal o solo filosófico: como ya se ha mencionado, sus obras escritas, y especialmente sus textos estéticos, “son religiosos de principio a fin”, y añade algo importante: el hecho de que “algo que cualquiera pudiera ver también debería verlo si quisiera verlo”.<sup>26</sup> Es aquí donde se encuentra un empuje totalmente diferente —el mismo para Lessing y Kierkegaard— en el énfasis del deseo de ver, del querer ver por uno mismo.

Para Kierkegaard, sin embargo, no es en modo alguno suficiente el ver o el deseo de ver, sino que también es necesario el salto de fe que no puede obtenerse por meros discursos filosóficos. Precisamente por eso puede entablar Kierkegaard-Climacus un debate dialéctico con Lessing, pues el discurso del salto está conectado con el hecho de que Lessing no era un mero erudito. Más bien se vinculaba al filósofo y “amante de la teología” que era Lessing, alguien que combate en la más violenta disputa filosófico-religiosa de la Ilustración tardía: Spinoza o panteísmo, que confirman las “últimas palabras” de Lessing (PB, 231). Estas palabras le fueron sonsacadas por Friedrich Heinrich Jacobi y, por supuesto, motivadas por un deseo: “Jacobi contribuirá con el apoyo de la elocuencia a que uno [es decir, Lessing] dé el salto”. Sin embargo, para cualquiera que haya considerado el problema de la comunicación indirecta como pensador existente subjetivo, resultará una absoluta imposibilidad y una contradicción, tal y como Climacus formuló agudamente: “Una acción directa solo proporciona un obstáculo para dar realmente el salto”. Jacobi se opone así a Lessing, de la manera en que uno no debe oponerse a otro, cuando se quiere dejar libertad de elección, y solo se le puede dejar

---

26 S. KIERKEGAARD, ‘Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller’, p. 5.

esta libertad sirviéndose de la comunicación indirecta: “Supongamos que Jacobi hubiese dado el salto, supongamos, con ayuda de la elocuencia, que hubiese tenido éxito al convencer a un estudiante de dar el salto: entonces el estudiante habría tenido una comunicación directa con Jacobi y no habría ido a dar el salto por sí mismo” (PB, 232). Lo particular y distintivo de lo que Kierkegaard presenta de Lessing a través de Climacus es que sabía cómo evitar condicionar a los estudiantes; quería “que todo el mundo fuera libre en su relación con él” y no resultar ridículo cuando otros repitiesen como loros lo que había dicho (PB, 199). No queremos aquí, pues, repetir como loros lo que Lessing y Kierkegaard (él mismo y sus pseudónimos) dijeron, sino aproximarnos con ello al hecho de que tampoco para Climacus la lectura de Lessing daba respuesta alguna, pero, en cambio, sí que establece un diálogo con otros textos publicados por Kierkegaard. Incluso el propio Climacus es un lector de Lessing, como él mismo dice: “Yo había leído *Temor y temblor* de Johannes de Silentio antes de tener en la mano ese tomo de Lessing” incluido en el escrito “Über den Beweis des Geistes und der Kraft”. La lectura de la obra con pseudónimo de Kierkegaard *Temor y temblor*, donde se trata de forma aguda el problema de la paradoja de la fe, se relacionará aquí con la lectura de Lessing, sin la que la paradoja de la fe —y el problema del salto— se resolvería en sentido autoritario: “Cuando más tarde leí a Lessing —dice Climacus— no tenía el asunto del todo claro, pues es extremadamente poco lo que Lessing dice. Pero siempre ha resultado un estímulo la atención que Lessing pone en eso. Es una lástima que no quisiera seguir con esos pensamientos” (PB, 237). ¿Qué podríamos y qué deberíamos concluir? La lectura no es un camino fácil hacia la lucidez, pues como lectura siempre resulta mediada, pero la mediación es indirecta. Sin embargo para poder seguir lo indirecto se necesita el mismo aliento que Climacus —y, por tanto, también Kierkegaard— encon-

tró en Lessing. Un estímulo no es una instrucción, por lo que se refiere siempre a la frontera más allá de lo meramente didáctico. El salto en la lectura nadie —ni siquiera Lessing o Kierkegaard o ambos a la vez— puede evitárnoslo, pues ese salto, que es más que un simple pasatiempo, sería también el salto a una específica forma de vida.

*Traducción de Laura Febré Dicena*

## 6

### MOZART

#### LA MUERTE A TRAVÉS DE *DON GIOVANNI*

**Daniel Martín Sáez**

La música, y no solo la escritura, resulta esencial para comprender el pensamiento de Søren Kierkegaard: “¡Oh, Mozart inmortal, a ti te lo debo todo!”<sup>1</sup> dejó escrito en la obra que marca los inicios de su reflexión, donde encontramos dos gestos inconfundibles: primero, una insólita delicadeza para ir más allá del libreto y prestar atención al discurso musical; segundo, la seguridad de que ninguna escritura podría suplir la audición de la música, como nadie con interés por la filosofía podría suplantar con la lectura la vivencia activa del filosofar.

Kierkegaard ve en la música el medio de expresión temporal por excelencia del hombre, caracterizado no solo por su temporalidad cronológica, sino también por su temporalidad material: por una parte, la música se desarrolla *a través* del tiempo y adquiere su sentido como proceso (es

---

<sup>1</sup> SØREN KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Escritos de Søren Kierkegaard, vol. 2/1, ed. de B. Saez Tajafuerce y D. González, Trotta, Madrid, 2006, p. 71.

decir, como algo más que mero *producto*); por otra, cada instante suyo —su materialidad— cambia *con* el tiempo, y ello en calidad de su condición ejecutoria, es decir, del hecho de que la obra musical está siempre inacabada y crea para sí *su* propio tiempo. La música surge *a través* de los hombres y no meramente *por* ellos, y de ahí su renovación perpetua, la sensación de que está siempre limpia y sin grietas, como por encima del tiempo.

La música se distingue del medio lingüístico y el resto de las artes por su indeterminación semántica y abstracción, factores ambos que han sido relacionados con las matemáticas, la sintaxis lingüística o la forma artística, pero que en este contexto se consideran en beneficio de la plasmación estética de la propia vida: la excitación de los nervios, la sexualidad, los deseos, los sentimientos, las emociones, el pensamiento, todo aquello que no puede ser arrancado de su duración inherente y que sólo la música podría permitirse mostrar con tanta concreción.

La importancia dada por Kierkegaard a lo específico de cada arte debe ser considerada en el ámbito de la emancipación estética de la música, entre la condición retórica de la ópera y el auge de la música instrumental, dada precisamente en la época de Mozart, en torno a 1780. Su respuesta no puede evitar reconocer la distancia de la música respecto a la realidad, su lejanía del mundo cotidiano, tan presente en la pintura, la escultura, la literatura o incluso la arquitectura (que, por su quietud y acusada funcionalidad, parecería formar parte natural de ese mundo). ¿A qué puede adecuarse, sin embargo, la música, que además de mudar continuamente de lugar es ella misma una mudanza continua? La respuesta del danés nos recuerda a Schopenhauer: a aquello que rebasa el mundo ordinario, el lenguaje y la conciencia como formas de apresar la realidad; algo más profundo, más íntimo, más fluido que un concepto; no algo externo, sino la interioridad.

De una manera u otra, Kierkegaard se refiere a estos tres aspectos de la música en *Enten-eller* (1843). La humanidad de la música, como su universalidad, sólo se logra me-

diante la captación de la interioridad, y ésta connota ante todo temporalidad, movimiento continuo, existencia pasajera, como el hombre: siempre camino hacia la muerte, inacabado, existencial. A su vez, lo más profundo del hombre nos parece inasible, sin significado o contenido unívoco, en perpetuo cambio y, sin embargo, real, como la música. Este vínculo entre música e interioridad, definido a partir del movimiento musical y que podríamos remontar a Aristóteles, constituye la clave de bóveda del resto de consideraciones.

La música parece mostrar las cosas desde dentro, sin mediaciones; similar a la propia vida, nos sumerge en el conjunto de reglas de un juego arbitrario, en un acaecer explícitamente material y caótico, aunque no por ello ilegal, que se define como inmanente: parafraseando a Kierkegaard, sería un juego “salvaje”, “carnal”, “demoníaco”. El oído potencia este carácter lúdico al acercarnos al mundo de la imaginación, la sensualidad, la fantasía, el absurdo. Es una experiencia de carácter primitivo: el feto —incapaz de novelas, cuadros y catedrales— es capaz de escuchar música, recibiendo desde muy temprano las vibraciones de la voz de su madre; el animal, oculto en la noche, acude al oído mientras duerme.

¿No vemos cuando soñamos nuestros miedos, alegrías y esperanzas más profundas? ¿No es la música, al fin y al cabo, el lenguaje que utilizamos cuando estamos angustiados o felices? El melisma de un grito o un llanto, ¿no tienen ya algo de canción? Y la canción, ¿no es toda ella algo indecible, como nuestros sueños, miedos y alegrías, como el propio universo, siempre en continuo cambio y transfiguración? Al lado del fluir musical, un busto, un lienzo, un libro, una catedral, ¿no parecen estar muertos, como el pétreo Comendador de la ópera mozartiana? Quizá por eso, entre otras cosas, *Don Giovanni* representa con tanta fuerza la lucha entre lo interior y lo exterior, entre lo pensado y lo conceptualizado, entre la inmanencia y la trascendencia, entre lo más íntimo del hombre y las imposiciones de la sociedad.

Cuando uno escucha música, deja de sentirse en el mundo externo y convencional para sumirse en el reino del sentido interno, creativo y liberador, no solo del hombre, sino también del propio universo. Imbuido en la música, uno siente poder comunicarse desde lo más íntimo y hacer propio lo que está fuera: como si lo exterior se tornase interior, o viceversa. La música despierta nuestra empatía. Cuando hablamos, la musicalidad del lenguaje marca la diferencia entre *el* dolor en general y *un* dolor concreto: un dolor cantado, frente a uno meramente hablado, activa nuestros nervios, acompasa nuestros latidos y sincroniza el movimiento de nuestros cuerpos. Nadie imagina una fiesta sin música: con ella dejamos de lado nuestras diferencias. La música nos convierte en amantes. Su lenguaje es directo, comunitario, transversal: desde la intimidad de una nana hasta el barullo de una gran orquesta, el sonido pasa de un lugar a otro sin perder su color, sin que se derrumben sus cimientos. Como el lenguaje, no requiere de viejos ídolos protegidos en ingentes museos, o de materias muertas e intransferibles, sino que pasa de una sociedad a otra y es compartido por todos, renovando continuamente el momento de su creación. Su capacidad para trascender fronteras supera incluso al lenguaje, al hacerse valer sin la pérdida que supone siempre la traducción.

La contienda de la música contra el silencio es como una afirmación heroica del devenir. La danza es una lucha contra el estatismo. Frente a todo “idéntico a sí mismo”, la obra musical sólo existe mientras suena, sin renegar de su finitud, resistiéndose a parecer un artefacto cerrado y dado de una vez para siempre. Sabe que el mundo no es razonable, porque no está hecho a semejanza del hombre; conoce “lo infinitamente cómico de la falta de espíritu”<sup>2</sup> que Kierkegaard combate y al mismo tiempo defiende, de forma fingida e irónica, como el estadio estético de la existencia. La música se encara con la muerte y parecería que batalla continuamente contra ella. ¿No hace eso *Don Giovanni* desde que asesina al Comendador?

---

2 SØREN KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid, 2010, p. 172.

Esta es la relación inevitable entre música y filosofía esbozada por Kierkegaard: la primera nos ofrecería desde el sonido al menos *algo* de aquello que la segunda buscaría desde el lenguaje. Pero música y lenguaje están más unidos de lo que solemos imaginar: la musicalidad del lenguaje o la lingüisticidad de la música son un reflejo de la propia constitución cerebral del hombre, que a pesar de todo *piensa* de manera distinta a través de una y otra expresión. No debemos confundir a la filosofía con su historia, pero tampoco con su medio habitual de expresión: esa es la *sancta simplicitas* de los escritores, cuyo germen encontramos en los exégetas judeo-cristianos y en la crítica textual renacentista —también presente en la historia de la música, desde la mitología decimonónica del compositor hasta el positivismo del *Urtext* y el movimiento de la autenticidad—, que han sacralizado la escritura hasta reificarla y han pagado con ello el alto precio de renunciar a todo aquello que el hombre no es capaz de escribir, que es prácticamente como decir que han renunciado a todo.

Junto a Kierkegaard, también Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche o Adorno han resaltado la afinidad existente entre música y filosofía, en una tradición que llega hoy a pensadores como Gary Tomlinson o Lydia Goehr. Se añade a ello una construcción histórica, en un proceso de varios siglos, donde la cultura occidental ha explorado dichas relaciones, estableciendo descubrimientos esenciales que están ahí para ser investigados y, por último, que la filosofía no tendría por qué ceñirse al medio lingüístico en su pretensión cognoscitiva o expresiva: incluso podría abandonarse al delirio musical, como Sócrates al final de su vida (*Fedón*, 61 a). Si, a pesar de ello, encuentra en el lenguaje algo a lo que no puede renunciar, igualmente dejará de ser filosofía si no busca su complemento en todo aquello que puede reportarle ese mundo interior que tanto anhela y que, sin embargo, jamás se dejará apresar por otros medios.

La filosofía gana en ambos casos, pero la música también, pues ser medio para la filosofía no implica neutralizarla o convertirla en *ancilla philosophae*, sino más bien



afirmarla con un fundamento consciente, que le asegura su independencia, su carácter propiamente filosófico y, por lo tanto, no externo ni susceptible de subordinación. Todo lo que no puede pasar por la filosofía como ideal de conocimiento, aunque sea para dejar de hacerlo de manera externa, es por definición algo inhumano: forma parte de una imposible razón desencarnada, del lenguaje tergiversado, del sentimentalismo, de la mentira construida socialmente. La filosofía puede acudir a la conciencia y al lenguaje incluso para ir más allá de ellos, prestándonos la escalera que luego se volverá inútil. Para ello necesitará ayuda y, sin embargo, la conclusión será que, sin el lenguaje, ese descubrimiento no tendría para nosotros (que no hemos dejado de ser racionales en el camino) el mismo valor.

La música podría enseñarnos que la conciencia es lo último, que la razón se funde con las emociones, que el mundo y el animal estuvieron antes que el hombre, y que quizá por ello la existencia precede a la esencia, frente al celo divino de los estudiantes de teología. Más allá de los conceptos, los colores y las formas quietas —garantes psicológicos de la eternidad—, la música nos habla de la muerte y el cambio, y nos recuerda, como Calderón, que la vida y el sueño se parecen demasiado. Si la filosofía debe hacernos conscientes del mundo que nos rodea, cometerá un error si pretende escapar por ello de la inconsciencia y lo caótico del universo, que pertenecen a la envoltura misma de nuestra conciencia, y habrá sustituido así la verdad por la comodidad de una epistemología edificante, plagada de prejuicios mágicos y religiosos, como la enfermiza separación entre cuerpo y alma. ¿No existe una relación entre esta antigua esperanza —la de ser algo más que pura carne— y la obcecación filosófica por la escritura? Aunque pensemos en el lenguaje verbal como la manifestación más propia de la conciencia y, quizá por ello, como el lenguaje de la filosofía, ¿seremos tan tercos como para dar un *salto mortal* hacia la escritura y la conciencia sin pasar a su vez por los resortes móviles que dan vida a ambos?

Los límites del saber no se agotan en la intencionalidad, ni en la conciencia, ni en el lenguaje. Esto es una perogrullada, pero se olvida a menudo. Aunque el *verbo* fuera algo así como la voz de la filosofía, sería siempre un medio de tipo inclusivo e insinuante, más que dictaminador; actuaría sin creer en superaciones que, una vez más, apelarían a una razón flotante, incondicionada, unívoca, y lo haría sin renegar de su origen cósmico, mundano, animal, histórico. Hay muchas formas de conocer, aunque no valga cualquiera, y, por si fuera poco, todas ellas —incluida la científica— presuponen una relación creativa del hombre con el mundo. Resulta simplemente falaz confundir el conocimiento con el medio a través del cual se accede a él, como se hizo con las matemáticas desde Pitágoras, desde Platón con las ideas o desde Agustín y Avicena con el propio sujeto, llegando hasta Descartes, Hegel, Husserl o Heidegger. Y no olvidemos a Kierkegaard, cuando hace del absurdo —que no es sino un problema de la razón, pero en modo alguno del universo— la esencia del Ser. Por eso resulta esencial realizar una filosofía del *saber*, y encontrar en su etimología, que deriva del verbo *saborear*, el papel primordial del gusto, tan intraducible e intransferible a otra experiencia como el paladar de cualquier animal a otro de su misma especie o una especie distinta. El denominado *personalismo* de Kierkegaard, a pesar de sus limitaciones, apunta en esta dirección.

Pero esta inagotable variedad “gustativa” del conocimiento no puede hacernos olvidar los criterios irrenunciables de la filosofía, que Kierkegaard —llevado por su recelo contra la sistematicidad hegeliana, de la que es víctima a pesar de todo— ha difuminado de manera radical. Buscar los límites entre lo que puede y no puede saberse es una de las tareas más importantes de la filosofía, seguida del consiguiente silencio y de la capacidad para pensar que quizá estemos equivocados, pero que no podemos afirmar nada más allá de esos límites, siendo mucho más justo negarlo todo y solo dejar paso, con temblorosa cautela y rigurosa crítica, a aquello que, aún siendo dudoso, sea por lo menos

razonable. Lo que supone un atrevimiento perverso en el mundo de la filosofía, y un peligroso juego para el futuro de la disciplina, es aprovecharse de los consabidos límites en aras de alimentar la fantasía de los angustiosos y los esperanzados.

Kierkegaard fue consciente de la duda en su escepticismo socrático, pero garante de lo irracional en su religiosidad. Careció del atrevimiento filosófico suficiente para aceptar el mensaje de *Don Giovanni* hasta sus últimas consecuencias. El carácter existencial del sujeto debería llevarnos a una consideración estética de la vida. La constatación del hombre como existente corpóreo, cerebral, animal, político, social, histórico, moral —mucho más tardía en filosofía que la naturaleza corruptible del universo—, es una prueba de la vida en su devenir que convierte a la estética en filosofía primera, entendida no como una ciencia secundaria de los sentidos, sino como la ciencia de lo más propio del existir: el cambio, el devenir, la creatividad, el contacto. Con ello quedaría aniquilado todo dualismo ontológico o antropológico, sin negarse por ello una realidad discontinua y plural, pero considerada ésta como dada en un mismo plano de sentido.

El tropiezo de Kierkegaard se encuentra en su jerarquización de los estadios y en olvidar la prioridad filosófica de lo estético, dejándose llevar por creencias religiosas forjadas con fuego, y al parecer con mucho temor, durante su infancia. La filosofía también consiste en crecer: en romper nuestra afección por los hábitos aprendidos de nuestros cuidadores, al menos cuando apuntan al error, al desprecio por lo único que puede hacernos comprender nuestro mundo. Apelar al absurdo como motivo de creencia es una estupidez que no puede permitirse nadie, salvo quien, por la saturación que el propio absurdo impulsa, pretenda hacer del absurdo la medida de *todo*, algo que nos condenaría, de forma totalmente injustificada, no al silencio, sino al insoportable griterío de una casa de locos.

Que el mundo y la vida sean absurdos, es decir, que no tengan un sentido porque la conciencia no les encuentra ninguno, es un hecho indiscutible que en nada afecta a estas cuestiones, y mucho menos en el ámbito del comportamiento, que es donde Kierkegaard, aunque él mismo no lo vea, se lo juega todo. La fundamentación ética sólo puede buscarse por la vía de lo humanamente probado, sin que haya manera de escapar del hombre apelando a un absurdo que, además, es postulado por el propio hombre. Con *Don Giovanni* averiguamos que cada cual puede seguir su placer individual si así lo quiere, y que todo depende del mundo que queramos crear, y no del mundo que deba ser, y mucho menos del que, por cuestiones dogmáticas, se considere como el mundo divino, verdadero y bueno. Como el propio Kierkegaard acepta estratégicamente en *Enten-eller*, la ética no puede consistir en un estadio superior y distinto de la estética, sino en un derivado suyo al que se accede sin saltos.

Sería positivo reflexionar sobre ello para alcanzar un estadio ético saludable. “En el hombre sin espiritualidad — afirma Kierkegaard, en referencia al paganismo y su aceptación de la muerte— no hay ninguna angustia.”<sup>3</sup> No deja de ser curioso que, sin embargo, vuelva a plantear en sus escritos sobre ética el problema del temor, la angustia y el pecado, cuando ha aceptado también que “el individuo verdaderamente ético tiene calma y seguridad en sí mismo, porque no tiene el deber fuera de sí mismo”.<sup>4</sup> Que se diga esto y, al mismo tiempo, se introduzca un tropel de conceptos religiosos que uno no sabe de dónde vienen, es una estrategia tramposa, reconocida por el propio Kierkegaard, que disuelve el valor de sus reflexiones, incluidas las religiosas, al incurrir en un círculo doblemente vicioso.

---

3 SØREN KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia.*, p. 174.

4 SØREN KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Escritos de Søren Kierkegaard, vol. 3, ed. y trad. de D. González, Trotta, Madrid, 2007, p. 228.

Contra esta hipocresía autoimpuesta, Spinoza sería un buen aliado de *Don Giovanni*: en vez de pensar en imposiciones externas, nos hablaría de construir sin angustias ni temores un mundo compartido, donde reinase el deber que *queramos* tener y que, naturalmente, estaría en condiciones de variar conforme lo hiciese nuestra cultura o nuestra relación con el mundo. Si algunos no aceptasen formar parte de este mundo ético-estético, ajeno en todo a la religión, ése ya no sería un problema estético, sino más bien político. Ahora bien, ¿no se podría fundamentar una ética que se materializara, no en una estética cualquiera, sino en la estética como su condición de posibilidad?

La filosofía puede dar una respuesta a esta pregunta sin necesidad de clamar al cielo; le basta con acudir al mundo, a la humanidad y a su condición existencial, como ha querido hacer el republicanismo, donde la comunidad política se inicia con la aceptación de la pluralidad y el cambio, es decir, con la constatación del nacimiento y la muerte, como una condición antropológica ineludible.<sup>5</sup> Quienes formasen parte de este espacio ético-estético se enfrentarían a quienes desearan imponer “su punto de vista”: nadie mejor que ellos pueden recibir el nombre de intolerantes y son, quizá, intolerables. Pero, ¿qué culpa tiene de ello la filosofía? Este no es más que un hecho trágico, hasta ahora normal en la historia y que la reflexión se limita a constatar; un problema que sólo se resolverá, una vez más, cuando *todos* los hombres *quieran* —es decir, quizá nunca.

La ética, en rigor, sólo tiene cuatro caras: la cósmica, la ecológica, la animal y la humana. Más allá de la estética, todas son igualmente absurdas. La desaparición del animal, el hombre, el planeta o el propio universo no es algo que pueda conmocionar a nadie con un mínimo de razón. Saberlo y, a pesar de todo, seguir con vida, quizá parezca irracional, pero el suicidio —en su positividad, *a priori*— no es menos absurdo (otra cosa es lo que uno decida hacer después, para lo cual las razones pueden sobrar). Lo que

---

5 HANNAH ARENDT, *La condición humana*, trad. de Ramón G. Novales, Paidós, Barcelona, 2009.

es seguro, ante la determinación del sujeto por vivir a su manera, es que nadie puede objetar nada, y que, si el filósofo decide vivir al cuidado de la humanidad o el planeta, no puede apelar para ello a nada que trascienda a la propia humanidad. ¿Podemos, a pesar de todo, convencernos para mantenernos unidos y proteger nuestro hogar? —ésa, y no la búsqueda de éticas de salón, como la de nuestros universitarios, es la gran pregunta.

El personaje de *Don Giovanni* es una muestra de la vida en su devenir. Sería ridículo pintarlo como un personaje dominado por sus pasiones. Como destaca Kierkegaard, son los demás personajes los que están dominados por él, tanto como lo están —y quizá en esa misma medida— por las convenciones sociales: todos los personajes giran en torno a su figura y son intermediarios castrados de su propia voz. Por el contrario, Don Giovanni es la personificación del deseo inmediato, del presente que en él se muestra como algo libre, y en modo alguno como una esclavitud que lo domine: eso sería más propio de un judío, un cristiano o un musulmán, que han condenado previamente lo que en el fondo aman, como reconocen tácitamente desde el instante mismo en que lo afirman como pecaminoso.

El mundo y los hombres son reconocidos como la condición de existencia de Don Giovanni, pero esta situación está aceptada sin caer en una enfermiza dependencia: se limita a constatar la realidad, al modo aristotélico. La estética no es solo ontología y gnoseología, sino también ética: afirmación de la mejor manera de intensificar la vida a través del mundo y los hombres. De la estética a la ética hay un paso. Si el mundo estuvo antes que el animal y éste antes que el hombre, si en el fondo somos seres cósmicos y animales, cuidar la naturaleza es cuidar de nosotros mismos, y no hacerlo es quedarnos estúpidamente solos. Esto es lo que nos enseña la confianza de Don Giovanni, y representa sin duda una manera plausible de convencer a la humanidad para vivir de forma ética.

Ninguna trascendencia puede mejorar esto, pero sí empeorarlo: que el cristianismo contemple como algo bueno el sacrificio de Isaac, y que los griegos hagan lo propio con

Ifigenia, es una muestra de que la ética es algo muy distinto de la religión, pero también de la política. Y no puede decirse lo mismo de la estética, como pretende Kierkegaard, pues, en definitiva, solo el amor —ese amor que Don Giovanni personifica simbólicamente a través de *cada* mujer— puede servirnos para construir lazos entre los hombres. Epicuro nos ahorraría buena parte de la reflexión. Su alejamiento de la religión y el temor es tan fuerte como su acercamiento a la amistad y el placer, inexplicable sin su conocimiento físico del mundo y su aceptación de la muerte. Que una religión concreta incentive ese amor es una cuestión aparte y arbitraria que, de todas formas, remite de nuevo a la estética. Nunca podríamos agradecer a la religión algo que, por definición, es incapaz de dar: el amor es algo humano, incluso cuando se camufla como amor a dios. Los fines de la política y la religión no coinciden con los fines de la ética y, si lo hacen, sólo puede ser por intermediación de la estética.

Frente a una reflexión que hace del absurdo la fuente del saber, y no una mera ontología de la conciencia, *Don Giovanni* nos muestra que la gnoseología es una ciencia bien distinta. Que la propia existencia sea un sinsentido puede significar, quizá, que no podemos saber nada con demasiada certeza, pero jamás podrá significar que cualquier cosa absurda merece ser afirmada. La negativa de Don Giovanni ante el espectro pétreo del Comendador, con la que nos sentimos tan fácilmente de acuerdo, nos recuerda que, para vivir, no necesitamos a los bíblicos caballeros de la fe. En 1787, cuando se estrenó la ópera de Mozart y Kant estaba escribiendo su *Kritik der Urteilskraft*, Friedrich Schiller se había hecho esta pregunta: “¿Me conformaré con ser cincel cuando podría ser el artista?”<sup>6</sup>

---

6 FRIEDRICH SCHILLER, *Don Carlos. Infante de España*, ed. de L. Acosta, Cátedra, Madrid, 1996, p. 222.

El no haber excluido la idea de “dios” ni a la comunidad política de *Don Giovanni*, presentes ya desde la obertura de la ópera —trágica y cómica al mismo tiempo, como la Revolución que estaba a punto de estallar—, es algo que debemos agradecer a Mozart. La seriedad de la obra, con ese terror que aparece por primera vez en la historia de la música, y donde la influencia del contrapunto de Bach y Händel juega un papel inestimable (como en su obra póstuma, también mortuoria, el *Réquiem*) nos muestra lo que, en los ilustrados, aparece todavía de forma poco convincente: que la sociedad y sus normas suelen alejarnos tanto de los hombres como la religión nos aleja de la naturaleza; que la formación de una comunidad no hace aborrecibles a los hombres que desobedecen; que la existencia divina no es una solución de los problemas, sino sólo un problema más. Frente a Tomás Moro, Locke y Voltaire —todos ellos, calumniadores dogmáticos del ateísmo—, *Don Giovanni* se sobrepone a la ceguera europea con sorprendente confianza. No basta con apelar a un ser necesariamente absurdo y anti-filosófico, como querrían Kierkegaard, Jacobi o Dostoievski, en una tradición que se remonta a Pablo de Tarso, Tertuliano o Algazel, y que pasa por toda la Baja Edad Media llegando hasta Pascal, pues el carácter de incompreensión no desaparece ni es capaz de destruir la existencia del hombre y su razón.

Sólo esto hace posible que, ante el espectro del Comendador —cuya epifanía pétrea tiene, desde la prehistoria humana, una clara pregnancia como garantía del más allá (como vemos en las culturas megalíticas)—, Don Giovanni se niegue a arrepentirse, y de ahí viene la angustia infantil de Kierkegaard, que sólo puede desaparecer con la aceptación de la muerte. Pues, ¿qué solucionaría una vida eterna? Ése es el segundo problema que el teólogo no soporta y que, debido a su costumbre de vivir con esa idea, necesita para consolarse. La divinidad, especialmente la monoteísta —aunque diésemos por probado lo que, en el fondo, es imposible por definición— podría solucionar algunos problemas, pero nunca dejaría de ser ella misma un problema más, igualmente absurdo, y sin duda el más peligroso por su relación negativa con la filosofía, la civilización y el mun-



do, desde el momento mismo en que presupone la revelación, la gracia divina o la vida eterna. Ni un solo filósofo ha sido capaz —ni lo será— de solucionar este problema que establece, para siempre, la prueba irrefutable del ateísmo.

*Don Giovanni* nos enseña que la muerte es la respuesta, no la divinidad. El título de la obra, *Il disoluto punito*, así como el sexteto final del estreno de Praga, no merecen descentrar nuestra atención, pues se trata de una tendencia marcada por convenciones teológico-políticas que no devalúan la enseñanza final del protagonista, en una especie de apateísmo que, dejando de lado la carga de la prueba, afirma la posibilidad divina como una mera estrategia heurística ante quienes todavía no han alcanzado su mayoría de edad. No basta la vida eterna para doblegar a un hombre. La confianza de Don Giovanni ante el Comendador, como la de Sócrates ante el Areópago, nos recuerda a la afirmación de Albert Camus en *Le Mythe de Sisyphe*: “Lo que llamamos una razón de vivir es al mismo tiempo una excelente razón de morir”.<sup>7</sup>

También el protagonista de *L'Étranger*, en una interpretación del propio autor, habría decidido “morir por la verdad”.<sup>8</sup> Y aquí está lo esencial de Don Giovanni: Kant habló del libre juego de nuestras facultades, aunque hoy no podríamos entender ese juego sin apelar al psiquismo, la sociedad, la historia, el entorno. El desinterés producido cuando el hombre se entrega, sin más, al sentimiento estético, subyacería a toda acción humana, incluida la cognoscitiva y la moral, pues, aunque éstas tengan su autonomía relativa, no tienen en ellas mismas su razón de ser, su principio impulsor, que ha de ser buscado en la naturaleza concreta del ser humano. Es algo mucho más complejo que la idea biológica de la supervivencia, hasta el punto de poder conducir al hombre hacia la muerte, como hemos visto, y en esto la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) sigue siendo

---

7 ALBERT CAMUS, *El mito de Sísifo*, trad. de E. Benítez, Alianza, Madrid, 2011, p. 14.

8 ALBERT CAMUS, *El Extranjero*, trad. de B. del Carril, Círculo de Lectores, Barcelona, 1988, p. 7.

válida de manera retrospectiva: la renuncia a la felicidad, e incluso a la propia vida, es posible justamente cuando uno no está dispuesto a vivir de cualquier manera.

Los contemporáneos de Kierkegaard llamaron a esto potenciación, empatía, ansia de superación, perfeccionamiento, voluntad de poder. El amor apareció para ellos como el medio por excelencia con que cada sujeto podría superar su individualidad, y con ello sus limitaciones, al fundirse con el mundo, al salir fuera de sí para entrar en el otro. Después de esta unión, como en *Tristan und Isolde* de Wagner, la muerte resulta algo insignificante. En ese momento aparece, más que el miedo a la muerte, el miedo a vivir una vida incompleta o aburrida, la necesidad de hacer de uno mismo una obra de arte, como en Baudelaire. Mozart, para quien todos los personajes de *Don Giovanni* son aburridos sin su protagonista, va mucho más lejos al sentenciar que no todas las vidas merecen ser vividas. Más que ofrecernos un modelo de vida, nos arroja al mundo de la libertad y la confianza para elegir nuestra propia forma de vivir. Esta es la enorme racionalidad de *Don Giovanni*, frente a las tópicas interpretaciones decimonónicas de Hoffmann y el propio Kierkegaard, que reducen la ópera a su componente irracional.

El problema de la muerte nos lleva así al problema de la ética. “La premeditación de la muerte —escribió Montaigne— es premeditación de la libertad.”<sup>9</sup> Cuando su padre se encontraba ya gravemente enfermo, a punto de morir, Mozart le habla de la muerte como de una “sincera y buena amiga de la humanidad” a la que uno no debería temer: “De noche —escribe— nunca me acuesto sin pensar que quizá (aun siendo joven como soy) no viva para conocer el nuevo día”.<sup>10</sup> Antes de culminar *Don Giovanni*, su padre ya había fallecido, uniéndose en la memoria de Mozart a la temprana muerte de su madre y algunos de sus mejores amigos.

---

9 MICHEL DE MONTAIGNE, *Los Ensayos*, ed. de J. Bayod Brau, Acantilado, Barcelona, 2011, p. 93.

10 H. C. ROBBINS LANDON, *Mozart. Los Años Dorados*, trad. de J. Alfaya, Destino, Barcelona, 1990, p. 187.

Pero el joven salzburgués superó la preceptiva masónica y la filosofía ilustrada; en su música no hay lugar para la náusea, ni aparece como vencedor ese lado temeroso y melancólico que conoció tan de cerca: entre los extremos, su tratamiento de la muerte es a la vez estoico y hedonista, preceptivo y lúdico, ético y estético.

Pero entonces, ¿a qué se debe el elemento cómico de la muerte de Don Giovanni? ¿Por qué nos alegramos tanto de su vida y, al mismo tiempo, celebramos su muerte? ¿Cómo entender que Don Giovanni, el propio noble que grita por la libertad en la escena vigésima del primer acto, sea al mismo tiempo el que debe morir por el bien común? Este es uno de los juegos más sutiles de la obra, en una dialéctica propia del clasicismo, que tiende a culminar en equilibrio, como el desarrollo melódico cuya libertad depende del entramado armónico y la forma que resulta de ambos: la ética también es condición de la esteticidad, y no sólo está de aquella. Como personificación del amor, Don Giovanni encarna la única manera digna de vivir en esta tierra; como personaje dramático, es peligroso y representa la desigualdad que Mozart querría combatir. La música nos envuelve en un epicureísmo del que Giovanni no participa como personaje, pero sí como fuerza erótica: el placer como tal nunca es malo, pero irracionalmente utilizado puede convertirse en algo detestable. Es obvio que Da Ponte se vio obligado a mostrar el carácter limítrofe del personaje para arrancar del sueño al espectador, pero por ello mismo se vio obligado también a matarlo.

Don Giovanni debe morir no sólo para mostrar el carácter limítrofe de su existencia, como lo harían Orfeo y Fausto, sino también para encontrar un tipo de orden donde los hombres puedan convivir respetando los límites de los demás. Frente a las lecturas habituales, la venganza del Comendador puede verse aquí como un signo de la Ilustración y la Revolución, tanto como la acción del propio Don Giovanni: el enfrentamiento final, al que hemos sido acostumbrados desde el inicio de la ópera, podría hacernos

sentir de acuerdo con ambos personajes, encontrando un punto de unión entre ellos. La fidelidad amorosa de Don Ottavio, a la que Mozart dedica algunos de los pasajes más bellos de la obra, en un amor que ya se vio en *Le nozze di Figaro* como algo más profundo que el contrato matrimonial, y cuya máxima crítica encontramos en una ópera posterior, *Così fan tutte*, es una pista de ello, y anticipa la enseñanza fundamental de su última ópera, *Die Zauberflöte*, donde la justicia no soportaría estar por encima del individuo, pero tampoco por debajo. La extirpación radical del mal, sin concesiones, del Comendador, tiene entonces algo de victoria, aunque rechacemos su ropaje teológico, negado en la figura del protagonista, que podría tomarse en este nivel de lectura como una mera convención dramática, como un *deus ex machina* sin ninguna entidad más allá de su función mundana, mostrando de nuevo hasta qué punto la teología quiere ser extirpada de esta ópera y convertida, incluso cuando tiene un papel esencial, en algo irrelevante.

De la acción se pasa a la reflexividad: de la estética a la ética. Y en esto Mozart coincide con Kierkegaard: *elegir* la propia vida es la única manera de existir, sin dejar que tu vida sea lo que otros han elegido, aunque ese otro sea Don Giovanni. Sólo que esto no puede implicar un salto cualitativo, como en Kierkegaard, sino una superación a la que invita el propio contacto con la verdad de nuestra existencia: quienes eligen, frente a quienes son elegidos, como sostuvo Nietzsche, podrían conformar un día su pueblo, que sería un pueblo elegido por sí mismo, frente al pueblo elegido por dios.<sup>11</sup> La muerte se sobrepondría aquí a la vida eterna; la firmeza de la razón, al delirio del absurdo: se trataría de vivir, no con la grandilocuencia dogmática del teólogo, sino con la confianza escéptica del filósofo.

---

11 FRIEDRICH NIETZSCHE, 'De la virtud que hace regalos', en *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2009, p. 122-7.

THOREAU  
OBEDIENCIA Y DESOBEDIENCIA

**Antonio Lastra**

*He delight in echoes*  
EMERSON

En el “Prefacio del editor” a la tercera versión de *El libro de Adler*, Søren Kierkegaard escribió:

Ninguna generación perdura sin religión. Cuando la primera fila, la milicia de asaltantes que quieren acabar con el cristianismo (enemigos que no son en modo alguno los más peligrosos), ya ha pasado, llega la segunda fila de los misioneros de la confusión, aquellos que quieren urdir una nueva religión o incluso ser apóstoles. Esos son, con mucho, los más peligrosos, simplemente porque la reli-

---

*Nota previa.* Agradezco al profesor Joaquín Varela que me haya permitido hacer libre uso en este artículo del Estudio Preliminar a mi edición de HENRY DAVID THOREAU, *Escritos sobre la vida civilizada*, trad. de A. Fernández Díez y J. Ma Jiménez Caballero, In Itinere Editorial Digital, Seminario de Historia Constitucional “Martínez Marina”, Universidad de Oviedo, 2012, 256 pp. ISBN 978-84-8317-922-2, disponible en [http://www.unioviedo.es/constitucional/seminario/editorial/crbst\\_6.html](http://www.unioviedo.es/constitucional/seminario/editorial/crbst_6.html).

gión ha influido en ellos y los ha confundido, pero por eso mismo están también en relación con lo más profundo de los seres humanos, mientras que los primeros solo estaban obsesionados con la religión. La calamidad de nuestra época en política, igual que en religión y en todas las cosas, es la desobediencia, no estar dispuestos a obedecer. [...] La desobediencia es el secreto en la confusión religiosa de nuestra época. Esa misma desobediencia subyace como el *πρωτον ψευδος*, aunque más oculto e inconsciente, en la base de lo que es el principal mal de la especulación moderna, que se haya producido una confusión de esferas: la profundidad se ha tomado por autoridad, lo intelectual por lo ético, ser un genio por ser un apóstol.<sup>1</sup>

Kierkegaard no publicaría en vida *El libro de Adler*. El “Prefacio del editor” a la tercera versión, en el que, a diferencia del resto de la obra, Kierkegaard no ocultaría su condición de autor —en una reflexión sobre la autoridad y sobre la revelación como garantía de la autoridad— data de 1848 y no es ajeno al clima de revoluciones en Europa, que Kierkegaard entendería esencialmente como “una confusión de esferas”: si la desobediencia era el secreto de la confusión religiosa, la confusión religiosa misma era una señal de la incapacidad de la época para separar debidamente las esferas del pensamiento y de la acción, de la naturaleza y la civilización, de la revelación y de la autoridad. “Desobediencia”, en cualquier caso, era el secreto que Kierkegaard se proponía revelar, de modo que la revelación del secreto garantizara la autoridad de *El libro de Adler*, un libro escrito por “Petrus Minor” y “editado por S. Kierkegaard”, que trataba del *Magister* Adolph P. Adler, el pastor protestante

---

1 SØREN KIERKEGAARD, ‘Editor’s Preface’, en *The Book on Adler*, ed. de H. V. Hong y E. H. Hong, *Kierkegaard’s Writings*, vol. XXIV, Princeton UP, 2009<sup>o</sup>, p. 5. Véase STANLEY CAVELL, ‘Kierkegaard’s *On Authority and Revelation*’, en *Must We Mean What We Say. A Book of Essays* (1969), Cambridge UP, 1994, pp. 163-179. El artículo de Cavell es una amplia reseña de la primera traducción de *Bogen om Adler* al inglés. (“Un libro de ensayos” —el subtítulo del libro de Cavell— es la descripción que Kierkegaard le dio a su propio libro.) Sigo a Cavell en su idea de vincular a Kierkegaard y Thoreau como autores representativos de la juventud de la filosofía. Véase también STANLEY CAVELL, *Los sentidos de Walden* (1972), ed. de A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2011.

de Copenhague que aseguraba haber sido objeto de una revelación divina y que, involuntaria y gratuitamente, prestaba al autor del libro (o a su editor) la “vida y la tensión irónica” necesarias para la presentación de los conceptos de revelación y autoridad, así como su “trasfondo satírico”. El “Prefacio del editor” tenía la autoridad suficiente para dirigirse al lector y pedirle toda su atención en la medida en que el propio ‘Prefacio’ era una lectura atenta —tanto de *El libro de Adler* como de los libros de Adler— y daba por supuesta la experiencia de haber “leído bien”. La desaparición de lo que Kierkegaard llamaba la “especie *literatura*” no se debía menos a no haber leído bien que a la falsedad de la escritura. La relación entre la revelación y la autoridad era paralela a la relación entre leer y escribir. Kierkegaard asumiría, contra los misioneros de la confusión que querían urdir una nueva religión, una posición dogmática cuya finalidad principal era la de contribuir a la claridad teológica, aunque, paradójicamente, acabara contribuyendo, como una consecuencia inesperada, a la claridad política. La redacción de las distintas versiones de *El libro de Adler* se sucedía, en efecto, mientras Dinamarca pasaba de una monarquía absoluta a una monarquía parlamentaria: en 1849, la primera constitución danesa sancionaría los derechos de libre expresión y de libertad religiosa, inexplicables desde el punto de vista de Kierkegaard. En muchos aspectos, la comunicación indirecta de Kierkegaard sería una enmienda a la escritura constitucional. Como en el caso de Sócrates, cuya ironía le había proporcionado los primeros atisbos del *aut-aut*, la manera de obedecer de Kierkegaard sería una manera de resistir.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> SØREN KIERKEGAARD, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, ed. de R. Larrañeta et al., *Escritos Søren Kierkegaard*, vol. I, Trotta, Madrid, 2000, pp. 138-152. Sobre la reacción de Kierkegaard al liberalismo y al nacionalismo danés, véase TERRY EAGLETON, ‘Ironías absolutas: Søren Kierkegaard’, en *La estética como ideología*, ed. de R. del Castillo y G. Cano, Trotta, Madrid, 2006, pp. 259-263. Véase también, para comprender la reluctancia de Kierkegaard a “salir de la caverna”, HANS BLUMENBERG, ‘Kierkegaard: la zorrera sin fin de la reflexión’, en *Salidas de caverna*, ed. de J. L. Arántegui, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 488-492.

La preferencia por Sócrates es clave para entender las consecuencias políticas de la escritura de Kierkegaard sobre la autoridad y la revelación. En su estudio de la ironía socrática, Kierkegaard se referiría al primer libro de la *República* de Platón, en el que las consideraciones sobre la justicia no lograban superar, en apariencia, el momento de la aporía y la sombra de la vejez se cernía fatídicamente sobre el diálogo: la conversación inicial entre Sócrates y el anciano Céfalo no lograba, en efecto, despejar la confusión religiosa y política de una situación dramáticamente caracterizada por la posibilidad de la decadencia y la ruina de la vida civilizada a la que tenía que enfrentarse el proyecto de fundar la ciudad en el logos, de construir una ciudad de palabras. Dinamarca no era distinta a Atenas y Kierkegaard no sería el primero ni el último en transformar la apología de Sócrates en apologética cristiana. (Henry David Thoreau hará lo mismo en Massachusetts con el “martirio” del capitán Brown y su equiparación de la horca y la cruz.) El sacrificio de Céfalo advertía a la generación siguiente —la generación de la guerra civil y la restauración democrática que acusaría a Sócrates de impiedad y corrupción de la juventud— que no podría perdurar sin religión. Pero, en su exposición, Kierkegaard no tendría en cuenta el desarrollo del diálogo platónico: lo que, para Platón, tenía valor de proemio a la legislación y servía de abstracción específica para la educación filosófica, para Kierkegaard sería el gesto inequívoco de la psicología irónica ante la convencionalidad de cualquier *politeia*. La juventud de la filosofía no había tenido tiempo de manifestarse en el primer libro de la *República*, al contrario de lo que ocurría con el punto de vista ancestral que el sofista Trasímaco —como *El Corsario* en el caso de Kierkegaard o Daniel Webster en el de Thoreau— representaba.

Filósofos eternamente jóvenes, en la medida en que la muerte no les dejaría entregarse en la vejez a las retractaciones finales de la escritura y de la lectura, Kierkegaard y Thoreau representan, por su parte, en la historia de la filosofía, una misma figura cuyo aire de familia es tan acu-



sado como las diferencias que los separan y que podríamos describir de la siguiente manera: sabedores de que el tiempo desdibuja los rasgos y el discípulo acaba pareciéndose al maestro —la investigación al resultado de la investigación—, ambos trataron de mantenerse jóvenes como lectores (Kierkegaard como “editor”, Thoreau como “estudiante”) y dejar que fuera su escritura la que envejeciera o adquiriera la sabiduría que a ellos se les escapaba. Por comparación, la escritura de Hegel o Emerson, sus educadores, gana en frescura y versatilidad, como ocurre, casi en el mismo plano, con la de Schopenhauer gracias a la de Nietzsche y con la de Platón comparada con la de cualquier otro. Los ejemplos no son del todo arbitrarios.<sup>3</sup>

Pero las diferencias son significativas y tienen que ver, precisamente, con la lectura y las fuentes, con la creación de un mundo de lectores y la constitución de la vida civilizada, con las instituciones del viejo y del nuevo mundo, con el *Ancien Régime* y la democracia en América. Es cierto que la escritura de Thoreau, como su rostro, fue entristeciéndose con los años y que Cavell tiene, probablemente, razón al advertir en el uso reiterado de la palabra “mañana” (*morning*) en su obra un tono de duelo (*mourning*) que iría haciéndose cada vez más audible. Los últimos libros de Thoreau —las grandes descripciones de los bosques de Maine y el cabo Cod—, que tratan tanto de los orígenes como de la extinción, del descubrimiento de América tanto como del naufragio ante sus costas, del carácter inhóspito de la naturaleza tanto como de los mitos que iban retirándose a los bosques conforme avanzaba la civilización, son, de hecho, una expresión de rechazo o de corroboración de la ausencia de un trasfondo adecuado para nuestras vidas y podrían resumirse en la imagen final del narrador que, en el límite entre la tierra y el océano, en las “orillas” sobre las que Thoreau se detendría a menudo, vuelve la espalda a América y se pregunta por lo que significa su relato. La preocupación por la desaparición gradual de los nativos

---

3 Véase *República*, 539 a-d.

del continente — de la “sabiduría india”—, como fenómeno superficial de una destrucción mucho más profunda de las reservas de la existencia humana, llegaría a sobreponerse, incluso, a la abolición de la esclavitud de los negros por la que Thoreau había luchado hasta el final de su vida: “indio” y “alce” serían sus últimas palabras en el lecho de muerte. No era la vida civilizada, sino el fracaso o la catástrofe o la desesperación de la vida civilizada, lo que suponía una amenaza efectiva para la vida salvaje. El estado de naturaleza no era, para Thoreau, la hipótesis de partida ni mucho menos la meta. Es significativo que “pensamiento salvaje” (*wild thinking*), una frase que aparece alguna vez en su diario, no pasara nunca a su escritura pública o publicada en vida.<sup>4</sup>

En contraste con la comunicación indirecta de Kierkegaard, con su dialéctica cualitativa entre el silencio y la repetición, Thoreau decidió mantener lo que llamaría una “comunicación central” con sus lectores. Walden es, sin duda, el ejemplo por antonomasia de ese tipo de comunicación y su perfección como libro tiende a agotar el interés por el resto de las manifestaciones de la escritura de Thoreau: como *Moby-Dick* y *Hojas de hierba*, como la propia laguna de Walden, *Walden* no parece tener afluentes ni aliviaderos conocidos, de manera que las diferencias de caudal que podamos observar —su crecimiento o su detrimento en la estimación de la posteridad, las distintas intensidades de lectura, las oscuridades involuntarias, la comprensión de sus proposiciones o la sensación de aburrimiento, la me-

---

4 Véase la entrada de 16 de noviembre de 1850 en el *Journal*, que pasaría casi sin alteraciones al ensayo ‘Walking’ (Caminar), en el que Thoreau incluyó, muy poco antes de su muerte, las distintas redacciones de una conferencia que, con el título ‘The Wild’ (Lo salvaje), pronunciaría entre 1851 y 1862. La expresión “pensamiento salvaje” se transformaría en “mitología” y adquiriría el tono profético que recorre lo mejor de la escritura de Thoreau: “Tal vez, cuando, en el curso de las épocas, la libertad americana se haya convertido en una ficción del pasado —como, en cierto modo, lo es en el presente—, la mitología americana inspire a los poetas del mundo” (‘Walking’, en *Collected Essays and Poems*, ed. E. Hall Whiterell, The Library of America, Nueva York, 2001, p. 245). Cada región refleja su propia mitología.

lancolía o el éxtasis, su autoridad y revelación— no parecen tener una explicación extrínseca. Se trata, en efecto, de una obra lograda. “Alegremente —confiesa Thoreau— diría todo lo que sé.” Sin embargo, *Walden*, como Walden, tiene fondo, y las razones por las cuales Thoreau había decidido vivir en los bosques y enfrentarse solo a los hechos esenciales de la vida no serían mejores, cuando el experimento hubiera acabado, que las razones por las cuales Thoreau decidió dejar de vivir en ellos con el deseo de no “ir hacia abajo”. El último capítulo de *Walden* que Thoreau escribió en Walden, y el más breve o anecdótico, fue ‘La ciudad’; el primer capítulo de Walden que Thoreau escribió a su vuelta a la ciudad, y el más denso de todos, fue ‘Las lagunas’, y el episodio que separaría una y otra época —el arresto de Thoreau y su noche en prisión— resulta tan retrospectivo como prospectivo, por emplear el lenguaje trascendentalista, y tiene que ver con la desobediencia, una palabra que Thoreau no emplearía nunca en *Walden* y que, sin embargo, era la garantía de la comunicación central que Thoreau establecería con sus lectores, como lo era también de “la obediencia — propia de quien Thoreau considera un hombre sano— a las leyes de su ser, que nunca serán opuestas a las de un gobierno justo, si por azar encuentra uno”. Desobediencia, en efecto, significa obediencia. La desobediencia es una desautorización en la medida en que supone la revelación de leyes superiores. Desobediencia civil significa obediencia a leyes superiores. La desobediencia es el resultado de haber vuelto a la vida civilizada.<sup>5</sup>

El primer párrafo de *Walden*, que también es el último en el tiempo de la escritura, resulta decisivo:

Cuando escribí las páginas siguientes, o más bien la mayoría de ellas, vivía solo, en los bosques, a una milla de cualquier vecino, en una casa que había construido yo mismo,

---

5 Thoreau empieza el capítulo de ‘La ciudad’ en *Walden* estableciendo los términos de comparación de una purificación: “Después de cavar o tal vez leer y escribir por la mañana, solía bañarme de nuevo en la laguna, atravesaba alguna de sus caletas y quitaba de mi persona el polvo del trabajo o alisaba la última arruga del estudio, de modo que a mediodía estaba libre

a orillas de la laguna de Walden, en Concord, Massachusetts, y me ganaba la vida solo con el trabajo de mis manos. Viví allí dos años y dos meses. Ahora soy de nuevo un residente en la vida civilizada.

Thoreau vivió en Walden entre el 4 de julio de 1845 (cuando, “por accidente”, fijó su morada en los bosques) y el 6 de septiembre de 1847. A diferencia de la fecha de partida, que Thoreau registraría una sola vez en el libro —aunque en varias ocasiones anotara el hecho de haberse marchado de los bosques y el tiempo transcurrido desde entonces—, la fecha de inicio se repite dos veces en *Walden*. La segunda mención sigue inmediatamente a la otra frase que Thoreau repite literalmente y que le había servido de lema: “No pretendo escribir una oda al abatimiento, sino jactarme con tanto brío como el gallo encaramado a su palo por la mañana, aunque solo sea para despertar a mis vecinos”. El 4 de julio señala la efeméride de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, por lo que tiene un valor reiterativo y comunitario evidente, que contrasta con la excepcionalidad —“solo” (*only*)— del “trabajo de mis manos” y de la intención de “despertar a mis vecinos”; que la fecha sea accidental resulta extraño, por otra parte, en el capítulo sobre ‘Economía’, el primero y más largo del libro, dedicado a lo necesario para vivir. La “economía de la vida”, advierte Thoreau, es “sinónimo de filosofía”. La escritura de Thoreau es una apelación a la comunidad, una jactancia erótica, como recuerda la comparación con el gallo: jactarse con tanto brío (o vigor sexual) como el gallo (*to brag as lustily as chanticleer*) remite tanto al cuento de Chaucer como a la atracción propia de la filosofía. Despertar a los vecinos quiere decir fecundarlos o educarlos: por el contrario, el Estado, dirá Thoreau en ‘Desobediencia civil’, “no educa”. Walden podría leerse como el diario de un seductor, y el destino del seductor es siempre la soledad. Sin

---

por completo”. Cada uno de esos términos prepara a su vez la visita a la ciudad, “para oír los chismes”, y la referencia a su encarcelamiento por negarse a “reconocer la autoridad del estado”. Cito por *Walden*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2012<sup>7</sup>.

embargo, de acuerdo con la peculiar necesidad logográfica del libro, el capítulo sobre la ‘Soledad’ (el quinto) sigue al capítulo dedicado a los ‘Sonidos’, que ponen a prueba la lectura (‘Leer’ es el tercero), y precede al dedicado a las ‘Visitas’ (el sexto). La mayoría de las páginas de *Walden*, de hecho, no refleja la soledad: están los primeros habitantes —Cato Ingraham, Zilpha, Brister Freeman, la familia Stratton, Breed, “el extraño de Nueva Inglaterra”, Nutting y Le Grosse, Wyman el alfarero, el coronel Quoil— y las visitas de invierno, los vecinos animales y los animales de invierno, el “empantanado” John Field y el leñador canadiense, el poeta que interrumpe al eremita en su meditación y con quien revisa la mitología y los hombres salvajes que “instintivamente siguen otras costumbres y confían en otras autoridades distintas a las de sus conciudadanos y que, con sus idas y venidas, cosen las ciudades en aquellas partes que, de otra manera, se desgarrarían”, el viejo colono y propietario original de Walden y la anciana dama que vive en “mi vecindad”. Haberse ganado la vida en Walden con el trabajo de sus manos (con la escritura de *Walden*) autoriza a Thoreau volver a ser de nuevo un residente en la vida civilizada. Como agrimensor —la primera cualidad que luego destacaría en el capitán Brown—, Thoreau delimitaría escrupulosamente la extensión de la vida civilizada.

“A una milla de cualquier vecino” no es, por tanto, una expresión de soledad, sino una medida simbólica de distancia que señala lo que Thoreau debe recorrer para volver a ser de nuevo un residente en la vida civilizada. En sus primeros escritos, Thoreau hablaría del sol —la estrella matutina con cuya imagen termina *Walden*— como “habitante suburbano fuera de los muros de la ciudad”. La frase aparece en el inédito ‘The Service’ (El servicio, 1840) y pasaría a *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* (Una semana en los ríos Concord y Merrimack), el primer libro de Thoreau, que se publicaría en 1849. Thoreau no solo escribiría *Walden* o la mayoría de sus páginas durante su estancia en Walden; tampoco empezaría allí a escribir. En 1843 había publicado ya su comentario ‘Paradise (To

Be) recupered' (Paraíso (para ser) recuperado), por el que podía anticiparse que *Walden* no sería una utopía, y en los años siguientes se presentaría en público ante sus conciudadanos como un destacado defensor de la abolición de la esclavitud, y hasta el final mantuvo la tensión entre el discurso hablado y el escrito o la diferencia entre la “lengua materna” y la “lengua paterna”.

Pero fue en Walden donde, a propósito de Thomas Carlyle y sus obras, Thoreau encontraría el lenguaje que necesitaba para escribir *Walden*. Carlyle era el corresponsal de Emerson y, en muchos aspectos, lo que Thoreau dice sobre Carlyle tiene la intención de comprender al autor de los *Ensayos*, de encontrar en el escritor a un lector, de hacer del maestro un amigo, de llegar al instante postergado continuamente — como en Kierkegaard y los diálogos platónicos— de la conversación entre iguales. En ningún caso bastaba con leer lo que Carlyle o Emerson habían escrito: había que escribir esos libros, “emancipar el lenguaje”. Anticipándose, incluso, a la naturaleza de los acontecimientos políticos que la lucha contra la esclavitud adquiriría hasta el estallido de la Guerra de Secesión, Thoreau descubriría en el Cromwell de Carlyle el precedente del capitán Brown, el genio convertido en apóstol y verdadero misionero de la confusión en la que tanto Thoreau como Emerson incurrirían circunstancialmente. (Los textos de Thoreau sobre Brown forman, en cierto modo, su particular *Libro de Adler*.) ‘Thomas Carlyle and His Works’ (Thomas Carlyle y sus obras) comprende las primeras reflexiones genuinas de Thoreau sobre la filosofía y el cristianismo, sobre la exageración y la provocación, sobre la lectura como expresión de un pensamiento libre, sobre la escritura (*writing*) como Escritura (*Scripture*).

El lenguaje corriente y el sentido común de la humanidad —escribirá Thoreau en Walden, preparando la escritura de Walden— no suelen encontrarse en el individuo. Sin embargo, la libertad de pensamiento y expresión solo es libertad para pensar el pensamiento universal y hablar la lengua universal de los hombres, en lugar de estar esclavizados por un modo particular. De ese discurso universal apenas hay algo. Es equitativo y seguro; brota de la honrada en el hombre, más allá de la educación y el prejuicio.

“Walden se ha publicado”, anotaría escuetamente Thoreau en su diario el 9 de agosto de 1854. Ese mismo año pronunciaría su conferencia ‘Slavery in Massachusetts’ (Esclavitud en Massachusetts), que concluía con una ambigua evocación de Walden, y la conferencia que, con los títulos ‘Ganarse la vida’, ‘La relación entre el trabajo del hombre y su vida superior’, ‘¿Qué provecho obtendrá?’, ‘Vida malgastada’ o ‘Ley superior’ (que ya era, en plural, el título de un capítulo de *Walden*) supondría una especie de comentario a *Walden* y que Thoreau reelaboraría casi hasta el final de su vida, cuando le diera el título, con el que se publicaría póstumamente, de ‘Life Without Principle’ (Vida sin principio). Thoreau advertiría en ese texto prácticamente testamentario que “una parte de nosotros no está representada”.

Representar esa parte del hombre es el corazón de la escritura constitucional de Thoreau, de lo que ahora llamamos “desobediencia civil”.<sup>6</sup> Emerson observaría, a la muerte de su discípulo, que Thoreau no parecía ser consciente de ninguna técnica textual. Esa impresión de lectura se borra cuando advertimos que la escritura de Thoreau, como la de Kierkegaard, tiene todo el carácter de una enmienda a la escritura constitucional de su época, con la diferencia de que Thoreau es mucho más platónico que sokrático y está dispuesto a llegar hasta el final de la estructura política de la comunidad, de mantener el diálogo, de reconocer, incluso, la sensatez de quienes no conocen otras fuentes más puras de la verdad y se mantienen “junto a la Biblia y la Constitución”, como un eco de la noble mentira. A los heterónimos kierkegaardianos, Thoreau opone la primera persona; al *διαμυθολογειν*, una completa revisión de la mitología; a la seducción, una salida de la caverna y el regreso a la vida civilizada. Kierkegaard se enfrentaría lite-

---

6 Véase *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, ed. de A. Lastra, Tecnos, Madrid, 2012, donde el texto de Thoreau ocupa una posición central en referencia a textos de Lessing, Emerson o Tolstói. El texto de Thoreau es paralelo a la formulación de las enmiendas XIII, XIV y XV a la Constitución americana.

ralmente a la constitución danesa; Thoreau señalaría en dirección al espíritu lo que no estaba escrito en la americana —algo esencial, cuya omisión suponía una pérdida— para reconocer una ley superior. El final de ‘Desobediencia civil’ es probablemente el pasaje más platónico de la moderna escritura constitucional:

¿Es la democracia, según la conocemos, la última mejora posible en el gobierno? ¿No es posible dar un paso más hacia el reconocimiento y la organización de los derechos del hombre? No habrá nunca un Estado realmente libre e ilustrado hasta que el Estado reconozca al individuo como un poder más elevado e independiente, del que derivan todo su poder y autoridad, y lo trate en consecuencia. Me complazco imaginando un Estado que se atreva a ser justo con todos los hombres y trate al individuo con respeto como vecino, que no crea incompatible con su tranquilidad que unos cuantos vivan lejos de él, sin mezclarse con él, ni abrazarlos, que cumpla todos los deberes de vecinos y prójimos. Un Estado que diera ese fruto, y dejara que cayera tan pronto como madurara, despejaría el camino para un Estado aún más perfecto y glorioso, que también imagino, aunque no lo haya visto en ninguna parte.

No se trata, en estas líneas, como en Kierkegaard, de socavar el mundo burgués, denunciando que su individualismo le impide constituir una comunidad auténtica y revelar su autoridad. “Vecino” es, para Thoreau, el término preciso, mucho más sencillo, para entender el sentido de la humanidad. Mucho antes de que un lector desesperado de Kierkegaard lo expresara hablando de “la vecindad del ser”, Thoreau ya se había acercado a la esencia de las cosas.<sup>7</sup>

---

7 Véase mi ‘Wald(was)en: Thoreau, Heidegger, Celan’, en *Hikma. Revista de Traducción*, 11 (Universidad de Córdoba, 2012), pp. 85-101.



## 8

### UNAMUNO

#### Carlos Goñi

El que busque razones, lo que estrictamente llamamos tales, argumentos científicos, consideraciones técnicamente lógicas, puede renunciar a seguirme. En lo que de estas reflexiones sobre el sentimiento trágico resta, voy a pescar la atención del lector a anzuelo desnudo, sin cebo; el que quiera picar que pique, mas yo a nadie engaño.

*Del sentimiento trágico de la vida*

El día que murió don Miguel de Unamuno era jueves y nevó. Fue el 31 de diciembre de 1936. Su última aparición en público tuvo lugar el 12 de octubre del mismo año en el Paraninfo de la Universidad. Allí arremetió contra el general Millán Astray, fundador de la Legión, con estas palabras: “Venceréis, pero no convenceréis”. “Aquella misma tarde —escribe González Egido— fue expulsado del Casino, destituido como rector y removido como concejal”.<sup>1</sup> Esa “vieja osamenta soez”, como le llamara el alcalde Prieto Carrasco, se recluyó en su casa hasta su muerte.

---

<sup>1</sup> LUCIANO GONZÁLEZ EGIDO: *Agonizar en Salamanca: Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Tusquest, Barcelona, 2006.

Su rostro, al final, manifestaba el sentimiento trágico de la vida, de una vida vivida, como escribió en su *Diario íntimo*, en “constante preocupación de mi destino de ultratumba, del más allá de la muerte, de la nada mía”. González Egido narra en *Agonizar en Salamanca* los últimos meses de la vida de Unamuno y describe así el momento justo después de su muerte: “Los que le vieron en su lecho de cadáver recordarán intrigados la placidez de su rostro, como si sus músculos faciales se hubieran distendido finalmente ante la inminencia de la nada”.

Unamuno es un filósofo inclasificable: “De lo que huyo, como de la peste, es de que me clasifiquen”, confiesa en su ensayo *Mi religión*. Y uno de sus personajes, Domingo, el criado de Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*, dice de él que es “un señor un poco raro, que se dedica a decir verdades que no hacen al caso”. Yo diría que todo en él es *sui generis*, su filosofía es *sui generis*, sus obras son *sui generis*, incluso su persona no es sino justamente eso, una *persona*, la máscara de un comediante, que representa su papel en el gran teatro del mundo. Así se lo hace decir a Augusto Pérez: “¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto Él despierte, y por eso le rezamos y elevamos a Él cánticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño?”.

Como el protagonista de su novela, que se persona ante el mismo autor para pedirle cuentas y amenazarle de muerte con tal de que pueda seguir viviendo fuera de la ficción, del mismo modo, Unamuno busca a Dios, el supremo director de escena, para rogarle que cuando acabe la función le deje siquiera vivir entre bastidores. Porque ese es, como dice al inicio de *Del sentimiento trágico de la vida*, el único y verdadero problema vital, el que más a las entrañas nos llega: el problema de nuestro destino individual y personal, el de la inmortalidad del alma.

Y para sustentar la inmortalidad aparece Dios, para diluir la nada del horizonte humano, esa posibilidad de vacío que convierte la muerte en algo definitivo, ese agujero existencial que, como aquel sargento de artillería que hacía

construir los cañones tomando un agujero y recubriéndolo de hierro, lo laminamos con la fe. Pero Dios es inaccesible a la razón, es irracional. Para colmo, Él o alguien nos ha sembrado el hambre de inmortalidad, de vida eterna, de necesidad de infinito, de no poder concebirnos como no existiendo. La tragedia está servida: somos seres para la eternidad, pero la eternidad amenaza continuamente con no ser más que un deseo, un sueño, una quimera.

Esta avidez de inmortalidad dio origen al “crimen que abrió la historia humana”: el asesinato de Abel por su hermano Caín. Aquella pelea fratricida no fue, según el rector de Salamanca, una lucha por el pan, sino por sobrevivir en la memoria divina. “La envidia —se refiere a la que sentía Caín por su hermano Abel— es mil veces más terrible que el hambre, porque es hambre espiritual”. Acabada la lucha por la supervivencia, comienza la lucha por la “sobrevivencia”: esa ansia, esa hambre de inmortalidad que nos asedia hasta la angustia a todos los seres humanos.

Unamuno fue uno de los descubridores europeos de Kierkegaard (con sus conocimientos de inglés y alemán, confiesa en el prólogo de la edición danesa de *Del sentimiento trágico de la vida*, logró leerlo en danés). El filósofo de Copenhague le influyó notablemente, de tal manera que se puede establecer un paralelismo muy claro entre ambos. Estamos ante dos pensadores profundamente religiosos, que lucharon contra la “cristiandad establecida” (Kierkegaard) y contra “el catolicismo de moda” (Unamuno). Ambos se consideraron a sí mismos despertadores de una conciencia adormecida (“A las catorce obras de misericordia —afirma nuestro autor— habría que añadir la de despertar al dormido”). El español lo tiene claro: “Y lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerlos el poso del corazón, angustiarlos, si puedo”. Él no trae soluciones, “si quieren soluciones —dice en *Mi religión*—, acudan a la tienda de enfrente, porque en la mía no se vende semejante artículo. Mi empeño ha sido, es y será que los que me lean piensen y mediten en las cosas fundamentales,

y no ha sido nunca el de darles pensamientos hechos. Yo he buscado siempre agitar, y, a lo sumo, sugerir, más que instruir”.

Al igual que “el hermano Kierkegaard”, como lo llama en algunas ocasiones, Unamuno no pretende transmitir ideas, sino pensamientos. La idea es algo sólido, fijo, en cambio, los pensamientos son fluidos, libres. Un pensamiento da lugar a otro pensamiento, mientras que una idea choca con otra idea. Las ideas son dogmáticas y no ayudan a pensar; al revés: una vez que tenemos ideas ya no necesitamos pensar. Pues, en rigor, “la razón es enemiga de la vida”. Lo vivo se le escapa, “quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla”, pero fracasa, porque para comprender algo hay que matarlo y, entonces, ya no es vida. Además, la razón prescinde de quien razona. “Vivir es una cosa y conocer otra... todo lo vital es antirracional y todo lo racional, antivital. Esta es — concluye— la base del sentimiento trágico de la vida”.

Porque en la filosofía de Unamuno hay tragedia: es tragedia. En la de Kierkegaard, en cambio, hay angustia, ese sentimiento de abandono en brazos del absoluto. Podríamos decir que la angustia kierkegaardiana la traduce Unamuno al castellano como tragedia. El pensador español no tiene esa fe inquebrantable, que raya lo irracional, de que dispone el filósofo danés, no es capaz de abrazar a Aquel que puede saciar su hambre de eternidad; no le angustia la posibilidad de la nada, sino que percibe la vida con un persistente sentimiento trágico.

Unamuno admira a Kierkegaard y le gustaría poder dar el salto existencial de lo subjetivo a lo objetivo, de sí mismo a Dios, pero él no lo puede dar. Le cautiva la fe del carbonero de la que habla el pensador danés, se siente hombre de carne y hueso, usa armas kierkegaardianas para atacar al racionalismo de Descartes y de Hegel, pero, como acertadamente señala Jesús Antonio Collado, se ve incapaz de llegar hasta donde llegó el filósofo de Copenhague: “Una-

muno no dio nunca este salto, y la ansiedad de darlo fue su eterna congoja. El sentimiento psicológico ante este dualismo es la angustia unamuniana”.<sup>2</sup>

Como era de esperar, el pensador bilbaíno es un lector de Kierkegaard *sui generis*. Lo nombra catorce veces en *Del sentimiento trágico de la vida* y las citas pertenecen al *Postscriptum*, una obra mayor, pero que no abarca todo el pensamiento del danés. Lo llama “mi alma gemela” y se siente cerca de él por cuanto Kierkegaard representa todo lo que don Miguel admira, pero que no puede alcanzar. En términos kierkegaardianos podríamos decir que Unamuno no es capaz de dar el salto de la fe, de abandonarse al absurdo. Se niega a someterse a la razón, se rebela contra ella, pero no se atreve a sustentar toda su vida en la fe. Reconoce que muchos apagan la sed de la vida eterna, esa que le ahoga a cada instante, en la fuente de la fe, “pero no a todos es dado beber de ella”.

En una carta a Pedro Jiménez Ilundáin confiesa un hecho acaecido en su adolescencia que le marcó profundamente. Siendo casi un niño e imbuido de espíritu religioso, se le ocurrió un día, al volver de comulgar, abrir al azar un Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. El pasaje señalado fue: “Id y predicad el Evangelio por todas las naciones”. Reconoce que aquello le produjo una impresión muy honda, que interpretó como un mandato divino de hacerse sacerdote. Pero, como por aquel entonces, a sus quince o dieciséis años, estaba en relaciones con la que en el futuro sería su mujer, decidió tentar de nuevo con el fin de aclarar lo que Dios le pedía. Cuando volvió a comulgar, fue a casa de su novia, abrió de nuevo el Evangelio, puso el dedo al azar y leyó para su sorpresa el versículo 27 del capítulo IX de san Juan: “Él replicó: Os lo he dicho ya, y no me habéis escuchado. ¿Por qué queréis oírlo otra vez?”.

Este hecho le marcó profundamente. En cierto modo, había desobedecido a Dios, que le pedía entregar su vida en sacerdocio. Unamuno no rompió su compromiso con

---

2 JESÚS ANTONIO COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid, 1962.

Concha Lizarraga, como hizo Kierkegaard con Regina Olsen, sino que intentó olvidar aquellos pasajes que por casualidad había leído cuando era casi un niño, se casó con ella y con ella fue feliz. Este es un elemento de profunda discordancia entre Unamuno y Kierkegaard, que les convierte, más que en “almas gemelas”, en “almas simétricas”. El danés deja en tierra a Regina, a la persona que más ama (la deja a salvo), y se lanza él solo al vacío, con todas las consecuencias; el español, en cambio, contempla el abismo, sabe que tiene que saltar, pero no se atreve: vive en un eterno tomar carrerilla para no llegar a saltar nunca.

La tragedia de su pensamiento es también la tragedia de su vida, que se filtra por entre los personajes de sus novelas. “Estoy avergonzado – confiesa en *Vida de Don Quijote y Sancho*– de haber alguna vez fingido entes de ficción, personajes novelescos, para poner en sus labios lo que no me atrevía a poner en los míos y hacerles decir como en broma lo que yo siento muy en serio”. Esta declaración nos autoriza a ver a Don Miguel en Don Manuel Bueno, aquel sacerdote sin fe, protagonista de *San Manuel Bueno, mártir*, que, a diferencia de su autor, tomó hábitos. Nuestro pensador cree, como el santo mártir de la ficción, que “todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir”.

En todos sus escritos, tanto obras literarias como filosóficas, se advierte una honda preocupación religiosa. No fue cristiano, ni católico, ni siquiera creyente, pero sí un hombre religioso *sui generis*. Toda su obra está marcada por el antagonismo entre lo exterior y lo interior, entre lo objetivable y lo inasequible para la razón y la ciencia, entre la *lógica* y la *cardiaca*, como se expresa en *Vida de Don Quijote y Sancho*. Lo exterior es la razón, lo interior la vida. La primera niega la inmortalidad personal (auténtico sentimiento trágico de la vida), mientras la segunda se empeña con tesón en afirmarla, mediante la fe. Unamuno no elige entre una y otra, sino que abraza ambas “agónicamente”, en su inevitable antagonismo, lo que provoca el desgarramiento

interior del hombre entre la lógica y la biótica: “¡Qué de contradicciones, Dios mío, cuando queremos casar la vida y la razón!”.

Pero el pensador en su “agonía” no puede admitir tranquilamente la fe: continuamente le asaltan dudas, incertidumbres, temores. Para él creer es crear: el ser humano necesita creer en la inmortalidad y en Dios como prolongación de su propio yo hasta el infinito y, entonces, crea la idea de Dios y de la inmortalidad personal.

Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo —dice en *Del sentimiento trágico de la vida*—, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es en cierto modo crearlo; aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo.

¿Qué es para Unamuno creer en Dios sino anhelar que exista? Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios no demuestran que exista, a lo sumo prueban la existencia de esa idea de Dios en nosotros. Lo importante es que el que cree, se conduce como si Dios existiera y vive de ese anhelo, de esa hambre de divinidad de la que surge la esperanza y la caridad, de donde arrancan todos los sentimientos de belleza, de finalidad y de bondad.

Al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por el camino de la razón —eso ya lo sabía Kierkegaard—, sino por el del amor y el sufrimiento. A cada paso, la razón nos aparta más y más de Él. A Dios no se le puede conocer y después amar, sino que hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él antes de conocerle. La vida y la obra de Unamuno fue una lucha dialéctica entre el sentimiento y la razón, entre la fe y la inteligencia, entre el corazón y la cabeza. Esta agonía se resume en esta confesión que hace en su *Diario íntimo*: “Al rezar reconocía con el corazón a mi Dios, que con mi razón negaba”. Por eso, la fe solo se puede salvar a fuerza de sentimiento, porque solo una sobreabun-

dancia de credulidad es capaz de debilitar la fuerza de la razón, de ahí que más adelante afirme: “Hay que gastar más las rodillas que los codos”.

Unamuno se siente igual de cerca de Kierkegaard que de Nietzsche, pero de diferente manera. Mientras ve en el danés todo cuanto admira y no puede alcanzar; en el pensador alemán encuentra desarrollados todos sus miedos, todo lo que teme que pueda ser. Podríamos decir que Unamuno es kierkegaardiano por lo que desea, pero nietzscheano por lo que teme.

Teme que la locura de la fe le lleve al nihilismo, a romper con la razón, no para abrazar la fe, como el hermano Kierkegaard, sino para afrontar la nada cara a cara, como lo hizo Nietzsche. Este quiso casar el nihilismo con la lucha por la existencia. Así escribe en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Su corazón le pedía el todo eterno, mientras su cabeza le enseñaba la nada, y desesperado y loco para defenderse de sí mismo, maldijo de lo que más amaba. Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo. Hinchido de sí mismo, se quiso inacabable y soñó con la vuelta eterna [eterno retorno], mezquino remedio de la inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí, abominó de toda lástima. ¡Y hay quien dice que es la suya filosofía de hombre fuerte! No: no lo es. Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme. ¡Esa es doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes: pero no de fuertes que lo son! Solo los débiles se resignan a la muerte final, y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes, el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte.

También el corazón de Unamuno le pide el todo eterno, pero su cabeza le muestra la nada más rotunda. Le pide el sentimiento creer en Dios y cree, pero la lógica se encarga de apagar el fuego con agua fría. El sentimiento no consigue hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo. Teme, como creyente, que la lucha infinita entre la razón y el sentimiento, entre la ciencia y la vida, entre la lógica y la biótica, entre el raciocinio y la cardíaca,



acabe, por no atreverse a saltar al vacío de la mano del “hermano Kierkegaard”, en el irracionalismo nietzscheano. Por eso prefiere que se peleen entre sí su corazón y su cabeza e ir eternamente deshojando la margarita del ¿y si hay?, ¿y si no hay vida eterna?, antes que “morder la cabeza de la serpiente”, como proponía Nietzsche, y aceptar que todo se acaba cuando se acaba. “No me da la gana de morirme [...] yo no dimito de la vida”, exclama. Porque Don Miguel anhela locamente la inmortalidad, su propia inmortalidad.

Todas estas disquisiciones teóricas o pasionales se reducen en la práctica a un imperativo que podríamos llamar “quijotesco”: “Obra de modo que merezcas, a tu propio juicio y a juicio de los demás, la inmortalidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir”. O formulado de otra manera: “Obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte”. Y aún de otra más: “Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia, peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria, peleemos contra él quijotescaamente”. El imperativo quijotesco le lleva a recomendar en un alarde de devoción: Imita a Cristo, toma tu cruz de tu propio oficio civil y abrázate a ella y llévala puestos los ojos en Dios, porque, “haciendo zapatos, y por hacerlos, se puede ganar la gloria si se esfuerza el zapatero en ser, como zapatero, perfecto, como es perfecto nuestro Padre Celestial”. Para merecer la eternidad no nos queda otro remedio que cumplir apasionadamente, trágicamente, si se quiere, con la fe que hemos heredado.

Como escribió Horacio Walpole, al que cita Unamuno, “la vida es una tragedia para los que sienten y una comedia para los que piensan”. Nuestro autor piensa con el corazón y siente con la razón; no escribe, no habla, sino que muerde, porque, como decía Petrarca, “la razón habla y el sentido muerde”. Unamuno se defiende a dentelladas del pesimismo, porque no quiere identificar la tragedia con el pesimismo: “Hay un pesimismo eudemonístico o económico —escribe en *Del sentimiento trágico de la vida*—, y es el que niega la dicha; le hay ético, y es el que niega el triunfo

del bien moral; y le hay religioso, que es el que desespera de la finalidad humana del Universo, de que el alma individual se salve para la eternidad”.

En su *Diario íntimo* confiesa su propio “egotismo”, una obsesiva preocupación por sí mismo que le hizo insufrible la idea de tener que dejar un día de existir; es la enfermedad de su alma, que él llama “yoización”. Lo hemos citado en la entrada: “Esta constante preocupación de mi destino de ultratumba, del más allá de la muerte, esta obsesión de la nada mía ¿no es puro egoísmo? [...] Estoy lleno de mí mismo y mi anulación me espanta. [...] Estoy muy enfermo, y enfermo de *yoísmo*”.

El yo se defiende con uñas y dientes de la objetivación externa, porque visto por ella se aleja de sí mismo, se desdobra y enajena. En este sentido, exclama con Jules Michelet: “¡Mi yo, que me arrancan mi yo!”. La objetivación del yo se puede llegar a experimentar ante el espejo, poniéndose ante sí mismo como si de un objeto extraño se tratara. “Sé de mí decirte —cuenta el personaje Augusto Pérez— que una de las cosas que me da más pavor es quedarme mirándome al espejo, a solas, cuando nadie me ve. Acabo por dudar de mi propia existencia e imaginación, viéndome como otro, que soy un sueño, un ente de ficción”. El resultado de la experiencia del espejo, a la que también aducirán Jean Paul Sartre en *La náusea* y Albert Camus en *Calígula*, es un profundo desgarrón interno que produce un hondo dolor. La actitud intelectualista que pretende objetivarlo todo provoca un angostamiento espiritual, porque lleva al hombre a poseer verdades en vez de a dejarse *poseer por la verdad*.

Hay una verdad objetiva, pero existe también la verdad subjetiva, que es la relación de todo con nuestra salvación. Esta es la que le importa a Unamuno. En una tal verdad, la voluntad adquiere primacía sobre el entendimiento. El conocimiento es el resultado de una búsqueda orientada a saciar determinadas necesidades vitales. Una creencia es verdadera si produce unos resultados que permiten intensificar la vida. En *Vida de Don Quijote y Sancho*, define la

verdad como “lo que moviéndonos a obrar de un modo u otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito”. Y pone este ejemplo: “Si caminando moribundo de sed ves una visión de eso que llamamos agua, y te abalanzas a ella y bebes, y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad”.

Este concepto de verdad que maneja Unamuno se asemeja al de “verdad subjetiva” de Kierkegaard. Para el “pensador trágico”, como también lo llama nuestro autor, una verdad con la que el individuo no se pueda comprometer, que no produzca un cambio en su vida de arriba abajo, que no transforme su forma de pensar y de actuar, que no tenga en cuenta al sujeto concreto que la posee, será verdad, qué duda cabe, pero no tendrá ningún valor respecto a su salvación eterna. “Para la reflexión objetiva la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva la verdad llega a ser apropiación, la interioridad, la subjetividad y de lo que se trata es precisamente de que el existente se zahonde en la subjetividad”.<sup>3</sup> Para la “verdad subjetiva”, el sujeto es fundamental, de tal modo que el contenido de la verdad se identifica con la forma que tiene de apropiársela. Por eso Kierkegaard repite sin cesar que “la subjetividad es la verdad”, puesto que la apropiación de la verdad se identifica con la verdad misma. Para el pensamiento objetivo, sin embargo, esta apropiación es indiferente, no cuenta.

Pero nuestro pensador da un paso más allá, o más acá, y convierte la “verdad subjetiva” kierkegaardiana en “verdad intimísima”. “La fórmula química —dice en su *Diario íntimo*— es verdadera, más bien, es racional, pero no es verdad”. Quizá para entender la verdad unamuniana lo mejor será poner un ejemplo, mejor aún, leer el ejemplo que él mismo pone en su novela *Niebla*. Augusto Pérez, el protagonista, le cuenta a su amigo, Víctor, la leyenda del *fogueiteiro* portugués:

---

3 SØREN KIERKEGAARD, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. de J. Teira y N. Legarreta, Sígueme, Salamanca, 2010.

Pues el caso es que había en un pueblo portugués un pirotécnico o *fogueteiro* que tenía una mujer hermosísima, que era su consuelo, su encanto y su orgullo. Estaba locamente enamorado de ella, pero aún más era orgullo. Complacíase en dar dentera, por así decirlo, a los demás mortales, y la paseaba consigo diciéndoles: ‘¿Veis esta mujer? ¿Os gusta? Sí, ¿eh? ¡Pues es mía, mía sola! ¡Y fastidiarse!’ No hacía sino ponderar las excelencias de la hermosura de su mujer, y hasta pretendía que era la inspiradora de sus más bellas producciones pirotécnicas, la musa de sus fuegos artificiales. Y hete que una vez, preparando uno de estos, mientras estaba, como de costumbre, su hermosa mujer a su lado para inspirarle, se le prende fuego la pólvora, hay una explosión y tienen que sacar a marido y mujer desvanecidos y con gravísimas quemaduras. A la mujer se le quemó buena parte de la cara y del busto, de tal manera que se quedó horriblemente desfigurada; pero él, el *fogueteiro*, tuvo la fortuna de quedarse ciego y no ver el desfiguramiento de su mujer. Y después de esto seguía orgulloso de la hermosura de su mujer y ponderándola a todos y caminando al lado de ella, convertida ahora en su lazarilla, con el mismo aire y talle de arrogante desafío que antes. ¿Han visto ustedes mujer más hermosa?, preguntaba, y todos, sabedores de su historia, se compadecían del pobre *fogueteiro* y le ponderaban la hermosura de su mujer.

Somos ciegos a la verdad no porque la verdad nos ciegue, sino porque no hay más verdad que la que cada cual ve en su interior. No hay luz suficiente para iluminar los ojos de un ciego, del mismo modo, no hay verdad objetiva que pueda imponerse a la que cada uno abraza en su interior. “Y bien, ¿no seguía siendo hermosa para él?”, afirma Víctor con una interrogación. “Acaso más que antes”, responde Augusto. Nos ocurre lo que al *fogueteiro* portugués: nuestra verdad es lo que cuenta, la que guardamos en lo más íntimo de nosotros, la que vamos alimentando en nuestro interior hasta que consigue iluminarnos por dentro y cegarnos por fuera.

Por eso, al final, la razón se inclina ante el sentimiento trágico de la vida. Este no es consecuencia de una concepción del mundo, sino su causa. Nuestro modo de comprender el mundo y la vida brota de nuestros sentimientos res-

pecto al mundo y a la vida. Así, afirma: “No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen filosófico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas”.

La filosofía de Unamuno es autobiográfica. Se puede decir que sus escritos son caminos que buscan una salida a su atormentada vida interior. Por eso, leer las obras de Unamuno es leer su vida íntima. La temática de la obra de Unamuno es muy personal. Claro que se percibe la impronta de Kierkegaard, sin embargo, hay que hacer caso a lo que él dice de sí mismo: “Yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única”. Todo en él es *sui generis*.

## 9

BENJAMIN

DE LA TRAGICOMEDIA AL *TRAUERSPIEL*

**José Miguel Burgos**

Una ley es,  
que todo caiga, igual que serpientes,  
profético, soñando,  
en las cimas del cielo  
F. HÖLDERLIN

Lo cómico consiste en que la subjetividad, en su forma más simple,  
se impone como norma de valor.

S. KIERKEGAARD

*El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*

Pues las ideas no se manifiestan en sí mismas, sino solo y exclusivamente a través de una ordenación, en el concepto, de elementos pertenecientes al orden de las cosas. Es decir, las ideas se manifiestan en cuanto configuración de tales elementos.

W. BENJAMIN

*El origen del drama barroco alemán*

INTRODUCCIÓN. Para empezar, una primera hipótesis. La modernidad, que individualiza el trato con el dolor, la subjetividad y la responsabilidad, ha diluido el horizonte de la tragedia. En nuestra época florecen hombres que tienden a la autoafirmación, como los héroes antiguos, pero que actúan sobre asuntos anecdóticos de aquello que suscita su interés. El héroe se democratiza y anclado en una subjetividad sedienta de nuevas sensaciones trata de hacer valer su heroicidad acentuando el histrionismo de su gesto. Su valor específico es ser un número entre miles, acentuando su soledad. Ni siquiera destino y carácter, dos de las categorías trágicas estudiadas por Benjamin, están disponibles para superar ese maleficio, o no desde un horizonte emancipador.

Uno de los primeros en mostrar la imposibilidad y la inconveniencia del héroe trágico, al menos en su concepción clásica, fue Hölderlin. Sus conclusiones señalan que la acción del héroe clásico, cuyo modelo es Empédocles, promueve un ideal de sujeto trágico que solo puede generar una poder político no deseable<sup>1</sup>. Al personalizar el dolor y la culpa, el hombre moderno seguirá siendo víctima de contratiempos terribles, podrá sufrirlos con la misma intensidad, pero no logrará hacerse ver como un arquetipo. De esta manera, extremando el papel de la subjetividad, desaparecen las indicaciones homogéneas que ayudan a administrar el dolor de forma adecuada. Ninguna figura encarna el ideal. Ni siquiera el fetichismo más enfermizo, aunque esté comandado por una conexión íntima, deja de atenderse desde formas patológicas. El valor que personalmente concedo a las cosas es absoluto.

Pero no solo en un mundo sin grandeza la tragedia necesariamente se diluye, sino que corre el riesgo de convertirse en un poder político donde predomine el ideal de omnipotencia. Ensimismado en su lucha por el reconocimiento el hombre moderno trata de dominarse a sí mismo como pura y llana disponibilidad, creyendo que el mundo, los objetos

---

<sup>1</sup> Véase J. L. VILLACAÑAS, *Tragedia y teodicea de la Historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, La balsa de la Medusa, Madrid, 1993.

y las personas están a su alcance por la simple fuerza de actividad creativa. En la realidad no queda huella divina alguna y todo asume el ritmo uniforme de la pérdida. En este punto reside el secreto de toda pretensión soberana: dominar absolutamente los objetos es un seguro de supervivencia de aspiraciones omnipotentes.

Si la tragedia y su búsqueda de formación de un carácter responde con complacencia a la acometida continua de la pérdida, si en lugar de controlar lo que termina consiguiendo es reproducir el flujo impredecible de deseo, quizá sea mejor preguntarse por su vigencia en nuestros días ¿Es la figura del héroe, concebida como la formación de un carácter total, una posibilidad obsoleta que es necesario dejar atrás? ¿Es conveniente que siga disponible para nosotros, si es que algo así continúa siendo posible? Tanto Kierkegaard como Benjamin, cada uno desde su particular horizonte conceptual, responden negativamente. A medida que nos adentramos en su modo de ver el problema estamos más convencidos de que en nuestro mundo no hay lugar para héroes o superhéroes. Este es un primer objetivo del texto. El segundo, en cambio, trata de esbozar dos líneas de respuesta positiva al problema, es decir, de señalar dos modos diferentes de resistencia a la apoteosis biopolítica que, poseída por la aspiración autorreferencial, aspira a cumplirse en cada aparición, a tomar cuerpo, a fundirse en una vida.

LA PLENITUD TECNIFICADA DEL HOMBRE ESTÉTICO. Haciendo pie en los análisis de Lucinde de F. Schlegel,<sup>2</sup> Kierkegaard se da cuenta de que la simple entrega al goce que promociona el hombre estético se encuentra en la base misma de la producción capitalista, un análisis del que Adorno toma gran parte de los materiales para armar su crítica radical contra el capitalismo. Asesiado por la desposesión del caos emotivo, el sujeto estético se ve a sí mismo como un depositario de creatividad con la que atender la demanda de deseo,

---

<sup>2</sup> Véase J.L. VILLACAÑAS, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Cincel, Madrid, 1994.



como se sabe, siempre infinita y dispuesta a promover la producción de lo nuevo. El temperamento primitivamente romántico que aquí se esboza no solo burla los límites puestos por la realidad para dar salida al libre despliegue de su personalidad, sino que promueve una forma de vida que se alimenta del goce,<sup>3</sup> un mero narcisismo primario. Quien, como Juan Tenorio, vive estéticamente, debe entregarse al devenir placentero de las cosas, obstaculizando la posibilidad de un acceso a lo bello y a lo sublime.<sup>4</sup>

Las situaciones trágicas que de este modo aparecen se siguen sintiendo y padeciendo pero nunca se someten a estructura de conocimiento. Ninguna distancia desde la que reconocer el dolor puede vulnerar la entrega incondicional a lo dado. Por eso no hay posibilidad de encontrar una síntesis que la supere. El hombre estético suspende toda instancia externa que suponga un obstáculo para su cometido, y todo intento por controlar su reflexión desbocada solo consigue acentuar su histrionismo forzándolo a encontrar otra justificación más radical. Ese es el resorte último que motiva su deslumbrante imaginación: reinventarse siempre y cada vez con las hechuras del héroe. El narcisista nunca cae ni reconoce ni hace verdadera autocrítica.

En el espacio descrito por esta forma de vida no solo no hay posibilidad para la tragedia, sino que no se aprecia voluntad del mal alguna. Al contrario, entre sus motivaciones no existe otra voluntad que la que expresa su propio instinto de conservación. De ahí que por lo general sea estéril hacer consideraciones morales. Sin embargo, no siempre se mantiene la misma relación entre el sujeto y los objetos de deseo. Cuando el dominio de los objetos, que pueden ser personas, se transforma en virtualidades, el hedonismo de consumo pasa a ser placer intelectual. En ese espacio gozoso, la imaginación, que tiende a ser perfecta, adquiere un vital protagonismo, tanto para la recreación genial

---

3 Es así como Kierkegaard define lo demoníaco en '¿Culpable?' '¿No culpable?', la tercera parte de los *Estudios del camino de la vida* de 1845.

4 La relación de inmediatez entre el deseo y el objeto se analiza en *La enfermedad mortal*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2008.

de objetos como de su destrucción. Comprendida de esta manera, la imaginación implica la anulación de toda diferencia ética, y con ella el advenimiento de una subjetividad que se cree plena dominadora de su mundo.

Vemos así que tras los rasgos del hombre estético se adivina un diagnóstico sociológico de nuestro presente. Al borrar toda diferencia ética, la perfección eidética de su trabajo imaginativo se vuelve autosuficiente en la celebración del instante, un festejo parcial, pues al mismo tiempo que aparece la euforia se dejan sentir rumores de malestar. Toda inteligencia, cálculo y razón se limita a gestionar su correcta administración, convirtiendo ese malestar en objetos útiles y en la posibilidad de relaciones sociales finitas. Cuando en ese malestar se deja sentir el miedo apocalíptico se encarniza la lucha por los símbolos que aseguran su permanencia. Es entonces cuando la convivencia deviene en una competencia feroz que nos coloca en algo más que en un estado involutivo.

La lectura aquí propuesta de Kierkegaard no trata de recuperar la tragedia clásica, ni siquiera en el avatar de la vida estética expuesto más arriba. Su dominio no es la catástrofe de la verdad encarnada, sino la temporalidad abierta por el trabajo irónico y responsable de uno mismo. Responsable de su propia pasión, e irónico<sup>5</sup> por la introducción de una dimensión cómica. No hay figura ni operación que encarne lo ideal. Entregarse a una de ellas desde valores finitos genera un espacio tragicómico<sup>6</sup> que al, alejarse siempre del absoluto, se acerca de forma inquietante al nihilismo. Esta dialéctica, expresada en la desproporción entre eternidad e historia, finito e infinito será resuelta finalmente en el humor.

---

5 SØREN KIERKEGAARD, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Escritos de Søren Kierkegaard, vol. 1, ed. de R. Larrañeta et al., Trotta, Madrid, 2000.

6 Véanse J. L. VILLACAÑAS, 'Kierkegaard: La posible tragicomedia', en *Ideas y valores*, 58/139 (2009); 'De la tragedia a lo trágico', en *Nietzsche y lo trágico*, ed. de E. Fernández García, Trotta, Madrid, 2012; 'Kierkegaard, filósofo de la comunicación', en *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Akal, Madrid, 2001.

SALIR DE LA POSTRACIÓN NARCISISTA: LA VIDA ÉTICA. Resulta obvio que por mucho que se embellezca poéticamente es difícil que brote una tragedia de la forma de vida estética. En su seno no puede brotar la pasión. Frente al devenir de varias y heterogéneas tonalidades emotivas, la pasión, al menos para Kierkegaard, debe concentrarse tanto en una cosa como alentar su continuidad.<sup>7</sup> La pasión implica necesariamente una dimensión temporal que albergue un futuro en el que proyectar un valor y en el que forjar un destino. Si soy capaz de construir un futuro deseable estoy en condiciones de asumir casi cualquier riesgo. Ese futuro, en cambio, no puede ser cualquiera. Por mucho que trate de mantener su vínculo con la eternidad, el futuro no se abre camino desde una instancia objetiva sino desde una fragil subjetividad. Schmitt, crucial como veremos también para Benjamin, reacciona ante este mismo postulado hegeliano: la autoridad, sea o no sea ética, se ha levantado sobre una tecnificación del saber que anula la pasión infinita del hombre por la salvación o que la delega anulando su propia individualidad.<sup>8</sup>

La clave de su comprensión del futuro es fruto de la desesperación ante el mundo,<sup>9</sup> divisa importante de su experiencia del cristianismo. A diferencia del hombre hegeliano<sup>10</sup> que adquiere su participación en lo absoluto a tra-

---

7 Este punto precisa una aclaración. De ningún modo Kierkegaard desea concentrar el deseo en algo. No se trata de una fijación fetichista ni de la cosificación de objetos. Nunca se desea una cosa. Se trata de dejar abierto el futuro mediante la creencia

8 Carl Schmitt, gran conocedor de Kierkegaard, se vale del autor danés para pensar otros conceptos en su obra, en especial el de ocasionalismo, central en su crítica al romanticismo.

9 SØREN KIERKEGAARD, *Tratado de la desesperación*, trad. de C. Liacho, Quadrata, Buenos Aires, 2006.

10 Es un tópico ineludible mostrar la distancia de Kierkegaard con Hegel. Su diferencia esencial, común entre los autores que se oponen a la universalización del hombre-masa, estriba en la desconfianza del primero en el papel formador de la inteligencia en todas sus variantes, culturales, éticas y científicas. Es precisamente la creencia que deposita en el estado la capacidad para realizar una idea de historia universal la que desemboca en la consideración de que los hombres son ruido de acompañamiento del sistema social, una idea curiosamente muy próxima a lo que se ha

vés de realidades interpuestas como la familia, el trabajo, la ciencia<sup>3</sup> y el Estado, el hombre ético quiere encarar su desesperación mediante una trascendencia concentrada en el mundo y en el individuo. La dimensión que le corresponde no solo adormece su pasión y su deseo infinito sino que, cuando comprende que la aceptación pasiva del espíritu produce soledad, esta deviene en enfermedad. En ese escenario el desajuste producido entre un hombre lleno de exigencias absolutas y una realidad que solo ofrece dimensiones finitas, genera la situación tragicómica que Kierkegaard define “trágica por su pasión, cómico por su aplicación a una aproximación”. Frente a ella, Kierkegaard borra todas las mediaciones históricas posibles, coloca al hombre frente a su propia interioridad, dando privilegio absoluto al presente. En este punto el autor danés repite la afirmación de la finitud kantiana al considerar que el mundo siempre excede a su conciencia. La inmanencia no puede adquirir conciencia plena de sí, de modo que la única conciencia de la inmanencia solo puede venir de fuera, de una trascendencia que viva en el mundo pero que no se pliegue a la fijación del recuerdo subjetivo en el espíritu del mundo. De ahí que la comunicación del hombre ético deba ser indirecta y las razones de sus decisiones no puedan permanecer en lo público. Frente a la comunicación directa, que se congratula en el valor de lo comunicado y nunca piensa en el otro, la indirecta aspira a dejar parte de su subjetividad al otro.

Cuando en un juego de todo o nada se produce la decisión el hombre ético gana una trascendencia. Se trata de una decisión trascendente que se encarga de superar la desesperación en la fe (*Glaube*). La dimensión común que unifica fe y ética necesita de un futuro que sea eterno, pues solo en lo eterno se fundamenta un futuro que sea capaz de controlar su naturaleza incierta. No es un dato de menor importancia que, para que ese futuro no se convierta en un

---

dado en llamar gobernanza. A esta despreocupación absoluta por las subjetividades, Kierkegaard opone una la afirmación individual de uno mismo, comprendida como desde la distancia y la responsabilidad.

destino inamovible, deba ser de naturaleza formal, vacío de contenido y así borrar toda expectativa y fundarse sobre la esperanza.

Al estar consignado a la confianza superior del futuro hace acto de presencia el caballero de la fe y sus promesas de religión, tan cercanas a la estructura de la repetición. Pero antes de dar ese paso, es necesario valorar el punto ciego que deja el viraje ético. La intención con la que opera el individuo concentrado en sí mismo logra construir un tipo de acción que, en la medida que está concentrada sobre algo, logra implicar una posibilidad de dicha. Sin embargo, la firmeza de esta posibilidad siempre está en entredicho. La dificultad de conciliar la intención con el resultado, entre plan y acción genera problemas a la hora de identificar estructuras estables en la historia y, por consiguiente, de generar una futuro probable que establezca la acción en el presente.

**CONCENTRAR LA INDIVIDUALIDAD SOBRE SÍ MISMA: EL CABALLERO DE LA FE.** Kierkegaard no puede apostar todo a que las tentativas de ajuste del futuro permitan un margen de estabilización porque como sabemos nunca se elimina del todo el riesgo. Es necesario estabilizar el futuro con la solemnidad de la mirada de Dios y solo la fe absoluta en un futuro por llegar asegura un vínculo que establezca el presente. Es la estructura de la repetición,<sup>11</sup> no la que llega bajo la amenaza gnóstica de la caída definitiva del mundo, sino la que remite al futuro, no tanto por el futuro mismo como por la continuidad que establece con el presente. De ahí que, sin espacio para la expectativa, los acontecimientos puedan repetirse. Nuestra simple esperanza sobre ellos está en condiciones de cumplir nuestros anhelos.

El caballero de la fe y la forma religiosa puede ponerse en relación con lo absoluto siempre que relegue la posibilidad ética a una posibilidad ocasional pendiente de su

---

11 SØREN KIERKEGAARD, *La repetición*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2009.

probable fracaso, eliminando definitivamente el interés de Kierkegaard por todo horizonte trágico. Tras este abandono decae la pasión que cubre al hombre ético verdadero, por lo que termina cediendo ante el hombre religioso. Pero en el hombre no hay operaciones claras y definitivas, todo está sometido al ritmo del cambio y la metamorfosis. De ahí que por mucho que se bañe de trascendencia en sus tres modos de existencia, el ser humano está ocupado por interferencias, imperfecciones y descuidos que hacen imposible la fijación de una forma definitiva. La noticia de esa quiebra trae el abandono total de los restos de idealismo y la entrega del aparato psíquico a la elaboración siempre parcial del deseo. El trabajo psicológico<sup>12</sup> sustituye la creencia en la consecución de la idea. En la medida que el hombre encuentra vías para acomodar sus deseos al mundo se diluye la posibilidad de la tragedia, y con ella se deja entrar a la comedia. Teniendo en cuenta la enorme libertad de unión de los instintos con los objetos estamos en condiciones para ordenar las pasiones desde una actitud flexible, base misma para la sociabilidad moderna. La comedia, en tanto rebaja las pretensiones idealistas y se muestra flexible para cambiar de objeto de deseo, se alza con la patente para asegurar el pacto, el acuerdo y tras ellos la política, sin renunciar gratuitamente a la gestión del dolor.

Como es sabido, la llave de Kierkegaard para diluir la tragedia y dejar paso a la comedia es la ironía, un tropo que hace pie en momentos grandiosos y patéticos sin perder de vista los momentos de sufrimiento. A diferencia de la forma de vida estética, que resulta grotesca por su apuesta inconsciente por la soledad, el sujeto irónico mantiene intacta su

---

12 No obstante, es importante no desestimar el valor del vínculo entre teología política y psicología introducido precisamente por el cristianismo. Al subrayar la desesperación como lo profundamente cristiano, el cristianismo interioriza el conflicto como una especie de catástrofe psicológica. Dicho conflicto llega en un escenario de división interna, formando una subjetividad que no en pocas ocasiones toma la forma de la impotencia.

capacidad para ajustar sus deseos a los deseos del otro. En este sentido, no puede dejar de llamar la atención los vínculos más que evidentes entre Kierkegaard y los propósitos de psicoanálisis. En ambos la comedia, entendida desde la ironía o desde el sentido del humor, reduce los efectos de las patologías a deseos mal digeridos, una práctica potencialmente sanadora si los procesos de culpa inconscientes se someten a una estructura humorística. Es el caso de lo expuesto en las grandes películas cómicas, desde Chaplin hasta Woody Allen, los verdaderos lectores de Kierkegaard. En ellas el cine comparece como un lugar de circulación de significantes, situaciones concretas donde uno habla y expone sus síntomas. El espectador no puede aspirar a otra cosa que a someterse a un análisis y a ofrecer una teoría que oriente su intervención en la vida cotidiana, tanto para Kierkegaard como para Freud, el único lugar para la política y la verdad. Por eso, siguiendo la huella de sus protagonistas, en el humor sobrevive una estructura de sujeto en la que se da a sí mismo como objeto de humor. Si no ocurre así y son los demás los objetos del placer humorístico se accede a un cierto sadismo y a una recaída de la subjetividad tiránica que no tiene otro objetivo que usar su talento humorístico para desplazar su mala conciencia. Por el contrario, el humor sobre sí mismo al tiempo que equilibra su psique, obtiene placer. Mostrando todo aquello que lo hace patético, el sujeto del humor aparta su sadismo, olvida su mala conciencia, lo que indudablemente le aporta goce incomparable, ya que proviene de sus entrañas mismas.

Por último, un pequeño comentario. Mi alusión a Woody Allen, y no a Bergman o Dreyer, para caracterizar a Kierkegaard obedece a una doble intención. Por un lado, descargar a Kierkegaard de sus connotaciones religiosas y místicas, hoy disueltas en simples anacronismos, y, por otro, justificar la presencia del autor de origen judío bajo la sugerencia de que hay razones para pensar que en sus películas trata de congraciarse con cierta contingencia a partir de una ironía, una ironía que irónicamente termina cerrándose sobre sí misma. En esas películas, todas ellas delibe-

radamente terapéuticas, da lo mismo que tanto el analista como el paciente quieran escuchar: el mundo de ahí fuera, ese que tanto temen y que es excelente para bromear con él. BENJAMIN Y SCHMITT. Solo bajo una fe ciega en esta advocación es posible obviar que el componente cómico, tan caro a Kierkegaard y Freud, es pasto de espectáculo, sobre todo si su exposición era recibida por una modalidad de percepción que Benjamin llamaba “percepción distraída”, base de la destrucción de toda intencionalidad sobre la que se monta buena parte de la ética más próxima a Kierkegaard. El humor, bien sea una mercancía en uso, bien una herramienta desde la que trabajar nuestra interioridad, no puede trascender el mecanismo que lo proyecta como entretenimiento. Ni siquiera un sujeto saneado de sus patologías psíquicas por el efecto del humor puede diferenciarse del eco que lleva la producción social de la distracción, por cierto tan próxima al cine. Por mucho que Woody Allen no vaya a recoger su Óscar no deja de operar en el ámbito que lo ofrece. Quizá incluso con más fuerza que aquel que sin más lo acepta. Son los primeros indicios de la lógica del estado de excepción, que ilumina el expediente Schmitt-Benjamin.<sup>13</sup>

Un buen punto de partida del problema reside en que la sociología del presente sugerida por Kierkegaard, tan estimulante para Adorno, resulta insuficiente desde una óptica benjaminiana. El desconcierto analizado en la existencia estética sobrevive a sus avatares históricos, incluido el juego hegeliano con el estado. Quizá no bastaba solo con mostrar la afinidad entre capitalismo y hombre estético, dejando fuera la complicidad puramente hegeliana del estado en este marco ¿No supone el estado, la institución que desde

---

13 Buena parte del fundamento real de esta relación reside en la lectura benjaminiana de Kant en torno al problema de la metafísica. Pese a las importantes críticas vertidas, Benjamin reconoce un gran valor en su planteamiento del problema de la experiencia. El pensamiento, asegura Benjamin, no debe perder de vista la posibilidad de una idea ligada a la experiencia y al conocimiento. Como se verá, aunque en un inicio esta posibilidad se abrió de lado de la religión, finalmente fue pensada desde el arte. Sobre la lectura benjaminiana de Kant hay apuntes valiosos en MOMME BRODERSEN, *Walter Benjamin, A biography*, Verso Books, Londres, 1997.



una óptica hegeliana está encargada de devolver la ciudadanía al absoluto, el marco donde florece el narcisismo y con él la imposibilidad de vivir trágicamente?

Esa pregunta, aplazada con cierta tibieza en los análisis del autor danés, aparecen con fuerza en el diálogo que Benjamin mantuvo con Schmitt. De las menciones que Benjamin hace de Schmitt no solo sobresale la similitud de los términos utilizados en sus alusiones sino también y sobre todo la consideración común de la filosofía como una síntesis donde se reúnen las diferentes esferas de la cultura en torno a la consideración schmittiana de lo político. Como sucede con Schmitt, también para Benjamin cobra importancia la capacidad del primero para presentar mediante figuras políticas una unidad de experiencia que, apoyada en la teología, adquiera un rango metafísico en la historia. Así como la de Schmitt comprende la historia desde un horizonte secularizador y mitologizante, la de Benjamin solo ve ruinas en la marcha triunfal del progreso. No es baladí que la respuesta presente dos momentos, que a grandes rasgos coinciden con dos lecturas del autor alemán. A diferencia de un primer Benjamin, más atento a las consideraciones sobre el lenguaje o la religión, el que aparece tras *El origen del drama barroco alemán*<sup>14</sup> confía más en el arte —más en concreto el arte barroco—, como clave desmitologizadora. Las imágenes del barroco, preparadas para dejar la dialéctica en suspenso, no remiten a la fundación sino a la puesta en cuestión de un estilo filosófico que no se ancla en la conciencia empírica y trasciende la división sujeto-objeto, arruinando así todo espejismo de autonomía.

Ahora bien, si Benjamin ha seguido a Schmitt demostrando ser incluso una importante fuente de inspiración de su obra, ¿no hay razones para pensar que detrás de sus intereses metodológicos comunes late una oscura identidad de identidad de contenido?<sup>15</sup> En la línea de lo pensado por

---

14 WALTER BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1993.

15 Véase J. L. VILLACAÑAS, 'Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción', en *Daimon*, 13 (1996).

Agamben en un capítulo de Estado de excepción dedicado al tema, la respuesta ha de ser claramente no. El lugar de la historia de la metafísica secularizada lo ocupa el soberano, que elabora la historia en la forma de la representación. La identidad entre el soberano y la historia asegura la continuidad al tiempo que pone freno al final de tiempo histórico, verdadero aliado del soberano. El tiempo logra una estabilidad si el príncipe, dotado de la fuerza que le otorga su capacidad de decretar el estado de excepción, es capaz de crear un estado jurídico normalizado. La clave de esta tesis reside en dejar la experiencia misma de nuestra existencia en manos de la tensión de inmanencia y trascendencia que encuentra su palabra última en el barroco. Cuando Benjamin afirma que la clave de esta tensión reside en el efecto dilatorio provocado por el énfasis barroco en el más acá, sus intuiciones alcanzan un grado extra de perspicacia. La actividad diferida y su consecuente efecto dilatorio es una consecuencia directa del énfasis en la inmanencia. El barroco percibe a Dios como la ruina del mundo, como catástrofe. En este nuevo escenario, lo sensible se libra de toda tutela y aparece como algo que no tiene acomodo, razón por la cual necesariamente reaparece como algo que no puede durar. En la medida en que celebran una fuga constante, las obras del barroco anuncian la anarquía, un estado imposible donde se reproduce incansablemente un conflicto irremediable.

No pueden obviarse los efectos políticos de esa estructura. Mientras el arte ofrece la fuga como desnudo dato existencial, la política, entendida como dialéctica entre amigo y enemigo, asume ese dato objetivo en una verdad subjetiva. La clave de esa asunción está ligada íntimamente a la comprensión política, interesada, del miedo. En la medida en que temamos la catástrofe, el poder político, ahora ya necesario, hará lo posible para evitarla. Pero lo propio del cristiano no es como en Kiekegaard encontrar una vía para la trascendencia sino mantener todo lo posible la caída. Caer puede ser un sostén si nos acompaña la técnica, el estado

o las películas de Woody Allen. Por eso lo que necesita el soberano no es tanto salvar al mundo como garantizar que puede tenerlo cuando el mesías haga acto de presencia.

ALEGORÍA. Esta identidad entre teología y política y trato mitológico con la historia es lo que Benjamin rechaza, iniciando una variación que de ninguna manera puede adoptar ropajes trágicos. En la medida en que las decisiones no se adecúan a las soluciones —no pueden hacerlo si lo sensible está en estado de permanente fuga— se resienten irremediabilmente en mundo de la psicología, el mismo que en Kierkegaard traía la noticia de la contingencia. Ante la inexistencia de un futuro deseable ya no es posible vivir como un héroe. El sujeto moderno, ya incluso posthistórico, no puede vivir en la tragedia porque todo es tragedia, ruina, estado de excepción. Solo puede aspirar a encarnar la figura de Epimeteo y a equivocarse permanentemente sobre el pasado. No es un logro menor, pues así consigue proyectar la voluntad del barroco, deshaciendo definitivamente todo vínculo entre lo sensible y el mesías mediado por la representación.

La herramienta para arruinar toda empresa mitológica es la alegoría, una figura incomprensible en el universo benjaminiano si no es acompañada y contrapuesta a la de símbolo. Reparemos primero en esta última. La escasa herencia kantiana en el romanticismo localiza una posible relación entre la idea y lo sensible en la noción de símbolo.<sup>16</sup> Como depositario de esta verdad sensible, el símbolo reclama un espacio de soberanía que ejerce dando visibilidad al recuerdo de un origen común libremente aceptado. Sin embargo, el símbolo es un objeto cargado de emociones que basa su eficacia en la recepción de los demás, lo que

---

16 Al hablar del símbolo no podemos olvidar dos puntos importantes, relacionados con su estructura emocional. Al sostenerse sobre formas inducidas, el símbolo concentra una dimensión de brillo, de prestigio que da noticia de la presencia de Dios en la tierra, estos es, posee un aura trascendente. Por otro lado, esta representación, al estar sostenida sobre una base sentimental no es preciso que se concrete en una persona. Puede hacerlo en cualquier cosa que guarde un vínculo con lo humano, pues es lo humano en lo único en lo que podemos fundar la lógica del reconocimiento.

merma considerablemente su eficacia. Es cierto que su presencia da noticia de Dios en la tierra pero, en tanto sigue reconociéndose como objeto sensible, no puede prometer eternidad. Precisamente fue la conciencia de su eventualidad lo que llevó a Schmitt a promocionar la petrificación del símbolo en mito.

Benjamin se ha enfrentado a este estilo filosófico tratando de hundir la lógica de la fundación. Así como en el símbolo es posible detectar lo absoluto en lo sensible y, en consecuencia, en una posible salvación temporal, en la alegoría lo sensible alcanza la autonomía suficiente, es pensada como abismo identitario y fin de toda posibilidad plenamente redentora. Dicho en términos benjaminianos, la alegoría petrifica de tal forma la trascendencia que tras ella solo queda muerte y destrucción, entendida ahora “como plenitud de positividad concentrada, en contraste con la polémica negativa”.<sup>17</sup>

Dicha plenitud se expresa nuevamente en la dialéctica no resuelta que tiene expresión en el doble movimiento de destrucción y construcción que acontece cuando se experimenta una distancia sin medida de origen ontológico. Me estoy refiriendo a la existente entre dios y hombre, finito e infinito. En lugar de ser fiel a esta distancia introduciendo unos conceptos, la alegoría se expresa como escritura, pues es en esta donde no solo se muestran los límites de toda racionalidad sino que se cae la estructura mitológica del eterno retorno. Si la naturaleza se somete al ritmo de la pérdida no habrá ni tiempo histórico ni imagen que lo recoja. En la alegoría se acaba la posibilidad de representar una imagen. Por eso su escritura no deja de remitir a una imagen histórica que, como la del *spleen*, definen la modernidad como

---

17 “Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a os ojos del observador como paisaje primordial petrificado” (*El origen del drama barroco alemán*, p. 159, 15).

el territorio de lo transitorio, de lo efímero, sugiriendo otro espacio para la política alejado definitivamente de todo espacio trágico.

UNA VIDA SIN GLORIA. A diferencia del Barroco, que daba un uso político al ritmo decadente de la pérdida, Benjamin no pone el poder de la muerte al servicio de un poder político sino que trata de bloquear el poder fundante de toda política. No se trata de que el reconocimiento de la nada que espera en la muerte llegue a salvarnos, como sugería la pregunta barroca alentada por el romanticismo. Frente al estado mitológico definido por el barroco, que hace pie en la muerte para definir al soberano, Benjamin trata de interrumpir ese espacio mediante una *fuerza* lo suficientemente *débil* como para negar al mesías el espacio que necesita para llevarse su gloria. El *Trauerspiel* benjaminiano se recorta así sobre el espacio dejado libre por la neutralización de la teología política y del mesías, redefiniendo provisional y permanentemente el espacio político mediante la constitución múltiple de las imágenes. Al liberarse la posibilidad de su redefinición, constantemente repetida, se liberan nuevas posibilidades de acción. En la medida en que imaginamos libremente los orígenes, haciendo genealogías, las imágenes no se cierran nunca, mostrando la provisionalidad del espacio político.

En este escenario abierto por esta imagen de tintes profanos no hay espacio para formas políticas seculares que establezcan la catástrofe mediante el sentido, el miedo o la expectativa. Hoy resulta inútil, cuando no contraproducente, tratar de equilibrar los conflictos del pasado con la esperanza, sin que ese intento termine reproduciendo otras teologías políticas. Seguir pensando que esta última es posible es quizá pedir demasiado. Para advertir su meta de manera consecuente, la política debe abandonar todo espacio trágico, el *topos* cósmico en el que de alguna manera se garantiza el contacto divino, mostrando los problemas de la fundación del derecho mediante figuras que no saben sacudirse la herencia mítica. En tanto el humor se encomienda a la configuración de un carácter y a la consecución

de destino no queda más remedio que aproximarse a él con cautela. Puede que sin mostrarlo sea también partícipe de su estructura.

## ADORNO

LA DESESPERACIÓN O LA ONTOLOGÍA DEL INFIERNO

**José Félix Baselga**

Y vaciado el reloj de arena, el reloj de arena terrestre, y apagados todos los ruidos del siglo, y terminada nuestra agitación forzada y estéril, cuando alrededor tuyo todo sea silencio, como en la eternidad, hombre o mujer, rico o pobre, subalterno o señor, feliz o desventurado, [...] quienquiera que hayas sido, contigo como con cada uno de tus millones de semejantes, la eternidad solo se interesará por una cosa: si tu vida fue o no desesperación y si, desesperado, no sabías que lo estabas, o si ocultabas en ti esa desesperación como una secreta angustia, como el fruto de un amor culpable o, también, si experimentando horror y, por los demás, desesperado, rugías de rabia. Y si tu vida no ha sido más que desesperación, ¡qué importa entonces lo demás! Victorias o derrotas, para ti todo está perdido; la eternidad no te ha reconocido como suyo, no te ha conocido o, peor aún, identificándote, ¡te clava a tu yo, a tu yo de desesperación!

SØREN KIERKEGAARD

En su temprano libro sobre Kierkegaard, cuando se ocupa de desentrañar el concepto de existencia que este minuciosamente va tejiendo, Adorno muestra el rostro más negro del autor danés. Destaca, sobre todo, que al plegar

enteramente el existir humano sobre la desesperación, de forma que esta lo abraza y rodea sin dejar resquicio alguno, lo que verdaderamente está construyendo Kierkegaard es una *ontología del infierno*. Y así, lo que minuciosamente completa es el dibujo de una existencia que no deja de consumirse en un permanente morir al que, no obstante, le es arrebatada la esperanza, esa última esperanza, que puede llegar a constituir la muerte misma. ¿Y qué más parecido a la intuición del infierno que el retrato de una desesperación cumplida en un eterno existir consistente en estar muriendo? Y morir... ¿qué si no el desesperado y condenado y vencido supremo esfuerzo final por seguir siendo, por persistir? La terrible agonía de la criatura.<sup>1</sup> Sin embargo, esta sombría imagen del humano existir espiritual guarda pese a todo, según apunta reiteradamente Adorno, unos mínimos vestigios de esperanza. En los fragmentos de un yo cuya identidad ha estallado por medio de la desesperación, entre los restos de la conciencia disociada, se refugia toda la esperanza que puede estar ligada a la evasión que a través de la interioridad ha efectuado el individuo de la neutralización a la que lo somete la forma de existencia burguesa; esa justamente que determinó su vida y contra la que se rebeló el personaje histórico Kierkegaard. El refugio en una interioridad que quiere hacerse opaca a un mundo en el que el individuo simplemente se desvanece, fundiéndose en el paisaje social que apenas habita, encuentra en la desesperación las fisuras de la mala positividad que son las marcas de la esperanza. Tales son el interés y la verdad de la doctrina de la existencia de Kierkegaard, según cuenta Adorno:

---

1 Dice Kierkegaard al respecto: "...ese suplicio contradictorio, ese mal del yo: morir eternamente, morir sin poder morir sin embargo, morir la muerte. Pues morir quiere decir que todo ha terminado, pero morir la muerte significa vivir la propia muerte; y vivirla un solo instante, es vivirla eternamente" (SØREN KIERKEGAARD, *Tratado de la desesperación*, trad. de C. Liacho, Quadrata, Buenos Aires, 2006, pp. 21-22; en adelante TD y número de página).



El mundo contra el que Kierkegaard esgrimía lo cristiano, el que simulaba haber realizado el cristianismo: ese mundo en el que, como él decía, el sujeto había desaparecido, era la sociedad del gran capitalismo [...] Contra el absoluto ser para otro del mundo de la mercancía se alza en la imaginación el absoluto ser para sí del individuo kierkegaardiano [...] No quiso tomar parte en el juego. Porque no veía nada [...] que hubiera podido escapar a esta neutralización, y porque pronosticó que ella sería el destino del mundo, alentó contra toda esperanza la esperanza en la paradoja, disfraz de la revolución, de lo que no se identificaría con la lógica de las cosas, sino que la rompería [...] Para él todo era, como totalidad y sistema, el engaño absoluto, y se enfrentó al todo al que, como todos, estaba sujeto. Esto es lo ejemplar en él.<sup>2</sup>

Además, añade Adorno al hilo de esta interpretación que busca alumbrar esa verdad de Kierkegaard no dicha por él, que su reflexión sobre la existencia no busca determinarla como un modo de ser; no se orienta a responder la cuestión relativa a lo que sea propiamente el existir, ya que este consiste justo en un devenir refractario a toda objetivación, sino que, más bien, en el círculo del humano existir individual, y haciéndose eco de su propia existencia en forma de experiencia filosófica, Kierkegaard intenta averiguar qué otorga a una existencia en sí carente de sentido algún sentido. Justamente la dialéctica consiste para él en esa búsqueda que dentro de sí, en el ámbito de una pura interioridad “cercada por la oscura alteridad” (K, 40), la subjetividad emprende a fin de encontrar el sentido. Y, como perdida, añade Adorno, deja Kierkegaard “errar a la conciencia, sin comienzo ni fin, por el oscuro laberinto de sí misma y de sus vías intercomunicadas, esperando sin esperanza ver al final de la galería más lejana aparecer la esperanza en la lejana claridad de su salida” (K, 43). En este interminable itinerario tendido a través de sí misma en el que consiste la existencia humana hermetizada, cifra Kierkegaard la salvación del individuo frente a los embates de una realidad ex-

---

2 THEODOR W. ADORNO, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. de J. Chamorro Mielke, Akal, Madrid, 2006, pp. 229-232 (en adelante K y número de página).

terior, social e histórica, que lo ha vaciado y cosificado. Entiende Adorno, pues, que la huida al interior del individuo de Kierkegaard es un puro ejercicio de supervivencia en el que busca persistir la conciencia reflexiva. Pero este ideal de una vida humana de verdad, individual, propia y *vivida*, añade Adorno, pronto se le hunde a Kierkegaard, pues enseguida aparece “su sueño del infierno, que el desesperado habita a lo largo de su vida como una casa” (K, 62). Y ello, porque, pese a todo, la conciencia clausurada sigue siendo mecida por la dialéctica objetiva inherente a un mundo social del cual no ha dejado ni por un instante de constituir el individuo un momento. De ahí que este infierno interior en el que se ha convertido el anhelado refugio de Kierkegaard, su castillo, la fortaleza de la propia conciencia, sostiene Adorno, no constituya sino el reflejo de la áspera dialéctica exterior a la que nadie puede sustraerse. Sin embargo, transfigurados los elementos de esta en el desolado paisaje interior empiezan a hablar y cobran significación para una conciencia que se articula en pos del sentido espoleada por la melancolía, ese afecto humanizador que tiñe la débil luz que barre los abisales espacios interiores.

No cabe pues conceptuar la existencia humana como tal, en sí misma, una tarea esta por sí carente de sentido, imposible, sino, más bien, relatar el propio existir. Esto es lo que hace, con toda ejemplaridad y consecuencia, Kierkegaard, tal como entiende Adorno: retornar sobre su existencia individual convirtiéndola en objeto de experiencia filosófica; pensar su propia existencia. Nada hay en él pues, indica, equivalente a una *ontología fundamental*.<sup>3</sup> Así es como se desembaraza del concepto de existencia en el que se diluye la existencia misma, que es el devenir abierto e inconcluso en el que consiste todo ser humano. Pero con ello la dimensión histórica se torna sustantiva en el tratamiento

---

3 Esta oposición a Heidegger, cuya primera noticia se encuentra en *Actualidad de la filosofía*, de 1931, y que se prolonga hasta *Dialéctica negativa*, es una constante en la trayectoria filosófica de Adorno. Hay que tener en cuenta que *Kierkegaard. Construcción de lo estético* ve la luz en 1933, seis años después de la publicación de *Ser y tiempo*.

de Kierkegaard de la existencia, cuando este no puede sino consistir en la narración a través de la cual el individuo reconstruye reflexivamente el movimiento en el que su existir consiste, su historia personal, no ajena, apunta Adorno, a la de la constelación social que lo incluye y rebasa, por más que el sujeto Kierkegaard la quiera anular al traspasar los umbrales del recinto interior. Un movimiento que puede siempre comprenderse desde el aspecto de la búsqueda y apropiación del sentido; de entrada, lo inmediatamente ausente. Un sentido pues que es considerado como una infinitud que trasciende a la existencia, pero del cual esta, más que simplemente hacerse eco, busca a través de su reflexión establecer la condición de su puro aparecer. Lo más lejano que solo emerge en lo más cercano; la pura trascendencia irrumpiendo en el seno de una conciencia autista al mundo, cerrada sobre sí, que así mide su insuficiencia, pese a, por otro lado, haberse puesto como absoluta en esa cerrazón frente al mundo que la desposee de todo objeto. Tal es el sentido del movimiento de Kierkegaard. Son el anhelo y la pasión de infinito, un infinito negativo, ausente, quienes impelen al existente en su interminable deriva interior. Pero lo que no es al fin sino una persecución de sí misma de la conciencia a través de sus indeterminados espacios, que termina, no obstante, desgarrándola, haciéndosele experiencia del infinito y convirtiéndosele propiamente en el infierno, en pos del sentido que, aún trascendente, tiene la certidumbre que solo en ella ha de buscar, y acaso encontrar, no puede dejar de evocar la búsqueda agustiniana, sin duda, más feliz:

¿Qué es, por tanto, lo que amo cuando amo yo a mi Dios?  
¿Y quién es Él sino el que está sobre la cabeza de mi alma?  
Por mi alma misma subiré, pues, a Él [...] Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria [...] Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, penetra al amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para contenerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella?

¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar? [...] Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo [...] Ved aquí cuanto me he extendido por mi memoria buscándote a ti, Señor; y no te hallé fuera de ella [...] Tú has otorgado a mi memoria este honor de permanecer en ella.<sup>4</sup>

Y, ciertamente, san Agustín encuentra la luz y la redención entre las angostas cavernas de su memoria, en el laberinto de su alma. En Dios anula la fractura de esa alma suya que no cabe en sí. El existente san Agustín se olvida de sí en Dios; tras haberse recorrido y atravesado, se reconoce en él, se funde con él y así se reconcilia. Justamente esto que le está en principio vedado a Kierkegaard por mor de una vida espiritual que exige seguir siendo y autoafirmándose, sin intermitencias ni olvidos de sí de la conciencia, desesperada... Solo la fe romperá esta dialéctica existencial de la desesperación, pero convirtiendo al sí mismo en moneda de cambio. Es la pasión la que determina a la conciencia tras la infinitud, a la que busca expresar en sí, pero con la cual es absolutamente inconmensurable. Por ello, ante esta brecha insalvable, termina conjurándola, señala Adorno. El esquema de la invocación preside la dialéctica existencial que devora a un yo que se estrella en su intento de articular inmanentemente un sentido trascendente. He aquí la génesis del infierno de la desesperación.

Y así, la verdad en Kierkegaard consiste propiamente en la pasión de infinito del individuo, en una pasión constante truncada e incesantemente reactivada, en cuyo medio este se reafirma y apuntala su particularidad. Entiende Adorno que la ley que determina el movimiento de la conciencia kierkegaardiana, es esta paradoja consistente en tener el sujeto que articular en su medio reflexivo lo absolutamente trascendente, lo radicalmente otro de sí. Esta tensión entre el existente y Dios —ese puro infinito al que quiere suplantarse y borrar haciéndose a sí mismo: trayendo a concreción, en la figura suprema de la desesperación, sus yoes posi-

---

4 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, RBA, Barcelona, 2003, pp. 229-246.

bles— en la que se constituye y crece la interioridad, una interioridad sin objeto, sola y que por abandonada a sí se evidencia ante sí como absoluta, justo lo que no puede ser dada la insuficiencia de sí que inmanentemente le evidencia su necesidad de sentido,<sup>5</sup> deviene entonces el infierno de la desesperación, que es propiamente esta experiencia agónica de no caber en sí, de excederse, de querer serse, de negarse y de desearse. Una desesperación que no consiste entonces sino en la experiencia límite de la fractura absoluta del yo, que se sobrevive en sus trozos dispersos. Toda verdad se reduce pues en Kierkegaard a tal existencia individual, sumida en la terea infinita de cumplimentar un sentido que permanentemente se le sustrae, en la medida en que el individuo se la expone a sí mismo.

Y ello es así porque Kierkegaard, continúa Adorno, en su exaltación del individuo frente a las acometidas de la positividad que lo neutraliza, termina perdiéndolo. La opción de Kierkegaard por una interioridad sin objeto, por una interioridad sin exterioridad que la nutra, acaba convirtiendo al existente particular, ese que relata, depositario de toda concreción, en un punto abstracto. En propiedad, del yo sin objeto nada puede decirse aparte de afirmarlo una y otra vez, insistentemente, como tal. El de que define a la conciencia apunta en Kierkegaard a la propia conciencia. La conciencia sin objeto es pura autoconciencia, es depurada y estricta autorreferencialidad, se reduce a conciencia de sí; se dobla sobre sí misma dando la espalda a lo que no es ella, justamente aquello que la constituye y solo en base a lo cual podría definirse y concretarse, apartando de sí a su mundo. Pero sucede, además, que como tal, como ob-

---

5 Sobre esto mismo incide Adorno cuando señala la forma capital en que concibe Kierkegaard al existente: “Ello se muestra de manera drástica en la definición central del sí-mismo que ofrece la *Apostilla no científica: la negatividad que reside en la existencia, o, mejor dicho, la negatividad del sujeto existente [...] está fundada en la síntesis del sujeto, en lo que es un espíritu infinito existente. La infinitud y lo eterno son lo único cierto, pero, siendo sujeto, están en la existencia, y la primera expresión de esto es el engaño del sujeto y esta enorme contradicción: que lo eterno deviene, que lo eterno nace*” (K, 101).

jeto de sí misma, es inefable, no puede expresarse, pues la relación de la conciencia consigo misma no queda medida por la mera contemplación, ya que consiste esta en una realidad en puro devenir, que, consecuentemente, se sustrae constantemente a sí misma. De todo lo cual se sigue, concluye Adorno, que el yo de Kierkegaard puede poco más que mencionarse en un juego de autoafirmaciones que no consigue bajar del reino de la más pura abstracción. Por eso señala que adopta un carácter *mítico*, pues mítico es para Adorno todo aquello que permanece oscuro y oculto, vago e indeterminado, equívoco, no clarificado y que solo puede ser, a lo sumo, *llamado o evocado*. Y así es como, añade, la doctrina de la existencia de Kierkegaard, esa construcción teórica que cifra su oposición a ese mundo neutralizador, resulta en última instancia aporética.

Ahora bien, en este contexto de una interpretación de la doctrina de la existencia de Kierkegaard, orientada a hacer explotar todos los potenciales críticos que, de forma latente, encierra, Adorno destaca el Tratado de la desesperación, pues entiende que en sus páginas iniciales este va, de forma excepcional, un poco más allá de esa pura afirmación mítica y abstracta. Y así es como Kierkegaard traspasa los umbrales del infierno...

En las líneas iniciales del primer capítulo del *Tratado de la desesperación* se lee así a Kierkegaard:

“El hombre es espíritu. ¿Pero qué es el espíritu? Es el yo. Pero entonces, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el *retorno a sí misma* de la relación” (TD, 15).

Es en esta conceptualización del sí-mismo, o del yo, en la que se detiene Adorno para señalar el carácter dinámico que le imprime Kierkegaard a este. El yo es pues el retorno a sí de la relación, la *orientación interna* de la relación que, por tanto, *per se*, aún no lo es. Pero esa relación autorreferencial en la que consiste el yo para Kierkegaard es la establecida entre lo finito y lo infinito, entre lo temporal

y lo eterno: el sí-mismo es una síntesis de finito e infinito; insuficiente y precario, no se ha planteado a sí mismo y está en un llegar a ser, pero, también, absoluto, pues se ha expandido hasta eliminar a su otro, toda exterioridad, y, necesariamente, se supone a sí como condición frente a cualquier otro. Ahora bien, es esa síntesis retornando a sí misma, sabiéndose, construyéndose..., en definitiva, en movimiento. Como señala Adorno, pues, la determinación del ser humano como espíritu en Kierkegaard otorga al existente un carácter dinámico. El sí-mismo se encuentra en un trance permanente de alcanzarse: es una reduplicación de sí que no termina de llegar a sí y acoplarse. Esta reduplicación tiene un carácter reflexivo. La *orientación interna* de la relación se constituye en tal elemento reflexivo. El yo es pues una relación que se relaciona reflexivamente consigo misma. Es en el medio de esta reflexividad donde surge el infierno de la desesperación cuando al yo lo domina la *voluntad desesperada de ser uno mismo*, y ello, de forma absoluta.

Sin entrar en el detalle de las sutiles diferenciaciones en torno a las formas de desesperar que Kierkegaard establece en el *Tratado de la desesperación*, atendiendo tanto a lo que denomina los *factores de la síntesis del yo* como a la categoría de la conciencia, y constatando tan solo el alcance universal de esta, y, consiguientemente, su completo acoplamiento con la existencia humana, Adorno señala cómo la doctrina de la desesperación expresa la experiencia moderna de completo hundimiento de la existencia humana cuyo privilegiado portavoz, entiende, es el pensador danés. Sin embargo, añade que esta “imagen del infierno saca aquí al hombre, bien que quebrantándolo, del encantamiento en su inmanencia irremediable” (K, 108) y, así, *de alguna manera*, la desesperación en la que el yo lleva al extremo la experiencia de su fragmentación constituye, a la vez, el signo de la esperanza. Y ello solo de alguna manera porque Adorno apenas va más allá de mencionar en su intelección en clave sociológica de la categoría kierkegaardiana de la desesperación la forma en la que esta expresa una reacción

frente al mundo y su neutralización de los individuos y, consecuentemente, aún en el medio de un sí-mismo roto, es capaz de aportar esperanza en una realidad abandonada de ella. Como denuncia en Kierkegaard respecto al sentido, aquí Adorno recurre al esquema de la invocación al tratarse de la esperanza. Lo que, en definitiva, viene a ser lo mismo. Ahora bien, entrando precisamente en ese detalle al que renuncia Adorno y al que, en cierta medida, traiciona cuando afirma, estableciendo una indiferenciación por la que se escapan contenidos, que “la desesperación es para él [Kierkegaard] objetiva e independiente de todo saber de sí mismo” (K, 107) y yendo un poco más allá de la pura clave sociológica, que, por otro lado, no se ha mostrado tan fecunda al limitarse a establecer correspondencias más bien abstractas entre la esfera de lo social histórico y la que afirma refleja de la construcción teórica, se revelan significaciones harto esclarecedoras de la concepción de Kierkegaard sobre la existencia, tan acertadamente designada por Adorno, sin embargo, como la *ontología del infierno*.

Para empezar, y Adorno apunta también algo de todo esto, si se desbroza la caracterización de Kierkegaard del yo de los elementos más puramente teológicos, sustantivos, no obstante, en su doctrina, destaca una imponente descripción de la naturaleza abisal y contradictoria de la conciencia, de lo que es el ser espiritual humano: “La desesperación es la discordancia interna de una síntesis, cuya relación se refiere a sí misma” (TD, 18). En la definición del yo como una relación vuelta sobre sí misma queda expuesta la naturaleza de la conciencia incapaz de capturarse, permanentemente en zaga tras de sí. Así se pone al descubierto en Kierkegaard la estructura aporética en que estriba la existencia humana, en la cual la desesperación consiste entonces en la experiencia primordial de no poder darse alcance el yo, de querer un imposible serse, de no poder evitar un eterno estar escindido, de permanecer y consumarse en una guerra consigo mismo. El yo propiamente consiste en esa guerra, pues le es coextensiva y, por lo tanto, eterna, pues el yo es, en tanto que absoluto, absoluto *para sí*



*mismo*<sup>6</sup> por estar siempre delante, supuesto de forma expresa, y concibiéndose como tal en la figura última y más depurada de la desesperación, eterno<sup>7</sup>. Ahora bien, aquí Kierkegaard, contra lo mantenido por Adorno, da con una estructura de existencia. Por todo ello, la lectura de este en clave sociológica, aún siendo pertinente, se queda corta; cae por debajo de las pretensiones del discurso de Kierkegaard. Algo que se evidencia cuando se sigue el hilo de su conceptualización de la desesperación.

La desesperación se erige así en la experiencia límite del existente humano. El ser espiritual del hombre, la reflexividad de la conciencia, alcanza su cima junto con la experiencia de la desesperación extrema. Ambos se suponen; más bien son uno. Y este, como refiere Adorno, el infierno. Lo importante aquí es la correlación entre reflexividad y desesperación, y la universalidad de esta. En esto se basa la determinación de Kierkegaard de la existencia bajo la forma de la desesperación, lo que la convierte en inhabitable. Así es como el humano vivir discurre contra sí mismo en lo que constituye un perpetuo tormento.

La ecuación que establece Kierkegaard entre existencia, reflexividad y desesperación se apoya en la determinación de esta en varios niveles superpuestos, que van desde una desesperación no cierta de sí, inconsciente, hasta la desesperación ligada a un incondicional y obstinado querer ser uno mismo radicalmente. Y así, la desesperación acompaña a la reflexión desde su difuso alumbramiento hasta su plena realización. Constituye pues una experiencia no solo originaria y germinal, sino también última y radical. De las modulaciones que presenta de uno a otro extremo se sirve Kierkegaard para afirmar el progresivo carácter sombrío de la existencia humana conforme se *espiritualiza*. Tres figu-

---

6 Y no hay otro, pues solo yo, en cada caso, puedo decir: yo.

7 Es la eternidad como intemporalidad; aquélla a la que alude el decir místico de Wittgenstein: "Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual" (LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4311). Y lo absoluto es lo intemporal.

ras, señala, reviste esa *enfermedad del espíritu*: en la primera el individuo no se sabe aún un yo. Apenas cabe hablar aquí de desesperación, pues el yo, estrictamente, todavía no lo es; en la siguiente no quiere ser él mismo y en la última su querer serlo es lo absoluto. Verdadera desesperación, consiguientemente, solo lo son estas dos últimas figuras. Sin embargo, señala Kierkegaard, la última de ellas constituye un modo tan inespecífico de desesperar que toda otra forma de desesperación puede reducirse a ella. La desesperación pues consiste en el suplicio de querer ser uno mismo o, lo que es lo mismo, de querer moldear el propio yo según el yo anhelado, sin poder empero conseguirlo; sin que el yo pueda rehacer su fractura y realizar la síntesis, evidenciando así su incapacidad para alcanzar “el equilibrio y el reposo” (TD, 16). Toda desesperación puede interpretarse para Kierkegaard bajo esta figura extrema ligada al más alto grado de reflexividad humana. Por esto la caracteriza como la *enfermedad del espíritu*. Solo el espíritu conoce lo horrible, dice. El hombre natural, falto de reflexión, aquél que apenas tiene constancia de ser un yo, como el niño, teme de lo banal y su miedo desconoce el verdadero horror. Es necesario que se desarrolle el espíritu plenamente en él, que se convierta en adulto, lo que acontece para Kierkegaard con el cristianismo, para que descubra el origen mismo del horror y, con él, la miseria misma y todo lo pavoroso de la existencia.

Pero, sea cual sea su intensidad y cualidad, la desesperación es universal. Hay de desesperación en el ser humano lo que hay de espíritu en él; siempre cierto grado. No existe, según apunta Kierkegaard, ningún hombre “exento de desesperación, en cuyo fondo no habite una inquietud, una perturbación, una desarmonía, un temor a algo desconocido o a algo que no se atreve a conocer, un temor a una eventualidad externa o un temor a sí mismo” (TD, 25). Cuanto menos, pues, inquietud, agitación; cierto malestar que crece, se perfila y define, que envenena y termina en desesperación. El fondo de la existencia humana está constituido,

por tanto, por un persistente *desasosiego*<sup>8</sup> que no deja vivir y por el que esta desconoce la paz. Aunque siempre hay pues desesperación, el factor determinante para Kierkegaard es la conciencia de sí, el grado de autorreflexividad del yo. El yo se mide por su intensidad auto-referencial; el yo es *el retorno a sí misma de la relación*. Y esta orientación interna de la relación se realiza tanto en un tenerse presente, como, sobre todo, en un *quererse*. No hay yo sin voluntad; el yo es, por tanto, libertad. La referencia a sí constituyente del yo, del espíritu, se realiza en términos de conciencia y de voluntad: la conciencia de sí es voluntad de sí. El gra-

---

8 Parece que Fernando Pessoa, en su imponente obra homónima, que concibe como una *autobiografía sin acontecimientos*, en la que, por decirlo así, lleva a expresión la experiencia kierkegaardiana de retirada del yo al santuario interior para empezar a *hablar*, deja intuiciones magistrales de todo esto: la interioridad como lo en devenir: “Todo en mí es tendencia para ser a continuación otra cosa; una impaciencia del alma consigo misma; como un niño inoportuno; un desasosiego siempre creciente y siempre igual” (p. 26); la pérdida del rastro de uno mismo: “Toda la vida del alma humana es un movimiento en la penumbra. Vivimos en medio de un crepúsculo de la conciencia, nunca seguros de lo que somos o de lo que creemos ser” (p. 80); el fatal, pero fecundo desacoplamiento: “Somos lo que no somos, y la vida es rápida y triste” (p. 116) y “nunca fui otra cosa sino un vestigio y un simulacro de mí mismo. Mi pasado es todo aquello que no conseguí ser”. (p. 121); la enfermedad mortal: “Cuando juzgamos que vivimos, estamos muertos; estamos a punto de vivir cuando estamos moribundos” (p. 196); la fragmentación del yo de desesperación: “De tanto recomponerme acabé destruyéndome. De tanto pensarme, soy ya mis pensamientos pero no yo mismo” (p. 211); la desesperación cumplida: “Vivimos casi siempre fuera de nosotros mismos, y la propia vida es una perpetua dispersión” (p. 236). Y, todo ello, el naufragio de este yo que busca serlo refiriéndose a sí, esto es, absolutizándose, en medio de la conmovedora descripción de la experiencia de su radical insuficiencia: “Se me abre un abismo en el alma y un soplo frío de la hora de Dios pasa rozándome el rostro lívido. ¡El tiempo! ¡El pasado! [...] ¡Lo que fui y nunca más seré! ¡Lo que tuve y nunca más tendré! ¡Los muertos! Los muertos que me amaron en mi infancia. Cuando los evoco, toda el alma se me enfría y yo me siento desterrado de corazones, solo en la noche de mí mismo, llorando como un mendigo el silencio cerrado de todas las puertas” (p. 215). Tal vez justo aquí, en la añoranza de la infancia y los seres queridos, Pessoa rompe el círculo fatal de la desesperación kierkegaardiana y en su hundimiento, en la profunda melancolía de la rememoración, el sí-mismo reposa. Véase FERNANDO PESSOA, *Libro del desasosiego*, trad. de P. E. Cuadrado, Acantilado, Barcelona, 2006.

do y la intensidad de este saber-querer/*se* determinan la cualidad de la desesperación. A falta de conciencia, o con una apenas conciencia difusa de sí, la voluntad se pierde en la exterioridad y la desesperación no pasa de una casi imperceptible y persistente inquietud. Pero cuando el yo es sólido, está plenamente presente a sí, entonces la voluntad de sí lo domina todo y la desesperación lo es también todo. Y esto es algo en cuya consideración no entra Adorno, pues trata el fenómeno kierkegaardiano de la desesperación en bloque.

La desesperación se intensifica para Kierkegaard pues con lo que entiende son los progresos de la conciencia. La espiritualización del existente humano ligada a su reflexividad se acompaña de la experiencia de la desesperación. La existencia espiritual deviene el infierno conforme aparece: es la existencia anclada en sí misma, clavada a sí misma, que autoafirmándose obstinada e impotentemente ni se soporta ni puede mantenerse a sí misma. Y Kierkegaard expone este proceso de *constitución aniquiladora* del yo; de formación de un sí-mismo desolado. Lo que básicamente constituye toda una genealogía del espíritu. El primero de sus momentos corresponde a un *mínimum* de desesperación asociada a un grado casi total de inconsciencia. Se trata de la fase germinal del yo, del vago y difuso apuntar de la conciencia. El yo aquí aún no se es. El constituyente autorreflexivo está casi del todo ausente. Por esto, apenas cabe hablar de desesperación en esta figura. Kierkegaard habla de una *desesperación que se ignora o de la ignorancia desesperada de tener un yo* para designar el factor determinante en esta configuración de la existencia: el volcado al exterior. El individuo se resuelve en pura exterioridad; abierto al mundo y sus cuitas, permanentemente atareado con las cosas, apenas hay yo, apenas hay interioridad. La sensualidad aleja al individuo de sí, volcándolo hacia fuera. Este es el estado, señala Kierkegaard, que conviene a la mayoría de los hombres; se trata de la *caverna* kierkegaardiana: el discurrir por una existencia en sombras en la que el individuo nada sabe del espíritu o ser *absoluto* que

puede llegar a constituir. El individuo se identifica inmediatamente con el impersonal y abstracto medio de los usos y las costumbres de su mundo social. Esta desesperación que no se reconoce adopta para Kierkegaard la forma del extravío; el individuo se halla perdido, permaneciendo alejado de sí. Y el extravío es el mayor de todos, pues él aún no lo sabe; no se sabe perdido. Empieza a intuirlo cuando le sobreviene el hastío del mundo, cuyos elementos dejan de seducirle. Entonces, a la vez que se vuelve e irrumpe en sí, la desesperación, que bajo su anterior presencia latente no constituía más que una vaga inquietud o imprecisa desazón de fondo, se muestra en su áspero perfil y hace presa en él. De esta forma, la primera experiencia genuina del yo relativa a sí, que posee un carácter autoinstituyente, aparece entreverada con el estado anímico de la desesperación. El yo se revela a sí bajo su oscura luz. A partir de ahora, la desesperación es plenamente manifiesta porque hay ya un yo al darse la fundante conciencia de sí; esa orientación interna de la relación reflexivamente efectuada a través de un tenerse y de un quererse. Lo importante es ahora que Kierkegaard conecta la lucidez, la ilustración, con la desesperación. Advierte que, contra lo que pudiera parecer o esperarse desde una consideración superficial e ingenua de este fenómeno, el autoconocimiento no disipa la desesperación, sino que, muy al contrario, la agudiza. De esta forma atenta contra toda la tradición ilustrada que concibe el proceso de formación del yo, en el que el momento autorreflexivo es fundamental, en los términos de realización, plenificación y armonía, y no como una fractura cuya experiencia significa la caída en el infierno. Así es como Kierkegaard, frente a la luminosa ilustración, concibe el proceso de constitución del yo *velado en negro*.<sup>9</sup>

Una vez traspasado el umbral de la auto-presencia por el cual la desesperación se es transparente, Kierkegaard plantea dos fases más que expresan el crecimiento de la

---

9 Nada pues aquí de la tesis del último gran heredero de la ilustración, que resume así el sentido de esta: “En la autorreflexión un conocimiento por mor del conocimiento llega a coincidir con el interés por la emancipación.

conciencia del yo. Las denomina *desesperación-debilidad* y *desesperación-desafío*. En la primera de ellas el individuo no quiere ser uno mismo y en la segunda se agota justo en lo contrario. En la desesperación-debilidad Kierkegaard distingue, a su vez, dos figuras en las que se reproduce el proceso general de incremento de la conciencia. La primera de ellas es la *desesperación de lo temporal*. Aquí la desesperación consiste en un sufrimiento causado por un acontecimiento exterior. El yo es un sujeto pasivo que soporta algo que le presiona de su mundo. No se desespera pues desde dentro. Y esto es lo del todo relevante. Al yo, apenas reflexivo, le sobreviene algo que le vacía su vida, que le arranca aquello de su vida en que para él esta descansaba o, más aún, consistía, y entonces se siente desgraciado y desespera a causa de lo que ha perdido. Se dice desesperado, pero, según señala Kierkegaard, no lo está o, mejor, lo está, solo que de una forma que él ignora, pues su desesperación radica más bien en estar de espaldas a su yo eterno —su yo interior—. Si recuperara por azar aquello que el azar le ha arrebatado, su desesperación desaparecería. Pero justo porque pone su yo en su vida exterior, en aquello de fuera que la llena y sustenta, y que puede perder, y que suele perder, en lo que, por otro lado, propiamente menos yo puede ser, cuando desespera en la pérdida desearía ser todo menos ese yo que es al que se le ha sustraído lo que lo colma. Querría ser otro yo libre de esa pérdida. Esta forma de desesperación en la que el yo apunta a otro es denominada por Kierkegaard la *desesperación de lo inmediato*. Como el individuo no se reconoce como un yo más que en su vida exterior, en lo que son los alrededores del yo, desesperar consiste para él no en otra cosa que desear y buscar obstinadamente otra cáscara para sí, que, negligentemente, confunde con su sí-mismo. Quiere cándidamente ser otro yo, sin caer en la cuenta, sin embargo, de la, a decir de Kier-

---

El interés cognoscitivo emancipatorio tiene por meta la ejecución de la reflexión como tal” (JÜRGEN HABERMAS, *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, Valencia, 1995, p. 44). Esto es: autorreflexión es ya emancipación.

kegaard, única cuestión: “¿Pero sabría reconocerse luego?” (TD, 52). Ahora bien, puede ocurrir que a esta desesperación de lo inmediato acompañe cierta reflexión sobre sí. En tal caso, para el individuo, ya más consciente de su yo y de la naturaleza radical de la diferencia entre este y lo exterior, la desesperación puede brotar de la reflexión misma dirigida a sí. La dependencia pasiva a la eventualidad exterior desaparece aquí. Desesperar sigue consistiendo en no querer ser uno mismo, pero no para ser otro. Sucede que ante las dificultades de serse que abre la reflexión sobre sí, el yo quiere solo ausentarse provisionalmente de sí; caer en cierto olvido<sup>10</sup> anestésico y reparador. En esto consiste su no a sí mismo.

Algo de sí se le presenta como una dificultad al no poder reasumirlo en el ejercicio de esa referencia a sí mismo con el que precisamente comienza a ser un yo. Desea entonces apartarse de sí hasta que en su sí mismo haya desaparecido ese escollo, la causa misma de su íntimo desesperar. Y si esto último no es posible, el olvido-ausencia es definitivo, se abandona y se aleja de sí en el exterior a fin de enmascarar lo terrible de su desesperación. Pero, a decir de Kierkegaard, la desesperación permanece, por más que el individuo la abandone en ese yo del que se quiere excluir. La segunda figura o escalón de la desesperación-debilidad es denominada por Kierkegaard *desesperación en cuanto a lo eterno de sí mismo*. Ahora el individuo desespera de lo que reconoce como su *debilidad*. Avanzando en la autorreflexión, toma conciencia de la debilidad en que incurre al haberse dejado abrumar, desesperar, por lo temporal, el accidente o la eventualidad exterior o la particularidad interior, y este hecho lo ahonda en su desesperación; desespera por la debilidad de haber desesperado. Conoce la desesperación

---

10 Conviene señalar en este punto que el sentido de la célebre sentencia de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, “toda reificación es un olvido”, según la cual, por decirlo de forma esquemática y simplificadora, el proceso de autotranscendencia de la Ilustración por el que esta ha de evitar su autodestrucción pasa por una anámnisis de lo perdido en ella, de sus promesas mismas, puede encontrar en esta intuición de Kierkegaard una de sus fuentes de inspiración.

y desespera de sí mismo. Pero ahora ya, a diferencia de los anteriores momentos, no puede girarse y reorientar su mirada hacia otra cosa. Hay demasiado yo, dice Kierkegaard, para recurrir al olvido. Y, no pudiendo dejar de mirarse, de tenerse presente, de serse constantemente, no se soporta, se odia y se niega a reconocerse: incapaz ya de ser otro que sí mismo, reniega de sí. Ahora desespera en cuanto a lo eterno porque desespera *de sí mismo*, de *su* sí mismo, no meramente de cierta particularidad o rasgo que encuentra discordante en sí. El progreso en la conciencia es pues notable: mediante el reconocimiento de su debilidad, el individuo ya se sabe un yo —a través de tal reconocimiento se constituye la orientación o referencia interna de la relación en la que consiste el sí mismo. Kierkegaard señala que esta forma de desesperación es muy poco usual. En ella el individuo se hermetiza ocultando su yo de desesperación al mundo bajo la apariencia de una vida que discurre plácidamente. Pero solo la soledad es su refugio: en ella es él mismo viviendo su desesperación. Bien puede pasar que este desesperado hermético termine por estallar “arruinando el disfraz exterior con el cual se envolvía su vida como con un incógnito” (TD, 61) y, lanzándose al mundo, pretenda un consuelo de sí, pero también, añade Kierkegaard, puede reconcentrarse esta desesperación y alcanzar su forma final del *desafío*.

En todo caso, esta última figura de la desesperación es aún una *desesperación-reacción*. El yo reacciona ante sí — ante lo que percibe de sí— desesperando. Por esto califica en general Kierkegaard a estas últimas formas de desesperación como debilidad. Pero con la *desesperación desafío* lo que hasta ahora se reducía a un pasivo sentir se torna acción.

Aumenta ahora la conciencia de sí y precisamente al aprender el desesperado por qué no quiere ser él mismo, empieza a querer serlo: su desesperación se transmuta en desafío. El desesperado tiene conciencia de su yo infinito, de todos sus *posibles*; de lo que puede ser. Y se lanza a querer serlo. En esta figura última de la desesperación el



yo, soberano, quiere ser su propia invención: “el yo quiere desesperadamente disponer de sí mismo o, creador de sí mismo, hacer de su yo el yo que él quiere devenir, elegir lo que admitirá o no en su yo concreto” (TD, 63). Sin embargo, “lejos de lograr ser cada vez más él mismo, por el contrario se revela de más en más un yo hipotético” (TD, 64), pues sigue siendo el yo que es, el yo concreto que usa como palanca para alzarse a su yo anhelado, que es puro y hueco artificio. Este desesperado quiere ser creador y constructor de sí mismo, ir deviniendo según el plan forjado por sí mismo, pero como termina clavado a su yo concreto, el otro del posible que quiere ser, todo ese proyecto de sí termina por “desvanecerse, arbitrariamente, en la nada” (TD, 64). La eternidad, dice Kierkegaard, “le clava a su yo”, y así “el suplicio continúa siendo siempre no poder desprenderse de sí mismo”.<sup>11</sup> De tal suerte, el definitivo esfuerzo por ser él mismo termina por hundir al yo en su contrario. Y la fractura de este se torna absoluta. Patentiza ahora su naturaleza *jánica*: como el dios romano, ofrece dos perfiles contrapuestos; comienzo y final, yo concreto y yo ideal; y una guerra permanente. El yo queda roto, partido entre estos dos extremos de sí irreconciliables. Pero, yendo aún un paso más, ya el último y definitivo, cuando el yo se ancla en esta disociación de sí que vive atormentadamente, la desesperación se torna *demoníaca*. No es que no quiera ser ya ese ideal de sí que se ha forjado, sino que, más bien, ante la certificación de su fracaso se ha instalado definitivamente en él en lo que constituye una autoafirmación extrema y aniquiladora. En esta suprema figura de la desesperación demoníaca el yo se afirma en su propia miseria; se quiere

---

11 TD, 24. Como Nietzsche, su casi coetáneo; el loco enfermo que *desesperadamente* quiso ser más que sí y que terminó no siendo capaz ni de soñarse.

maltrecho y disperso, tal cual es. No desea sino persistir en esa existencia truncada,<sup>12</sup> pues ser lo que es es lo primero y absoluto.

Esta última compleción, la demoníaca, representa la cota suprema de desesperación. En ella el sí-mismo vive su existencia como el infierno en una autoafirmación atroz. Esta es una permanente agonía; una lucha contra sí que

---

12 Para Kierkegaard, esta forma depurada de la desesperación busca comprometer a Dios a través de su indignancia. Una de sus voces podría encontrarse en el lamento y el reproche que dirige el personaje a su autor en *Niebla*, de Miguel de Unamuno, en reclamo de su precaria existencia:

“—Es que yo quiero vivir, don Miguel; quiero vivir, quiero vivir...  
—¿No pensabas matarte?  
—¡Oh!, si es por eso, yo le juro, señor De Unamuno, que no me mataré, que no me quitaré esta vida que Dios o usted me han dado; se lo juro... Ahora que usted quiere matarme, quiero yo vivir, vivir, vivir...  
—¡Vaya una vida!— exclamé.  
—Sí, la que sea [...]  
—Quiero vivir, vivir... y ser yo, yo, yo...  
—Pero si tú no eres sino lo que yo quiera...  
—¡Quiero ser yo, ser yo! ¡Quiero vivir!— y le lloraba la voz.  
—No puede ser..., no puede ser...  
—Mire usted, don Miguel, por sus hijos, por su mujer, por lo que más quiera... Mire que usted no será usted..., que se morirá...  
Cayó a mis pies de hinojos, suplicante y exclamando:

—¡Don Miguel, por Dios, quiero vivir, quiero ser yo!” (Miguel de Unamuno, *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1986.pp. 714-715).

Y estas palabras finales de Kierkegaard sobre la desesperación encajan bien con el sentido del anterior diálogo entre criatura y creador: “¡No! ¡No me borrarás, permaneceré como un testigo contra ti, como un testigo de que no eres más que un ruín autor!” (TD, 68). Pero aún más, esta voluntad irrestricta de sí, que asume toda la menesterosidad e indignancia de la existencia, cobra clara expresión en *Del sentimiento trágico de la vida*. Puede leerse ahí: “Más de una vez se ha dicho que todo hombre desgraciado prefiere ser el que es, aun con sus desgracias, a ser otro sin ellas. Y es que los hombres desgraciados [...] cuando se esfuerzan por perseverar en su ser, prefieren la desgracia a la no existencia” (p. 267). Y también: “Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no; itodo antes que esto!”(p. 268). Y aún más; la *enfermedad mortal*: “Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya [...] un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad” (p. 273).

propiamente es su ser. Siendo el que es, no puede dejar de querer ser su otro proyectado, y este otro le torna insoponible el yo que es, ese yo empero que lo proyecta. La conciencia de esta fractura no hace sino agrandarla y reafirmarlo en ella. En esta irresoluble dialéctica consiste la existencia. El sí-mismo querría salir de su infierno, encontrar la paz y el reposo, dejar de vivir muriendo, coincidir consigo mismo. Pero no puede, y al lograr la plena conciencia de ello, en un acto supremo de soberanía, opta por su yo de desesperación. No quiere ser sino sí mismo. La única salida de este círculo devastador es la fe para Kierkegaard. Demoníaca es para este esta última figura de la desesperación porque en ella el yo se concibe como absoluto; quiere ser él mismo de espaldas a Dios, aún en su fracaso como constructor y artífice y, consiguientemente, en su hundimiento consentido en el abismo de una existencia insoponible. Visto desde fuera, el desafío es claro. De ahí la denominación de Kierkegaard de demoníaca para esta forma suprema de desesperación.

A partir de aquí el pensamiento de Kierkegaard se abre a la teología. No es que en su descripción de la desesperación esta haya estado ausente, más bien sucede lo contrario. Sin embargo, puede retenerse esta caracterización de la existencia depurada de esos elementos teológicos. Pero una vez certificado el completo hundimiento de la existencia, tal como acaece en la desesperación demoníaca, el elemento teológico se torna insoslayable. Kierkegaard contrapone la fe a la desesperación. Solo el reconocimiento de la propia menesterosidad en un acto supremo de subordinación, y de humillación, ante Dios salva al existente del infierno en que se ha convertido para sí mismo en su obcecación autónoma; *quid pro quo*: renuncia de sí por salvación. Es entonces cuando la desesperación se evidencia como la más refinada expresión del pecado y la redención no pertenece ya a este mundo. Kierkegaard consume con esto su salto de esfera.

Pero antes de esta transición, depurada de elementos teológicos la descripción kierkegaardiana de la existencia conecta autorreflexión con desesperación; espiritualiza-

ción equivale a desesperación. Tal es la ecuación fundamental de la condición humana que establece el pensador danés. Sin embargo, tal como se ha ido apuntando, en su interpretación de esta figura existencial, Adorno invierte la ontología y la teología en sociología al pretender descifrar la categoría de Kierkegaard de la desesperación con claves puramente socio-históricas. Según esto, la experiencia de la desesperación que Kierkegaard tan bien describe expresa la situación del individuo burgués a mediados del siglo XIX. La desesperación es, por tanto, una experiencia histórica, no la condición misma de subjetivización. De ahí que pueda ser revocada; de ahí la esperanza. La categoría de la desesperación se transforma cualitativamente: de componente de subjetivización a contingencia histórica. Para Adorno, en la impotencia que manifiesta frente a la densidad del mundo que le tocó vivir la retirada al interior del individuo Kierkegaard, cuya tal vez más fiel expresión es su descripción de la desesperación, late una contenida rebeldía contra esa forma de vida burguesa que ha neutralizado e integrado todos los potenciales individuales. Esta es la verdad final que custodia la concepción kierkegaardiana de la desesperación bajo esa apariencia de ontología existencial que se resuelve finalmente en pura teología. Sin sospecharlo, Kierkegaard desenmascaró y elevó el más duro alegato contra la destrucción de una subjetividad sustancial que el emergente capitalismo del siglo XIX estaba efectuando. De ahí su actualidad para Adorno, dados los derroteros posteriores que han seguido los procesos civilizatorios en Occidente:

Pero la fuerza sorprendente de Kierkegaard en su existencia póstuma tiene su fundamento más profundo en el hecho de que a los que protestan tampoco se les ofrece hoy en principio otra posición que la del individuo, la misma que él estableció; de que toda identificación inmediata con lo colectivo es al instante la no-verdad que la posición del individuo constantemente representa. Kierkegaard se convirtió verdaderamente en el seductor al que con tan escasos recursos jugó en su obra juvenil, porque la no-verdad del individuo absoluto y la verdad de su resistencia se hallan casi inseparablemente entretejidos. Hoy es hora de deshacer esta trama (K, 222).

Pero esto es todo. En la letra de Adorno la verdad de Kierkegaard corre contra su intención; debe ser descifrada contra él mismo. Como sucede en las obras de arte, hay en la filosofía de Kierkegaard un contenido de verdad que no se ofrece de forma inmediata, sino que, estando ahí, debe ser, sin embargo, filosóficamente descifrado en la constelación que configura ese pensamiento con su tiempo. Y en esta labor *arqueológica* se empeña Adorno. Concibe cualquier interpretación que vaya más allá de esta clave como *mala metafísica*. Y, sin embargo, esta interpretación sociológica, pese a lo que en sus reiteradas formulaciones una y otra vez promete, se queda en la pura mención, en una estricta invocación, pues apenas araña en la superficie de la elaborada y fina conceptualización que Kierkegaard despliega de la desesperación, alimentando la sospecha de que pierde más de lo que retiene. Una lectura estrictamente sociológica no alcanza la altura de Kierkegaard. Parece estar en el *animus* kierkegaardiano exponer la estructura del proceso de subjetivización, mostrar ese movimiento de constitución de la conciencia tal como lo experimenta ella misma... Y esto es algo que Adorno pierde, pues en la espiral de su interpretación sociológica de forma persistente esquiva la cuestión central con la que insistentemente Kierkegaard interpela a cada uno a propósito de la desesperación: “Y tú, ¿estás clavado a tu yo de desesperación?” No caer por debajo de esta pregunta, nada ajena, por otro lado, al *pathos* kantiano, exige la tarea previa de una conceptualización que no rehúse la tarea de enfrentarse al proyecto de una fenomenología de la conciencia.

PETERSON

**José María Carabante**

En realidad, la pregunta que deberíamos hacernos es si Erik Peterson leyó a Kierkegaard o si fue este quien emprendió una lectura adelantada de los motivos existenciales del primero. ¿No podría ser Kierkegaard un pseudónimo de Peterson o, con mayor razón, Peterson un pseudónimo de Kierkegaard? Si hay algún matiz a destacar de la lectura de Peterson es, precisamente, el existencial, como si Kierkegaard mismo no hubiera podido consumir el sentido vital al que le orientaba el radicalismo de su actitud teológica. Es irónico, en este sentido, que más allá de advertir la huella del pietismo, el propio Peterson confesara que la influencia principal de su conversión al catolicismo no fue, en sentido estricto, la de un teólogo profesional (ni siquiera el propio Barth), sino la de Kierkegaard, que no puede ser reputado como un teólogo. Pero ¿qué fue entonces Kierkegaard? ¿Un genio? ¿Un mártir?

Sin lugar a dudas, Kierkegaard habría estado de acuerdo en afirmarse como predicador de un cristianismo auténtico, sobre todo si se tiene en cuenta que rehusó la dogmáti-

ca, anclada en un contubernio problemático con la filosofía idealista, y descreyó de la cristiandad y de la figura burocratizada de sus divulgadores.<sup>1</sup> Es este contexto el que hay que tener en cuenta para emprender de nuevo la lectura de esa distancia acentuada entre Dios y hombre, entre la razón y la fe, un aspecto, por cierto, que retomó ya en el siglo xx el mismo Karl Barth, cuya apropiación de la idea de la “infinita diferencia cualitativa” entre Creador y hombre creado procede originalmente del pensador danés, así como el espíritu antisistemático que empapa toda la construcción de su teología dialéctica.

Si Barth fue quien, en palabras del propio Peterson, reivindicó a Kierkegaard como un filósofo decisivo en el desarrollo de la teología protestante, no es menos cierto que paulatinamente el autor de *El concepto de angustia* va perdiendo su papel orientador, primero en la edición de la *Dogmática* barthiana, en la que la existencia queda transformada en una mera categoría ética, y más tarde llegando incluso a desaparecer su nombre del compendio protestante histórico-teológico que Barth preparó.<sup>2</sup> ¿Cuáles son las razones de este cambio? Según el Peterson converso, de todo este movimiento hay que capturar y quedarse con la incompatibilidad original entre Kierkegaard y el protestantismo.

Kierkegaard, por tanto, navega entre las aguas de una teología protestante nueva y de una teología católica que, en lo que se entiende como un ejercicio clarificador de su ortodoxia, es remisa a apropiarse de su pensamiento, sobre todo por la distancia abisal que separa tajantemente a Dios y al hombre. La lectura de Peterson, esa lectura que excede existencialmente a su papel de científico y experto, ya que le conmina a un salto de grandes consecuencias, se revela como lectura equilibrada, en la tierra de nadie que aparece con la divergencia de la Reforma.

---

1 SØREN KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2008, p. 126 (en adelante EM y número de página).

2 ERIK PETERSON, *Tratados teológicos*, trad. de A. Andreu, Cristiandad, Madrid, 1966, p. 213 (en adelante TT y número de página).

Las aportaciones principales de Peterson —el carácter dogmático de la teología, la reivindicación de la figura sagrada del mártir y las reflexiones en torno a la misión y el carácter sacramental de la Iglesia, tan importantes como veremos— pueden ser concebidas como extensiones de ese poso original kierkegaardiano que el propio Kierkegaard, debido a su muerte anunciada, no pudo simbolizar mediante el salto de su conversión. La lectura que Peterson realiza de Kierkegaard se convierte así en una suerte de pseudo-biografía del mismo pensador danés, que demora el momento de su juicio, una especie de reconstrucción ucrónica de lo que hubiera podido pasar si el propio pensador danés hubiese dispuesto del tiempo suficiente para arrojarse al vacío —o deberíamos decir al espacio de plenitud— de una conversión cuyos contornos y momentos decisivos todavía pueden leerse en el juego de interpretaciones y reinterpretaciones que hace posible su legado.

No está claro, sin embargo, quién lee a quién, quién termina descifrando el enigma teológico de dos existencias tan arriesgadas, de dos búsquedas tan apasionadas de la verdad. La vida de Peterson, en la interpretación que apuntábamos, es una de los posibles epítomes de las existencias críticas que surgieron con la deriva desorientadora de la cristiandad protestante. Decía Kierkegaard que en un momento de desorientación lo más importante es pensar en lo que menos se piensa, ya que si se hiciera de otra forma una época no podría considerarse desnortada. Si esto fuera así, puede decirse que la labor teológica del protestante converso que fue Peterson ha llamado la atención sobre aspectos fundamentales de la identidad católica, pero lo hizo desde el más trágico de los compromisos con la ciencia: aquel que, de una manera desinteresada, busca esa verdad que termina desvelándose como Verdad, sea cual sea el mensaje radical al que apunta. Es sintomático, a este respecto, que solamente algunos hayan advertido de la silenciosa influencia de Peterson, a quien los manuales de teología católica apenas nombran en los por otra parte interesados pies de página. Es también irónico que los expertos rehabi-



litados tras el Concilio Vaticano II aprovecharan la ocasión de sus viajes a Roma para ir a visitarlo, como puso de manifiesto Yves Congar en su *Diario de un teólogo*.

En cualquier caso se explica que la relevancia del existencialismo para Peterson excediera el marco de la filosofía heideggeriana. La lectura de lo que se ha dado en llamar filosofía existencial, cuya originalidad se atribuye a Kierkegaard, es traicionera principalmente por dos motivos. En primer término porque “existencia”, así enseña la comprensión de Peterson, es antes que nada una categoría de carácter teológico; de ahí que sea malversada por la interpretación filosófica, sea cual sea su tenor: ético, político, metafísico... En segundo lugar, porque Kierkegaard no esbozó una filosofía existencial: levantó su voz sobre la teología protestante, representada por el obispo Martensen, y sobre todo denunció las incongruencias de un cristianismo reducido a la letra y de una teología encandilada con la dialéctica idealista.

“Existencia significa para Kierkegaard imitación de Cristo, sufrir por Cristo, morir por Él”, explica Peterson, lo que fundamentaría una conexión, mucho más que anecdótica, entre la *devotio moderna* y el pensador danés, posible gracias al pietismo, que actuaría como enlace (TT, 207). Ese movimiento, cuya significación, en ocasiones, se pasa desgraciadamente por alto, supuso en efecto una “segunda Reforma”. Kierkegaard, en esta lectura, representaría la tercera, reformas estas últimas en todo caso internas al propio movimiento de reforma. Y casaría con ello el interés kierkegaardiano —y, por tanto, el interés posterior de Peterson— de reconducir el cristianismo a sus fuentes primitivas. Es sin duda de nuevo una distancia —también abisal— entre lo que el cristianismo fue en sus orígenes y lo que ha devenido, la brecha aprovechada por la renovación pietista, tanto como por la renovación kierkegaardiana y por la nueva renovación de Peterson; renovaciones que hay que entender siempre de modo propiamente etimológico: hacer de nuevo algo o volver a su primer estado.

En ese juego de espejos que constituyen a veces las biografías, pudiera decirse que la *Imitatio Christi* recibe una lectura renovadora en los *Pia desideria* de Spener, a su vez

leído y actualizado por el autor de *Temor y temblor*. Es significativo, a este respecto, que en los textos en los que Peterson se refiere a Kierkegaard aparezca una y otra vez la relevancia de su piedad mística, de su pietismo. A nuestro juicio, también este entrelazamiento biográfico de renovadores, de ascetas y de místicos, es susceptible de leerse en términos irónicos —y nada es más serio, como nos advirtió recurrentemente el propio Kierkegaard, que la ironía—, ya que las reformas de la Reforma conducen inexorablemente a la teología católica, como pone de manifiesto la existencia de Peterson, en el que se clausura nuestro círculo hermenéutico. Habría que oír la voz del propio Peterson, quien sostiene que la influencia de Kierkegaard en la teología protestante es insignificante hasta Barth y añade, como de pasada, que ha interesado especialmente a los teólogos católicos.

Pero, en el fondo, considerar el pensamiento de Kierkegaard como una apología más o menos aguda del cristianismo, como un divulgador del mensaje, ¿no supondría rebajar sus pretensiones? ¿No sucedería lo mismo si solo se prestara atención a su función de enlace y a su reivindicación del cristianismo original frente a la funcionarización del *kerigma*? ¿Hubiera rechazado Kierkegaard la etiqueta de predicador, de predicador de un cristianismo original, tan nuevo como antiguo, tan irreconocible y tan desafiante con la religión instalada? La admiración que tuvo por Sócrates, como su interpretación de aquel predicador auténtico que fue Cristo, le llevó a denostar, más bien, la teología diletante de los sacerdotes, deslumbrados por el aura que adquirió la ciencia durante el siglo XIX y a quienes, con su habitual puntería, no dudó en calificar como “profesores de sacristía”. Estos, erróneamente, pensaban que predicar era una actividad que estaba muy por debajo de sus facultades; pero la predicación es el arte más difícil porque exige la apropiación interior.<sup>3</sup> Desde esta noción renovada de predicación hay que entender las críticas a los predicadores

---

3 SØREN KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid, 2007, p. 47.

que llenan las páginas de *El Instante*. Pero, ¿no constituye ya una reafirmación de su actividad de predicador el hecho mismo de que utilizara su nombre, su propio nombre, para toda la serie de discursos edificantes y, por otro lado, usara los subterfugios hermenéuticos de los pseudónimos para otros textos? Porque si bien Kierkegaard se consideraba solo de una forma equívoca, figurada y dudosa el autor de los libros pseudónimos, en los que advierte que no hay ni una sola palabra suya, no duda en afirmarse “literal y directamente el autor de los discursos edificantes y de cada palabra de ellos”.<sup>4</sup> ¿No es esto toda una confesión vocacional?

*Mi punto de vista como escritor* es, en este sentido, el texto que nos aporta algunas claves hermenéuticas para descifrar cabalmente el sentido del juego kierkegaardiano. Más allá de la posible interpretación y de las dudas sobre la autoría veraz de este texto, es preciso despejar la cuestión de cuál fue la finalidad del trabajo intelectual de Kierkegaard. Expresamente afirma: “Soy y he sido un escritor religioso [...] la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad,”<sup>5</sup> con lo que, nuevamente, no sería arriesgado encuadrar a Kierkegaard en continuidad con el autor de la *Imitación de Cristo* y los *Pia desideria*. Tampoco es casual que un clásico conocedor de la obra del pensador danés, como Harald Höffding, confesara en la introducción de su ya también clásico ensayo que ha sentido “de nuevo su poder, que nos impulsa a volver la mirada sobre nosotros mismos [...] Hay en sus escritos un agujón” (EM, 33). Su labor fue, pues, la de un Sócrates que contaba con la Revelación o, en otros términos, la de un pastor que poseía el magistral don de la escritura y de la palabra.

---

4 SØREN KIERKEGAARD, *Post Scriptum no científico y definitivo a ‘Migajas Filosóficas’*, trad. de J. Teira y N. Legarreta, Sígueme, Salamanca, 2010, p. 605.

5 SØREN KIERKEGAARD, *Mi punto de vista como escritor*, trad. de J. M. Velloso, Aguilar, Madrid, 1988, p. 8.

Solo desde esta perspectiva puede entenderse, como bien sugirió Peterson, el problema de la existencia y del individuo, su categoría aneja. El hombre aparece una y otra vez en forma de síntesis nunca alcanzada y el espíritu constituye la meta de la existencia, el horizonte en el que también se desvela tras la niebla finita del tiempo la eternidad. Rehuyendo toda abstracción, Kierkegaard afirmó la preeminencia del hombre concreto en cuya situación existencial se aclara como un hacerse (EM, 33). Pero, entonces, podemos preguntarnos con Peterson, ¿dónde quedaría la doctrina luterana de la “justificación forense”? En ello estriba, siempre según Peterson, el reclamo que le produjo el pietismo, que también hubo de enfrentarse al nominalismo de la gracia. Dentro de la ortodoxia luterana, la gracia no constituye un don inherente al ser humano, sino un simple favor arbitrario de Dios, nacido de los decretos jurídicos de su voluntad. En este contexto, pierde su atractivo la existencia que, bajo la sola *fide*, no puede ser ya *visible* para Dios, sin amenazar el concepto de gracia gratuita de Cristo (TT, 211).

Esta es la razón del carácter catolizante de los escritos kierkegaardianos. Y, por ser fieles con el pensamiento del propio Kierkegaard, solo de esa forma puede discernirse el sentido de ciertas decisiones existenciales, incluso la importancia del instante en su configuración teológica. Sin referencia a la ejercitación de la libertad cristiana —lo que implícitamente conlleva la validez también de las obras, pese al dogma luterano— no podrían comprenderse dos hechos sucesivos y tan relevantes en la vida Kierkegaard: su rechazo al matrimonio con Regina Olsen y la ácida polémica con el obispo Martensen, después de que este hablara del difunto Mynster como testigo de la Verdad. Dos hechos, pues, que determinaron una decisión en el propio sentido de la palabra.

De la misma manera que es equívoca la apropiación de las principales categorías kierkegaardianas en el modo en que lo hace la filosofía de la existencia, también lo es interpretar a Kierkegaard como un simple moralista. Porque su

ariete no se dirigía tanto contra el escudo de cierta hipocresía moderna, que a él como predicador podía interesarle solo circunstancialmente, como contra el adocenamiento de una Reforma que había perdido el espíritu de la *Scriptura*, quedándose solo con su letra. Kierkegaard como pastor no hizo, en este sentido, más que seguir las indicaciones de Spener, cuya predicación no perdió de vista el Logos ni tampoco la atención pastoral hacia los problemas de ascética. ¿No puede destacarse cierta continuidad con la tradición en la concepción kierkegaardiana de la fe, que define como el enamoramiento de lo Absoluto?

También Kierkegaard recuperó, gracias a su idea de individuo, una noción principal del cristianismo antiguo, desleída en el tumulto secularizador de la cristiandad: la vocación, cifrada siempre como el problema existencial del ser “uno mismo”. Explica bien Peterson que el protestante ortodoxo no puede “aceptar a ese individuo porque ello equivaldría a renunciar a la existencia ‘ideal’ de la salvación” (TT, 212). La desesperación, esa enfermedad cotidiana del espíritu, no consiste más que en desproblematizar el yo, esto es, en rehusar la existencia como un hacerse, en ver —o no hacerlo con toda su radicalidad— la vida como ese juego tan serio en el que nos decidimos, y que lo hacemos desde el punto de vista de la eternidad. Por ello mismo, sería también ridículo desentrañar con una taumaturgia psicologizante la puesta en escena de la seriedad de la existencia, en la que ya no simplemente se decide, sino que nos decidimos a nosotros mismos en la posibilidad. Quien soslaya esa decisión, quien elude el compromiso con el instante, como también quien demora su radical dependencia de lo Absoluto, se ha comprometido con lo mundano. Ha traicionado de nuevo. Es así el rostro del nuevo Judas que habita y atesta el hogar de la cristiandad. Demos la palabra a Kierkegaard:

No hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida; la del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu,

en cuanto yo; o, lo que es lo mismo, que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que él, él mismo, su propio yo, existía delante de este Dios (EM, 48).

De ahí que podamos decir que Peterson ha sido quien de una forma más cabal ha podido leer a Kierkegaard más allá de Kierkegaard mismo, es decir, más allá del juego de pseudónimos y de interpretaciones. ¿No podría ser pues Peterson un pseudónimo póstumo? La existencia en el seno de la cristiandad —de esa profanación del cristianismo o de un compromiso cristiano interesado— es, si debe ser algo, una “no existencia”, justamente porque ha renunciado a sus ingredientes constitutivos: la angustia, la desesperanza, la decisión. De esa misma forma lo aclara magistralmente el propio Peterson: “Llegar a ser hombre en cuanto se llega a ser mártir [...] en cuanto llegar a ser santo, eso es existencia. Pero una teología y una iglesia que han excluido el concepto del mártir y del santo como tal, ¿pueden pronunciar con sus propios labios, en serio la gran palabra ‘existencia?’” TT, 214).

Si Peterson ha descreído de la desviación nihilista de la interpretación mundana —esto es, filosófica— de la existencia, que constituye la característica de quienes se han apresurado a ser colocados bajo el título de “existencialistas”, ha sido precisamente porque la filosofía y la teología protestante han traicionado, “como Judas”, comenta, el carácter radical de la vida y la transformación existencial que decide y hace posible la fe. Mientras que en un caso la angustia es paralizadora y la existencia humana se resume en el *Sein zum Tode*, que clausura el horizonte, la eternización del instante que promueve la fe garantiza el significado profundo de una muerte que constituye, paradójicamente, vida. Por ello mismo, la desesperación es el pecado, pero también la puerta que abre nuestra existencia al sentido, descubriendo al individuo, a un yo concreto, delante de Dios.

Teniendo en cuenta las aportaciones de Peterson, sería adecuado indicar que este protestante converso no fue solo el católico que Kierkegaard no pudo ser, sino también el

teólogo en el que, por su propia naturaleza, tampoco llegó a convertirse el pensador danés. No fue un genio, genio en el propio sentido kierkegaardiano, ni el mártir que a su juicio necesitaba la cristiandad para ser redimida por el cristianismo y, por fin, despertar de su letargo. Fue el centro “de una conmoción pública”. ¿No desempeñó también el mismo papel Sócrates, aquel ateniense que no vino a salvar el mundo como Cristo, sino a juzgarlo? Esto explicaría que, como Sócrates, tampoco Kierkegaard hubiera dado el salto religioso que era menester y que según Peterson habría evitado que, de nuevo como Sócrates, Kierkegaard mismo fuera la víctima incruenta, pero víctima al fin y al cabo, del protestantismo paganizante. Esa decisión religiosa que esquivó era la que naturalmente hubiera podido adoptar, teniendo en cuenta que su existencia cristiana tenía “una dirección que en el fondo —por lo menos directamente— no tiene nada que ver con la teología o la filosofía, sino que pertenece al área de la ascética católica” (TT, 207).

Hasta ahora hemos visto cuál es la lectura que Peterson realiza de Kierkegaard. ¿Es una lectura interesada? Debe serlo si aceptamos que toda lectura es personal y que, por tanto, más allá de lo que Kierkegaard quiso decir, su recepción depende de lo que hace posible decir a sus lectores. Con esta perspectiva, toda lectura, si es honrada, es válida. La pregunta es, sin embargo, si es posible ensayar una lectura válida de Peterson desde Kierkegaard en la que el pensador danés podría haber visto la decantación teológica de sus propias aportaciones.

Se considera que son dos los escritos teológicos más importantes de Erik Peterson, siempre con independencia de su contestación a la *Teología Política* de Carl Schmitt. El primero de ellos se titula *¿Qué es la teología?*, y en él se enfrenta, como un nuevo Kierkegaard, al vaciamiento abstracto de la teología dialéctica de Barth. Y este breve ensayo resulta importante para nuestros propósitos no solo porque aclara el estatuto epistemológico de la teología, sino porque en él Kierkegaard hubiera visto la gran paradoja cristiana en la que la radical separación entre el hom-

bre y Dios queda salvada gracias a un Dios que es hombre. Peterson advierte, de este modo, que la fe supera a todo pensar dialéctico, sumido en la apariencia de una seriedad que desvincula el ser de Dios con lo concreto. Pero, como Kierkegaard mismo podría afirmar:

a la seriedad de Dios pertenece, precisamente, que Él esté ahí, visible de manera concreta y de ningún modo dialéctica [...] Y en ello difiere la seriedad del dialéctico de la seriedad de Dios: en que mientras la seriedad de Dios está ahí, la del dialéctico nunca está ahí, sino que está ahí misticamente solo, en la forma de un tomar en serio todas las posibilidades; es decir, rigurosamente hablando, nunca está ahí (EM, 17).

¿No habría suscrito Kierkegaard estas palabras leídas en Peterson?

Peterson admitirá que la fe está estrechamente vinculada con la obediencia y que estos dos elementos, junto con la Revelación, conforman la especificidad del pensar teológico. La teología, de este modo, resulta diferente del mito y de la narración literaria, ya que es esencial a ella una autoridad concreta y, por tanto, posee claramente naturaleza dogmática.

Pero en Kierkegaard la verdad es existencial y, en este sentido, según Peterson, Kierkegaard mismo no podría ser considerado *stricto sensu* teólogo: sería más bien un escritor. Ello no significa, sin embargo, algo en cargo de Kierkegaard. Supone más bien aclarar lo que permanece inicialmente en confusión, puesto que hacer teología en efecto no es lo mismo que predicar ni testificar, lo propio del pastor o del mártir. Unos hablan —y son leídos— desde la fe de la existencia (Kierkegaard) y otros desde la explicación de la fe (Peterson).

Pero, en ese Kierkegaard imaginado como lector de Peterson, el predicador y el teólogo son dos caras de la misma moneda. El mártir que según el primero requería su época no era, en efecto, quien desentrañaba los misterios revelados, sino aquel que “pudiera enseñar a los hombres a obedecer”, siendo él mismo obediente hasta la muerte, como



recogía en su Diario. El complemento perfecto del pastor Kierkegaard es, en resumidas cuentas, Peterson como teólogo del dogma y del martirio, precisamente los aspectos que la teología protestante necesariamente tenía que preterir en función de su estructura. De este modo, la teología del martirio se inspira en Kierkegaard: “El aburguesamiento del protestantismo, tan apasionadamente combatido por Kierkegaard, y al que este opuso el concepto de testigo de la Verdad, o sea de mártir, es solo una consecuencia fatal del abandono del culto de los mártires y de los santos”, explica Peterson (TT, 76).

Si la reivindicación del martirio, así como la forma de actualizar el martirio en la que es posible interpretar la ascesis cristiana, provienen de Kierkegaard, también la concentración escatológica del tiempo y, junto a ella, la institución eclesiástica como depositaria del mensaje revelado entre dos eones, proceden de la agudización del instante, de la decisión, donde se tensa hasta el extremo la existencia humana, en la que la fe tiene naturalmente que desbordar lo privado y alcanzar significación política. El instante, ese fulgor de la eternidad, requiere de una decisión: comprometerse con la fe o eludirla, ya sea de forma consciente o inconsciente; en cualquier caso, el pecado o la gracia —o lo uno o lo otro— El instante adquiere trascendencia solo desde el prisma de lo eterno y peca solo quien soslaya la infinitud.<sup>6</sup> De ahí que para el teólogo Peterson, la Iglesia sea heredera del *demos* político pagano y que su existencia se deba, en definitiva, a la demora de la venida de Cristo, es decir, a la postergación del suceso definitivamente re-dentor.

¿Fue Kierkegaard, pues, un genio, un mártir o un pastor? Fue algo más todavía: un individuo —en realidad, ¿qué otra cosa podría decirse de él?— que no se sustrajo a las exigencias de la fe. Fue algo más difícil aún que un genio: un cristiano.

---

<sup>6</sup> *El concepto de la angustia*, p. 170.

La diferencia entre un genio y un cristiano es el que genio es lo extraordinario de la naturaleza; nadie puede hacer de sí mismo un genio. Un cristiano es lo extraordinario de la libertad, o, más precisamente, lo ordinario de la libertad, y aunque es extraordinariamente raro encontrar uno, es lo que cada uno de nosotros debería ser. Por eso Dios quiere que el cristianismo se proclame incondicionalmente a todos [...] todo para señalar que esto extraordinario es lo ordinario, accesible a todos —y sin embargo un cristiano es algo aún más raro que un genio.<sup>7</sup>

Fue, pues, Kierkegaard ese hombre que cayó en la cuenta de los entresijos eternos del tiempo y se percató con radicalidad de su existencia delante de Dios.

¿Fue Peterson quien leyó a Kierkegaard o quien fue descifrado por él? En todo caso, en ese juego imaginario de las interpretaciones, los escritos de Kierkegaard suenan como aldabonazos, como un entretenimiento osado que, en resumidas cuentas, también inquietó a Peterson. En ambos casos, su existencia solo puede entenderse desde la fe, desde la inquietud de quien sabe la dificultad y la zozobra que conlleva el compromiso personal con su verdad. Peterson o Kierkegaard, ¿intérpretes?, ¿pseudónimos?

---

<sup>7</sup> SØREN KIERKEGAARD, *El Instante*, trad. de A. Roberto Albertsen *et al.*, Trotta, Madrid, 2006, p. 77.

## LÖWITH

**Eduardo Zazo**

1. El Kierkegaard de Löwith es un Kierkegaard vacío, desustanciado y distanciadamente interpretado. Sin embargo, estos calificativos no tienen por qué ser considerados negativamente. El arte interpretativo de Löwith convierte a Kierkegaard en un actor de su teatro filosófico; un actor importante, sí, pero un mero actor de su construcción filosófico-histórica. Por eso su posición es ambigua: por un lado, Löwith se dedica a detectar y reconstruir *pro domo sua* aquellos momentos cruciales del pensamiento: en el caso de la época posthegeliana, Kierkegaard (y Marx); pero, por otro lado, a pesar de que el pensador danés juega en ese momento crucial un papel muy importante, solo juega un papel.<sup>1</sup> Es decir: Löwith le sube al escenario de su esquema interpretativo del siglo XIX filosófico y, como actor principal, le hace cumplir su rol; pero no el del propio Kierkegaard, sino el de “el Kierkegaard de Löwith”. Todo

---

<sup>1</sup> Tomo estas metáforas teatrales de ENRICO DONAGGIO, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, trad. de S. Sánchez, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 76 ss.

ello al servicio de una *hermenéutica escéptica* que llama a los distintos autores a interpretar su papel, pero siempre a las órdenes de un director tan severo que, con su puesta en escena, elimina la pretensión última de verdad de cada uno de los actores/autores, quedando estos, por su parte, inermes y debilitados a través del juego de creación de pares, espejos divergentes, constelaciones intelectuales..., en esa suerte de geografía intelectual en que culminan todas las obras de Löwith. Se trata de un procedimiento escritural dramatúrgico que no gusta ni a historiadores ortodoxos de la filosofía ni a los filósofos que todavía creen en una posición filosófica tética fuerte. De ahí proviene la escasa recepción de Löwith desde su muerte en 1973.

Kierkegaard fue para Löwith un problema especialmente lacerante en el paso de la década de los años veinte a los treinta. Sobre todo de 1928 a 1935, es decir, del escrito 'L. Feuerbach y la salida de la filosofía clásica alemana' a 'La culminación de la filosofía clásica por Hegel y su disolución en Marx y Kierkegaard'.<sup>2</sup> De lectura de referencia en la época de juventud en relación a la cuestión del nihilismo, Kierkegaard pasa a ser, a partir de 1935, uno de los dos disolventes de la filosofía clásica y una de las dos posibles salidas a la misma, abriendo el campo para una corriente, el existencialismo, de la cual él mismo sería el padre. Entre esas dos fechas, y sobre todo a partir de la experiencia de 1933, Marx, como pensador epocal crucial, no de la crisis de la sociedad burguesa, sino del fin de la filosofía después de Hegel, será unido a Kierkegaard en una interpretación de la historia de la filosofía posthegeliana que ha hecho época. Se estudiará aquí el proceso de constitución de esa dupla interpretativa antes de analizarla en sus presupuestos filosóficos.

---

<sup>2</sup> Véanse 'L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie', en *Sämtliche Schriften (SS)*, Metzler, Stuttgart, 1988, vol. V, pp. 1-26, y 'L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard', en *SS*, 1988, vol. IV, pp. 491-526.

2. A Löwith le interesa Kierkegaard para explicar a Heidegger y el existencialismo, y a tal fin elabora un ejercicio histórico de rastreo de orígenes filosóficos y teológicos de las filosofías de los intensísimos años veinte, marxismo y existencialismo, principalmente. Aunque también es cierto que, como el mismo Löwith reconoce, la lectura de Kierkegaard tuvo una importancia vital decisiva en sus años de adolescencia, junto con la lectura de Nietzsche, si bien siempre estuvo por debajo de la de este. Por esa razón, en los primeros escritos de Löwith forma Kierkegaard un par intelectual junto a Nietzsche, un par, por otra parte, común y propuesto por otros autores de la época: Jaspers, por ejemplo; solo más tarde logra Löwith reconocer en Marx un filósofo de la talla de Kierkegaard y reinterpretar bajo otra óptica la significación histórica y filosófica de la obra de este último.

Para Löwith, Kierkegaard es inseparable de Hegel y de Marx. Van de la mano. A nivel historiográfico y filosófico, Marx y Kierkegaard son hermanos —eso sí, desconocidos entre sí—, que disuelven la filosofía hegeliana (y la filosofía en general), al demandar contradictoriamente una realización mundana de la filosofía. En un clima, el de los años treinta y cuarenta del siglo XIX, de ingenua y excesiva confianza sobre el ilimitado poder de la filosofía para cambiar el orden existente, pronto se alcanzó un poderoso sentimiento inverso de desconfianza: “La consecuencia que del fracaso de la “aplicación” de la filosofía a los problemas del mundo [...] extrajeron tanto los admiradores como los detractores del *Verewigten* [Hegel] [...] es que el Maestro estaba muerto y bien muerto; y con él, la filosofía toda”. En ese denodado empeño estaban todos de acuerdo en el común rechazo de la filosofía hegeliana. Aunque, precisamente esa unidad en el rechazo les hizo ser mucho más dependientes de Hegel de lo que creyeron y de lo que quisieron ser. El propio Hegel, por su parte, ya había enseñado

en Berlín que la filosofía jamás puede reconciliarse con el mundo, que el filósofo no debe meterse en política ni intentar cambiar el mundo a través de la acción.<sup>3</sup>

Una vez muerto Hegel, y ante la constatación de las dificultades de la filosofía para cambiar el mundo, se decretó la muerte de la filosofía. En ese frente común también estuvieron Marx y Kierkegaard; su relevancia histórica se halla en la hercúlea labor y en la tenacidad intelectual con que, rompiendo con la filosofía de Hegel en lo fundamental, intentaron proponer una salida que, con el correr del siglo y a principios del siglo xx, se consolidó en una corriente que impregnó el pensamiento alemán del período de entreguerras: el marxismo en el caso de Marx y el existencialismo en el caso de Kierkegaard.

3. Sin embargo, Löwith solamente alcanza la lucidez de unir a estos dos autores, en principio tan alejados entre sí, a partir de un momento decisivo: tras 1933 y fuera de Alemania, cuando se pregunta por primera vez por la responsabilidad histórica y política de la filosofía. En la nota 37 del tercer capítulo —titulado acertadamente ‘La disolución de las mediaciones de Hegel cumplida por las decisiones de Marx y de Kierkegaard’— de la primera parte de *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo xix*, escrito en el exilio japonés y publicado en 1941, dice así Löwith: “La siguiente confrontación de Marx con Kierkegaard constituye al mismo tiempo una corrección a la comparación entre Nietzsche y Kierkegaard que hasta ahora había regido como la única significativa y fecunda. El autor mismo se había preocupado por elaborar dicha confrontación cuando aún no abarcaba en toda su importancia la conexión histórica con Marx”.<sup>4</sup> Löwith se refiere aquí a

---

3 FÉLIX DUQUE, *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999, p. 9.

4 *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, en *SS*, 1988, vol. IV, p. 187; *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo xix*, trad. de E. Estiú, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 195.

sus estudios, de 1933, ‘Kierkegaard y Nietzsche’ y ‘Kierkegaard y Nietzsche o la superación filosófica y teológica del nihilismo’, basados a su vez en una larga reflexión sobre ambos autores a propósito de la cuestión del nihilismo.<sup>5</sup> En esos textos, Löwith ponía en común, como autores bajo cuyo signo todavía vivía su época, a dos autores *de moda* en los años veinte. Nada original en su presentación, se limitaba a pergeñar reflexiones sobre el tema del nihilismo, apoyándose en la contraposición de dos autores que habían marcado intensamente su juventud y la de su generación. Sin embargo, la figura de Marx —y la de su contrario en esta construcción filosófico-histórica: Kierkegaard—, se va haciendo cada vez más grande a medida que se da cuenta de la ruptura que supone 1933. Confiesa así en su ‘Curriculum vitae’ de 1959:

La aparición de los escritos de Marx (1927) me indujo a ampliar este horizonte de mundo [el horizonte del trabajo fenomenológico *El individuo en el papel del prójimo*,<sup>6</sup> su tesis de habilitación], que era demasiado humano, y a incluir en él la fuerza objetiva de la estructura social, que se convirtió así en histórica, y reconocer, con Marx, que el individuo aparentemente independiente es un miembro de la sociedad burguesa, un *bourgeois*, a diferencia de un ciudadano del Estado. El problema de integrar a Marx en la historia de la filosofía —por entonces esto se consideraba académicamente algo chocante— no era tanto el problema de la sociedad burguesa, sino “el fin de la filosofía después de Hegel” que el joven Marx proclamaba y su transformación de la crítica teórica de lo existente con la intención de provocar un cambio práctico revolucionario, o sea la transformación de la filosofía en marxismo.<sup>7</sup>

---

5 ‘Kierkegaard und Nietzsche’, en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 75-100, y ‘Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus’, en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 53-74.

6 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *SS*, 1981, vol. I, pp. 9-187.

7 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, Metzler, Stuttgart, 1986, p. 148; *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. de R. Zauner, Visor, Madrid, 1993, p. 171.

En relación al viraje en el análisis sobre Kierkegaard, contrapuesto primero a Nietzsche y luego a Marx, publica Löwith en 1931-1933 varios artículos sumamente relevantes: por un lado, sobre la nueva interpretación de Marx en conexión con la tesis del fin de la filosofía alemana publica los artículos ‘Hegel y el hegelianismo’ y ‘Teoría y praxis como problema filosófico’ y la monografía ‘Max Weber y Karl Marx’; por otro lado, sobre la interpretación existencialista de Kierkegaard publica los artículos ‘Filosofía de la existencia’ y ‘La situación espiritual de la época’, junto con los artículos ya citados, ‘Kierkegaard y Nietzsche’ y ‘Kierkegaard y Nietzsche o la superación filosófica y teológica del nihilismo’.<sup>8</sup> Este período de cambio extremadamente fecundo culmina —tras el breve atisbo de entrelazamiento entre ambos autores, Kierkegaard y Marx, de 1933, en ‘La crítica filosófica de la religión cristiana en el siglo XIX’— en 1934-1935, con el texto, publicado en versión francesa, ‘La culminación de la filosofía clásica por Hegel y su disolución en Marx y Kierkegaard’,<sup>9</sup> donde explicita ya claramente y por primera vez el leitmotiv que vertebró su obra de 1941 *De Hegel a Nietzsche* y sus análisis posteriores de las filosofías triunfantes en su época: la ruptura de Marx y Kierkegaard con la filosofía hegeliana, y donde encontramos ya la palabra definitiva de Löwith sobre Kierkegaard.

---

8 ‘Hegel und Hegelianismus’, en *SS*, 1988, vol. V, pp. 27-45; ‘Theorie und Praxis als philosophisches Problem’, en *SS*, 1988, vol. V, pp. 46-61; ‘Max Weber und Karl Marx’, en *SS*, 1988, vol. V, pp. 324-407 (*Max Weber y Karl Marx*, trad. de C. Abdo, Gedisa, Barcelona, 2007); ‘Existenzphilosophie’, en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 1-18 y ‘Die geistige Situation der Zeit’, en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 19-31 (‘Filosofía de la existencia’ y ‘La situación espiritual de la época’ en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. de R. Setton, FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 7-26, 27-42).

9 ‘Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert’, en *SS*, 1985, vol. III, pp. 96-161, y ‘L’achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard’, en *SS*, 1988, vol. IV, pp. 491-526.



4. Löwith sitúa los orígenes filosóficos más recientes de su época en la fractura revolucionaria del siglo XIX con la filosofía hegeliana. Las circunstancias políticas y religiosas a las que Hegel aún fue capaz de amoldarse, sin llegar a acomodarse al orden establecido (¡faltaría más!), ese mundo, el mundo de Hegel, resulta ser algo extraño para Marx y Kierkegaard. Los dos filosofan ante el desierto mundano de la filosofía, uno sin Dios y el otro ante Dios, pero desgarrados por la imposibilidad de reunir aquello que Hegel sí había logrado reunir: razón y realidad, pensar y ser, esencia y existencia.<sup>10</sup> En esa situación desoladora, cada cual enfatiza un aspecto distinto, pero siempre desde esa matriz común que da un aire estructural de familia a ambos filósofos: Marx destaca la facticidad desnuda de la existencia social; Kierkegaard la facticidad desnuda de la existencia individual. Marx disuelve la filosofía en el análisis económico y social de las condiciones externas; Kierkegaard en el análisis psicológico de los estados internos; Marx considera que el mundo está determinado por la mercancía y el dinero; Kierkegaard, que el individuo está penetrado por la ironía, el aburrimiento y la desesperación.

La reconciliación hegeliana con lo religioso y lo político se convirtió tras 1831 en la revuelta religiosa kierkegaardiana y en la revuelta política marxiana. La lucha total contra el orden existente en filosofía, política y religión mancomunada a ambos filósofos: el mundo cristiano-burgués se parece tan poco al cristianismo primitivo como el mundo burgués-capitalista al mundo comunista. El cristianismo filosófico y la filosofía política existentes les parecen deplorables.

No accidentalmente, la valoración de la teoría también es violentamente sacudida: ya no se considera la actividad más elevada a la que hombre puede aspirar. Esta concepción, que recorre toda la historia de la filosofía —aquí el título del libro sería *Von Aristoteles zu Hegel*— fue visceralmente atacada por ambos y se inclinaron decididamente

---

10 “Sobre la base de la misma desavenencia con el mundo racional de Hegel, vuelven a separar lo que este había unido” (*Von Hegel zu Nietzsche*, p. 208; *De Hegel a Nietzsche*, p. 215).

por dar “el paso a la acción”: las incomodidades de la filosofía contemporánea con la pura teoría tienen sus orígenes en la disolución de la filosofía clásica después de Hegel.

En todo caso, más allá de las profundas diferencias que caracterizan a Marx y a Kierkegaard, Löwith señala que el ataque a las condiciones presentes y a la filosofía hegeliana les hace muy afines, sustantiva e históricamente afines. La ruptura de la unidad del pensar y del ser, la supresión de las mediaciones, la fractura de la identidad entre esencia y existencia, la disensión con el mundo de Hegel, etc., en suma: la ausencia de armonía entre Dios —o el ideal— y el mundo deviene pregunta e inquisición por la existencia individual cristiana en Kierkegaard y por la existencia social comunista en Marx, así como en el rechazo de la filosofía anterior, la filosofía hegeliana, que sí había conseguido armonizar en el plano de la teoría esas diferencias. Dicho por el propio Löwith, en una carta de 1933 a Gadamer: “Hegel fue el último “pensador existencial”: todos los otros, hasta Heidegger, ya no creen en el pensamiento, sino solo en elementos de la existencia que, en último término, no son filosóficos porque no tienen en cuenta la diferencia entre pensar y actuar. De ello se deriva su ambiguo y primitivo zambullirse en los eventos históricos, en las pasiones y en la política”.<sup>11</sup>

5. La lucha contra Hegel es encarnizada. Monstruo de la filosofía sistemática, su muerte marca un final. El final de la filosofía clásica. Sus sucesores —sus epígonos, más bien—, en un ambiente de hastío con respecto a la filosofía, comienzan a revolverse contra la síntesis hegeliana, no retomando el camino del maestro, sino comenzando de nuevo. Reconocen su enseñanza, claro está, pero creen que lo fundamental, lo “decisivo”, lo aportan ellos. Así, para Kierkegaard, Hegel queda reducido a la preparación para la reforma religiosa intensiva, y para Marx, a la preparación para la revolución social extensiva. No más especulaciones

---

11 Citado por DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 131.

teóricas desinteresadas sobre estructuras universales, sino compromiso con prácticas individuales y sociales, éticas y políticas, en el ámbito de una reflexión sobre la acción ética interna o una reflexión sobre la praxis social.

Los paralelismos entre Marx y Kierkegaard son sorprendentes: Kierkegaard lucha contra la sociedad cristiana en la que nadie sigue a Cristo; Marx contra la sociedad burguesa de individuos aislados; Kierkegaard busca la restauración de la verdadera naturaleza del cristiano; Marx, la restauración de la verdadera naturaleza social del ser humano; Kierkegaard combate la enajenación del mundo de la cristiandad con respecto a Cristo; Marx, la enajenación de sí mismo impuesta por las condiciones socioeconómicas.<sup>12</sup> Repito: solo en este juego de espejos, tan teatral, con Marx y contra Hegel, se entiende el Kierkegaard de Löwith.

No el problema de la esencia, sino el problema de la existencia, se vuelve capital para ambos: la existencia singular ante Dios para Kierkegaard; la existencia social del proletariado y de la sociedad futura para Marx. A la desesperación del individuo corresponde el trabajo del proletariado; a la decisión abstracta, no mediada, a favor del viejo Dios cristiano, corresponde la decisión abstracta, tampoco mediada, a favor del nuevo mundo social. Salidas todas ellas inmediatas, resolutivas e impracticables para Löwith. Y lo que es más importante: no-filosóficas. Pues, tras Hegel, comienza la autodestrucción de la filosofía, de la que Marx y Kierkegaard, así como marxistas y existencialistas (entre estos últimos incluye Löwith a Heidegger), son los grandes iniciadores. Ambos autores coadyuvan a la lenta muerte de la filosofía, aunque de maneras muy distintas: Kierkegaard se lanza al vacío de la fe, mientras que Marx, más hegeliano, intenta conciliar existencia y esencia, ser y deber ser, en un futuro utópico.

---

12 JOAN M. PUIGGRÒS MODOLLEL, *Karl Löwith. Saviesa i escepticisme*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2010, p. 182.

6. El análisis del siglo XIX de Löwith es el análisis de las raíces decimonónicas de las filosofías triunfantes en los años veinte del siglo XX en Alemania, pues Kierkegaard no influyó casi nada en el siglo XIX y Marx no era filosóficamente reconocido en Alemania hasta bien entrados los años veinte y treinta. El mismo Löwith relata que tuvo problemas cuando comenzó en Marburgo (1928-1933) a impartir lecciones sobre Marx y tuvo que aclarar en repetidas ocasiones que su interés por este no venía motivado por razones políticas, sino por su consideración filosófica como uno de los disolventes de la filosofía hegeliana. Un equívoco al respecto se repite a comienzos de la década de los cincuenta, en el cénit del desencuentro con Heidegger, cuando este le acusara de ser el más rojo de los marxistas.<sup>13</sup>

Está claro que Löwith está haciendo historia de su propio tiempo —los años de entreguerras y los inicios del nacionalsocialismo— y remite el auge de las dos corrientes filosóficas más importantes de la época, marxismo y existencialismo, al siglo XIX. Se trata de una construcción histórica que ha hecho fortuna. Sin embargo, no ha estado libre de impugnaciones y críticas. Como bien señalan Lukács en *El asalto a la razón*, de 1953, y Arendt en ‘¿Qué es la filosofía de la existencia?’, de 1946, falta el análisis de Schelling, cuyas lecciones berlinesas de 1841-1842 escuchó Kierkegaard, en el rastreo de los orígenes del existencialismo. Pero hay diferencias. Mientras que el tono de Arendt es más conciliador y asume gran parte de las tesis de Löwith, Lukács embiste contra esta interpretación que sitúa en un mismo plano a Kierkegaard y Marx y “presenta su antagonismo entre todos los problemas como una simple diferencia de temática dentro de una orientación fundamental coincidente en esencia. En estas condiciones y manteniendo semejante actitud, de suyo se comprende que Löwith solo puede apreciar entre los hegelianos del período de disolución del hegelianismo [...] simples diferencias de matiz dentro de una tendencia afín, sin ver en ellos ningun-

---

13 Citado por DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 75.

na clase de contraposiciones cualitativas”.<sup>14</sup> Se entiende el rechazo de Lukács, pues él alinea a Kierkegaard dentro de la tradición del irracionalismo y separa cuidadosamente a Marx de ella; y se entiende también que considere la obra de Löwith como una noche en la que todos los gatos son pardos. Como se ve, Löwith no contenta —no puede contentar— ni a marxistas ni a existencialistas. Sin embargo, la interpretación kierkegaardiana —y marxiana— de Löwith, subsumiéndolos bajo el paraguas de la disolución de la filosofía clásica alemana, ha tenido una mayor aceptación historiográfica, mientras que la explicación de Lukács ha tenido una recepción muy reducida y solo ha sido asumida por algunas corrientes del marxismo.

Por otra parte, ecos de esta interpretación kierkegaardiana se encuentran en textos fundamentales de Löwith de los años treinta y cuarenta como ‘Decisionismo político’ (1935), ‘El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea’ (1940), ‘Las implicaciones políticas de la filosofía de la existencia de Heidegger’ (1946) y ‘Heidegger: problema y trasfondo del existencialismo’ (1948). Por eso, una vez que, inicialmente en 1935, y definitivamente en 1941, sitúa a Kierkegaard, en su versión de la historia de la filosofía del siglo XIX, como uno de los disolventes de la filosofía clásica y como uno de los precursores del pathos de los años veinte del siglo XX, Löwith no modifica en lo sustancial su interpretación —escéptica, digámoslo una vez más— de Kierkegaard. Es más, a pesar de que en su juventud la lectura de Kierkegaard fuera un revulsivo vital, a partir del exilio estadounidense Kierkegaard no es objeto primario de investigación. En su otra gran obra, junto a *De Hegel a Nietzsche, Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de*

---

14 HANNAH ARENDT, ‘¿Qué es la filosofía de la existencia?’, en *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, 2005, pp. 203-231; GEORG LUKÁCS, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1976, pp. 12-13

la historia, de 1949/1953, Kierkegaard no desempeña un papel relevante. En futuros textos tampoco hay interpretaciones destacables.

7. “Al mismo tiempo que desarrollaba mi estudio, no marxista, sobre Marx [la monografía *Max Weber y Karl Marx*, de 1932], puse mis esfuerzos en un trabajo crítico para dilucidar la relación entre filosofía y teología, con el interés de asimilar lo que Bultmann había escrito sobre la *analítica del ser* en Heidegger. El nexo era el impulso que ambos habían recibido de la tesis de Kierkegaard según la cual la verdad solo se hace verdad cuando es asimilada subjetivamente por un ser que existe. El apasionamiento de la “decisión” práctico-existencial que había inspirado a Kierkegaard y a Marx contra el cristianismo y la sociedad existente se puso de nuevo de moda en los años veinte y condujo (y sedujo) hacia un decisionismo teológico, filosófico y político. Sobre esto trata una diatriba mía —aparecida bajo pseudónimo en 1935— contra el ‘Decisionismo político’ de C. Schmitt y un artículo que me publicaron en 1946 en Francia titulado ‘Las implicaciones políticas de la filosofía de la existencia de Heidegger’. Con estas investigaciones sobre Hegel, Marx y Kierkegaard estaba avanzando mi posterior trabajo *De Hegel a Nietzsche*.”<sup>15</sup>

Kierkegaard y Nietzsche se pusieron de moda tras la primera guerra mundial. Como escritores no académicos, lanzaron un desafío a la cultura burguesa y cristiana del siglo XIX en relación con la cuestión del nihilismo que fue retomado por la generación de los años veinte del siglo XX. Pero el joven Kierkegaard, que tenía otras preocupaciones, temía que la religión desapareciera a manos de la teología especulativa, “pues los “teólogos” secuaces de Hegel no habrían pretendido en absoluto derrocar el orden político y social, sino justificarlo ideológicamente. Era esta justificación [...] lo que indignaba al joven Kierkegaard”.<sup>16</sup> La joven

---

15 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 150; *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, p. 173.

16 F. DUQUE, *La restauración*, p. 121.

generación de los años veinte, en cambio, no estaba concernida por la desaparición de la religión, pero sí, bajo un lenguaje no religioso, por cuestiones de fe.<sup>17</sup> Löwith le hace aquí, en 1935, en 1946 y en muchos otros textos ya citados, el proceso al existencialismo, incluyendo bajo esa rúbrica a Heidegger: la búsqueda de aquello único que es necesario, el *pathos* de la resolución y de la autoafirmación, la peraltación del instante decisivo,<sup>18</sup> todo ello, orientado bajo la brújula kierkegaardiana, no le parece a Löwith más que una secularización de la teología protestante, especialmente en el caso de Heidegger<sup>19</sup>, pero sin descuidar tampoco a Jaspers.<sup>20</sup>

---

17 “Les questions, en effect, que agitaient cette jeune génération sans illusions [Spengler, Barth, Heidegger], et par là même sincère, étaient au fond des questions de foi. On lisait Nietzsche, Dostoïevski et Kierkegaard et l’on retrouvait ainsi l’étroite relation intérieure entre la négation radicale et l’affirmation radicale, entre le scepticisme et la foi” (‘Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger’, en *Temps Modernes*, 650 [2008], p. 14).

18 “No era difícil para los estudiantes de teología combinar las categorías pseudocristianas de la ontología existencial de Heidegger con las diversas teologías. [...] Muy pocos de nosotros lograron comprender existencialmente este nexo entre pathos individual y pasión conceptual. Quienes mejor lo entendieron fueron desde luego los teólogos católicos tales como Przywara y Guardini, quienes captaron los supuestos previos de Heidegger mejor que nosotros” (‘Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges’, en SS, 1983, vol. II, p. 517; ‘El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea’, en *El hombre en el centro de la historia*, trad. de A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998, pp. 100-101).

19 “Schmitt, el jurista católico, en el fondo se vinculaba a la forma protestante de pensamiento político moderno. Era un caso parecido al de Martin Heidegger, que, aunque católico, se mostraba especialista en Lutero y en Kierkegaard y fue capaz de poner en circulación una forma secularizada de la teología de la gracia del primero, cuando le falló la secularización del instante, propia del segundo” (JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, ‘La leyenda de la liquidación de la teología política’, en CARL SCHMITT, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009, p. 137. En nota se cita a Peterson y al propio Löwith, quienes desde 1946-1947 ya estaban denunciando el trabajo de Heidegger como “una secularización de los conceptos teológicos del protestantismo”).

20 “A partir de la distinción fundamental cristiana del hombre íntegro en un hombre espiritual e interno y otro mundano y externo se funda en última instancia no solo la distinción idealista de un yo empírico y otro absoluto, sino también la distinción entre *Dasein* y existencia. En ambas

Erik Peterson, en un breve artículo de 1947 titulado ‘Existencialismo y teología protestante’,<sup>21</sup> haciéndose eco de la diatriba de Löwith contra Heidegger, también señala esa secularización existencialista de conceptos teológicos protestantes. Pero Löwith, que no arrastra, como Peterson, un peso confesional católico, puede sostener con una mayor altura de miras que, en el existencialismo —incluso en el padre: Kierkegaard—, se pierde la vida —considerada nietzscheanamente— mientras se gana la existencia desnuda, fáctica, en estado bruto; la cual, por otra parte, nada tiene que ver con el ser natural del hombre ni con su ser social, fuera de los cuales Löwith no comprende que pueda ser la existencia humana. En último término, Löwith disuelve el existencialismo en una versión secularizada, no del pensamiento kierkegaardiano, que sería el antecedente inmediato, sino de la lacerante antropología cristiana, agustiniana sobre todo. En esa corriente se halla Kierkegaard, del cual, hoy en día, tras el callejón sin salida del existencialismo, poco ha quedado. Su posición *determinante* en la historia de la filosofía del siglo XIX de Löwith quizá pueda corregir el olvido de un pensador esencial, no del siglo XIX, sino del XX.

---

distinciones se realiza una *secularización* del cristianismo. Precisamente esta secularización de la antropología cristiana retiene la filosofía de Jaspers en su problemática. En un mundo sin *Dios*, el hombre tampoco tiene *alma*. Esta problemática de *trascendencia* y *existencia* impide a Jaspers orientarse hacia un concepto natural y sencillo del ser humano y retomar la pregunta por el hombre allí donde la dejó planteada Nietzsche” (‘Die geistige Situation der Zeit’, en SS, 1984, vol. VIII, p.31; ‘La situación espiritual de la época’, pp.41-42).

<sup>21</sup> ERIK PETERSON, ‘Existencialismo y teología protestante’, en *Tratados teológicos*, trad. de A. Andreu, Cristiandad, Madrid, 1966.



**Francesc Morató****1. No creo haber sido el único en sorprenderme al leer en E. Severino:**

Los sistemas idealistas han sido el único intento de fundamentar la necesidad de la implicación (que según el idealismo es recíproca) entre pensamiento e individuo humano. Gracias, precisamente, al intento de deducir el yo empírico como condición indispensable de la apertura del pensamiento, el idealismo romántico (particularmente el hegeliano) ha llevado a cabo —en los antípodas de lo que aún se dice— la defensa más profunda del singular, del yo empírico, del hombre concreto.<sup>1</sup>

El caso es que si este diagnóstico contiene algún grado de verdad, no podemos evitar la revisión inmediata de la posición de Kierkegaard frente al idealismo, sin excluir la revisión del valor de la filosofía de Kierkegaard, pues ¿qué queda de Kierkegaard si su oposición al hegelianismo y a la

---

<sup>1</sup> 'La terra e l'essenza dell'uomo', en *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milán, 1982, pp. 244-245.

dialéctica queda reducida a un malentendido? ¿No gana, entonces, necesariamente la batalla, al igual que lo hace frente al marxismo, el *sistema* que se esfuerza por no dejar nada fuera de su alcance? Por supuesto, ya vendrán los que en la misma aspiración de *totalidad* crean advertir el microbio de podredumbre. Pero, entre las diversas familias que componen este último clan dista mucho de reinar la unanimidad. Más bien, lo que hay son hostilidades encarnizadas o indiferencia altiva. Kierkegaardianos, schopenhauerianos, marxistas, popperianos, sartreanos, ¿qué tienen en común más allá de su aversión al sistema y al todo? En verdad, con enemigos así el sistema puede estar tranquilo, pues no tiene rival ni en cuanto a ambición, ni en cuanto a coherencia. Aun en caso de desaparecer la filosofía, con ella lo harían antes sus hijastros que el sistema. Los *otros*, en cualquier caso, solo pueden aspirar a figurar como portavoces de rabietas puntuales, expresiones de un defecto (la subjetividad en un caso, la necesidad material en otro), sin duda, pero de un defecto que, bien mirado, estaba ya previsto por el sistema, virtualmente dotado de su solución, aunque el maestro no hubiese extraído todas las consecuencias de las bases por él mismo instituidas. Por lo demás, nadie puede apartarse de lo que salta a la vista. El mismo Severino resume el lugar en términos que, aun aportando un toque personal que acabará por acercar el agua a su molino, no disiente, en lo esencial, de lo comúnmente aceptado:

Hoy se hace del encuentro con lo sagrado una pura cuestión de "subjetividad". Lo empezó Kierkegaard. Se trata solo de tener fe. Ciertamente, lo sagrado es el modo como la fe conduce el ser al aparecer [...] Pero la subjetividad (la fe, la buena voluntad) no es aquello de lo que Occidente se encuentre objetivamente falto. Kierkegaard constataba su ausencia en el caso de los profesores hegelianos, y Nietzsche desacreditaba, por desleal, la fe del cristianismo moderno [...] Quien, en el encuentro con lo sagrado, solo se asegura el momento de la subjetividad, supone que el

singular pueda decidir su destino independientemente de la dirección tomada por la historia de los pueblos [...] El singular se salva, aunque el mundo como objetividad se encamine a la perdición [...]»<sup>2</sup>

Aun así quedan cuestiones de matiz. Según el planteamiento de Severino, el idealismo moderno difiere sustancialmente del idealismo antiguo. El idealismo moderno es realismo. Tanto, o más, que solidario con la ostentosa ampliación de la categoría de producción, en la cúspide de la civilización de la técnica.<sup>3</sup> En este sentido, Antimo Negri no ha dudado, al estudiar el *actualismo* gentiliano, en afirmar “la posibilidad concreta de identificar [...] la civilización idealista y la civilización industrial”, afirmación íntimamente conectada, a su vez, con otra que aún dejará más perplejo al formado en una versión caricaturesca acerca de lo que sea el idealismo: “La egología actualista es una forma de cosmología”. Para rematar la faena, en un sentido que aún vuelve más inquietante la lejanía con Kierkegaard, diciendo: “La identificación de egología y cosmología tiene su fundamento en la estética”.<sup>4</sup>

2. Al hablar de realismo —siguiendo a Severino— en el ámbito del idealismo contemporáneo, lo hacemos, ciertamente, en otro sentido que cuando hablamos de realismo antiguo, medieval o del sentido común. Estos constituyen formas *inmediatas* de aceptación de la identidad entre ser y pensamiento; el otro, por el contrario una forma *mediada*, que ha tomado buena nota del riesgo constante de escepticismo que envuelve al gnoseologismo propio de la filosofía moderna en cualquiera de sus tradiciones y, por supuesto, se ha prometido a sí mismo no volver a incurrir en ingenuidades. De ahora en adelante, su método será la dialéctica y su ambición la totalidad, por mucho que esta se aplace a perpetuidad.

---

2 ‘Il sentiero del giorno’, en *Essenza del nichilismo*, p. 155.

3 *La filosofía, dai Greci al nostro tempo*, Rizzoli, Milán, 1996.

4 A. NEGRI, *L'inquietudine del divenire*, Le lettere, Florencia, 1992, pp. 189, 198-199.

Solo que ese mismo reto hay quien, a diferencia de lo que ocurre con Severino, no lo considera mérito del idealismo contemporáneo, sino de la oposición al mismo. Y este es el caso —salvo que todo se reduzca a un malentendido debido al capricho terminológico— de Sartre. En su célebre alocución de abril de 1964, Sartre sostiene:

Una de las preocupaciones constantes del siglo XIX es la de distinguir el ser del conocimiento que de él se tiene, dicho de otra manera, la de rechazar el idealismo. Lo que Marx reprocha a Hegel es no tanto el punto de partida, como la reducción del ser al saber. Pero para Kierkegaard, y para lo que hoy consideramos el escándalo kierkegaardiano, se trata de una determinada región ontológica en que el ser pretende, simultáneamente, escapar al saber y alcanzarse a sí mismo. Waelhens lo dice muy bien. Al dejar de ser una *explicación a distancia*, la filosofía (en Kierkegaard, Nietzsche y Bergson) pretende ser en adelante *una* con la experiencia misma; no contenta de arrojar luz sobre el hombre y su vida, aspira a convertirse en esta vida que ha alcanzado la perfecta conciencia de sí. Pareció que esta ambición comportaba para el filósofo la obligación de renunciar a la filosofía como ciencia rigurosa, dado que este ideal en sus fundamentos, resultaba inseparable de la idea de un espectador [...] no comprometido.<sup>5</sup>

3. Antes de retomar la cuestión del idealismo, ocupémonos de otro asunto, aparentemente anecdótico. Y es que Sartre llevaba muchos años preparándose para acoger el mensaje de Waelhens, por lo que a la “ciencia rigurosa” se refería, aunque los textos a los que aquí preferentemente nos referimos permaneciesen inéditos hasta después de su muerte. En noviembre de 1939, un Sartre movilizado y sometido a una atmósfera extraña para él, aunque, quizás, proclive a las confidencias, radicalmente íntimas, entre el descaro, el capricho y la provocación, confiesa en su diario “mi irritación ante las grandes anticipaciones científicas y nove-

---

5 ‘L’universel singulier’, en *Kierkegaard vivant*, Gallimard, París, 1966, pp. 28-29. De ahora en adelante KV y número de página.

lescás: la extinción del Sol, el choque de la Tierra con un cometa, etc. Para mí, todo esto no quiere decir nada y es *aburrido*”.<sup>6</sup>

Quizás al lector de hoy, si, además, está viviendo o mantiene cerca el recuerdo de su experiencia escolar, le resulte prácticamente incomprensible, el hecho de que una vez hubo algo parecido a “caballeros de la subjetividad”, que es una de las expresiones con las que Sartre se referirá a Kierkegaard. Al *caballero* Sartre, en su etapa infantil, le traía sin cuidado, tal como nos cuenta él mismo en *Las palabras*, la captura de nidos, la persecución de mariposas o cualquier otra actividad que los adultos consideran inseparable del ser niño. ¿Qué era eso comparado con los libros, con la intimidad reflexiva de la lectura? En marzo de 1940, al arremeter contra el *espíritu de lo serio*, afirma:

Si el espíritu de lo serio se caracteriza por la aplicación con la que considera las consecuencias de sus actos, es porque para él todo es *consecuencia*. El hombre serio en sí mismo no es sino consecuencia, insoportable consecuencia, jamás un principio. Atrapado al infinito en una serie de consecuencias, no ve sino consecuencias hasta donde le alcanza la vista. He aquí por qué el dinero, signo de todas las cosas del mundo, consecuencia y por consecuencia, es el objeto de lo serio por excelencia. En pocas palabras, Marx ha puesto el primer dogma de lo serio al afirmar la prioridad del objeto sobre el sujeto. El hombre es serio al olvidarse de sí, al hacer del objeto un sujeto, al tomarse por irradiación proveniente del mundo; ingenieros, médicos, físicos, biólogos, son serios [...] yo no era del mundo porque era libre y comienzo primero. No es posible apropiarse de uno mismo como conciencia, sin pensar que la vida sea un juego (CDG, 396).

---

6 *Carnets de la drôle de guerre* (de ahora en adelante CDG), Gallimard, París, 1983, p. 35. En los *Cahiers pour une morale* de 1947, Sartre insistirá en términos casi idénticos, en una de sus diferentes referencias, dentro de esta misma obra a lo serio: “El espíritu de lo serio es la alienación voluntaria, la sumisión a un abstracto que justifica” (Gallimard, París, 1983, p. 9; de ahora en adelante CM y número de página). Y aún será mucho más contundente cuando al final de sus días defina, en un tono que durante años nos ha parecido panfletario, pero que los últimos tiempos han acabado por dotar de sentido, al hombre de derechas como *salaud* y a este como aquel que, frente a los demás, siente su existencia justificada.

Mucho antes del *boom* existencialista y de los guiños más o menos intermitentes a Kierkegaard, el combate contra lo serio, el peso de la subjetividad primordial, comprometida esencialmente con el juego, se habían presentado ya con una radicalidad sin concesiones, rayana con la frivolidad y el diletantismo, sin duda, para aquellos a los que Sartre nunca gustó. Pero pensar la subjetividad no admite cortapisas y ni la misma, todopoderosa, capacidad de seducción de la dialéctica, podrá librarse de la obligación de echar cuentas con la subjetividad, juguetona, aguafiestas, *destotalizadora* en el lenguaje de Sartre. Este va a ocupar un lugar similar frente al marxismo al ocupado por Kierkegaard, un siglo antes, frente al dialectismo, sin lograr sortear, como es natural, casi los mismos peligros. En cabeza, esa impresión, nunca completamente derrotada, de estar tratando con figuras no del todo serias, sino volubles e imprevisibles, conciencia desgraciada incapaz de superarse, o de diluirse, en una síntesis mayor. La dialéctica, en cuanto forma de *seriedad* (aun cuando Sartre no la incluya de momento entre sus fantasmas), no puede tolerarlas. Si acaso utilizarlas (¿compañeros de viaje?), nunca tratarlas de igual a igual, pues sospecha que en cualquier momento, con sus veleidades y su narcisismo impenitente, pueden echar a perder todo el entramado consecuencial. Desde luego, es muy probable que los serios sospechen que adversarios como estos no son meros ignorantes de la filosofía moderna que, simplemente, se hubiesen ubicado equivocadamente en un bando para acabar volviendo a su redil trasnochado. Su respuesta, por el contrario, será un desafío destinado a revelar los talones de Aquiles propios del proyecto moderno más ambicioso: decisión, subjetividad, instante, contingencia, inmediatez, palabras mayores frente a las cuales los más preclaros representantes de todas las seriedades (dialécticas, científico-positivistas, pragmáticas, etc.) no pueden rehusar la confrontación, a menos que se recurra al contraataque más vil: espiritualismo, individualismo burgués, serán los insultos más repetidos. Los agredidos, por su parte, son duros de roer. Kierkegaard

habla sin ambages de “aquella desconsideración, aquel espíritu conciliador con que la filosofía se toma a la historia y a sus héroes”<sup>7</sup> para acabar poniendo en el lugar de la mediación: el arrepentimiento, el contenido de un instante, centrífugo respecto a cualquier seriedad política, histórica, educativa, *edificante*, en cualquiera de los ámbitos que apliquemos este término. ¿Qué puede esperarse del arrepentimiento? Quizás, tanto como de la vergüenza en el caso de Marx: nada, para quien cree tener problemas más importantes que resolver. Una mera anécdota, destinada a no dejar rastro en el firmamento de la historia acabada, algo intrascendente para el saber de la misma. Si acaso solo valorable desde el punto de lo vivido. Sartre, por su parte, no se queda atrás en esta carrera por irritar a los *serios*: “todas las actitudes existenciales son descritas por parte de Hegel en la más profunda indiferencia” (CM, 96).

4. Lo que ocurre es que al saber en general, y al saber histórico en particular les ha salido un serio competidor, un reto que de no superarse amenaza su credibilidad. Cuando los participantes del encuentro del 64, no solo Sartre, insistan en el elemento *tranhistórico* (J. Wahl), *transtemporal o instantáneo* (J. Hersch), *eterno* incluso, que por sí solo desestabiliza cualquier tranquilidad, cualquier confianza depositada en las explicaciones historicistas causales, contribuirán, sin duda, al desencadenamiento de cierta tormenta. Supone la habilitación de lo imprevisto, del gesto melodramático (o trágico) capaz de arremeter contra el curso del mundo. No menos que la lógica, subsiguiente, decepción por parte de todos aquellos que osaron ver en las figuras hegelianas, en su, por otra parte, impecable descripción, en que impera la mediación compensatoria, la imagen más fiel de lo real. Quizás sea este el elemento que despertó mayor coincidencia y aportó mayor reconocimiento a Kierkegaard entre los participantes del congreso de la UNESCO. Evidentemente, a cualquier lector medio

---

<sup>7</sup> *Aut-Aut*, trad. de R. Cantoni y K. M. Guldbransen, Mondadori, 1976, p. 51.

del danés nada de esto se le escapa. Pero la figura estelar presente fue, sin duda, Sartre. Él era, también, quien, debido a su propia trayectoria, más lejos podía llegar en su particular balance. Poco antes (1960), en las primeras páginas de la *Crítica de la razón dialéctica*, había completado el texto más fino que nunca alumbró acerca del peso en su aventura intelectual del binomio Hegel-Kierkegaard, aquel en que más se esforzó por delimitar el reparto.<sup>8</sup> A su vez, era patente —y en ocasiones patético— su esfuerzo por desembarazarse de lo que pudiese quedarle de idealismo, o de lo que entendía por este término.

Idealismo significa para Sartre, ante todo, desconsideración o insensibilidad para con el peso de lo histórico. En este sentido, el blanco preferido de sus ataques será Kant, que casi siempre le irrita. Por otra parte, quiere evitar la *indiferencia* hegeliana a la que nos hemos referido antes. El único camino, pues, para combatir la insensibilidad histórica del idealismo, pasa por apelar al elemento transhistórico no mediado que alumbra la historia, paradójicamente, solo cuando la rompe, cuando hace irrumpir un elemento de novedad, cuando da con una grieta del sistema, cuando siembra en lo *sabido* la sospecha de que nunca podrá aprehender lo *vivido*. En una palabra: cuando Kierkegaard encuentra a Hegel. Un Kierkegaard destinado —y aquí consumaría su papel— a curar a Hegel de su indiferentismo.

Sin embargo, entre intuiciones geniales y juicios lapidarios y brillantes, Sartre sucumbe a una visión tradicional, académica y políticamente correcta (en aquellos años) de lo que sea el Idealismo. No importa. En general, muy pocos serán los agradecidos al gesto, irrenunciable, eso sí, de inocular un elemento *ideológico*, representado por Kierkegaard, en la ciencia, y la *Crítica* quedará por lo general como una obra aparecida a destiempo, justo cuando en el ámbito de las ciencias humanas se abría paso otro objetivismo de nuevo cuño: el propio del estructuralismo y de todas las gamas de la *muerte del sujeto*. De modo que a la vieja acusación de

---

8 *Crítica de la razón dialéctica*, trad. de M. Lamana, Losada, Buenos Aires, 1963 (en adelante CRD y número de página).



insuficiencia materialista, habrá que añadir la nueva de tibi-o empeño en la muerte del sujeto. Si aquel era un rechazo político, este lo es epistemológico. Por una u otra vía, la influencia de Sartre, estará totalmente liquidada. Ni el Nobel, ni el *Flaubert*, ni la muerte, ni los póstumos podrán hacer nada contra esta evidencia. Tampoco la ingente cantidad de lecturas *positivas* (historia, sociología, economía, antropología, Lévi-Strauss incluido), a las que se entregará, para rendirse después. Pero aún hay más. El propio Sartre en 1960 efectúa uno de los acostumbrados giros contra sí mismo, al dejar atrás, en honor esta vez de lo serio y lo científico, al valedor del juego identificado con Schiller, destapado en los *Carnets*, mientras se empeña en oponer al *ideólogo* Kierkegaard a la *ciencia* hegeliano-marxista. Lo que resulta una auténtica pirueta inculpatoria. Después, quedan pistas de que el abandono de la *Crítica* podría haberse debido, aun a pesar de todos los esfuerzos en sentido contrario, a su remanente idealista insuperable, que no puede ser, desde el punto de vista de su autor, sino la insatisfacción derivada de un todavía escaso peso de la historia en el conjunto.<sup>9</sup> Es como si Kierkegaard hubiese arruinado la consistencia del proyecto, aunque, por otra parte, comprendamos las razones que llevaron a convocarle, las cuales, por cierto, eran ya muy antiguas. Basta con ver cómo, aun en textos que no verían la luz durante su vida, el azote de lo serio, que quiere ser Sartre, la ha emprendido contra la sociología francesa, el economicismo atomístico-liberal, el holismo nazi, la democracia formal y hasta el *John Doe* auténtico sujeto pasivo de la mitología publicitaria americana. Aún en la obra de 1960 arremeterá contra “esa forma de idealismo burgués que Marx denunció muchas veces y que se llama economicismo” (CRD, 47). Sin duda, otra aportación semántica —tan problemática como las otras— al concepto de Idealismo, oportunista probablemente. Con todo, vista desde hoy, algo muy superior a las actuales proclamas de pensar esta crisis *también* como una crisis de valores.

---

<sup>9</sup> Esta es al menos la impresión que se tiene al leer muchos pasajes de S. DE BEAUVOIR, *La cérémonie des adieux*, Gallimard, París, 1981.

5. “Quiero comprenderlo y es a mí a quien comprendo” (CDG, 166). Lo importante, en cualquier caso, es que detrás de todos estos esbozos, que alcanzarán su mayor osadía, en el intento más o menos fallido de la *Crítica*, aunque su presencia no sea siempre manifiesta, se advierte la sombra de Kierkegaard. Quizás, es que nunca se tratase de una influencia, en el sentido académico y formal del término, sencillamente, porque Sartre era kierkegaardiano *por naturaleza*, en la medida que podía serlo, desde mucho antes de los dos textos en que la presencia del danés parece haber captado más su atención. Cuando en diciembre de 1939 se pregunta: “¿Angustia ante la Nada junto a Heidegger? ¿Angustia ante la libertad junto a Kierkegaard?” para responder: “En mi opinión, se trata de una sola y misma cosa” (CDG, 166), no nos descubre ninguna carta escondida, sino que hace explícita una filosofía, la suya, la contenida en *El ser y la nada*, y más en concreto, la del carácter inevitablemente contingente de la libertad. Se trata de un encuentro, mucho más que del reconocimiento de un magisterio. Por cierto que si lo dicho de Heidegger, a la luz sobre todo de lo que dirá el segundo Heidegger, siempre dejará insatisfechos a los heideggerianos; lo aplicado a Kierkegaard, por el contrario, suscita un acuerdo prácticamente universal. Lo cual no es poco teniendo en cuenta las peculiaridades del gremio filosófico. Acuerdo que, me temo, ya no se mantendría a la luz de lo publicado en 1960. A pesar de los esfuerzos de Sartre por mantener un difícilísimo equilibrio entre los dos críticos más potentes con que jamás se topó el sistema hegeliano, J. Hersch, una de las ponentes más perspicaces del coloquio del 64, no dudó en colocar a Sartre junto a Marx, entre aquellos insuficientemente dotados para extraer todas las consecuencias de su propuesta —y sobre todo: del danés— de pensar desde el *instante*. Lo cual significa varias cosas. En primer lugar, aquellos habrían subordinado la inmensidad de la libertad a una u otra finalidad técnica; habrían sucumbido a los encantos que siempre derivan del resultado, de la obra acabada, en detrimento, como es

natural, del instante, de la zozobra, de la contingencia, de la ambigüedad, de la claridad insuficiente. Todo esto —no a coste cero— se esfumaría tras el resultado acabado. Por el contrario, siempre siguiendo a Hersch, para Kierkegaard y Jaspers, “toda destinación temporal subordinaría la libertad a una finalidad técnica” (KV, 101). En segundo lugar, estos últimos estarían cargados de razones para rechazar las acusaciones de “idealismo” que los otros les lanzan. Otro significado más del dichoso término, a incluir en la ceremonia de la confusión. En este caso, la cosa parece estar cerca del sentido más corriente: el idealista se cae en el pozo mientras estudia las nubes. Lo malo es que el dardo procede de quien no advertía cómo —de manera no necesaria, ciertamente— de la ambición legítima de totalidad, uno puede deslizarse a la atracción por el virus totalitario. Sin duda, esto puede resultar exagerado, pero J. Hersch lleva la cosa a su extremo: los “idealistas”, los del “opio para el pueblo” no son otros que los de “la promesa total, el pretendido saber del fin” (KV, 105), hasta afirmar que “las filosofías del instante se oponen a las de la totalidad”. ¿Es así realmente? ¿Es esta la última palabra? ¿Cómo podría Sartre haber acabado en el bando enfrentado a Kierkegaard, debido a la engorrosa cuestión del *instante*, siendo que, en los *Cahiers*, contra todas las variantes de hegelianos estatalistas, había sostenido que “el Estado universal fracasa en la sustitución de una religión (cristianismo) que me valora en mi particularidad e, incluso, en mi fracaso?” (CDG, 78). Sin duda, este sería el momento en que el camino se despejaría para Kierkegaard. Es el momento de plantar cara, cargado de razones, a los Hegel-Kojève que han negado “la particularidad de la muerte” (CDG, 78) o al mismo Marx que no ha aumentado su gloria, precisamente, con aquella frase de que la muerte no es sino el triunfo de la especie sobre el individuo. Resultaría escolar y hasta pedante, enarbolar en contra de estos al danés. Resulta obvio. Lo desconcertante es que las diferencias dentro del propio bando aparezcan tan sobredimensionadas como para olvidar la distancia

respecto al bando opuesto, el de toda forma de cientificidad, hegeliana o positivista. Pensemos, por un momento, en ese singular que casi todos nosotros hemos sido una vez: el modesto estudiante de filosofía esforzándose en amueblar su cabeza. ¿Podrá entender que el filósofo de la destotalización acabe en una forma de *filosofía de la totalidad*? No resulta menos escandaloso que dos grandes pensadores, Sartre y Castoriadis, insistan cada uno por su parte en el carácter inevitablemente *trágico* de la historia, contra cualquier construcción apriorística o aleccionadora, sin converger propiamente jamás o, al menos, sin exagerar los puntos de fricción hasta casi dar la impresión de que se trata de dos discursos completamente indiferentes entre sí. Quizás convendría considerar más lo escrito por Jaspers en su texto: “Por gusto de lo sensacional, de los éxitos literarios y artísticos” (KV, 90).

6. Sartre libró, desde el principio mismo de su obra, una batalla por la definición de las “relaciones concretas con el otro”. De hecho, esta marcó uno de los puntos de distanciamiento más tempranos respecto a quienes admiraba y reconocía, entre otros, eso sí, como sus maestros: Hegel, Husserl y Heidegger. Pensó que a pesar de todos sus esfuerzos y aun sin negar el paso adelante que representaban, habían sucumbido a la enorme presión (perfectamente justificada, por otra parte), que sobre ellos ejercía una tradición confeccionada, a partes iguales, hasta ayudarse mutuamente, de intelectualismo y subjetivismo. Entendiendo con este último término el carácter ontológicamente autosuficiente del sujeto, no incompatible con otras notas esenciales, como, sin ir más lejos, todas aquellas referentes al ser con los otros (*Être pour autrui, Mitsein*). Estas, sin embargo, mientras se permaneciese en el interior de la ontología tradicional y, más aún, cuando la tradición se hace moderna (dependiente siempre de la epistemología y el objetivismo) difícilmente podían escapar su carácter, digamos: derivado. Si bien podían ser esenciales, no constituían, con todo, el fundamento.

El “fracaso” de la quinta meditación husserliana resulta plenamente ilustrativo al respecto, toda vez que explica el reto al que Sartre se habría enfrentado. No olvidemos, por otra parte, la cercanía, cuando no la tangencia, que la cuestión de la alteridad (por referirnos a ella de forma lapidaria) mantiene siempre con cuestiones capitales que la tradición casi siempre ignoró, desatendió o, simple y llanamente despreció. Me refiero, claro está, a la corporeidad y a la temporalidad-historicidad. Síntomas privilegiados ambos del alcance de la finitud, pero pendientes todavía de una prueba definitiva: la ejecución de la distancia existente entre lo abstracto y lo concreto, entre el concepto que (a pesar de sus intenciones) todavía resulta abstracto y lo concreto que (a pesar de su vocación) nunca está suficientemente protegido contra su recaída en lo abstracto, concepto o noema. Si queremos: la distancia existente entre el concepto abstracto de lo concreto y el concepto concreto de lo concreto. Aunque soy muy consciente de que al tratarse en ambos casos de *conceptos*, resulta imposible eludir el destino de estos, que no es otro sino el de funcionar como *universal* de cualquier realidad singular, incluida, ¡cómo no!, y en sentido preferente, la relación existente entre la palabra, de una parte, y de otra, la cosa, el hecho o la vivencia. Así las cosas, todo concreto está destinado a expresarse —cuando no a volverse— en abstracto. Eso, sin embargo, no merma en absoluto el acicate ontológico de lo concreto y singular, además de garantizar que el abstracto regresado de lo concreto, jamás podrá constituir una mera reedición del primer abstracto, el del universal-idea.

7. Sartre trató de responder a esta tensión con el reparto de su impulso creativo entre dos géneros: la filosofía y la literatura. Pero caeríamos en un abstracto grotesco si hiciésemos de este reparto el fin de un proceso, en vez de la primera, y excesivamente taxativa, expresión del mismo. La susodicha “concreción” exigiría mucho más que la justa proporción entre dos géneros. Exigiría, entre otras opcio-

nes, la generosa cesión de todo el andamiaje filosófico al servicio de “singulares” llamados Baudelaire, Genet, Tintoretto, Mallarmé o Flaubert, en unos casos con mayor fortuna que en otros, pero en todos probando el proyecto que supone poner todos los recursos de una filosofía al servicio del pozo sin fondo que es un individuo. Por eso que, aún los textos más técnicamente filosóficos, como *El ser y la nada* o la *Crítica de la razón dialéctica* sorprendan aquí y allá con “relatos” como el del mirón que no se resiste a mirar por el ojo de la cerradura o el del *Apocalipsis* de quienes corren hacia la Bastilla el 14 de Julio. Sartre se pregunta qué es lo que hace a un hombre y no teme echar mano de todo lo disponible: de una filosofía literaturizada o de una literatura filosófica sin inhibiciones. Por supuesto, no se trataba solo, ni en primer lugar, de psicología. Un hombre es siempre mucho más de aquello con lo que se conforma la psicología, más aún si se trata de la más reciente, atrapada en su mayor parte en un complejo de inferioridad positivista. Mucho más, en cualquier caso, de *lo que hay*. También —y con no menos derecho— se incluye lo virtual e imperativo, lo no deducido, el instante que rompe con la uniformidad del tiempo, la decisión, aquello que suspende, aunque sea momentáneamente, el imperio de la causalidad. Se entiende que esto excede en mucho el ámbito de los *hechos* psicológicos (tanto o más de lo que en su momento excederá el ámbito de lo histórico o de lo sociológico). Si, acaso, es la “anticuada” noción de *carácter* la más adecuada para dar cuenta de los corredores o del mirón. Los cuales, con toda probabilidad, poco antes del instante decisivo en que los protagonistas corren o en que el ojo se pega a la cerradura, ignoraban todo acerca del nuevo rasgo que iba a investir toda su personalidad: habitantes del *faubourg Saint Antoine* resignados a que el futuro fuese idéntico al presente, en un caso; en otro, el burgués dotado de autocontrol que evita toda ocasión ridícula. Una vez ocurrido, sin embargo, nada hace suponer que su papel vaya a ser irrelevante: corredor por siempre, mirón por siempre, sello impreso en el carácter. Ningún dios del cielo, ninguna conciencia alerta y tran-

quilizadora, podrán decretar que no formen parte. Ahora bien, con caracteres se construyen melodramas. Gracias al Castor, y a la personal ratificación de Benny Lévy<sup>10</sup> sabemos de la afición de Sartre por el melodrama, por las situaciones en que el *aut-aut* se impone, en que no caben las evasiones más o menos spinozistas, en que sea cual sea la decisión adoptada, esta deberá alzarse sobre un fondo de nada. Lo cual es tanto como decir que jamás podrá convencer a nadie de haber sido inevitable en su contenido concreto, aunque en su formalidad exija una respuesta. Inevitable el hecho de decidir, contingente la decisión concreta.

8. Una página de los *Carnets de la drôle de guerre* podría constituir en sí misma tanto un esbozo de melodrama, como una ilustración de la famosa frase “El infierno son los otros”. En sí misma, la historia no tiene nada de original. A poco que hayamos vivido, podríamos aportar muchas más y ponerlas al mismo servicio. En febrero de 1940, por razones militares, Sartre tiene que convivir con un profesor universitario al que llama Paul. Este da por descontado haberse encontrado a un colega con el cual, presumiblemente, no es posible que aparezcan profundas divergencias, aun menos que sean irreconciliables. En un mundo de iguales se parte siempre de la armonía de las relaciones que puedan surgir en su interior, impermeable, por otra parte, a los malos hábitos venidos de otros estamentos, sus voces altisonantes, sus pasiones descarnadas en ocasiones. Con todo, Poulou<sup>11</sup> aborrece que se le incluya sin más en un universal previsi-

---

10 “Brasseur... pidió a Sartre que adaptara para él el *Kean* de Dumas y Sartre que adora los melodramas no dijo que no” y más adelante: “Divirtiéndose en forma, Sartre había escrito en unas semanas la adaptación de *Kean*” (S. DE BEAUVOIR, *La fuerza de las cosas*, trad. de E. de Olano. Sudamericana, Buenos Aires, 1973, pp. 340 y 352). En el muy sugerente ensayo que Benny Lévy publicó en 1984, *Le nom de l'homme, dialogue avec Sartre* (Verdier, París), esta cuestión se advierte tras la polaridad entre filosofía y narración (p. 39), y, sobre todo, entre ontología y antropología (p. 51), aunque quizás donde más clara quede la cosa sea en la p. 59: “El mito ontológico va a convertirse explícitamente en *drama de la existencia*, todo el esfuerzo de Sartre tras *El ser y la Nada* corre en esta dirección...”

11 Apelativo familiar de Sartre de niño.

ble. Le molesta en particular verse, por obra y voluntad de otro, privado de su diferencia, aunque la privación supusiese algunas ventajas derivadas de lo políticamente correcto, de lo “bueno” que se espera del gremio académico, de la buena conciencia que le suele acompañar:

Justamente, lo que le reprocho es que sea profesor, no me gusta que se me haya impuesto ver, en plena guerra, durante todas las horas del día, una caricatura de mi mismo. No me *siento* profesor a su manera, y cada vez que intenta atraerme hacia él, me imagino este mundo en que efectúa sus comidas, colegas, mujeres de los mismos, sindicatos, tazas de té, conversaciones con las damas, abandono universitario a la naturaleza, la espiritualidad socialista, el miedo y el odio hacia el director. Lo rechazo con todas mis fuerzas.

Sartre habría dicho de sí mismo muchos años antes, lo que dirá de Kierkegaard en el 64. En primer lugar que “todo sucede como si Dios tuviese *necesidad del pecado* para que el hombre se alzase ante él, como si fuese él a suscitarlo con el fin de sacar a Adán de la ignorancia y dar sentido al hombre” (KV, 48-49). Quienquiera que sea Dios, se habría sentido decepcionado si Poulou no hubiese rechazado el juego de Paul. Su comportamiento contra el *establishment* académico es de idéntica naturaleza al de Kierkegaard contra la Iglesia oficial, contra el cristianismo convencional, contra la subjetividad resignada anuladora de sí misma. O, si se quiere, igualmente podría aplicarse aquello de que “hace lo que puede para que la objetivación no lo defina como objeto de saber” (KV, 56), es decir, que hace lo que puede por preservar aquello mismo que hará que Lukács, tiempo después, rechace *Historia y conciencia de clase*: la identificación, presente en aquella obra según su opinión, de alienación con objetivación. Para Kierkegaard, y los que le sigan, la objetivación es alienación, porque nunca, en ningún caso, lo vivido se reduce a lo sabido. Y aún mucho menos se reduce lo que uno es al rol que, más o menos condicionado, acaba por representar.



Por su parte, la historia con Paul sigue una dirección que cualquiera de nosotros, quizás desde ambas perspectivas, conoce a la perfección:

Su idea es que yo lo desprecio. Y aquí tenemos la estructura real de nuestras relaciones en el seno del grupo: por mi parte, una repulsión irritada por el universitario que él tan profundamente es; por la suya, como compensación, una dignidad resignada y desconfiada, que, sin duda, no llega a la envidia, pero que, ciertamente, está herida. Soy demasiado “orgullosa”, insisto demasiado en “la élite” a la que pertenezco y este orgullo excesivo hace que me limite a mi profesión.

Observemos que los contendientes acaban acusándose de algo muy parecido, lo cual, además, no es sino la “idea” que uno tiene del otro. Abandonar las tranquilas aguas de lo sabido —en que uno juega a adoptar el punto de vista del dios que todo lo ve, en que finge haber dejado atrás las miserias humanas, creer haberlas “superado”— supone darse de bruces con la subjetividad irreductible, con aquello que ninguna filosofía ha podido asumir. Ni siquiera Hegel al decir que “cada conciencia persigue la muerte de la otra”. En este caso, se repite la eterna historia de lo vivido [...] atrapado por lo sabido. Jaspers lo anticipa en el texto que envía al coloquio, pues no oculta sus prevenciones acerca de lo que los sabios puedan hacer con Kierkegaard: “el hacedor de cursos, el profesor [...] hará un curso a su vez” (KV, 91).

9. Por su parte, lo que Sartre había hecho antes (*Saint Genet*), lo que le quedaba por hacer (*Flaubert*) testimonian que, al igual que en Jaspers, su asunción de Kierkegaard va mucho más allá de la aceptación de otro punto de vista, revitalizante si se quiere, para un saber que en el fondo, se seguiría considerando premisa mayor. A lo que lleva es a un nivel de concreción infinitamente más radical, en el que la ética reta a la ontología. O si se quiere: en que ningún saber puede permitirse saltarse ningún conflicto con ninguno de los *pauls*, con ningún ser humano. ¿Culminó Sartre la tarea que él mismo se había impuesto? ¿Resistió la presencia del

otro —que no en menor medida había ayudado a convertir en ontología de primer grado— sin sucumbir a la ñoña intersubjetividad, una de las muletillas más repetidas del pensamiento contemporáneo? Resistir significaba continuar el diálogo con la subjetividad kierkegaardiana, por veleidosa e impenetrable que resultase. Mejor sería, además, hablar en plural, de subjetividades, todas cortadas según el patrón kierkegaardiano, altaneras, imprevisibles. ¿Podría habitarse un mundo así? Tanto o más que Kierkegaard, Sartre recela de la mera existencia estética. En los *Cahiers* había escrito lo que, ciertamente, es una verdad de Perogrullo, pero que pocos dicen de forma tan clara, independientemente, por supuesto, de los méritos de los mencionados: “La *verdad* de Nietzsche es el profesor de filosofía en un Estado burgués y militar. La verdad de Flaubert, el burgués de Rouen” (CM, 108). Con eso queda desenmascarado el recurso estético. Pero ¿y lo ético? Su postura es conocida y justificada la reacción de Lévinas. Según este último, en su intervención de la primera mesa redonda, Kierkegaard no habría entendido la esencia de lo ético, la entrega en que desde siempre estamos frente al otro. Podemos suponer, pues, que el tercer estado kierkegaardiano, el religioso, el del Abraham bíblico, el de la sinrazón agustino-luterana, a los ojos de Lévinas, constituiría una especie de recaída en lo estético. Rabiosamente subjetivista, atrapado una vez más en la jerarquía que pone lo ontológico sujeto por encima de lo ético-antropológico-otro. No todo el mundo estuvo de acuerdo, pero Sartre y Lévinas mostraban cómo, aun asumiendo buena parte de las razones de Kierkegaard —quizás el primero más que el segundo— no se podía, con todo, romper con las tensiones sutiles contenidas en el sistema hegeliano.

En 1981 pregunté a Benny Lévy si, a su juicio, había alguien comparable a Sartre en su indagación de la alteridad. Su respuesta fue tajante: Lévinas. Con todo, pienso que, al menos, en relación al conflicto inherente a la alteridad, Sartre arriesgó más. Y lo atribuyo al peso de Kierkegaard. De hecho, ya los *Cahiers* contienen unas palabras que pa-

recen escritas para Lévinas, o mejor: como contestación a la asimilación que Lévinas llevaría a cabo entre divinidad y rostro del otro. En una situación similar a la que hemos comentado con Paul en el cuartel, en que los prejuicios y los arquetipos velan el susodicho rostro, Sartre no espera nada de ninguna revelación excepcional, en el mejor de los casos: “Lo que se da es un sucedáneo histórico del reconocimiento por un tercero absoluto que es Dios” (CM, 76).

En el último capítulo del libro de Lévy al que nos hemos referido, Kierkegaard está bien presente. De entrada, vuelve sobre aquella extraña confesión a Lévine: “Qué suerte haber nacido judío, se escapa usted del cristianismo. Si se me hubiese protegido, ihabría gozado de la vida de otra manera!” (KV, 44; *Le nom de l’homme*, p. 157). Este texto, sin embargo, muestra toda su ambigüedad, si lo comparamos con un conocido pasaje del diario de 1853:

No se ha tomado suficientemente en consideración en qué sentido la Iglesia está formada de singulares; más bien al hacer de los hombres, cristianos desde cuando son niños, lo que se está afirmando, en el fondo, es que la Iglesia sea el pueblo elegido como lo eran los judíos. Pero esto no es cristianismo, sino judaísmo, porque no se puede nacer cristiano; no: cristiano lo llega a ser el singular.<sup>12</sup>

Si esto es así, no solo el cristianismo respondería mejor a la *evidencia originaria* (Severino) de nuestro tiempo: el devenir; sino que, en consecuencia, ni la confianza depositada en la ética, ni la entrega confiada a la mirada del otro, representarían por sí solas el fin del drama, del melodrama. Representarían, más bien, hipóstasis protegidas del devenir y, por tanto, un anacronismo. La ética misma, derivada de la ley mosaica o anclada en la mirada del otro, no podría constituir excepción alguna. A los *judíos*, Kierkegaard o Sartre, también Hegel, tienen algo que ofrecer, carente de la solera de la tradición y de la liturgia reconfortante, sabedores del peso tanto de la historia como del otro, no

---

12 Citado por E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milán, 1995, p. 32.

menos que para su advertencia precisamente, se requiere de lo eterno transhistórico para la primera, del conflicto para con el segundo. Lo contrario —la historia fácilmente incluíble en las categorías del saber, el otro que de ninguna manera es *infierno*— sería una pura ilusión. Son los cristianos Kierkegaard y Sartre quienes actualizan la vieja propuesta tanto de la mística como de la teología negativa, de los Eckhart y de los Silesius: “Todo sucede como si Dios tuviese *necesidad del pecado*” (KV, 48; *Le nom de l’homme*, pp. 171-172).

Dicho esto, para Lévy solo faltaba un paso más, solo uno, para culminar el viaje en dirección a la orilla opuesta de la ontología: “¿Y si el Bien se sostuviese en mí, si se *aguantase*[...] *sobre mí*?” Lévy cree que Sartre no llegó a formular esta pregunta radical e insinúa que es, en cambio, un rasgo propio del judaísmo. Yo no estoy tan seguro. Hay en cualquier caso un texto de los *Cahiers* que sorprende que escape a Lévy:

Lo que podemos decidir, lo que no podemos impedirnos decidir, es acerca de *nuestro* Mal que es concreto y contemporáneo [...] Lo único que podemos hacer es tratar de suprimirlo absolutamente [...] Ciertamente, no nos definimos por la lucha contra el Mal; pero no podríamos definirnos como esencia efectiva sino luchando de buena fe contra él [...] Tenemos que *imponer* nuestro Bien a nuestros contemporáneos, proponerlo a nuestros descendientes (CM, 111).

**José Manuel Mora Fandos**

1. “Su pensamiento no estaba atento a artísticos bordados de la fantasía sino a los estremecimientos de la idea.”<sup>1</sup> Así comienza *Temor y temblor*, con la narración de una experiencia de lectura: un hombre ha sido fiel a un texto, lo ha leído desde la infancia hasta la senectud. El texto es el mismo, pero el lector no. Si al inicio la “literatura” de aquellas páginas consiguió deslumbrarle, una vida más tarde le emociona el pensamiento grave y esquivo, ese que no acaba de entender. Se estremece como solo puede hacerlo quien presente el final de sus días. De aquellos inicios estéticos a estos finales religiosos, hay aquí un planteamiento existencial de la lectura. Aún escuchamos en él los armónicos de las metáforas clásicas de la vida como unidad, como progreso, actualización y logro de la flecha que busca cubrir todo el arco de su empeño. Pero aquí, contando con esas metáforas, pero *sobre ellas*, Kierkegaard deja entrar

---

1 SØREN KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, ed. de V. Simón Marchán, Tecnos, Madrid, 1987, p. 7.

una sombra planeadora, porque en la vida del hombre no se pasa así, como si nada y diáfananamente, de la potencia al acto.

Si de algo se precia George Steiner es de ser un lector, un aprendiz de lector en el taller de los grandes maestros de la palabra (que necesariamente le convierte en un maestro de lectores). Un filólogo, un practicante de la filología, si por esto entendemos con Steiner que las raíces de las palabras llegan hasta el corazón de las cosas, y por lo tanto: “La palabra *filología* contiene *amor* y *logos*. Habla del diálogo iniciado no tanto por nosotros mismos como por el poema, la escultura, la fuga o el texto filosófico con los cuales nos enfrentamos.”<sup>2</sup> Hay un planteamiento existencial en este modo de leer, afincado en esa difícil frontera entre la *explication du texte*, funcional e impersonal por estructuralista, o viceversa; y la deconstrucción, tan fina a la sismografía del sentido que al fin queda hipnotizada por las ondas de desplazamiento, como aquellas olas que Foucault quería para disolver el rostro grabado en la arena de la playa.

Steiner ha querido guardar al hombre de las epistemologías y sistemas, y ha debido guardarse de los idus de marzo de la filología moderna y postmoderna, arrimándose a los clásicos. Y Kierkegaard es uno de los penates tutelares de su panteón.

2. Steiner lee en cuanto se deja leer por el texto y entra en esa resonancia existencial que todo gran texto provoca. Y de ese diálogo (y del que le brinda la vertiginosa serie de escuelas y enfoques filológicos que en el siglo xx han sido), ha formado una implícita serie de postulados o convicciones de lectura donde Kierkegaard late inconfundiblemente. La primera sería que todo texto remite a un contexto de sentido, así que hay tanto unas relaciones reales entre texto y mundo, como unas intenciones en el texto que hacen que debemos hablar más de lo que el texto quiere hacer con

---

2 GEORGE STEINER, *Errata: el examen de una vida*, trad. de C. Martínez Muñoz, Siruela, Madrid, 1998, pp. 36-7 (en adelante E y número de página).

nosotros, que de lo que quiera decir. Al fin y al cabo, desde una visión antropológica fuerte, alejada de anonimatos, de sistemas, de estructuras que van de suyo, el texto no puede simplemente decir. Textos que dicen textos que dicen textos... Sería un parloteo absoluto entre textos, un circuito *ab* y *ad absurdum*, de algún modo concomitante con la cháchara que denuncia Heidegger porque es una huida ante el pensar. El lenguaje, la lectura, la escritura, el texto debe hacer, debe ser acontecimiento en la vida concreta de la persona.

En la lectura, primero comprensión, pero inmediatamente, y como garantía de auténtica comprensión, reacción. Steiner viene en esa tradición de lectura que cuenta con Heidegger como su último gran eslabón, y donde están Kierkegaard y Pascal y san Agustín:

Ya San Agustín había llamado la atención contra la obsesiva *concupiscentia oculorum* de los filósofos, su insistencia platónica en la “visión” de la esencia de las cosas en vez de vivirlas con paciencia y con un compromiso total existencial, compromiso que implica una toma de conciencia de la naturaleza temporalmente limitada del ser.<sup>3</sup>

Ese compromiso no es mera adhesión anónima, sino que supone en todo lector una base interpretativa particular desde la que ejecuta su lectura, como un intérprete musical “lee” la partitura: no existen puntos de vista/de lectura, exentos, impersonales: es siempre y solo el hombre particular el que puede ser buen lector, capaz de diálogo con el texto, capaz de comprender para responder.

En consonancia con esa dinámica que funda al lector, Steiner reconoce una irreductibilidad hermenéutica en el gran texto: se mantiene allí un núcleo inalcanzable, una indecibilidad frente a la que cualquier acto de comprensión se quedará siempre corto. Steiner, coherente con el carácter vital del texto, utiliza una metáfora de personificación: el texto traza un último círculo alrededor de sí mismo, por

---

3 GEORGE STEINER, *Heidegger*, trad. de J. Aguilar Mora, FCE, México, 1983, p. 105.

el que crea un espacio de inviolada autonomía: el clásico será el texto que mantiene perennemente fructífero este espacio. Y fructífero hemos de entenderlo como capaz de producir múltiples lecturas valiosas (E, 36).

Si aquí Steiner parece haber dado pie al relativismo, se apresura a señalar que no vale su argumento para el caos del “todo vale”, sino que, al contrario: de los desacuerdos críticos, de las parcialidades y encubrimientos, se sigue un proceso de ahondamiento que el mismo texto exige. “Las interpretaciones válidas, las críticas que merecen ser tomadas en serio, son aquellas que muestran visiblemente sus limitaciones, su derrota. Esta visibilidad, a su vez, contribuye a revelar la inagotabilidad del objeto” (E, 36). Y en medio de ese misterio comunicativo —misterio que interpretó a la manera de Gabriel Marcel— no hay armas hermenéuticas que solucionen *problemas* de modo claro y distinto, y sí una llamada al *sentido común*, noción que Steiner reivindica como simiente vital para la vida, para la lectura.

La respuesta, lo que habrá venido inevitablemente de esa comprensión, ha de ser intuitiva, si bien intuitiva no quiere decir gratuita, sino esencialmente ajena a protocolos de ciencia empírica, a sistemas que hacen superflua la presencia personal de quien lee. La lectura es profundamente vinculante, cambia al lector:

Kafka proclamaba, con su característico radicalismo, que no debemos perder el tiempo con libros que no se nos claven como un hacha, resquebrajando lo que está congelado en nuestro cerebro y en nuestro espíritu. Sus propios textos lo justifican este absolutismo (sic). Por decirlo de un modo más sereno: el texto, la obra de arte, la composición musical, la “noticia que sigue siendo nueva” (Ezra Pound) no solo exige comprensión: exige re-acción. Debemos actuar “de nuevo”, traducir a conducta la respuesta y la interpretación. La hermenéutica comparte frontera con la ética. Leer a Platón, a Pascal o a Tolstoi “a la manera clásica” es intentar una vida nueva y diferente (E, 39-40).

¿Y cómo no añadir aquí a Kierkegaard, tanto como texto que se lee, como maestro de este modo de leer?



3. Hay quien dice que aquel hombre fiel a aquel texto que se cita al inicio de *Temor y temblor* era, posiblemente, el padre de Kierkegaard. Aquel hombre que leyó existencialmente el texto del sacrificio de Isaac, y que dejó que moldeara su vida, me recuerda al padre de Steiner, cuando, teniendo este seis años, lee, traduce y comenta con su hijo el canto XXI de la *Ilíada*. El padre le lleva al pasaje en que Aquiles, enfurecido por la muerte de su amado Patroclo, aniquila al ejército troyano que huye en desbandada. Aquiles apresa a Licaón, hijo de Príamo rey de Troya, y va a ejecutarlo. Licaón, asido a las rodillas de Aquiles, implora clemencia. Aquiles aduce que “también sobre mí penden la muerte y el imperioso destino”. Ser hombre es ser mortal. Y Licaón muere. Lección filológica de lectura *grave* que Steiner hijo recuerda como un jalón decisivo en su formación como persona: “por más extraordinariamente dotados que estemos, por más necesarios que seamos, debemos morir [...] cuando me hizo reparar atentamente en el axioma de Aquiles de que la mañana, la tarde o la noche de nuestra muerte están ya escritas, mi padre pretendía ahorrarme ciertas estupideces” (E, 41). Leer con la muerte, una preciosa compañía hermenéutica que tampoco desdeñó Kierkegaard, como tampoco después Heidegger. ¿No es verdad que hay una *angst*, un existencialismo auténtico, en las lecturas “filológicas” de Steiner, en la elección de los clásicos: esos textos donde la oscuridad no queda soslayada, sino focalizada? Steiner ha aprendido la lectura en esa tradición, y ha aprendido a seguir el rastro de esa sombra que acompaña lo humano y que, entre otros lugares, se revela en la dificultad que el lector experimenta al abordar el texto valioso. No por nada Steiner dedica un libro a explicar y valorar a Heidegger (un libro singular en la extensa bibliografía de este lector-profesor, el único dedicado monográficamente a un filósofo), y podemos encontrar en él un pasaje tan revelador como el siguiente sobre el concepto de *besorg*:

De nuevo la fórmula fundamental es anticartesiana: Me curo de, luego soy. La terminología puede ser muy rebuscada y puede ser difícil poner a prueba las articulaciones

del argumento; pero implícita que en todo esto hay una concepción enormemente humana, dotada con ese matiz sombrío característico de San Agustín, de Pascal, de Kierkegaard.<sup>4</sup>

Vida y expresión, marcadas por esa dificultad, borrosidad, sombra, que viene a desmentir el carácter convencional del signo lingüístico que postulaba el padre del estructuralismo, Ferdinand de Saussure. En el plano de la lengua, del sistema, *allí*, será posible, incluso obligatoria, esa ausencia de conexión; en el plano del habla, en el del hombre concreto, aquí, la relación entre vida y lenguaje es tremendamente estrecha, se da un reenvío mutuo constante, sufrimos una sintomatología persistente de unidad, de relación inextricable entre diferencia e igualdad. Hablar, escribir, leer en su radicalidad son vida, y por lo tanto participan de ese misterio, oscuridad, dificultad vital que, como postula Steiner, solo pueden ser asumidos desde la posición particular del hombre particular.

Steiner declara que fue en su libro *Presencias reales* donde consignó explícitamente algo que había mantenido a lo largo de su vida: una apuesta personal radical por las relaciones, por opacas que fueran, entre palabra y mundo; por las intenciones, por difícil que resultase descifrarlas, de los textos y de las obras de arte que exigen un reconocimiento; y por el hecho de la presencia en el texto de una trascendencia religiosa (afirmada, atacada, supuesta, intuitiva, contemplada...) que ha motivado lo mejor de la tradición cultural occidental.<sup>5</sup> Esta opción, este salto sobre el vacío del relativismo cultural y la deconstrucción académica de la segunda mitad del siglo xx, esta apuesta radical y personal explicitada a la madurez de los 60 años, que relativiza lo estético, subraya lo ético y contempla lo religioso, ¿no nos recuerda al filósofo danés?

---

4 G. STEINER, *Heidegger*, p. 134.

5 G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, trad. de J. G. López-Guix, Destino, Barcelona, 1992.

4. “Después de Kierkegaard, las convenciones de los argumentos filosóficos han quedado tan *abiertas*, tan sujetas a revisión como la forma de los árboles después de Van Gogh.”<sup>6</sup> Esta frase indica indirectamente el modo de leer y de responder propio de Steiner, y, consiguientemente, la autoridad magisterial que le otorga a Kierkegaard. El sentido de tradición, de obrador artístico, de tarea gremial y oficio, es un componente esencial del Steiner lector. Desde ahí, no puede dejar de afirmar a sus maestros, de leer desde ellos, y de releerlos críticamente, como toda tradición viva debe hacer. Es ese modo de avanzar mientras se mira hacia atrás, como se avanza en un partido de rugby, según la bella y luminosa metáfora del poeta Louis MacNeice. Es esa circularidad del trabajo dentro de una tradición, del círculo que se cierra una y otra vez mientras avanza, como la rueda que corre. Leer, leer valiosamente, es leer-con, habida cuenta de las luces y sombras (imprescindibles, inevitables) de las relaciones humanas significativas. Todo queda abierto a re-visión y solo los maestros (como Kierkegaard o Van Gogh), nos aseguran que es un movimiento de avance.

La presencia, implícita o explícita, de Kierkegaard en las obras de Steiner es constante. A él le dedica un ensayo, ‘Sobre Kierkegaard’, donde *lee* principalmente *Temor y temblor* y *El libro de Adler*. “Es difícil escribir sobre Søren Kierkegaard (1813-1855). Escribió sobre sí mismo con una mezcla de inmediatez y discurso indirecto, de urgencia confesional e irónica distancia tan vívida, tan diversa, que empobrece el comentario ajeno”.<sup>7</sup> Nos dice sin decirlo que Kierkegaard es un gran maestro (*magister*, lo llama constantemente en estas páginas) y un reto altamente exigente: nos avisa de que en los textos del danés aparecen heterónimos como máscaras que recrean un sistema de reflejos del yo, diseminación del sentido, elusividad, opacidad, autocrítica autorial, el contrapunto de géneros entre oración

---

6 GEORGE STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, trad. de M. Ultorio, Gedisa, Barcelona, p. 108.

7 GEORGE STEINER, *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995*, trad. de M. Gutiérrez y E. Castejón, Siruela, Madrid, 2001, pp. 277-293.

religiosa y pieza sofista, gravedad y juego... todo lo que puede mantener abiertas las “heridas de lo posible”, toda una estrategia retórica para evitar la certidumbre helada de lo dogmático, las inercias de lo que busca ser canónico.

Y leemos la consecuente respuesta de Steiner, donde no deja de ser el profesor: nos propone, como si con un instrumento musical en las manos nos dispusiéramos a sintonizar con la armadura armónica que nos pide la partitura, “responder con una ligereza interrogante y provisional, pareja a la suya, incluso a esos materiales fundamentales que se hallan en sus escritos para facilitar la comprensión.”<sup>8</sup> Nada nuevo en el modo de trabajar de Steiner: lo conocemos, nos aboca otra vez a esa respuesta atenta al misterio, al núcleo del texto. Nos volverá más conscientes, responderemos o sentiremos la invitación (o la exigencia) a personarnos y reaccionar ante los textos de Kierkegaard, ante el de Steiner y ante el propio modo de leer de este lector-profesor. Nos exigirá volver a descubrir nuestra condición, mísera y esplendorosa a la vez, de *homo legens*, a descubrirnos en esa tradición de lectores que no pueden dejar de pensarse existencialmente a fondo, siempre que un maestro se cruce en sus vidas.

---

8 *Pasión intacta*, p. 278.

DREYER, TARKOVSKI  
DE ORDET A OFFRET O LA FE DE KIERKEGAARD

### Vicente Cervera Salinas

#### 1. “KIERKEGAARD FUE EL CULPABLE” DE *ORDET*.

Leon Chestov consideró que el problema fundamental de la filosofía de Søren Kierkegaard estribaba en la pregunta: ¿hacia qué lado se inclina la verdad? Así lo enuncia en su monografía sobre la prefiguración del pensamiento existencialista en la obra del danés:

¿Hacia el lado de los “demás” y de su “cobardía”, o hacia el lado de quienes han osado mirar cara a cara la locura y la muerte? Solo por esto Kierkegaard ha abandonado a Hegel y se ha dirigido hacia Job. Y este es el momento que marca el límite entre la filosofía existencial y la filosofía especulativa. Abandonar a Hegel significa renegar de la razón y echarse directamente en brazos de lo Absurdo. Pero, tal como lo vamos a ver, el camino que conduce a lo Absurdo está obstruido por la *ética*: por consiguiente, no solo hay que suspender la razón, sino también la ética. Kierkegaard dice en su *Diario* que quien quiera comprender la filosofía existencial debe compren-

der lo que quieren decir las palabras “suspensión de la ética”. Mientras la ética obstruya el camino, será imposible llegar a lo Absurdo.<sup>1</sup>

¿Cabría un planteamiento más revelador y compacto para ilustrar el sustrato filosófico y teológico de una película central en la historia del cine europeo, como *Ordet* (La palabra), del director danés Carl Theodor Dreyer, filmada en 1954?

Hay una escena muy representativa al respecto. Cuando el nuevo reverendo llega a los dominios de Borgensgaard, en la costa danesa, donde se sitúa la acción dramática, y visita a la familia del viejo Morten Borgen, descubre a un joven que supuestamente ha perdido la razón y se hace pasar por Jesucristo. Johannes, tal es su “evangélico” nombre, es el segundo hermano de una familia de tres varones (Mikkel, Johannes y Anders), y cuando el reverendo pregunta por la razón de su locura, le responden: “Kierkegaard fue el culpable”.<sup>2</sup>

Un espíritu de extrema sensibilidad, un estudio intenso y un apasionamiento en los dominios de la religión y del alma humana, han convertido a Johannes en un ser marginado, que dejó los estudios y asumió el papel de Jesús de Nazaret para alertar a sus allegados y familiares del vacío en que sustentan sus vidas. Fue el estudio de la filosofía de Kierkegaard el que inició la transformación de un espíritu racional y ético, en el sentido que Chestov maneja en su aproximación a Kierkegaard, convirtiéndolo en una criatura extralimitada, convencida de su destino espiritual, y traspasada por una fe sobrenatural que rebasa el horizonte de una especulación ética sobre el mundo. Fueron las dudas que nacieron en su espíritu las que pusieron en tela de juicio los conceptos adquiridos y la visión de una religión desvinculada de lo sagrado. La voz de Johannes es una voz

---

1 LEON CHESTOV, *Kierkegaard y la filosofía existencial (Vox clamantis in deserto)*, trad. de J. Ferrater Mora, Sudamericana, Buenos Aires, 1947, p. 61.

2 Véase JUAN TREJO ÁLVAREZ, ‘Fue por Søren Kierkegaard’, en *Nickel Odeon, Revista trimestral de cine*, 8 (1997), pp. 93-95.

que clama en el desierto y que no es escuchada. Al comienzo de la película, Johannes sale de su casa rumbo a las dunas y allí, como Jesús en soledad, emite jaculatorias evangélicas sobre la resurrección y la vida. Su padre, contraria y paradójicamente, siente que la demencia de su hijo es la imagen viva de un fracaso: el de haber querido convertirlo en un teólogo reconocido, en un reformador, renovador de la cristiandad. Por su parte, su hermano mayor solo interpreta los gestos de Johannes como los propios de un ser extraviado en la sinrazón. Solo la mujer de Mikkel, Inger, madre de varias niñas y embarazada de nuevo, sospecha que tal vez Johannes se encuentre más cerca de Dios que el resto de sus familiares. Más cerca de él solo está una niña, su pequeña sobrina, que será su cómplice en el desenlace extraordinario de la cinta.

La presencia del factor religioso como condición absoluta de la creación estética es el planteamiento que hermana a Dreyer con Kierkegaard y el que funciona como constante estilística de su cinematografía: películas como *Páginas del libro de Satanás* (1919), *Los estigmatizados* (1921), *La pasión de Juana de Arco* (1927) y *Dies irae* (1943) prefiguran *Ordet*.<sup>3</sup> También hay rasgos biográficos que los emparentan: la melancolía connatural al padre de Kierkegaard, que marcó el temperamento de su hijo y la “desesperación callada” que lo caracterizó, como demostrara en su día Theodor Haecker, rima con el clima de estricto rigor luterano y la severa educación religiosa de los padres adoptivos del cineasta, que había sido hijo ilegítimo de un granjero y su sirvienta.<sup>4</sup> El contexto de esta película que rodó Dreyer en blanco y negro a mediados de la década de los cincuenta, a partir de una pieza teatral de Kaj Munk de 1925, contiene una serie de coordenadas temático-simbólicas que serán

---

3 “Sabido es también que Dreyer alentó siempre el deseo de hacer una película sobre Jesucristo. [...] Pero, siempre a punto de comenzarla, nunca llegó a poner manos a la obra” (JOAQUÍN L. ORTEGA, ‘*Ordet* visto desde hoy. La apuesta existencial de Carl Th. Dreyer’, *Nickel Odeon. Revista trimestral de cine*, 8 [1997], p. 70).

4 THEODOR HAECKER, *La joroba de Kierkegaard*, trad. de V. G<sup>a</sup> Yebra, Rialp, Madrid, 1956, p. 129.

transfiguradas por el arte de la imagen “esculpida” —en terminología de Andréi Tarkovski— que atesoró el cineasta danés. De ellas, convendría señalar los siguientes elementos y secuencias fílmicas de signo revelador:

—El abuelo Borgen se halla en pugna religiosa con Peter Petersen, el sastre de la comunidad, enfrentados ambos por un concepto diferente sobre la fe y la trascendencia, que entronca con el cisma luterano y la escisión de posturas irreconciliables en el seno del cristianismo.

—Su nieto Anders, hermano de Johannes, está enamorado de Anne, hija del sastre, pero sus sentimientos se ven interpuestos por la rivalidad religiosa de las dos familias.

—Mikkel Borgen, el hermano mayor de la granja, ha perdido la fe. Solo la postura comprensiva de su esposa mantiene en suspenso, en vilo, su conexión con lo sagrado.

—El nuevo párroco aparece en este contexto cismático y crítico, pero representa también un caso más de ortodoxia vacía, un hombre sin capacidad para reconocer el misterio y penetrar en la hondonada del absurdo como traspaso simbólico de la fe.

—Simbólica es la imagen de la cruz en el camino que comunica la granja de Borgen con la casa del sastre. Los personajes atraviesan en dos momentos la encrucijada, que será determinante para la resolución del film.

—En la escena en que los dos jóvenes, representantes de la generación por venir (Anders Borgen y Anne Petersen), están en la cocina con la madre de Anne, que lee el pasaje de la resurrección de Lázaro, la cámara de Dreyer muestra la ilustración que acompaña dicho episodio, esencial en el desarrollo posterior de los acontecimientos.

Y es en este entramado argumentativo y secuencial donde tiene lugar el episodio crítico de la película. Un episodio, desencadenante de los hechos, que removerá hasta el fondo la situación anímica que sustenta *Ordet*. Se trata del repentino e inesperado malestar de Inger, que es asistida por el médico de la familia y, en el momento en que parece haberse recuperado, fallece súbitamente. Solo Johannes, que ve aparecer a la invisible muerte, anuncia la tragedia. Y solo la pequeña Lille Inger, hija de la finada, cree el anuncio de Johannes, según el cual su madre podría de nuevo despertar. Dos frases contrastan las posiciones espirituales: “El Señor



nos la dio y el Señor nos la quitó” es la recurrente frase de Morten, el patriarca descreído. Frente a ella emerge la sentencia de Johannes: “Si crees, verás la grandeza de Dios”.

En su *Diario íntimo* escribió Kierkegaard que “la fe consiste en *mantener firme la posibilidad*”:

Esto era lo que tanto complacía a Cristo en el enfermo, quien, después de haber padecido durante largos años, creía siempre con la misma espontaneidad y juventud en que la ayuda de Dios era posible (Jn, 5, 5 ss). Lo que desmoraliza en el sufrimiento es precisamente esa queja que atonta, ese devanarse los sesos sin esperanza: “Ya es demasiado tarde, el momento ya ha pasado”, etc.<sup>5</sup>

Y, por tanto, esta persistencia, esta convicción (que bien parte de un destino, por parte de Johannes, o bien consiste en habitar aún en el recinto sagrado de la inocencia, en el caso de la niña), son al fin el fundamento de la fe. Una fe que para Kierkegaard era posible para quien consiguiera entreverar lo finito y lo infinito en su existencia, y que para Dreyer se articula en la generación de un milagro. El milagro de devolver a la vida a una finada, como sucede en la conmovedora escena en que Inger, tras ser apelada por la palabra (la Palabra) de Johannes, comienza a descruzar los dedos de sus dos manos en señal de movimiento, de vida, de resurrección. La sonrisa de Lille Inger, sobre la que Dreyer fija un primer plano poderoso, contrasta con las miradas de estupor de todos los asistentes, incluido el párroco y el sastre. La resurrección de Inger marca un hito artístico en la historia del cine, captada con delectación morosa, con precisión lumínica, con profundidad visual, con lentitud y fuerza. Las escenas previas, espléndidas y resplandecientes, con el féretro abierto y la imagen de la mujer recostada, con la luz blanca que entra por las ventanas, prefiguran el momento cenital de la resurrección. Como el propio director confesó, en el tratamiento de la fotografía de *Ordet* se aspiró en todo momento a “reflejar la atmósfera adecua-

---

5 SØREN KIERKEGAARD, *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona, 1983, p. 234 (26 de agosto de 1848).

da”, en el sentido de que la fotografía lograrse “dar luz”, pero también producir la sombra necesaria para plasmar con eficacia lo que permanece en la oscuridad.<sup>6</sup>

Un renacer que no solo representa la reanimación de un cuerpo exangüe, sino el abrazo fraternal de las dos secas confrontadas en un signo de concordia con la alusión al Dios de Elías en la transfiguración; la recuperación de la fe de quien la hubo perdido, con otro abrazo simbólico y real, el de Mikkel a su mujer resurrecta, y la subsiguiente e implícita posibilidad de que la nueva generación halle una vía abierta para el amor: “Ahora la vida empieza para nosotros”, exclama Mikkel. Y el reloj de la sala, que había dejado de mover sus manillas, es activado —en una escena que será recuperada en el cine de Ingmar Bergman— por la mano de Anders Borgen, el más joven de los hermanos, que lo pone en marcha. El milagro es una imagen kierkegaardiana de fe “en acto”.

*Ordet* ilustra así la alianza entre la fe y la resurrección. La austeridad luterana en que se desenvuelve la historia, la presencia del milagro y la inserción del personaje “demente”, donde vibra una naturaleza superior a nivel anímico, así como el hecho de que la obra se desarrolle precisamente en Jutlandia, patria del filósofo danés, son elementos que evidencian este vínculo fecundo entre cine y filosofía. Se trata de un caso sublime de salvación más allá de toda evidencia de condena y muerte. Pero también de una superación de las condiciones que interrumpen la posibilidad de ese salto metafísico sin red, de aquella caída en el absurdo aparente de la trascendencia y de la desaparición mediadora y falseadora del sustento ético, ese que solo sirve para un ejercicio meramente social y limitadamente humano de la trascendencia.

Chestov intuyó correctamente el pensamiento de Kierkegaard: la ética puede ser un obstáculo para la irrupción de la fe. Dreyer lo transformó en imágenes encadenadas,

---

6 CARL THEODOR DREYER, ‘Sobre la filmación de *Ordet* (1954)’, entrevista radiofónica concedida a Johannes Allen el 27 de septiembre de 1954, reproducida en *Nickel Odeon, Revista trimestral de cine*, 8 (1997), p. 105.

en fotogramas en movimiento. *La palabra* es la película que cifra esa verdad, esa intuición desesperada. Para abrazar a Job es necesario desprenderse de Hegel. Para que el milagro se produzca, tiene que diluirse la razón práctica. Morten nunca llegó a conocer el alma de su hijo Johannes, como quizá tampoco conociera la de Søren el padre de Kierkegaard.

## 2. EL SACRIFICIO KIERKEGAARDIANO DE ANDRÉI TARKOVSKI: *OFFRET*

Si hubiera tenido fe no me habría separado de Regina: ahora lo comprendo.

SØREN KIERKEGAARD

Resulta a todas luces imposible disociar las dimensiones fílmica y teológica en *Offret*, la película que fuera el testamento artístico del cineasta ruso Andréi Tarkovski, titulada *Sacrificio* en español y *The Sacrifice* en inglés, producción sueca filmada en la isla de Gotland y estrenada en 1986, el mismo año del deceso de su autor. Las imágenes visuales, si bien válidas *per se* en un estudio formalista o técnico de la película, están soportadas por algo más que el celuloide o el engranaje en que gira, como soporte, la cadena de fotogramas. Su sustento es metafísico y, aun a riesgo de incurrir en paradójico, sería lícito afirmar que la base y el soporte son abstracciones mentales, y ese territorio de la espiritualidad es aquel donde fecunda y crece la materia cinematográfica. Sin los grandes pilares que brinda la tradición del existencialismo cristiano, por ejemplo, los registros expresivos y estilísticos de la película resultarían arbitrarios y carentes de criterio.

Uno de los elementos más caracterizadores de la semántica del film radica en las nociones de límite y de fe. Tarkovski nos plantea una apuesta radical y última. La gran apuesta, la definitiva, donde aflora y, de algún modo, cristaliza lo más sustancial de una persona a lo largo de una vida. Alexander, el protagonista de *Sacrificio*, sería, en este sentido, prototipo de una formulación particular del heroísmo contemporáneo. Un héroe que, como los clásicos,

se individualiza frente a la sociedad donde vive, en virtud de ese rasgo peculiar que los griegos definieron como *hybris*: la desmesura. Sin la desmesura no existiría ningún sacrificio posible, según Tarkovski. Sin la desmesura heroica tampoco tendría sentido la película. Se rompería su armazón íntima y su armadura externa. La desmesura es la solución a la crisis personal del personaje, así como la solución global y universal que se propone para toda la humanidad, tras esa caída en la catástrofe apocalíptica que se plantea en el momento central de la misma. Apuntemos que ambas crisis están íntimamente unidas en la noción del sacrificio. La heroicidad, de este modo, deviene martirio, y el héroe se transforma en mártir. Un mártir que elige su propia inmolación, es decir, que no le ha sido impuesto el modo de actuación. Un héroe lúcido que elige la inmolación como última vía de escape ante la desesperación. Sacrificarlo todo: familia, casa, nombre, historia y, sobre todo, la cercanía de su hijo pequeño, en quien puso todas sus esperanzas. Todo por salvar una humanidad amenazada, en la que también lo está su “pequeño mundo”.

Es cierto que, en varias ocasiones, Tarkovski había renunciado abiertamente a proclamar la figura del héroe como definición de cualquiera de sus personajes, señalando que prefería a los personajes inadaptados a la existencia y proclamando que en sus películas nunca hubo héroes, sino seres cuya fuerza procedía de la condición espiritual o que asumían la responsabilidad de otros. Es decir, sujetos encarnados en la corriente existencial, pero de un existencialismo de estirpe religiosa. Frente al héroe clásico, espejo en que mira Tarkovski para aplicar estos principios a sus personajes, sus entes ficticios no comparten ni la apariencia física ni la fortaleza del modelo tradicional, acuñado en los relatos míticos (Persia, Egipto, Grecia, el Lacio...). No son astutos ni prudentes, como lo fuera Ulises, ni son tampoco capaces de enfrentarse al orden divino ni a su transposición político-temporal, para acometer en ella la acción grandiosa y funesta, como Edipo, Electra o Antígona. Kelvin, Stalker y Doménico, protagonistas de *Solaris* (1972), *Stalker* (1979) y

*Nostalgia* (1983), respectivamente, responden más bien al arquetipo del personaje débil socialmente o marginado espiritualmente, hombres cuyo comportamiento dista mucho de convertirse en modelos de fuerza y perfección. Al hablar de “héroe” no ha de entenderse, pues, como reproducción de patrones épicos o greco-latinos. La fuerza de Alexander en *Sacrificio* consiste en la realización de un acto desmesurado que él sabe urgente y honesto, salvador, si bien es entendido por los demás como acción demente y sinónimo de locura. Tarkovski habla de él en estos términos: “El protagonista de *Sacrificio* es también un hombre débil en el sentido corriente del término. No es un héroe, sino un pensador y un hombre honesto, capaz de sacrificarse por un ideal elevado. Cuando las circunstancias lo exigen, no elude sus responsabilidades ni las delega en los demás”.<sup>7</sup> A lo largo de este mismo artículo declara Tarkovski:

El hombre me interesa por su disposición para servir a algo superior, por su rechazo, o sea por su incapacidad para doblegarse a la “moral” ordinaria, estrecha, mezquina. A mí me atrae el hombre que se da cuenta de que el sentido de su vida reside ante todo en luchar contra el mal que lleva dentro, lo que le permitirá a lo largo de su vida ascender al menos unos peldaños hacia la perfección espiritual.<sup>8</sup>

¿No son palabras que, de algún modo, definen una conducta “heroica”, al menos en un sentido espiritual del término?

La debilidad de Alexander se convierte, así pues, en un signo final de fortaleza, de una fortaleza anímica. Es cierto que el personaje se muestra al comienzo de la película desvaído y pusilánime, sobre todo en lo que respecta a su vida matrimonial. Encaja débilmente los sarcasmos e ironías de su esposa Adelaïde, que le reprocha haber abandonado el ejercicio de su profesión como actor en la cúspide de su

---

7 ANDRÉI TARKOVSKI, ‘Elogio del hombre débil’, en *Un ángel más. Revista del Ayuntamiento de Valladolid*, 5 (1989), pp. 147-150.

8 ‘Elogio del hombre débil’, p. 149.

fama. Además, acepta la relación de su mujer con su mejor amigo, Viktor, que también lo visita el día de su cumpleaños, fecha emblemática con que arranca la película con un ya clásico plano-secuencia de nueve minutos de duración.

Sin embargo, Alexander es consciente de que su alejamiento del teatro enriqueció su personalidad. Se trata de una elección que, a su parecer, ennobleció su vida, ya que desprecia la falsedad ontológica del actor. Por otra parte, su aceptación de las relaciones ajenas implica piedad, no cobardía; supone un tipo superior de comprensión de lo ineluctable e inevitable que se asienta en la condición, en la frágil condición humana. Si bien no son rasgos heroicos, tampoco revelan una personalidad hipócrita ni deshonestas. Contienen, muy al contrario, signos de una fortaleza interior, capaz de imponer decisiones y conductas que se consideran propias y adecuadas. Tendríamos, por lo tanto, que situar el componente heroico de Alexander en otro ámbito cultural que, alejado de la tradición clásica, favoreciese modelos de comportamiento en que la ética de los valores fuese el rasgo distintivo de otro tipo de fuerza.

Este modelo heroico nos remite directamente a la figura de Cristo tal como fue concebida por la filosofía del siglo XIX, en especial por el existencialismo. A lo largo de todos sus escritos, el filósofo danés Søren Kierkegaard acuñó esta variación del personaje crístico. En su pensamiento, la fe se convierte en el motor primero y causa final de toda actuación responsable y necesaria del ser humano. Un luteranismo llevado a un grado superlativo, donde el elemento lírico no desaparece, y en el que prima la máxima del heroísmo espiritual:

Lutero, ya lo hemos dicho, fue el maestro de Kierkegaard. Pero no hay exageración en afirmar que él ha sido más radical y consecuentemente más luterano que el propio Lutero [...]. La fe de Lutero era cómoda: *pecca fortiter sed crede fortius*. Kierkegaard se veda absolutamente la entrega al pecado, pero al ser este inevitable, su religiosidad es desesperada, patética. [...] Kierkegaard no se limita, como Lutero, a rechazar la filosofía recibida. Inventa en su lugar otra nueva que él ni siquiera llega a

denominar tal: la filosofía de la existencia es una invención suya, aunque habían de ser otros quienes desarrollarían su experiencia.<sup>9</sup>

El hombre es criatura heroica en tanto que puede hacer frente a la gran batalla que se despliega en su corazón entre las categorías de lo infinito y lo finito. Solamente el llamado por Kierkegaard “caballero de la fe” es capaz de asumir la tarea fundamental del hombre: dar voz y vida a la fe.<sup>10</sup> En una de las obras fundamentales del filósofo y teólogo danés, *Temor y temblor*, desarrolla la noción de “caballero de la fe” a partir del mito bíblico de Abraham y de su sacrificio particular, consistente en la inmolación de su hijo Isaac para probar su buena voluntad y su infinito amor a la divinidad. Los postulados del relato bíblico en la lectura que Kierkegaard realiza son parientes de algunos planteados en la película de Tarkovski, sobre todo en lo relativo a la morfología actancial de sendas historias: un padre, un hijo y un Padre universal que está por encima de ellos y de todos, un Padre infinito que se apiada finalmente de los humanos una vez “aceptado” el sacrificio. Ese Padre divino también es invocado por un Alexander que, a pesar de haberse remitido a los conceptos de Friedrich Nietzsche sobre *Also sprach Zarathustra* al comienzo de la película, resuelve realizar un salto metafísico de estatura kierkegaardiana, cuando comprende que solo con la fe podrá acometer la pesadilla universal y la angustia personal que le invade.

Una fe más allá de todas las categorías racionales, una fe en lo infinito que, por el mismo hecho de estar situada más allá de los referentes reales, se dispara hacia la noción del absurdo. El hombre actualiza su naturaleza divina, su verdadera y oxidada razón de existencia, en el momento supremo donde la fe se convierte en criatura viva y capaz. La fe se experimenta en el hombre que actúa “como si” su actuación tuviera resonancias supra-individuales y, movi-

---

9 JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN, Prólogo a KIERKEGAARD, *Diario íntimo*, pp. XIV y XV.

10 SØREN KIERKEGAARD, *Temor y temblor*. Editora Nacional, Madrid, 1986.

do por la piedad, traspasara las barreras temporales de la finitud y se convirtiera en creador de universos arquetípicos, rebasando las categorías racionales e internándose en el concepto de absurdo, más allá de la angustia y la desazón. Enemigos espirituales que coartan dicha posibilidad suprema de ser en el infinito de la fe son, para Kierkegaard, la desesperación y la angustia.

La desesperación, como estampa con lucidez el filósofo en su *Tratado de la desesperación*, es un concepto que se liga de manera irreductible al de “desafío”, pues —según nos dice— no existe desesperación enteramente sin desafío. Esta sentencia nutre gran parte del entramado argumental y metafísico de *Sacrificio*. Su estructura nos remite a una desesperación donde el desafío consigo mismo y el reto con las normas ortodoxas y lógicas del comportamiento otorgan el “triumfo” al desesperado por el camino de la fe, de una fe sin reservas, omnímoda y total, acabada. La oración de Alexander, tras el “rezo” canónico del “Padrenuestro”, inicia el sesgo fundamentalmente teológico y teosófico de la película. A partir de esa escena, en la que Erland Josephson mira con desesperación y fe a la cámara de Tarkosvki para impetrar el perdón universal mediante su “sacrificio”, corroboramos la veta existencialista y kierkegaardina del film.<sup>11</sup> La angustia comparte espacio en el alma de Kierkegaard, y también en la de Alexander, junto a la desesperación.

De algún modo la angustia es la convicción, la seguridad, la toma de conciencia de que el mal está acechando y puja por alcanzar su triunfo. La angustia, tal como fue entendida por el filósofo danés, remite al concepto de individualidad. Se siente angustiado aquel que es incapaz de reconocer la evidencia de su ser individual, la trascendencia de su yo en la paradójica comprensión de sus límites. Solo una educación en la posibilidad, entendida como aparición de lo infinito y extralimitado, de lo terrible y lo divino, permite al sujeto la inmersión de lo angustioso en el seno de su vida,

---

11 SØREN KIERKEGAARD, *Tratado de la desesperación*, Edicomunicación, Barcelona, 1994, pág. 62.



su cohabitación espiritual con la angustia, y la subsiguiente superación de ella por el salto de la fe. Darle la bienvenida a la angustia, saludarla festivamente, “como Sócrates blandió festivamente la copa del veneno”,<sup>12</sup> es la antesala de la fe. La suprema aceptación de poder perderlo todo, que desnuda al individuo de lo superfluo y baladí, engarza con una angustia salvadora y salvífica. Por ello, tal como estampa Kierkegaard, “cuando el individuo es educado en la fe por la angustia, esta extirpará justamente lo que ella misma produce”. Así pues, “la angustia descubre el destino” (CA, 171). Por ello, para no caer preso de las redes de la finitud y sus miserias, es preciso “lanzarse necesariamente y en el sentido más profundo sobre la infinitud” (CA, 172).

El individuo que se descubre así, existente solitario que se lanza a lo infinito en la revelación de su destino, tiene la posibilidad de convertirse en faro y en luz para aquellos que todavía no lo han descubierto. En su extraordinaria obra autobiográfica, (1847), aboga Kierkegaard por la “salutación” del individuo en su reconocimiento como ser angustiado y sufriente:

“Lo individual” es la categoría del espíritu, del despertar espiritual, una cosa lo más opuesta a la política que pueda imaginarse. Recompensa terrena, poder, honor, etcétera, no tiene ninguna relación con el justo uso de esta categoría. Porque, aun cuando se usa en interés del orden establecido, la interioridad no interesa al mundo; y cuando se usa catastróficamente, tampoco interesa al mundo, porque hacer sacrificios, o ser sacrificado, no interesa al mundo.<sup>13</sup>

Observemos claramente cómo ha vinculado el filósofo la exaltación del individuo consciente, de quien acepta la posibilidad, admite la angustia y arriesga el destino, con la noción del sacrificio. Algo que nos permite corroborar la asociación de Tarkovski con Kierkegaard. Efectivamen-

---

12 SØREN KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Austral-Espasa Calpe, Buenos Aires, 1940, p. 171 (en adelante CA y número de página).

13 SØREN KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1983, p. 146.

te, Alexander alcanza una dimensión heroica, en el sentido existencial-cristiano, al llenar su ánimo de esa fe, tan esencial en la filosofía del danés. Aquella que “consiste en mantener firme la posibilidad”, como ya se advirtió anteriormente.<sup>14</sup>

El personaje, el último gran personaje en la filmografía del cineasta ruso, llega a esa cima atravesándose a sí mismo en el regalo de su vida y en el día en que sus familiares y amigos le entregan las ofrendas de su cumpleaños. Alcanza el estatuto de la fe arrancando lo máspreciado, en un acto de ilimitación e inmolación: sus posesiones, su palabra y el gran amor filial que lo ha caracterizado desde el comienzo de la película. Ese aspecto lo vincula con el bíblico Abraham, el patriarca que inspirara a Kierkegaard la escritura de *Temor y temblor*. En el caso de Alexander, el acto sublime se realiza sumiéndose de manera absoluta en los predios del absurdo más radical: el salto a lo infinito, donde debe cumplir la parte de su sacrificio, tras la acción de fe que activó su oración.

La estructura episódica de su espíritu, tal como queda fijada en la obra, podría resumirse de la siguiente manera: amor filial, toma de conciencia ante la aparición de la posibilidad terrible (la amenaza apocalíptica), angustia ante el mal, desesperación, acto de fe, sacrificio y abandono al “absurdo” en la apoteosis final de su individualidad sacrificada. Este esquema anímico del personaje revela la tradición kierkegaardiana en que se incardina Tarkovski en el testamento y testimonio de su vida que es *Sacrificio*. No es casual que, tal como nos cuenta en su diario, barajase la posibilidad de afrontar la empresa filmica de rodar una película sobre el propio Søren Kierkegaard. Un proyecto que nunca llegó a realizar, pero que en *Sacrificio* vemos acometido implícitamente. Así el día 28 de junio de 1985, en Estocolmo, durante la filmación de la película, anota el director ruso en una página de su *Diario*:

---

14 SØREN KIERKEGAARD, *Diario íntimo*, p. 234.

Des Allemands de Francfort sont prêts à signer avec moi un contrat en septembre pour *Hoffmanniana*. Mais je me sois souvenu qu'Anna Lena m'avait proposé de faire un film pour un million de dollar sur Kierkegaard. Elle m'avait dit qu'elle s'était déjà entendue avec Zanussi sur cette réalisation. Je verrai [...]<sup>15</sup>

Sin embargo, no podemos afirmar rotundamente que Alexander represente simbólicamente un caso evidente de “personaje teológico”. Más bien ostenta otra de las cualidades que definen el pensamiento del filósofo danés, la que denominó como “suspensión teológica”, concepto al que Kierkegaard dedicó sus más lúcidas reflexiones en las páginas de *Temor y temblor* y de *Mi punto de vista*:

La suspensión teológica en relación con la comunicación de la verdad (es decir, suprimir algo durante un tiempo para que la verdad pueda llegar a ser más verdadera), es un claro deber para con la verdad, y se halla comprendida en la responsabilidad que el hombre tiene ante Dios, para hacer uso apropiado de la reflexión que ha recibido.<sup>16</sup>

La capacidad de comprensión teológica de los hechos queda, así pues, “suspendida” en su alma, y es precisamente esta suspensión la que hace posible el surgimiento de la fe. El hecho de que el anuncio apocalíptico en forma de catástrofe universal, que surge en el seno de la película, esté circunscrito por un ambiente de pesadilla, así como su inserción en un relato fílmico de constitución onírica, incrementan la constancia de un pensamiento teológico “suspendido”, donde aflora la capacidad del sacrificio totalizador.

Es pues, Tarkosvki, cineasta de estirpe existencial y de linaje kierkegaardiano, y su obra es el ejemplo de ese “cine extremo” al que se refirió Rafael Llano.<sup>17</sup> Como postulara

---

15 ANDRÉI TARKOVSKI, *Journal 1970-1986*, Cahiers du Cinema, París, 1993, p. 376.

16 SØREN KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, p. 109.

17 En la edición especial para coleccionistas que la editorial de películas Cameo realizó en 2006, donde incluía un libro con el ensayo de Rafael Llano, especialista en el cine de Tarkovski.

Kierkegaard, pretendió compaginar los universos de la estética y la ética, produciendo un tipo de cine donde la mirada interior esculpiera la imagen externa y su fotografía fuera la expresión gráfica de los sentimientos, las emociones y las batallas del espíritu atormentado. Cabría, pues, adoptar el calificativo de “artista religioso” para Andréi Tarkovski. Y lo es justamente en la medida en que ansiaba serlo el pensador danés. Escuchemos las confesiones del filósofo desde su “punto de vista”:

Me hallaba tan profundamente conmovido que comprendí perfectamente que no me sería posible seguir una conformista y segura “vía media” en la que la mayor parte de la gente pasa su vida: tenía que arrojarme a la perdición y a la sensualidad, o elegir lo religioso de forma absoluta como la única cosa: o bien el mundo, en una medida que hubiera sido espantosa, o bien el claustro.<sup>18</sup>

Se trataría de un tipo de religiosidad que podría ser caracterizadora del alma danesa, no solamente por el hecho de que fuera danés su fundador, sino también por la repercusión que su filosofía ha tenido en la historia del arte danés, sobre todo en lo respectivo a la historia del cine. Aludo así a la ya mencionada figura de Dreyer, pero también en el cine de los años noventa de Lars von Trier cabría hallar un ejemplo. Ambos cineastas son daneses; ambos absolutamente “religiosos” en los parámetros semánticos que rigen sus películas. En el caso de Lars von Trier, me refiero principalmente a *Rompiendo las olas* (1995), film donde el existencialismo radical es fundamento de la imagen más arriesgada. Su protagonista femenina ama tan desmesurada, tan absurdamente, que es capaz de sumirse en la vejación física y en la humillación social con tal de satisfacer los deseos eróticos de su esposo paralítico: otro caso de apuesta desproporcionada y de sacrificio personal. También en *Los idiotas* (1998), recorriendo todavía los principios esti-

---

18 Así surgió el pseudónimo Víctor Eremita, que utilizó Kierkegaard para muchos de sus primeros trabajos exclusivamente “religiosos”. SØREN KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, p. 40.

pulados en el *Dogma* estético, presenta Lars von Trier un “salto mortal sin red” metafísico: una sociedad de falsos deficientes psíquicos alberga en su interior un caso inaudito, paradigmático, de “idiotéz” absoluta y verdadera. El caso de una mujer que eleva la normativa social de los espurios hasta su grado último, superlativo, de realización.

Tarkovski se ha sumergido en los parámetros de la espiritualidad existencial de entraña absurda, que el filósofo Kierkegaard ilustró tan sabiamente, convirtiéndose en el epítome de la religiosidad contemporánea. El hecho de que el cineasta ruso se sintiera siempre fascinado por un personaje de raigambre puramente danesa, como el príncipe Hamlet, no resulta casual desde estos planteamientos. La criatura shakesperiana es la encarnación de otro modelo de héroe autoconsciente y angustiado, abierto a la posibilidad de lo absurdo, que se ve obligado a representar dramática y teatralmente su propio conflicto personal. El actor que traspaasa los límites del escenario para convertirse él mismo en criatura trágica, existencial, como Alexander en *Sacrificio*. El personaje de Shakespeare sería la evidencia más preclara del ser hiperconsciente que se halla sumido en la mayor de las complejidades: un complejo que convierte a Hamlet en contemporáneo del existencialismo irónico, forjado conceptualmente por Kierkegaard, y también en un actor del círculo filmico de Andréi Tarkovski. No resulta extraño, pues, encontrar declaraciones del cineasta como la siguiente:

Desde este punto de vista Hamlet me interesa mucho. Pienso hacer una película sobre él. Esta tragedia monumental plantea el eterno problema del hombre de alta estatura espiritual, constreñido a vivir junto a una realidad degradante, como un hombre del futuro forzado a vivir en el pasado. Y la tragedia de Hamlet, tal como me la imagino, no reside en el hecho de su muerte, sino en que deba renunciar a su propia búsqueda de perfección, para convertirse en un vulgar asesino. Al fin y al cabo, para él la muerte no es más que un feliz desenlace, sin el cual, hubiera tenido que suicidarse [...] <sup>19</sup>

---

19 ANDRÉI TARKOVSKI, ‘Elogio del hombre débil’, p. 150. En la entrada de 25 de septiembre de 1985 de su diario se plantea la razón de ser de la venganza hamletiana y su vinculación con Freud y Dostoyevski (*Journal*, pp. 432 y ss.).

El hombre de alta estatura espiritual: tal es, en definitiva, la categoría existencial que afronta Tarkovski en su filmografía, y que encarna en la figura de Alexander a través de su *Sacrificio*. Si, como señalan sus biógrafos, Kierkegaard intuyó que su padre habría muerto realizando el último de los sacrificios que acometiera por su hijo durante toda su vida, la película de Tarkovski definirá la clave kierkegardiana de su testamento fílmico. Y lo hará a través de la figura de un hombre que, más allá de su debilidad, encarna la razón de ser del único regalo verdadero: *Offret*, la ofrenda, el sacrificio de su yo, la voluntad hecha delirio para la vida de los otros.

## NOTICIA DE LOS AUTORES

**Manuel Garrido** ha sido catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en las universidades de Valencia, Autónoma y Complutense de Madrid. En 1971 fundó la revista *Teorema*. Es asesor filosófico de las editoriales Cátedra y Tecnos. En breve aparecerá en esta última editorial su edición de los diálogos eróticos de Platón.

**Guillermo Aguirre Martínez** es licenciado en Comunicación Audiovisual y en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, y doctor en esta última especialidad por la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre el universo imaginario de José ángel Valente.

**Antonio Ferrer** es abogado e investigador del departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid. Prepara su tesis doctoral sobre la idea de la ley natural en la obra de Leo Strauss.

**Guillermo Graíño Ferrer** es licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Ciencia Política por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha reali-

zando estancias de investigación en la University of Toronto y en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Actualmente realiza un doctorado en Ciencias de la Cultura en la Scuola di Alti Studi de la Fondazione San Carlo di Modena y es profesor de máster en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.

**Till Kinzel** es *Privatdozent* en la Universidad Técnica de Berlín. Interesado por la relación entre la literatura y la filosofía política, ha publicado libros sobre Allan Bloom y Leo Strauss, Nicolás Gómez Dávila, Michael Oakeshott y Philip Roth. Ha coeditado *Imaginary Dialogues in English* (2012) y *Johann Joachim Eschenburg und die Künste und Wissenschaften zwischen Aufklärung und Romantik* (2013).

**Daniel Martín Sáez** es licenciado en Filosofía y Musicología, magister en Estudios Avanzados de Filosofía (UCM, 2013) y graduado profesional en Música. Dirige *Sinfonía Virtual. Revista de Música Clásica y Reflexión Musical* ([www.sinfoniavirtual.com](http://www.sinfoniavirtual.com)) desde 2006. Colabora con *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* y con *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*. Actualmente se prepara para el doctorado en Filosofía con una tesis sobre el nacimiento de la ópera.

**Antonio Lastra** es doctor en Filosofía e investigador externo del Instituto Franklin de Investigación en Pensamiento Norteamericano de la Universidad de Alcalá. Dirige *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*. Ha editado *El alma y las formas* de Georg Lukács (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013).

**Carlos Goñi** es doctor en Filosofía y escritor. Compagina la docencia con la creación literaria. Su obra abarca la filosofía, la historia antigua, la mitología o la educación en diferentes géneros: ensayo, divulgación, novela o autoayuda. Ha recibido el Premio de Ensayo Becerro de Bengoa (2010)



y el Premi de Filosofia Arnau de Vilanova (2005). Es autor de *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido* (Trotta, Madrid, 2013).

**José Miguel Burgos Mazas** es licenciado en Historia y Teoría de la Literatura. Entre 2005 y 2007 fue investigador en la J.N.U de Nueva Delhi. En la actualidad ultima su tesis doctoral sobre la relación de la memoria con la política entendiendo el recuerdo como un dispositivo de captura y conservación de la vida.

**José Félix Baselga** es doctor en filosofía y profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria. Dirige la *Revista de Libros de La Torre del Virrey*. Es autor de *Autorreflexión y lógica de la diferencia. Sobre la posibilidad y el sentido del saber filosófico en T. W. Adorno*, Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, l'Eliana, 2010: <http://www.latorredelvirrey.org/nxs/?p=32>

**José María Carabante** es doctor en Filosofía del Derecho por la Universidad Complutense de Madrid y profesor de Filosofía del Derecho y Filosofía Política en el Colegio Universitario Villanueva (adscrito a la Universidad Complutense de Madrid). Es autor de diversos estudios sobre la filosofía actual y ha escrito *Entre la esfera pública y la política deliberativa. Una introducción a la obra y al pensamiento de J. Habermas*, de próxima aparición en la editorial Difusión.

**Eduardo Zazo** es licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, Magister en Filosofía de la Historia (UAM, 2011) y en Ciencias de las Religiones (UCM, 2012). Entre sus publicaciones destacan los artículos 'Desenlaces históricos de la querrela de los antiguos y los modernos' y 'La crítica platónica de la poesía como crítica de la tradición oral'. Ultima su tesis doctoral sobre las relaciones entre historia y política en Karl Löwith.

**Francesc Morató** es doctor en Filosofía y profesor asociado de la Universidad de Valencia. Sus escritos (publicados en revistas como *Debats*, *Res publica* o *La Torre del Virrey*) abarcan ámbitos como el de la estética, la politología o la filosofía de la historia. En el año 2010 formó parte del proyecto de investigación *Teoría del humanismo* (Verbum, Madrid), con un ensayo dedicado al humanismo de Giovanni Gentile. Próximamente publicará *La pedagogía segrestada*.

**José Manuel Mora Fandos** es doctor en Filología Anglogermánica y profesor en el Máster de Escritura Creativa de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido profesor de español en la University of Wales. Entre sus últimas publicaciones destacan *Leer o no leer. Sobre identidad en la Sociedad de la Información* (Biblioteca Nueva, 2010) y *Tan bella, tan cerca. Escritos sobre estética y vida cotidiana* (La isla de Siltolá, 2011).

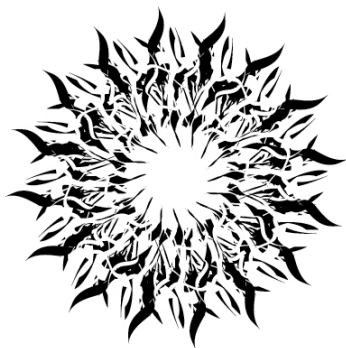
**Vicente Cervera Salinas** es poeta y ensayista. Es catedrático de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Murcia, donde dirige el Aula de Humanidades y la colección Signos de su Servicio de Publicaciones. Especialista en la obra de Jorge Luis Borges, recibió el premio Anthrops de Ensayo por *La poesía y la idea. Fragmentos de una vieja querrela*, publicado en Costa Rica y Venezuela. Su poemario *El alma oblicua* (2003) ha sido traducido al italiano, francés y portugués.

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en septiembre del 2013 con el programa Adobe Indesign CS5, del que se creó este documento PDF.

El tipo usado es Georgia y los cuerpos son 10 (para el texto normal), 22, 18, 14 y 8.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm de ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.



Nexofia



la torre del Virrey