

Roberto Munizaga Aguirre

Filosofía y religión en el pensamiento de Kierkegaard

I

DIFÍCIL es entrar en el pensamiento de Kierkegaard. El que lo ensaya no aprehende sólo un organismo de conceptos que puedan ser examinados por sí mismos, aislándolos en un universo lógico, general y abstracto, según los principios de la razón racionante, sino que entra en una *existencia*, en un universo privado, de peculiares resonancias, que se mantiene indisolublemente adherido al otro, dándole valor y sentido, la cámara más secreta del hombre, “el santo de los santos —diría él— donde ninguna mano extraña puede penetrar”.

Nietzsche —tan afín con Kierkegaard— sugiere que la filosofía una especie de diario íntimo, o confesión involuntaria del filósofo, y James —de la misma familia de espíritus— señala que, en gran parte, la historia de la filosofía no es sino la del choque de los temperamentos humanos que en nuestros debates metafísicos existe una insinceridad fundamental, porque entre los argumentos que se esgrimen hay siempre una premisa que no se enuncia, y que está poderosamente dada: la de nuestro propio temperamento.

El caso de Kierkegaard ilustra en forma ejemplar la verdad de tales juicios. Su pensamiento se halla determinado por ciertas frustraciones de la vida corporal, o psicológica, que él designa, enigmáticamente, con palabras de San Pablo, como su “astilla en la carne”. La necesidad de explicarse sobre un acontecimiento privado —su ruptura de compromiso con la joven Regina Olsen— se complica en su interior, se concentra, se amplifica y adquiere, espiritualmente, una dimensión cósmica. Y así la filosofía no es sólo una confesión involuntaria sino también un proceso de autojustificación. “Janus bifronte” —como él se define—, anheloso de revelar lo inefable de su experiencia, y, sin embargo, incapaz de comunicarse, su obra, indirecta y oblicua, disimulada bajo una seudonimia en que los personajes de su ambigüedad interior componen un extraño contrapunto dialéctico, evoca, de pronto, los escritos platónicos. Como en ellos, también aquí la rara calidad del estilo, las digresiones míticas, la profundidad metafísica aliada a la sutileza teológica, y las conclusiones en suspenso, siempre dubitativas, que más bien plantean problemas destinados a estimular la reflexión del lector, que a afirmar dogmáticamente una doctrina.

Frente a él, las modalidades comunes de la erudición filosófica universitaria.

Todo un ramaje muerto se acumula sobre la filosofía en cuanto debe, más tarde, formalizarse y solidificarse como simple materia de estudios, destinada a perpetuo comentario escolar: el pensamiento de que, después, lo profesores lo desarticulan en párrafos de erudición abstracta, tiene ya la virtud de deprimir a Kierkegaard. Y, sin embargo, la filosofía es un saber directo y vital, una tensión, nunca resuelta, entre la irracionalidad de lo dado en la experiencia y nuestro impulso a racionalizarla.

Por eso, ella aparece, en gran parte, como un pensamiento sobre la religión.

En efecto, históricamente la filosofía ha nacido como una secularización de estos antiguos temas, y aún hoy, para quien medite sobre el significado del hombre y del Universo, la religión se encuentra como una atmósfera inicial, el flúido que inmediatamente respiramos, y que suministra los primeros cuadros para sistematizar el pensamiento y las reglas de la conducta. Y así como los símbolos abstractos de la ciencia carecen de eficacia para quien no tiene una base de saber empírico, derivado de un trato directo con las cosas —¿qué significado posee, por ejemplo, la fórmula H_2O para quien no ha tenido la experiencia del agua, singular y concreta?—, la autenticidad y fuerza de la reflexión filosófica disminuirían si no se la descubre, a veces, como la prolongación de una inicial inquietud religiosa —¿qué sentido tiene, por ejemplo, el abstruso problema de “los universales”, que tanto apasionó al hombre de la Edad Media, si no se le comprende como una tentativa para racionalizar algunos conceptos del cristianismo?—.

Desformalizar la ciencia equivale, pues, en gran parte, a acercarla al conocimiento ordinario, y desformalizar la filosofía, a hacer explícitos sus nexos con la religión.

Rica de sugerencias es la obra de Kierkegaard, “cristiano absoluto, radical, y ortodoxo contra la ortodoxia misma” según se ha dicho. Nosotros vamos a concretar a un solo aspecto: el de la tensión que existe, entre su impulso a racionalizar y la irracionalidad de lo que le es dado en su experiencia, o, lo que es lo mismo, entre la razón y la fe, entre las tesis de la filosofía griega y la metafísica del Exodo o la epistemología del Génesis, entre su cabeza griega y su corazón cristiano, o, como va a decirlo el irracionalista Chestov, con lenguaje de Tertuliano, entre *la sabiduría de Atenas y la de Jerusalem*.

I I

¿En qué consiste la sabiduría de Atenas?

Para el pensamiento filosófico, que se moviliza frente a la contradicción, parecen existir dos antinomias —más agudas cuando se elude el marco de la fe religiosa—; *primero*, entre la objetividad de una naturaleza que nos supera inmensamente, por una parte, —ininteligible, sorda a nuestros anhelos y esperanzas—, y, por la otra, la subjetividad del hombre que inquiere su sentido; y, *segundo*, entre una sociedad convencional y arbitraria, por un lado, y, por el otro, el individuo que aspira a realizar su propia esencia. Ambas continúan siendo los grandes temas de la reflexión filosófica: Conciliarlas es la tarea de la sabiduría en su doble aspecto teórico y práctico.

¿Qué solución les dio el pensamiento griego?

No vamos a entrar en la historia de sus múltiples doctrinas. Digamos, tan sólo, que su clave común continúa impresionándonos desde la enorme síntesis platónica: Cuando se ahonda en el mundo de las apariencias, cuando más allá de la ciudad de hecho se descubre la ciudad según la justicia, cuando se analiza la esencia del alma individual, en suma, cuando el pensamiento aprende a captarlo todo en su dimensión más profunda, advierte que los conflictos de superficie se eliminan, reducidos a un denominador común: la Razón. Y, en virtud de esta común naturaleza racional, no hay contradicción definitiva entre el hombre y el Universo, ni tampoco entre el individuo y la sociedad. Individuo, sociedad, Universo, los términos aparentemente antinómicos, se regulan por idéntica medida, que los griegos, inventores de la matemática, descubridores de la razón, encontraron siguiendo uno de los temas polémicos de la sofística, aquella “medida de todas las cosas”, vale decir, *lo absoluto*, la realidad última, necesaria e inmutable, *la verdad*, en suma, cuyo velo, que por primera vez se levanta, nos deslumbra como una mística visión en los diálogos platónicos. La naturaleza no es, pues, un caos ininteligible sino un cosmos armonioso, un sistema de constantes metafísicas que el hombre puede pensar, haciendo posible la ciencia. Ella no es una potencia enemiga, de actuación caprichosa, que se complace en frustrar nuestros anhelos, sino una objetividad inteligente, una *necesidad* a la que están sometidos los mismos dioses, y a la cual el hombre debe conformarse, haciendo posible un ideal de la conducta. Por eso, las divergentes formas de la sabiduría antigua, en su conocida serie de

retratos morales, convergen todas hacia una misma regla: “Vivir en conformidad a la naturaleza” que, en el fondo, es razón.

Por cierto, siempre cabe la posibilidad de rebeldía. Los impulsos del individuo, centro de inconformismo, pueden entrar en conflicto con el orden invariable de las cosas, pero, justamente, la desmesura, la incapacidad de someterse al destino son las características del insensato. Los grandes criminales, señalados en el mito como objeto de máxima execración divina, son reos del delito de exceso, culpables de deseos que no se sacian, y, por lo tanto, violadores de la medida y de la razón. En cambio, la imagen del sabio, tal como ha quedado bosquejada en las reflexiones ocráticas de Platón y Aristóteles, Epicteto, Séneca o Marco Aurelio, se define por los rasgos persistentes de serenidad, dominio de sí mismo, fuerza, resignación y desprendimiento, propios del hombre que quiere vivir desde el punto de vista de la inteligencia: “Del cuerpo, todo es río que corre; del alma, sueño y humo; la vida es una guerra, un alto de viajero; la fama póstuma, el olvido”. ¿Y qué puede servirnos de guía, se pregunta Marco Aurelio? “Una sola cosa y nada más que una, la filosofía”, o sea “preservar el genio que está dentro de nosotros de toda ignominia, vencer el placer y el dolor, no hacer nada al azar, recibir cuanto nos ocurre como procedente del mismo lugar de donde nosotros salimos, y, por último, esperar la muerte con un corazón tranquilo, que eso es lo conforme a la naturaleza. Y nada de lo conforme a la naturaleza está mal.”

He aquí la flor de la sabiduría antigua. ¿Una flor extinguida? Nunca completamente.

Después del avenimiento del cristianismo, nadie, tal vez, como el judío Spinoza merece con tanta justicia el nombre de sabio en el doble sentido, teórico y práctico, de la tradición antigua. Quien haya seguido los episodios de su vida y de su muerte, puede advertir en él la figura de Sócrates. Pobre, enfermo, perseguido, construye sin embargo su vida como una obra maestra de desprendimiento, de serenidad y de alegría. Irritarse contra la naturaleza es la conducta del insensato, sacudido por las pasiones, que no comprende lo que hay de divino en el fondo de la necesidad, incapaz de contemplar la contingencia de las cosas desde el punto de vista de lo eterno. “Nadie puede acusar a Dios de haberle dado una naturaleza enferma y un alma impotente —dice—, como sería absurdo que el círculo se quejara de que Dios le hubiese rehusado las propiedades de la esfera, y el niño que sufre el mal de piedra de que no le haya dado un cuerpo bien constituido”. La fórmula persistente de su sabiduría, que

no es una meditación de la muerte sino sobre la vida es: “No reir, no lamentarse ni odiar, sino *comprender*”. O sea, elevarse, por un tercer grado del conocimiento, hasta la intelección de que todo cuanto acontece es necesario, y, en último análisis, paz y alegría en la beatitud de Dios.

¿Se trataría, en el caso de Spinoza, de un reflorecimiento ético anacrónico, correspondiente a formas ya superadas del racionalismo clásico?

Pero, muy cerca de nosotros, el filósofo francés Guyau, que a los diecisiete años tradujo el *Manual de Epicteto*, y cuya vida apresurada —falleció a los treinta y tres años y estaba tuberculoso desde los veinte— no es sino una continua agonía, en sus reflexiones sobre la actitud del sabio ante la muerte, escribe hacia el final del siglo último aquellas conocidas palabras: “Como consuelo, nada más que poderse decir que se ha vivido bien, que se ha cumplido la tarea, y pensar que la vida continuará sin descanso tras nosotros, tal vez un poco por nosotros; que todo lo que hemos amado vivirá, que cuanto de mejor pensamos se realizará, sin duda, en algún sitio, que todo lo que había de impersonal en nuestra conciencia, lo que no hizo sino pasar a través de nosotros, todo este patrimonio inmortal de la humanidad y la naturaleza que habíamos recibido, y que era lo mejor de nosotros mismos, vivirá, durará, se incrementará incesantemente, se comunicará de nuevo sin perderse; que lo único que falta en el mundo es un espejo trizado; que la eterna continuidad de las cosas recupera su curso, que nosotros no *interrumpimos* nada. Adquirir la perfecta conciencia de esta continuidad de la vida es, por lo mismo, reducir a su valor esa aparente discontinuidad, *la muerte del individuo*, que no es, tal vez, sino el disiparse de cierta especie de ilusión viviente. Entonces, una vez más —en nombre de la razón, que comprende la muerte y debe aceptarla como todo lo que es inteligible—, no ser cobarde”.

He aquí, de nuevo, la flor de la sabiduría antigua rebrotando entre nosotros. Su corriente moral no se ha extinguido: continúa alimentando a algunas grandes almas. En verdad, es un estilo de sabiduría eterna que aún puede consolar al hombre siempre colocado frente a sus mismas tribulaciones de soledad, persecución y muerte.

III

La orientación espiritual de Kierkegaard ha sido muy diversa. “Cristiano absoluto”, no calza bien en los cánones de la sabiduría antigua. Desde el primer momento se traiciona el centro de resistencia: el indi-

iduo. El es el hombre de carne y hueso, de singularidad irreductible, consciente, como se ha dicho de Oberman de que “para el Universo él no es nada, aunque para sí mismo lo es todo”, de una interioridad incapaz de exteriorizarse a través de lo que, con lenguaje hegeliano, él llama “lo general”, vale decir, las formas ordinarias de la vida. Su certidumbre de constituir *la excepción*, la fuente del inconformismo, y la irracionalidad, habría escandalizado al filósofo griego. Y es así como en las primeras páginas de su diario ya se lee: “Necesito encontrar una verdad que sea la verdad para mí... la idea por la cual quiero vivir y morir”.

“Una verdad que sea la verdad *para mí*”. Esta noción de una verdad personal, subjetiva, íntimamente ligada a la existencia, que no es una categoría del saber sino del ser, inseparable del esfuerzo del individuo para pensarla, es uno de los temas originales de Kierkegaard, que se reitera en su diario y en sus demás escritos: “¿Qué ganaría con descubrir una sedicente verdad objetiva —dice—, estudiar los sistemas de los filósofos, y cuando se me pidiera exponerlos hallar contradicciones en su interior; qué ganaría yo con desenvolver una teoría del Estado, y, partiendo de los detalles amontonados de uno y otro lado, combinar un conjunto, construir un mundo, un mundo en el que yo no viviría, sino que presentaría a los demás como un espectáculo; qué ganaría con poder desenvolver el significado del cristianismo, explicar muchos fenómenos de detalle, si eso no tiene para mí mismo, y para mi vida, ningún sentido profundo?... ¿Dónde qué me serviría que la verdad se alce frente a mí, fría y desnuda, indiferente al hecho de que la reconozca o no, haciendo nacer en mí más bien un calofrío de angustia que un confiado abandono?”

Comienza, pues, ya a bosquejarse, al mismo tiempo que una crítica a cierta pedantería filosófica de su época, la oposición, que él va a establecer, “entre el pensamiento subjetivo de la experiencia ética y religiosa, y el pensamiento objetivo del hegelianismo”.

La madurez intelectual de Kierkegaard se realiza dentro de los grandes cuadros de la filosofía de Hegel.

Para nosotros resulta difícil tener hoy día una representación adecuada de lo que fue su influencia durante la primera mitad del siglo XIX, sobre todo en los países de cultura germánica. “No sólo de la Alemania del siglo XIX —anota Brunschvic— sino de toda Europa es verdadero decir que la filosofía se ha desenvuelto bajo el signo de Hegel” y aún hoy puede afirmarse “que es el príncipe de los filósofos, en el sentido en que Aristóteles lo era para la Edad Media; el maestro de la escolástica

contemporánea, el gran profesor de los profesores.”¹ En efecto, la impresionante construcción hegeliana, con su poderosa voluntad de sistema, con su forma rigurosamente deductiva, con su carácter de ciencia racional de lo absoluto, con sus postulados de que todo lo real es racional y que el devenir universal se orienta hacia la producción de lo divino, con su estricto método dialéctico, en fin, constituía la más extraordinaria tentativa para una restauración del saber metafísico, según la vocación clásica de la filosofía. Ella articulaba en una totalidad orgánica, venciendo por fin sus obstinados dualismos, todas las nociones que había dejado inconexas el conflicto o la timidez de las filosofías anteriores: fenómeno y nómeno, mundo y Dios, naturaleza y cultura, individuo y sociedad, filosofía y religión, etc. Las integraba en una síntesis superior en la que definitivamente venía a revelarse lo absoluto.

Semejante construcción metafísica pudo haber sido satisfactoria para la inteligencia de Kierkegaard, sobre todo en cuanto superaba los antagonismos entre filosofía y religión. Desde el punto de vista práctico, debió haber encontrado en ella los elementos de sabiduría que trajesen paz y serenidad a su espíritu.

Sin embargo —las páginas de su diario lo señalan, la orientación de su obra lo confirma—, el edificio lógico de Hegel se le iba a aparecer cada vez más incómodo para que dentro de él pudiera residir un *individuo*, un hombre de carne y hueso. La insubordinación contra el racionalismo hegeliano es una nota común en la filosofía de la existencia, y el sentimiento de la vida —el sentimiento trágico de la vida del kierkegaardiano Unamuno— protestaría también contra Hegel que pretende reconstruir el Universo con definiciones porque “somos muchos, dice, los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades”. Y este es el tema de Kierkegaard.

Su presencia real en el mundo, su extraña cenestesia, sus agudas tensiones interiores no son datos que puedan integrarse, o reducirse a cero por medio de la reflexión, según la lógica del sistema hegeliano, —“cantidad despreciable” que se ordene o disimule en la serie armoniosa de los hechos: “Muerte e infierno —dice él— puedo hacer abstracción de todo, pero no de mí mismo; no puedo siquiera olvidarme durante el sueño”.

Siempre está presente, pues, con toda la gravedad de su cuerpo y de su espíritu, con este sentimiento agudo de la existencia. Marco Aurelio

¹ Brunschvicg: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*.

persuade al individuo para que no sea un absceso en el mundo. Kierkegaard, en buenas cuentas, se reconoce y declara como tal absceso: él se define como la *excepción*. Un oscuro factor determinante de su pensamiento y de su conducta, un secreto que él guarda en el santo de los santos y que, con frase del apóstol, designa como su “astilla en la carne”, lo confirma en su certidumbre de constituir la excepción. Él se confiesa como una individualidad desgraciada, clavado a un sufrimiento que confina en la locura, el que debe tener su causa profunda en una desproporción que en él existe entre el alma y el cuerpo. Inútilmente consultó a su médico. “A partir de este momento —anota en su diario— hice mi elección. Esta dolorosa desproporción, con todos sus sufrimientos (que, sin duda, habría llevado al suicidio a la mayoría de los hombres con inteligencia suficiente para comprender toda la miseria de este suplicio), la he mirado como mi astilla en la carne, como mis límites, como mi cruz; he visto en ella el costoso precio al cual Dios me ha vendido una fuerza espiritual que no tiene igual entre mis contemporáneos. Esto no me enorgullece; pues *permanezco aplastado*, no por eso mi deseo ha dejado de ser el amargo dolor y la humillación de cada día”.

¿De qué se trata exactamente: de una frustración en la carne o en el espíritu? Nadie ha sabido decirlo en forma cierta. “Los nueve meses que pasé en el vientre de mi madre —subraya— han bastado para hacer de mí un anciano”.

¡Palabras enigmáticas, o, tal vez, demasiado claras! Por lo demás, Kierkegaard se ha complacido en desorientar a sus lectores respecto a su punto neurálgico, con plena conciencia de que, más tarde, será tema de curiosidad e investigación. Pero, eso sí, no cabe duda que él explica su extraña ruptura de compromiso con Regina Olsen.

Por eso, la filosofía hegeliana no podría satisfacer su espíritu. Si todo lo real es racional, si el pensamiento verdadero es el pensamiento que piensa la necesidad, si la razón expresa el orden inmutable de las cosas, contra el cual no debemos rebelarnos, entonces, su astilla en la carne carece de importancia, su individualidad debe resignarse a no ser un absceso en el mundo. Pero, *existir*, verdaderamente *existir*, es algo mucho más grave, que no se recoge en el pensamiento hegeliano, ni se expresa en el juego de su dialéctica. La reflexión kierkegaardiana tiene aquí, pues, su punto de partida singular y concreto: no es el de una investigación desinteresada sobre la verdad objetiva del Universo sino la experiencia de la desesperación. Bien se lo advierte en el lenguaje con que replantea algunos

problemas clásicos del pensar metafísico, que no es, por cierto, el del sabio antiguo, ni el del profesor que expone metódicamente en su cátedra: “Estoy cansado de vivir; el mundo me produce náuseas; es insípido, no tiene sal ni sentido. . . Como se hunde el dedo en la tierra para reconocer la región en que se está, en igual forma palpo el mundo: no tiene olor a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir eso: el mundo? . . . ¿Quién me hizo la jugada de lanzarme a él y dejarme? ¿Quién soy? ¿Cómo entré al mundo? ¿Por qué no se me consultó, por qué no se me puso al corriente de los usos y costumbres? . . . ¿A qué título estoy interesado en esta empresa que se llama la realidad? ¿Por qué es necesario que me interese en ella? ¿No es un asunto libre? ¿Y si es obligatorio, dónde está el director para formularle un reclamo? ¿No hay director? ¿A quién debo entonces dirigir mi queja? . . . Que cada uno se pregunte, y yo pregunto a cada uno, si he ganado algo con labrar mi desgracia y la de una joven. ¿Qué es lo que quiere decir: ser culpable?”²

“¿Culpable. . . No culpable?” He ahí el verdadero fondo de la cuestión, el punto neurálgico, la astilla en la carne. El tema de su martirologio, la experiencia psicológica de *Frater Taciturnus* vuelve a insinuarse aquí en forma obstinada. El asunto personal en que se encuentra apasionadamente interesado reaparece en el orden de sus planteamientos metafísicos con la misma jerarquía que los demás problemas clásicos, y adquiere, por su parte, una dimensión infinita. Pascal resolvía ecuaciones para olvidarse de sus dolores físicos. Kierkegaard, en cambio, no puede olvidarse de su existencia cuando medita, ni aun cuando duerme. Y así, el punto de partida de la reflexión filosófica ya no es el asombro del intelectual puro, sino la desesperación del *existente*.

Identifiquémonos, en cierto modo, con la actitud espiritual de Kierkegaard. Coloquémonos, nosotros también, en su punto de partida. Representémonos algo espantoso en que, como él dice, no sea posible salvarse desde el punto de vista humano: tortura moral o física, enfermedad o muerte. ¿Qué hacer? ¿Cómo liberarnos de estas amenazas? ¿Cómo recuperar la paz y la tranquilidad del espíritu?

Exploremos algunos de los caminos que se abren:

1. En primer lugar, es posible absorberse en lo inmediato, adoptar un estilo de vida caprichoso, explosivo, discontinuo, entregarse a la sabiduría del instinto y del instante, del juego y de la aventura. Kierkegaard, que se ha abandonado a ella, la describe bajo el nombre de concepción

² S. Kierkegaard: *La Répétition*, p. 146.

estética de la vida, y sus modelos actuales se reconocen, entre otros, en la obra literaria de A. Gide. El personaje de “Los Alimentos de la Tierra” es un kierkegaardiano de la esfera estética, en cuanto, como dice, “aborrecía los hogares, las familias, todos los sitios en que el hombre piensa encontrar un reposo —y los afectos continuos y las fidelidades amorosas y las adhesiones a las ideas” porque “cada novedad debe encontrarnos enteramente disponibles. . .” No hay duda alguna que la creación, o aun la simple contemplación estética liberan el espíritu: el arte cumple con una evidente función catártica. Y la considerable fecundidad literaria de Kierkegaard puede explicarse como una actividad purificadora de sí mismo.

2. En segundo lugar, es posible absorberse —despersonalizarse— en la existencia común, adoptar un estilo de vida ordenada, dentro de principios sólidos, en una sabiduría de la costumbre, de la medida y del buen sentido, que nos permita obtener el objeto de nuestro deseo o expulsar el temor. Kierkegaard la describe en varias de sus obras como la concepción ética de la vida. Sus modelos se encuentran en “el hombre serio”, el consagrado al deber, en las pedagogías y en las jurisprudencias, vale decir, en lo que él llama, con lenguaje hegeliano: *lo general*. Kierkegaard ha hecho una sincera tentativa para integrarse a ellos, al formalizar su compromiso de matrimonio con Regina Olsen³.

3. Es posible también recurrir al consuelo de la filosofía y salvarnos por el conocimiento. Ahí están los cánones de la sabiduría antigua, en Epicuro, Séneca o Marco Aurelio, y otros modernos, en Spinoza, o aún contemporáneos, en Hegel.

Sobre todo en Hegel. Kierkegaard se mueve dentro de los cuadros del racionalismo hegeliano, y a él recurrirá en demanda de consuelo. Pero ¿lo hay siquiera? Con diversos matices de lenguaje todos —Spinoza, Hegel o Guyau— le responderían con la misma actitud del sabio antiguo: “No ser insensato o no ser cobarde”.

¡Duras palabras! ¿Las aceptaremos de buen grado como definitivas?

Examinemos el derecho que hoy tiene la filosofía a pronunciarlas, más aún, la relación entre su pensamiento y la existencia. La esfera de lo estético, sí, es una forma de existencia, y también lo ético, porque dentro de sus categorías viven los individuos —los hombres de carne y hueso—, pero ¿podría hablarse de una esfera metafísica que fuera también existente? ¿Viven hoy día los filósofos dentro de las categorías, según las cuales piensan y construyen el mundo? Hay un divorcio entre el pensamiento y la

³ Gusdorf, G.: *Traité de l'existence morale*, p. 167.

existencia. Los grandes filósofos de Grecia fueron *existentes*, mantuvieron siempre una relación estrecha con los problemas de la vida y de la acción. También en los primeros tiempos del cristianismo: la filosofía fue, entonces, una lucha apasionada por pensar la creencia, pero hoy ella ha degenerado en algo artificial, un estéril virtuosismo dialéctico o una arquitectura de abstracciones en que se elude la vida. El hombre se ha olvidado de lo que significa existir y de lo que implica la interioridad. Y Kierkegaard traza la caricatura de los filósofos de su tiempo como hombres que construyen enormes castillos, pero ellos mismos se contentan con vivir lejos en humildes chozas. En general, los filósofos existen en categorías completamente distintas de aquéllas en las cuales especulan ⁴.

Por lo demás, frente al caso de nuestra desesperación concreta, ¿serían aún eficaces las máximas de la sabiduría antigua? ¿No se han desnaturalizado, también, en un formulario de sermones y homilias, más o menos artificiales, como quien dice una retórica de la consolación, susceptible de ser caricaturizada? Ante la esclava moribunda en la cruz, abofeteada, escarncida, no es muy convincente el filósofo que, en su oficio de asistir a los agonizantes, le recomienda “familiarizarse de un modo más serio con las máximas estoicas” porque, como dice Zenón, el dolor es palabra carente de sentido, ya que “la voluntad domina las imperfecciones del cuerpo”.

4. ¿Qué hacer, entonces? ¿No hay verdaderamente salvación? Reconocida la insuficiencia de la concepción estética, no bastando tampoco la ética, siendo la filosofía —como dice Kierkegaard— “el ama seca de la vida: ella puede vigilarnos, pero no amamantarnos” —sus categorías de una verdad objetiva, de una razón inmóvil, de una necesidad imperturbable, de un deber absoluto, de un *destino*, en suma, son incompatibles con las aspiraciones de una existencia individual que crece y que cambia— ¿hacia dónde volverse con la plenitud de la vida, dónde existir?

Se insinúa aquí la entrada en la esfera de lo religioso.

León Chestov, y otros, han señalado la curiosa similitud de situación y pensamiento entre Kierkegaard y Dostoiewski. Ambos florecen en el ambiente romántico. Son profundamente cristianos; uno, según el Cristo de Lutero, el otro, según el Cristo ruso. (Dostoiewski confiesa que si “alguien me hubiera probado que el Cristo está fuera de la verdad y si se hubiera realmente establecido que la verdad está fuera del Cristo, habría preferido quedarme con el Cristo antes que con la verdad”). Ambos están enfermos, el uno con su “astilla en la carne”, el otro, la epilepsia. (Tolstoi observa

⁴ Thomte, R.: *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, p. 114.

que a Dostoiewski no le placen los hombres sanos, y, puesto que él está enfermo, el Universo entero *debe* estarlo). Ambos también han sido tributarios del racionalismo hegeliano.

Dostoiewski reacciona vigorosamente contra él en un fragmento célebre: “Los hombres se inclinan inmediatamente ante lo imposible que equivale para ellos a un muro de piedra —dice. ¿Qué muro de piedra? Evidentemente, las leyes de la naturaleza, las conclusiones de las ciencias naturales, las matemáticas. Es inútil discutir: dos y dos son cuatro, un punto, eso es todo. La naturaleza no pide nuestro juicio, se burla de nuestros deseos, y no se preocupa de saber si sus leyes nos agradan. Un muro es un muro, y eso es todo”. Y Dostoiewski concluye con estas perturbadoras reflexiones: “¡Pero, Dios mío, qué tienen que hacer conmigo las leyes de la naturaleza y de las matemáticas si este *dos más dos son cuatro* no me conviene! Por cierto, no llegaré a romper este muro con mi cabeza si no poseo fuerza para hacerlo, pero no me reconciliaré con él por la sola razón de que es un muro de piedra y yo carezco de fuerzas para derribarlo. Como ¡este famoso muro de piedra encerrara realmente el verdadero mensaje de una bienaventurada quietud. ¡Oh, absurdo de los absurdos!”

Dostoiewski no es un filósofo, en el sentido profesional de la palabra que tanto desagrada a Kierkegaard, pero había meditado largamente sobre las páginas de la Biblia, su única lectura durante los años de Siberia. Y el místico Chestov le atribuye a sus palabras tanto valor como a la “Crítica de la Razón Pura”.

Ahora bien, desde un ángulo espiritual muy diverso —y mucho más próximo a nosotros— el filósofo francés Emile Chartier, más conocido bajo el eudónimo de Alain, en sus “Reflexiones sobre el Cristianismo”, medita sobre el sentido de un episodio evangélico —el de la higuera estéril— en términos que resulta interesante comparar con los de Dostoiewski, Kierkegaard o Chestov, en su lucha contra la verdad objetiva, la necesidad impasible y el destino: “Aconteció que Jesús tuvo sed; se acercó a una higuera y no encontró higos. Inmediatamente maldijo al árbol inútil y el árbol se secó en el acto. Ahora bien, dice el libro, *no era la estación de los higos*. Esta impresionante observación no puede venir de un copista ni de un comentador; esas gentes no hacen sino cambios razonables. Por eso, no supongo que aquí haya error. Muy al contrario, en este terreno pedregoso semejantes fallas y vitrificaciones, inexplicables al comienzo, me hacen decir que por aquí ha pasado el espíritu. Escándalo, dice el lector piadoso; no puedo comprender. Paciencia. Mayor escándalo cuando comprendáis.

Me place imaginarme la defensa de la higuera. “¿Por qué maldita? Yo no me regulo sobre vuestra sed; yo me regulo sobre las estaciones y obedezco a la necesidad exterior. Imagen soy, pues, y útil imagen, de esta ley que irrita a los impacientes. Por eso, me río de los impacientes. El mismo Dios que limitó las mareas es el que quiso que yo tuviera higos en determinado tiempo como flores en otro. Soy la Antigua Ley, la Ley de Siempre”. Se reconoce el discurso del fariseo. Ahora bien, las higueras no han dejado de obedecer a las estaciones y los fariseos hablan más alto que nunca.

Formad un desfile de cien mil personas y pedid a los Doctores de la Ley que establezcan, por fin, la verdadera paz entre las naciones, continúa Alain. Escucharéis un discurso bastante fuerte. “¿Soy dueño yo de las necesidades? ¿Fuí yo quien hizo el mundo como está? No hablemos, señores, de nuestros deseos. Amo la paz tanto como vosotros. La ansío, la quiero. Pero, ¿dónde habéis leído que nuestros deseos, que nuestras ansias, que nuestras voluntades son la ley de las cosas? Yo no hago milagros. Cuando las condiciones de una verdadera paz se realicen, la verdadera paz será. Os lo anunciaré. Mi oficio consiste en saber lo que es y de ahí concluir lo posible y lo imposible. ¿Y quién sabe más que yo? Tengo resúmenes de todo y los tengo al día. Tengo treinta comisiones que hacen encuestas para mí y que para mí resumen. Tengo artilleros, tengo juristas, economistas, demógrafos, tengo geógrafos, tengo estadísticos. Estoy documentado y vosotros no lo estáis. Me hacéis saber lo que queréis y yo os hago saber lo que será por necesidad”. Los cien mil manifestantes se irán más pobres de lo que vinieron. Otra vez despojados de esperanza. Y contentos.

No completamente contentos. El nuevo Dios ha resucitado; no ha abolido la antigua ley, pero tampoco la ley antigua borró la imagen del escandaloso ajusticiado, como lo llama Claudel. Que las higueras sigan las estaciones, eso es asunto de las higueras. Pero, a los ojos del hombre, la necesidad no es de ninguna manera respetable. La ley de las bestias será superada; la ley del hombre será. No hay asesino que no invoque la necesidad: que sea, pues, tratado según la ley de las bestias. ¿Pero cuál es el hombre razonable o solamente decidido a no ser loco, que reconozca válida esta ley de necesidad, fuente sin duda de sus más locos pensamientos, de sus más inhumanos deseos, de sus más brutales cóleras? Pues bien, así será y siempre será así si dejamos seguir la necesidad exterior. Espectador de las cosas humanas, pues; ansiando siempre y no atreviéndose a nada.

Esperando sus frutos del viento, del sol y del agua. Pero, únicamente el loco se abandona así. El hombre verdadero no espera la estación de la paz”⁵.

El hombre verdadero no espera la *estación* de la paz, concluye Alain. El individuo verdadero, el existente, el hombre de carne y hueso, magullado en su cuerpo o en su espíritu, no se somete tampoco a la necesidad, ni aún más, divinizándola, a adorarla. De aquí el salto original que conduce a Kierkegaard, como a Dostoiewsky y Chestov, a abandonar las tríadas dialécticas de Hegel para ahondar en la metafísica del Exodo y la Epistemología del Génesis.

En *La Repetición*, uno de sus más bellos libros, Kierkegaard nos cuenta la revolución espiritual que comienza a operarse dentro de sí mismo, y que se expresa en la insólita determinación intelectual de su protagonista: Abandonando la tradición clásica de las Academia, del Liceo, del Pórtico, de las Universidades, no buscará las luces de algún filósofo célebre en el mundo entero, o de algún *profesor publicus ordinarius* —la punta de la frase está dirigida contra Hegel— sino que recurre a un pensador privado, que se retiró del mundo después de haber conocido la gloria, y que no dogmatiza detrás de una cátedra, sino que se rasca con una teja sobre un montón de cenizas, en una palabra, se dirige a Job, el hombre de carne y hueso, desgarrado y sufriente: “Piensa haber encontrado cerca de él lo que busca —dice— y en este pequeño círculo de Job con su mujer y con sus tres amigos escucha —cree él—, la verdad más magnífica, más alegre y más verdadera que en un banquete griego”. Kierkegaard se identifica con Job —su astilla en la carne bien vale por la lepra— y encuentra su alegría en copiar las frases del patriarca para colocarlas, como un alivio, sobre su corazón enfermo: “Por la noche, dejo encendidas las velas de mi cuarto: toda la casa se ilumina. Entonces me levanto, leo en voz alta, gritando casi, tal o cual pasaje de Job. Abro aún mi ventana y lanzo al viento sus imprecaciones. Si Job es una ficción de poeta, si no hubo jamás un hombre que haya hablado así, me apropio entonces de sus palabras y toma la responsabilidad de ellas”⁶.

¿Qué representa, pues, la actitud de Job, y qué significan los discursos de sus consoladores? León Chestov encuentra que, a través de ellos, los amigos de Job aparecen tan informados como los filósofos griegos, y que, de resumirlos, todo se reduciría a lo que ordinariamente decía Só-

⁵ Alain: *Propos sur le Christianisme*, p. 86.

⁶ S. Kierkegaard: *La Répétition*, p. 156.

crates, o a lo que Zeus reveló a Crisipo: que, ya que es imposible vencer, los hombres y los dioses tienen que aceptar. “Y, por el contrario, si se quisiera resumir en algunas palabras la respuesta de Job a sus amigos, se encuentra que no existe ninguna fuerza del mundo capaz de obligarlo a *aceptar* lo que aconteció como algo que debía acontecer y como algo definitivo. En otros términos, lo que aquí se pone en cuestión es no solo el derecho sino también el poder de la necesidad”⁷. Por eso, la contienda entre el patriarca y Jehová, vale decir, la confrontación entre la conciencia insobornable del individuo y una moralidad de la ley ya superada, debe ser tenida como uno de los momentos culminantes en la historia del pensamiento ético, y la figura de Job como uno de los grandes épicos de la vida interior.

Al igual que Job también Kierkegaard, héroe de la interioridad, espera la respuesta de Dios acompañada de truenos, y la repetición. ¿Y qué producirá esta tempestad?, se pregunta. “Me volverá capaz de ser esposo, contesta. Reducirá a polvo mi personalidad, pero estoy dispuesto; me volverá casi incognoscible a mis propios ojos, pero no vacilo...”. Y, mientras tanto, ya se prepara para cumplir con su papel futuro rechazando de sí todo lo inconmensurable para ajustarse a la común medida: “Cada mañana me rapo de todos mis ridículos; en vano, al día siguiente la barba ya está larga; me revoco a mí mismo como el banco pone en circulación un nuevo billete, pero la operación no fructifica. Verifico el canje de toda mi cartera de ideas y de mis hipotecas en menudo dinero conyugal —pero ¡ay! en esta moneda mi fortuna se reduce a muy poca cosa”...⁸.

La contienda de Job, que es su propia contienda, sirve para que Kierkegaard plantee, en sutiles términos, los fundamentos metafísicos de la *repetición*, nueva categoría que debe actualizarse, en oposición a su antigua hermana, la categoría griega de la *reminiscencia*, o, aún, la hegeliana de la *mediación*, que tienen el común pecado de escamotear la vida. En el fondo, ambas constituyen un mismo movimiento, pero de sentido inverso, pues la reminiscencia platónica es como la repetición dirigida hacia atrás, mientras que la repetición kierkegaardiana es como la reminiscencia proyectada hacia adelante. La reminiscencia, según la cual todo lo que es ha sido antes, es el signo bajo el cual se desenvuelve la concepción pagana de la vida, y la repetición, según la cual la existencia

⁷ Chestov: *Kierkegaard et la Philosophie Existentielle*, p. 67.

⁸ S. Kierkegaard: *La Répétition*, p. 172.

que fue se hace ahora actual, es la nueva verdad que proclamará la filosofía moderna: el tiempo perdido volverá a recuperarse en una nueva realidad y un tiempo nuevo.

Hay otro personaje bíblico que también ha luchado con Dios, pero que, a diferencia de Job, de cuyo llanto y apasionada contienda se registra el testimonio que nos conmueve desde el fondo de los siglos, éste se ha mantenido hermético, solitario, desprovisto de consoladores, en un obstinado silencio, como si la sublimidad de su acto hubiera extinguido todas las posibilidades de la razón y del lenguaje humanos: me refiero a Abraham, el padre de la creencia, los rasgos de cuya legendaria figura sirven a Kierkegaard para construir la imagen de lo que él llama “el caballero de la fe”.

“Temor y temblor”, uno de sus más hermosos, patéticos y enigmáticos libros, está destinado a revivir la historia de Abraham, y explicar bajo la forma de problemas su dialéctica, para advertir qué inaudita paradoja es la fe “capaz de hacer de un crimen una acción santa y agradable a Dios, paradoja que devuelve a Abraham su hijo, paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento, porque la fe comienza precisamente donde acaba la razón”.

Se lamenta Kierkegaard de que, a diferencia del amor, la fe no tiene cánticos, porque, ¿quién habla con elogios de esta pasión? Contempla en torno, y sólo advierte espíritus ligeros para quienes “comprender a Hegel debe ser muy difícil, pero ¿qué bagatela comprender a Abraham!, superar a Hegel es un prodigio, pero ¿qué cosa fácil es superar a Abraham”! Por su parte, él, que ya gastó demasiado tiempo en profundizar el sistema hegeliano, sin comprenderlo del todo, porque sospecha que el mismo Hegel no siempre está de acuerdo consigo, lo ha estudiado, no obstante, sin dificultad, sin que su cabeza se perturbe. “Pero cuando me pongo a reflexionar sobre Abraham —dice— me siento como aniquilado. Caigo a cada instante en la paradoja inaudita que es la substancia de su vida; a cada instante me siento rechazado y a pesar de su apasionado furor, mi pensamiento no puede penetrar esta paradoja ni siquiera el espesor de un cabello”⁹. En efecto, para explicar la conducta de Abraham no sirven las categorías de la concepción estética de la vida, porque la fe no es un dato inmediato, ni tampoco las de la ética —en su acto de sacrificar a Isaac hay como un crimen desde el punto de vista de la moral— ni tam-

⁹ S. Kierkegaard: *Temor y Temblor*, p. 36.

poco categorías lógicas que la reduzcan a una forma del saber, porque, precisamente, la fe comienza donde termina la razón.

Según la descripción de Kierkegaard la fe comporta un doble movimiento cuya especificidad no debe confundirse: primero, el movimiento de la resignación infinita, y, en seguida, el de la fe. El movimiento de la resignación infinita se expresa como una relación negativa hacia la vida. El individuo corta los lazos que lo unen con lo temporal y abandona el objeto de su amor o deseo: Abraham sacrifica a Isaac. El movimiento de la fe, en cambio, es una relación positiva, una reconquista de lo temporal, de aquello cuya imposibilidad se había reconocido antes. El individuo se afirma a sí mismo que obtendrá lo que ama en virtud de lo absurdo, de su creencia de que todo le es posible a Dios: Abraham recupera a Isaac. Conviene subrayar que, según anota Wahl, “estos dos movimientos no se producen uno tras el otro sino al mismo tiempo”, como quien dice “de un solo golpe” y “eso es lo esencial de la paradoja que el entendimiento no alcanza a comprender. . . La repetición, decía Kierkegaard, es tan difícil como herir mortalmente a un hombre y hacerlo que viva. Es fácil ser completamente deseo o completamente renunciación; pero ser ambos a la vez, he ahí algo que no puede realizarse sino con la ayuda de Dios”.

El caballero de la fe, que no debe confundirse con el de la resignación infinita, es el caballero de la paradoja, el que se traba en una dramática lucha por la posibilidad de lo imposible. “Porque únicamente lo posible puede salvar, dice Kierkegaard. Si alguien pierde el conocimiento corremos por agua, agua de colonia, gotas de Hoffmann. Pero si alguien se hunde en la desesperación gritamos: *Lo posible, lo posible*. Sin la posibilidad no hay salvación. Como sin aire, el hombre no puede respirar sin lo posible. Parece que para crear lo posible basta con el ingenio de la fantasía humana, pero al final de cuentas no queda sino esto: para Dios todo es posible. Y es sólo entonces cuando se abre el camino de la fe”.

El caballero de la fe puede entrar en conflicto con la moralidad establecida y aparecer como un delincuente, porque en virtud de la creencia su conducta suspende el dominio de la ética: en último análisis, Dios es la regla del individuo que se halla en una relación absoluta con lo absoluto. El caballero de la fe va solo, pues aunque el llamado de lo eterno es para todos, constituye un reactivo de interioridad que rompe a la multitud en individuos. “En semejantes regiones no se puede caminar en compañía” —dice—. “El es un testigo, no un maestro” que pueda soco-

rrer a otros. El caballero de la fe no habla: el individuo solo frente a Dios “sabe que no puede comunicar nada de la esencial paradoja”, y por eso se mantiene en un gran silencio.

La dialéctica de Hegel volatilizaba los conceptos cristianos, y, en especial, los problemas que plantea el caballero de la fe, que son, en el fondo, los propios problemas de Kierkegaard. Si todo lo real es racional, el orden de las cosas tiene un carácter de ineluctable, idéntico a la necesidad, contra la cual es locura rebelarse, y, por lo tanto, el campo de lo posible se limita, ese oxígeno de lo posible sin el cual, para Kierkegaard, el hombre desesperado no puede vivir. Por eso, abandona la filosofía de Hegel, y recurre a otros maestros de vida con una orientación espiritual muy diversa. Identificado al mismo tiempo con Job —Regina, su novia, le fue arrebatada— y con Abraham —él ha sacrificado a Regina— Wahl piensa que las reflexiones de Kierkegaard podrían tomar la forma de una plegaria: “Que Dios detenga el tiempo para mí y que permita lo imposible, a saber, que esta joven, tal como la viera por primera vez, sea aquella con la cual me despose y que yo mismo continúe siendo como fuí, bastante joven para desear tras haber renunciado, bastante joven para reencontrar incesantemente la frescura del primer momento, para preservar en mí siempre la misma intensidad, para verificar este movimiento de repetición, este acto de recomienzo, de reafirmación, por el cual renacen, bajo la forma de un nuevo cielo y de una nueva tierra, la tierra antigua y el antiguo cielo. Que Dios me devuelva el mundo de la finitud y del tiempo en una incrementada riqueza. Que mi lucha contra el tiempo termine por mi triunfo”¹⁰.

Sin embargo, ¿es Kierkegaard el caballero de la fe? “Temor y temblor” es uno de los más bellos elogios escritos en homenaje a esta pasión que, según él, no tiene cánticos. El análisis de sus dos movimientos nos irve para distinguir dos tipos de caballeros: el de la resignación infinita y el de la fe. El movimiento de la resignación infinita no implica el de la fe: en cambio, el de la fe implica el de la resignación infinita. En buenas cuentas, los contornos de la sabiduría antigua se insinúan en el primero: Sócrates, Marco Aurelio o Spinoza, pueden identificarse como buenos “caballeros de la resignación”, cuya conducta es perfectamente inteligible. Kierkegaard —que ha renunciado a Regina— reconoce que él mismo puede practicar el movimiento de la resignación infinita, y aún más, afirma que éste puede realizarlo cualquiera. Por su parte, él no

¹⁰ Wahl, T.: *Etudes Kierkegaardienes*, p. 202.

titubearía en acusar de cobarde al que se creyese incapaz. Pero, otra cosa es lo que se refiere a la fe. “Nadie debe hacer creer a los demás que la fe tiene poca importancia o es cosa fácil —dice— cuando, por el contrario, es la más grande y la más penosa de todas”. A pesar de su anhelo, a pesar de la máxima tensión de su voluntad, Kierkegaard declara que no puede realizar el movimiento de la fe, vale decir, no puede saltar hacia el absurdo, no puede abdicar de la razón, porque cada vez que quiere efectuar ese movimiento “mis ojos se nublan, y en el mismo instante en que una admiración sin reservas se apodera de mí, una espantosa angustia estruja mi alma”. Kierkegaard no se vanagloria de ello —en verdad, desea fervorosamente cumplirlo— pero, repite, “no puede hacer el movimiento de la fe, no puede cerrar los ojos y arrojarse de cabeza lleno de confianza en el absurdo”.

Y es así como, ubicado en el ámbito de la paradoja, necesitado de respirar el aire de lo posible, y, sin embargo, vacilando en crucificar la inteligencia, Kierkegaard exhibe la contienda de estos dos personajes de su ambigüedad interior: el caballero de la razón y el caballero del absurdo”.

IV

Decíamos que la filosofía consiste en una tensión, nunca completamente resuelta, entre la irracionalidad de lo dado y nuestra tendencia a racionalizar. León Chestov, el ruso de inspiración mística —concluye sobre Kierkegaard—, utilizando su propia dialéctica de la alternativa: “O bien el pensamiento de Abraham, de Job, de los profetas y de los apóstoles, o bien el pensamiento de Sócrates. O bien la filosofía especulativa, que tiene por comienzo el asombro y que trata de *comprender*, o bien la filosofía existencial, que procede de la desesperación y conduce a la revelación de la escritura. En eso únicamente reside el sentido de las operaciones kierkegaardianas: Job-Hegel; Abraham-Sócrates; la razón - el absurdo”.

Difícil es entrar en Kierkegaard. No es sólo un pensamiento, decíamos, sino una existencia, contradictoria y atormentada. Difícil es llegar a conclusiones tajantes y definitivas: ¿Hegel, no reaparece en Job, Sócrates, en Abraham, la razón en el absurdo? ¿Y no es este espectáculo de lucha, contradicción y agonía, lo que hace tan fascinante la personalidad de Kierkegaard?

Precisamente, su primera obra se titula “Concepto de la ironía con

constante referencia a Sócrates”. Ahora bien, podría hacerse el examen de Sócrates, con una constante referencia a Kierkegaard.

Kierkegaard, este “Sócrates cristiano”, que desprecia las investigaciones objetivas sobre las piedras o los árboles, a quien sólo importa encontrar una verdad por la cual valga la pena vivir y morir, que reactualiza el viejo apotegma de “Conócete a ti mismo”, en el de “elígete a ti mismo” —realízate a través de la acción— ha sido también una especie de tábano, despertador de una conciencia dormida, en el formalismo del dogma, del rito y de la comodidad mundana. “El poeta, el clínico, el dialéctico del cristianismo”, se ha dicho. Y también su mártir. Ha luchado socráticamente contra la sofística del instinto y del instante, en su concepción estética de la vida, y contra el automatismo de una existencia *hecha* en la esfera de una moral y una religión solidificada. Se ha ubicado en un plano de profundidad absoluta, en el que “Dios es la regla del individuo”.

Puede hablarse de una agonía del cristianismo en Kierkegaard, según el sentido etimológico que Unamuno ha recuperado para este vocablo, el de *lucha*: “Un verdadero agonizante es un agonista, protagonista unas veces, antagonista otras”. Y el cristianismo de Kierkegaard es vigorosamente polémico, lucha dentro de sí mismo entre sus dos caballeros, y lucha con el mundo circundante. Con su contorno intelectual, primero: ese “cristianismo de profesores”, dice, que es “como si el cristianismo también hubiera sido promulgado como un pequeño sistema, no tan bueno como el hegeliano... , como si Cristo fuera un catedrático y los apóstoles hubieran fundado una sociedad científica...” Contra la cristiandad establecida, después: el cristianismo no es un ser sino un devenir, no una tienda de descanso en dogmas y ritos, sino un mensaje existencial, una constante reconstrucción de la experiencia, de tal manera que, en verdad, no hay un definitivo *ser cristiano*, sino un permanente *hacerse* cristiano, un aprendizaje del cristianismo mediante la vivencia personal del sufrimiento, del pecado, del escándalo, que nos hace encontrarnos *solos*, como individuos, frente a Dios.

Tal se nos aparece Soeren Kierkegaard, el poeta, el clínico, el dialéctico del cristianismo. El no hubiera admitido, sin duda, que se le designara como el *filósofo*. Mucho menos, que su existencia sirviera de ejercicio a catedráticos. Pero, de lo que él encontrara, de sus intuiciones, de sus golpes de sonda en lo absoluto, iba a vivir una de las corrientes más poderosas de la filosofía de hoy.