

# Razón y religión en Søren Kierkegaard

RAFAEL LARRAÑETA

Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

El autor define la postura de Kierkegaard frente a los análisis de la religión realizados por Feuerbach, Schleiermacher y Hegel. La reflexión está centrada en la relación idea-existencia, en la concepción del instante y en la afirmación del yo (*Selv*), pasando luego a resaltar el papel estricto de la razón ante la religión, la emergencia de la paradoja y la división en A y B dentro de la esfera religiosa. Un balance crítico sobre las repercusiones de este singular planteamiento cierra el estudio.

## PALABRAS CLAVE

KIERKEGAARD—RAZÓN—RELIGIÓN—EXISTENCIA

## ABSTRACT

The author defines Kierkegaard's position against the religious interpretations by Feuerbach, Schleiermacher and Hegel. The paper addresses the relation idea-existence, the conception of the instant and the affirmation of the self (*Selv*). Then, it proceeds to underline the precise role of reason before religion, the emergence of paradox and the division between A and B within the sphere of religion. A critical assessment of the repercussions of Kierkegaard's philosophy closes the paper.

## KEYWORDS

KIERKEGAARD—REASON—RELIGION—EXISTENCIA

COMO EN TANTOS OTROS TEMAS, también en éste se difundieron una serie de malentendidos y prejuicios de carácter negativo en torno a Kierkegaard<sup>1</sup>. Am-

<sup>1</sup> He intentado mostrar en un reciente artículo la «auténtica» biografía de Kierkegaard, pensando de manera primordial en los lectores del área hispana. Cf. R. Larrañeta, «El verdadero rostro de Kierkegaard», *Revista de Filosofía*, X (1997), pp. 83-112.

parándose en la postura de fondo de nuestro autor, algunos tildaron de irracionalista la filosofía del danés, ya que veían negado y suprimido el puesto primordial de la razón, en especial la razón moderna y de modo acusado «la razón hegeliana». Enseguida veremos cómo la crítica del absolutismo de la razón no equivale de suyo a la negación de la misma.

Por similares motivos algunos escritores más recientes, también más agnósticos o abiertamente ateos, insultaron la egregia memoria del escritor de los *Discursos edificantes* considerándole algo así como una pieza sagrada del templo luterano de la piedad y de la beatería decimonónica. Olvidaban la llamada de atención del mismísimo Heidegger<sup>2</sup>, invitando a repasar esos tratados religiosos con máximo detenimiento a fin de llegar a captar los mejores contenidos ¡filosóficos! de Kierkegaard. Por último y con cierta ingenuidad no pocos comentaristas de este siglo XX<sup>3</sup> buscaron «catolizar» la trayectoria kierkegaardiana convirtiendo sus planteamientos en una recuperación moderna de la «perfecta» simbiosis medieval en las relaciones entre razón y fe. Parecían ignorar la entraña profundamente protestante del fondo de su actitud, tan profunda que aún hoy es tomada como modelo para los lectores de esta confesión cristiana<sup>4</sup>.

En las páginas que siguen tratamos de introducir de manera tan breve como lo exigen las circunstancias los principales hitos de esta cuestión. Queda un terreno inmenso para la tarea de otros investigadores en la misma dirección.

#### I. KIERKEGAARD COMO ESCRITOR RELIGIOSO

Para no desorientar a los críticos, conviene hacer un mínimo balance previo acerca de la producción literaria de Kierkegaard. Quien se acerque a ella comprobará que estamos ante tres grandes bloques temáticos: uno de carácter estético, otro de índole filosófica y un tercero de talante netamente religioso. En el primero se hallan obras tan conocidas como *Enten-Eller. Et Livs Fragment* y *Stadier paa Livets Vei*. En el segundo nos topamos con lo más granado de su

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Frankfurt: Klostermann, 1977, p. 313.

<sup>3</sup> Destacan en esta línea Th. Haecker y C. Fabro, lo cual no significa que fueran malos conocedores de la obra de Kierkegaard. Al contrario, ambos la difundieron con envidiable rigor en sus respectivos países.

<sup>4</sup> Léanse las sugerencias de Peter Vardy sobre un texto que denomina «gran clásico espiritual de Kierkegaard» y que titula «La pureza del corazón es desear una sola cosa». Con esa referencia hasta el experto tendrá dificultad en localizarlo, ya que en realidad se trata de *En Leiligheds-Tale (Un discurso de ocasión)* subtítulo *Con motivo de una confesión* y que forma parte de una trilogía de meditaciones de 1847 (*Samlede Vaerker*, 2ª ed., vol. VIII, pp. 129-284), en cuyo cuerpo central resaltó el editor danés con llamativos trazos la frase que Vardy presenta como título principal. Cf. P. Vardy, *Kierkegaard*. Barcelona: Herder, 1997, p. 131.

reflexión filosófica: *Philosophiske Smuler*, *Begrebet Angest*, *Efterskrift til de Philosophiske Smuler*, *Sygdommen til Døden* y su disertación doctoral *Om Begrebet Ironi*. En el tercero encontramos libros muy mentados como *Frygt og Bæven*, *Kjerlighedens Gjerninger*, *Lilien paa Marken* og *Flugen under Himlen*, *Indøvelse i Christendom* y una serie numerosa (aunque poco leída) de meditaciones que él llama «edificantes», sin olvidar partes extensas de otros escritos. A primera vista la conclusión es obvia: el tema religioso ocupa un lugar primordial y posee una envergadura material muy superior al resto. Aunque alguien lo crea baladí, es un primer indicio.

Disponemos de datos más elocuentes y que podemos agrupar bajo el epígrafe de su identificación como *escritor religioso*. Varios son los detalles que inducen a ello. Como cualquier persona introvertida, Kierkegaard (que lo era) debatió una y otra vez el sentido de su existencia y de su actividad. Debió sentirse tentado por la tarea de pastor de almas en medio del campo, pero muy pronto se desilusionaría de ello. Percibió también el atractivo juvenil por el mundo estético-literario hasta soñar con transformarse en poeta, algo que de pronto le produjo espanto<sup>5</sup>. Finalmente se decidió por ser sólo un autor religioso, una especie de «espía» al servicio del Poder de Dios y con la única misión de suscitar el problema de cómo hacerse cristiano dentro de la cristiandad<sup>6</sup>. Esta vocación la asumió con tanta fuerza que le llevó a separarse de su prometida Regina. Las dudas se agolparon en su alma: quizás ella no podría compartir tan extraña misión, quizás le tocara sufrir las mismas incomprendiones que él venía padeciendo. No es aventurado concluir que aquí, en la vertiente religiosa, se halla el porqué de la ruptura de su romántico noviazgo<sup>7</sup>.

No ha escapado a la mirada de los expertos otra nota externamente llamativa: que firmara con su propio nombre las páginas de contenido religioso y que subscribiera las restantes con chocantes pseudónimos. La intención puede ser múltiple<sup>8</sup>, pero no cabe duda que se sentía plenamente identificado con las primeras. Por otro lado, se ha debatido con viveza acerca de la influencia ejercida por su padre, concluyendo en el pesimismo y el rigorismo como un lastre dejado en herencia por aquel hombre de mundo y miembro a la vez de la estricta secta de los moravos. Este juicio nos resulta muy desafortunado, pero sí es verdad que

5 «Antes que ser poeta e incomprendido por los humanos, prefiero convertirme en porquero de Amagerbro y ser comprendido por los cerdos»: *Enten-Eller*, en *Samlede Vaerker*. København: Gyldendal, 1920, I, p. 3.

6 Son declaraciones explícitas de los últimos años (1851) de su vida.

7 Es lo que sugerimos en R. Larrañeta, «El verdadero rostro de Kierkegaard», pp. 99-101. Cf. S. Kierkegaard, *Om min Forfatter-Virksomhed*, *Samlede Vaerker*, XIII, pp. 610-616.

8 No entramos en el discutido asunto del significado de estos pseudónimos ni tampoco en si todos los contenidos son atribuibles a Kierkegaard como tal o a personajes imaginarios.

Soren hizo de su progenitor un referente privilegiado para las vivencias de fe<sup>9</sup>. Esa pasión por lo cristiano sería el verdadero legado paterno y el afecto manifestado por su hijo estaría en plena correspondencia con ello. No en vano dedica casi todos los discursos edificantes a su padre<sup>10</sup>.

Todo ello no ha de suponer que Kierkegaard se considerara a sí mismo como un ejemplo de hombre religioso. Al estilo de otros fieles de la época su conciencia se inclina más bien hacia el polo opuesto: autojuzgarse pecador y digno de la misericordia divina. En todo caso y pensando en la discusión sobre la dialéctica entre razón y fe, Kierkegaard jamás se creyó un «puro». La permanencia plena en la religión le resultaba ardua y en alguna medida casi inalcanzable. «A un hombre le sería imposible vivir exclusivamente y a cada instante en las ideas más elevadas del cristianismo»<sup>11</sup>. Su meta «especial» consiste en permanecer como un acicate y poner vinagre en la herida para que despierten las conciencias dormidas de los coetáneos<sup>12</sup>.

Sentados estos precedentes, nos queda determinar cómo ha de ser leída la producción «edificante» del escritor danés.

Quien se sumerja de pronto en algunos de estos pasajes se verá sorprendido por el tono de los mismos que guardan enorme similitud con tratados meditativos del XIX. El error cometido por muchos lectores inexpertos se ha cifrado en despreciar tales obras y dejarlas en el olvido. ¿Qué decir de ello? La tarea de todo buen investigador estriba en recorrer el entramado total del edificio que piensa someter a examen. Ello implica muchas horas de tedio o de desazón. En nuestro caso sucede lo mismo. Es menester hilar fino en todo lo escrito por Kierkegaard. En muchos discursos aparentemente devocionales se hallan contenidos cruciales de carácter filosófico o existencial. Por ejemplo, nadie puede emitir un juicio determinante sobre la postura de Kierkegaard ante la vida sin acudir a ellos. En lugar de un individuo desesperado, ácido, pesimista, resignado ante el mal, descubriremos una personalidad jovial, alegre, entusiasta, de impensable fortaleza frente a toda crítica y sufrimiento, amante de las pequeñas alegrías cotidianas. Tampoco resulta raro ver entremezcladas con lo religioso narraciones de singular pulcritud y belleza estética<sup>13</sup>. Y como es lógico, sólo estudiando los «Discursos» podremos hablar con propiedad y con profundidad de la concepción religiosa de Kierkegaard. Partir en exclusiva de las obras filosóficas puede ser válido, pero sin preterir nunca el trayecto de la religiosidad explícita.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 96-98.

<sup>10</sup> Con leves excepciones, como la dedicatoria al «Unico».

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *Las obras del amor, Samlede Vaerker*, IX, p. 61.

<sup>12</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller, Samlede Vaerker*, I, p. 235.

<sup>13</sup> Es el caso de los discursos sobre los pájaros del cielo y los lirios del campo. Cf. *Samlede Vaerker*, VIII, pp. 296 ss.

## II. KIERKEGAARD FRENTE A OTROS ANÁLISIS DE LA RELIGIÓN

Para situar la que podemos adjetivar como filosofía kierkegaardiana de la religión, conviene referirse a otros escritores con los que el autor danés no sólo puede ser confrontado, sino respecto de los cuales él mismo manifiesta radicales divergencias. Nos referimos a tres actitudes dispares protagonizadas por sendas personalidades de relieve en la historia del pensamiento: Feuerbach, Schleiermacher y Hegel. Como es lógico, sólo cabe esperar en estas líneas un breve apunte sobre tan prolijo asunto<sup>14</sup>.

Kierkegaard denunció la corrupción de la fe con tonos tan airados como los de muchos librepensadores. Eso no desmerece en nada su fortaleza religiosa, sino que muestra por el contrario la pujanza de sus convicciones. No obstante, su forma de comprender la religión le induce a pensar en Feuerbach, de quien conocía su *Das Wesen des Christentums*<sup>15</sup>. En cierta medida admira su carácter consecuente, aunque esgrime un motivo no del todo sostenible: Feuerbach ha entendido la tremenda exigencia del auténtico ser cristiano y, como no puede soportarla, renuncia a la fe<sup>16</sup>. La distancia respecto del filósofo alemán es, sin embargo, inmensa. Al citar la repetida expresión feuerbachiana «toda teología es antropología»<sup>17</sup>, el pensador danés emite un juicio fulminante: ese es el final del proceso de racionalización de la fe, ahí nos llevan todos los ensayos de comprensión de la paradoja. No resulta raro concluir en la pretenciosa blasfemia de que Dios ha sido creado por el hombre. No terminan con ello los parangones y contradicciones entre ambos. Luego tendremos ocasión de observar cómo el punto de partida de la constitución del yo en la conciencia guarda bastante similitud y cómo la «posición» de ese yo (*Selv*) (*en vez de Dios-delante de Dios*) marca el punto de inflexión o de ruptura entre el ateo y el creyente<sup>18</sup>.

Schleiermacher, a quien había estudiado mucho y de quien admiraba ciertos aspectos, representa otro antitipo para el mensaje kierkegaardiano. En va-

<sup>14</sup> Algo hemos insinuado en R. Larrañeta, *Kierkegaard*. Madrid: Ed. Orto, 1997, pp. 48-49.

<sup>15</sup> En su Biblioteca disponía de un ejemplar de la segunda edición, impresa en 1843.

<sup>16</sup> Y añade: «Porque no es verdad lo que afirma la cristiandad actual al asegurar que Feuerbach ataca al cristianismo. Eso no es cierto. Feuerbach ataca a los cristianos, porque la vida de éstos no se corresponde con la enseñanza del cristianismo»: *Søren Kierkegaards Papirer*. København: Gyldendal, 1968-78, X-2, A 163, p. 129.

<sup>17</sup> S. Kierkegaard, *Efterskrift til de filosofiske Smuler, Samlede Vaerker*, VII, p. 570.

<sup>18</sup> Kierkegaard alude a otros jugosos contenidos feuerbachianos, como su denuncia de la existencia religiosa transformada en una historia continua de sufrimiento (*Stadier paa Livets Vei, Samlede Vaerker*, VI, p. 483), algo que no deja de ser asumido por Kierkegaard. Cf. al respecto R. Larrañeta, «Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del sufrimiento inocente al dolor de Dios», *Themata*, 15 (1995), pp. 67-77.

rios sentidos muestra cierta concordancia. No le importa afirmar que, habiendo sido tan heterodoxo en otros asuntos, Schleiermacher «constituye en el fondo el primer estadio de la verdadera dogmática ortodoxa»<sup>19</sup>. En *Begrebet Angest* aplaude el empuje dado a la dogmática protestante por el autor de *Der christliche Glaube*, aunque le parece excesiva su preocupación por la ciencia<sup>20</sup>. Este último aspecto se irá agudizando críticamente a través de los años<sup>21</sup>. En *Stadier* menciona al maestro del protestantismo moderno para mostrar su desacuerdo con la idea de que la ciencia no perturba en nada a la fe cristiana<sup>22</sup>.

El final era previsible. Llegando a los términos con que Schleiermacher define la religión, Kierkegaard muestra profundas desavenencias. Y es que el intento schleiermacheriano de conciliar ciencia y razón, cultura moderna y fe, le parece baldío y peligrosísimo. Si mirando hacia atrás, hacia los politeísmos o al mismo panteísmo moderno, podemos aceptar que configuran una especie de paso previo para la manifestación de la auténtica fe, quedarse en ese tramo del proceso de maduración religiosa constituye un craso error. Ese es el motivo por el que rechaza su definición de religión («sentimiento de dependencia absoluta»), ya que convierte la confusa unidad de lo Universal y de lo finito (típica de los panteísmos) en una religión<sup>23</sup>.

Sin negar su buena voluntad en intentar la conciliación entre ciencia y fe, sin desconocer los méritos de su reflexión teológica, Kierkegaard confesará total desacuerdo con Schleiermacher, ya que pese a los mejores propósitos, razón y fe son irreconciliables en esa dirección. Desde ese punto es fácil bajar un peldaño más en las concesiones a la razón y terminar en el ateísmo feuerbachiano. El tercer hito de contraposiciones es Hegel. Con él está más enojado que con los anteriores, pese a ser plenamente consciente de su cercanía a la fe cristiana. Y es que Kierkegaard ha sido testigo de la formidable expansión del hegelianismo en Dinamarca y teme que el proceso efectuado por el sistema racionalizador de Hegel alcance a la esencia del cristianismo y en especial a lo que Kierkegaard llama el Dios hecho hombre: que Dios ha devenido en el tiempo<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> S. Kierkegaards Papirer, II A 199, p. 97. Küng acentúa ese impulso renovador dado por Schleiermacher a la teología. Cf. H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Trotta, 1997, pp. 704 ss.

<sup>20</sup> *Begrebet Angest, Samlede Vaerker*, IV, p. 324.

<sup>21</sup> En privado y muy tempranamente (*Diario* de 1836) no callaba sus notables reticencias: «Lo que Schleiermacher llama «religión» y los dogmáticos hegelianos "fe" no es en sustancia más que la condición primera e inmediata de todo, del fluido vital, de la atmósfera que respiramos como vida espiritual y por ello no puede expresarse con esas palabras». Cf. S. Kierkegaards Papirer, I A 273, p. 122.

<sup>22</sup> *Stadier paa Livets Vei*, p. 502.

<sup>23</sup> S. Kierkegaards Papirer, II A 91, p. 56.

<sup>24</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*. Madrid: Trotta, 1997, pp. 93-94. *Samlede Vaerker*, IV, pp. 278-280.

No será preciso recorrer la vasta literatura kierkegaardiana para hallar los principales hitos de la crítica antihegeliana en el dominio de la filosofía de la religión, puesto que aparece una y otra vez en sus textos. Sintetizando mucho los contenidos, podemos decir que estamos ante una doble y radical oposición: 1) la continuidad entre razón y religión; 2) la reducción de la originalidad cristiana. Respecto de lo primero, Kierkegaard se confiesa enemigo insobornable de lo que llama «continuidad» del proceso dialéctico hegeliano. En él se esfuma la existencia del sujeto y al mismo tiempo la posibilidad de entrar en relación verdadera con Dios. Es preciso un salto y una ruptura racional para poder llegar a la paradoja, a la decisión única de donde emerge la fe.

En cuanto a lo segundo, Kierkegaard se indigna por la transformación de la historia de Jesucristo en un «momento supremo» del viaje de la razón hacia su plenitud<sup>25</sup>. Continuando la tesis bíblica del «kairos», Kierkegaard concibe la aparición de Dios en el mundo como un acontecimiento inesperado, único e irreplicable y en ello estriba precisamente la originalidad del cristianismo: que el Dios eterno se ha hecho tangencial al tiempo y que a partir de ese momento todo instante histórico posee una importancia y un significado decisivo para la eternidad<sup>26</sup>.

Por si fuera poco, Kierkegaard recuerda reiteradamente su animadversión contra quienes osan transformar esa historia singular en un producto de la memoria de generaciones, con lo cual y siempre en defensa de la originalidad de la religión, barre de un plumazo las teorías de D. Strauss y de otros coetáneos.

### III. EL SUSTRATO ÚLTIMO LAS CONVICCIONES KIERKEGAARDIANAS

Para poner de relieve con mayor claridad la relación entre el núcleo de la filosofía de Kierkegaard y su visión de la religión, tomamos a modo de paradigma cuatro aspectos de su pensamiento en los cuales se muestra con bastante nitidez la profunda simbiosis de ambas esferas.

#### I. LA REIVINDICACIÓN DE LA EXISTENCIA: CONTRA DESCARTES

En varios lugares hemos recordado<sup>27</sup> cómo Kierkegaard reconoce la importancia de los planteamientos cartesianos para la filosofía moderna y cómo discre-

<sup>25</sup> Aunque podría haber aludido a la *Vida de Jesús* de Hegel, es más probable que piense en la «esencialización» de la religión (cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, pp. 545 ss.) y del propio cristianismo (cf. Prólogo a la 3ª ed. de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza, 1997, pp. 86-91).

<sup>26</sup> Es la respuesta de Kierkegaard a los interrogantes de Lessing en el encabezamiento de *Migajas*. Cf. *Migajas filosóficas*, p. 21.

<sup>27</sup> Cf. R. Larrañeta, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en S. Kierkegaard*, Univ. Pont. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1990, pp. 32-35; R. Larrañeta, *Kierkegaard*. Madrid: Ed. Orto, p. 31.

pa de ellos en varios puntos fundamentales que a continuación recorreremos. Sustancialmente Kierkegaard disiente de la conversión cartesiana de la duda en inicio de la filosofía crítica. Tras diversos y profundos análisis que aparecen dispersos por su *Diario* y sobre todo en un pequeño escrito no publicado en vida<sup>28</sup>, concluye que detrás de la duda está la contradicción en la conciencia<sup>29</sup>.

Más adelante avanza en sus expresiones para afirmar que esa contradicción entre realidad e idealidad se produce sólo en la existencia como tal. No queda ahí su pretensión. Kierkegaard desea tocar el punto crucial del cartesianismo: la propuesta de la idea clara y distinta como fórmula radical del comienzo filosófico, traducida en el célebre «cogito, ergo sum». La respuesta del danés será contundente. Con toda intención se pretende hacernos olvidar que aquella difundida expresión no es más que una tautología, ya que se elude el primer aspecto de la afirmación, el «cogito». En otros términos, si comenzamos por «soy pensante», es fácil concluir «luego soy», ya que ningún pensar es posible sin un sujeto *existente* con capacidad para elaborar un pensamiento. Kierkegaard propone el camino inverso: «Hay que decir lo contrario: porque existo y soy pensante, por eso pienso que existo. Aquí la existencia disocia la identidad ideal del pensamiento y del ser; hace falta que yo exista para poder pensar, y hace falta que yo pueda pensar (por ejemplo, el bien) para poder existir en él»<sup>30</sup>.

Entrando en el tema que nos concierne, Kierkegaard aplica el mismo procedimiento analítico a las pruebas filosóficas de la existencia de Dios. De ninguna *idea* puede derivarse una *existencia*. Que Napoleón existió es un dato del que tenemos certeza por la historia, pero ningún pensante o historiador<sup>31</sup> ha podido dotar de existencia real a Napoleón. Éste existió antes de que yo lo supiera y al margen de que yo intentara probarlo o no<sup>32</sup>. *Ninguna prueba concede la existencia a Dios.*

<sup>28</sup> Aludimos a S. Kierkegaard, *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est*, que quedó sólo como esbozo. Ahora aparece en los *Papirer*, lo que no obsta para que algunas traducciones lo inserten entre las *Obras*.

<sup>29</sup> «La posibilidad de la duda está en la conciencia, cuya esencia es siempre una contradicción que produce la duplicidad y está producida ella misma por la duplicidad. Tal duplicidad tiene necesariamente dos expresiones. La duplicidad es la realidad y la idealidad. Puedo poner la realidad en relación con la idealidad o la idealidad en relación con la realidad. En la sola realidad no existe posibilidad alguna de duda; en cuanto la expreso en el lenguaje, aparece la contradicción, puesto que no sólo la expreso sino que creo algo distinto: S. Kierkegaard, *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est, Papirer*, IV B 1, p. 146.

<sup>30</sup> S. Kierkegaard, *Efterskrift til de filosofiske Smuler, Samlede Vaerker*, VII, p. 318.

<sup>31</sup> Con ello rechaza de plano algunas interpretaciones acerca de la existencia histórica de Jesucristo.

<sup>32</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, pp. 54-56; *Samlede Vaerker*, IV, pp. 234-237.



Pero aún va más allá. Supuesto que Dios exista, únicamente puedo acceder a Él a través de la existencia. Estamos ante lo que Kierkegaard denomina «comunicación indirecta», la única que pone en contacto una existencia con otra. Esa relación de existencia a existencia resulta imposible sin la fuerza extrema de una sublime pasión, la pasión de la más absoluta interioridad.

Las deducciones excluyentes son fuertes. Para la relación subjetiva y existente con Dios no cabe mediación alguna, ni la de la idea, ni la de la historia, ni la de la Iglesia, ni mucho menos la del Estado<sup>33</sup>. Entre Dios y hombre la relación apropiada es la de existente a existente, aunque la distancia entre ambos sea tan inmensa<sup>34</sup>. El sendero racional se quiebra, por consiguiente, cuando pretende convertirse en sustituto o en alternativa de la relación existencial con Dios. Es la apuesta de Kierkegaard y en la que aún buscará profundizar más.

## 2. ENTRE LA ETERNIDAD Y EL TIEMPO: EL INSTANTE

Kierkegaard reprocha a los griegos su poca perspicacia para comprender la hondura de esta categoría y haberse entregado en cuerpo y alma a la idea de reminiscencia. La comprensión kierkegaardiana del instante<sup>35</sup> resulta con ello muy elocuente para mostrar la transformación que provoca lo religioso en un concepto tan racional y filosófico como éste. Nos limitamos a glosar con detenimiento un importante pasaje del *Concepto de Angustia*<sup>36</sup>.

*Øieblikket* (*instante*) es una bella palabra digna de atención, nos dice. Una «mirada»<sup>37</sup> es una denominación del tiempo, pero un tiempo que está en conflicto por haber sido tocado por lo eterno. En ese sentido es muy superior al «*momentum*» latino, ya que éste sólo evoca el puro movimiento («*movere*») al desaparecer. Si fuéramos rigurosos e intuitivos, comprenderíamos que más que un átomo de tiempo, el instante es un átomo de eternidad, un primer intento de

<sup>33</sup> Excluye de hecho todas las mediaciones de corte hegeliano.

<sup>34</sup> En la polémica sobre las revelaciones de Adler (a quien Kierkegaard defendió) el acento estaba puesto en la negación de la intervención de toda autoridad, sobre todo la de la Iglesia oficial de Dinamarca, más incluso que en la aprobación de la autenticidad de aquellos singulares y discutibles hechos. Cf. S. Kierkegaard, *Bogen om Adler, S. Kierkegaards Papirer*, VII-2, B 235, pp. 206-230. Atribuyendo la revelación a toda la historia humana en general, la filosofía hegeliana sólo consigue eliminar totalmente cualquier revelación: *ibid.*, p. 207.

<sup>35</sup> Estamos refiriéndonos al término danés *Øieblikket* que provoca dificultades a los traductores, ya que admite con toda naturalidad la versión de «momento». Pese a las opiniones en contra, los contenidos utilizados por Kierkegaard en diversos lugares nos hacen preferir el significado de «instante».

<sup>36</sup> Cf. S. Kierkegaard, *El concepto de Angustia, Samlede Vaerker*, IV, pp. 393-397.

<sup>37</sup> Juega con la etimología de «ojo» (*Øje*) y «mirada» (*Blik*). En alemán sucede otro tanto con *Augenblick*.

la eternidad para detener el tiempo<sup>38</sup>. Por eso los griegos no llegaron a captar el instante, porque no lo definieron hacia adelante, sino hacia atrás<sup>39</sup>.

«La síntesis de lo temporal y lo eterno», continúa, «no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. Tan pronto como es puesto el espíritu, aparece el instante. Con razón puede decirse de alguien a modo de reproche que sólo vive en el instante, ya que eso sucede por una abstracción caprichosa»<sup>40</sup>. Nunca podrá afirmarse con rigor que la naturaleza se halla en el instante. El instante es el lugar donde tiempo y eternidad se encuentran. De ahí emana el concepto auténtico de temporalidad, en el que el tiempo está siempre cortando la eternidad y la eternidad está continuamente traspasando el tiempo. Aquí es también donde resuena con toda su fuerza la división entre tiempo presente, pasado y futuro.

¿Cuál es la conclusión a la que desea llegar? Kierkegaard reivindica el instante porque con él se nos abren a la vez las puertas del futuro y de la eternidad. Eso no acontece de manera abstracta, sino reproduciendo con toda su potencia y energía la situación «original». Es lo que quiere significar con la categoría de *repetición*<sup>41</sup>, cuando el existente toma una decisión en cuanto existente y pone en juego su destino eterno.

Al filósofo no se le hará tan cuesta arriba escuchar el final espontáneo de nuestro autor: «El concepto en torno al cual gira todo en el cristianismo, aquel que todo lo renovó, es la plenitud del tiempo, pero la plenitud del tiempo es el instante como eterno y esa eternidad es simultáneamente pasado y futuro»<sup>42</sup>. Hemos pasado del universo de la contemplación estética al dominio rigurosamente filosófico de la temporalidad para concluir en el «pléroma» cristiano. De esta manera tan propia va tejiendo Kierkegaard las relaciones entre lo racional y lo religioso.

### 3. LA CONCEPCIÓN DEL YO: DELANTE DE DIOS

Estamos en el núcleo del pensamiento kierkegaardiano, aquel que traducido a términos existenciales le convertiría en hito fundamental de la crítica de la modernidad. Queremos poner de relieve cómo en esta faceta tan primordial Kierkegaard establece un acabamiento cabal y casi espontáneo en la religión.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 393-394.

<sup>39</sup> Algo similar le sucede a Hegel. Por ello se le escapa el futuro y por lo mismo se ve privado de una verdadera ética. Cf. S. Kierkegaard, *Bogen om Adler*, VII-2 B 235, p. 215.

<sup>40</sup> Cf. S. Kierkegaard, *El concepto de Angustia*, IV, p. 394.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>42</sup> *Ibid.*

Sin hurgar demasiado en los entresijos de su pensamiento, podemos descubrir una progresión gradual desde la reivindicación del sujeto humano (frente al objeto filosófico) hasta las categorías de lo que se atreverá a definir como el «yo teológico», sin dejar nunca al margen la absoluta singularidad del individuo en cuanto tal, el individuo como algo irreductible y «único». Sigamos este proceso.

Kierkegaard presenta su posición filosófica como una antítesis firme contra la dialéctica hegeliana que, en su opinión, está centrada unívocamente en la idea objetiva y en el pensamiento abstracto. A ello dedica amplios pasajes de sus escritos<sup>43</sup>. Su propuesta consiste en recuperar la existencia del individuo pensante, adueñarse de la propia subjetividad y transformar a ese elucubrador imperturbable en un pensador subjetivo lleno de pasión desde su más honda interioridad.

En un segundo momento y sentada la tesis de que la verdad arranca de uno mismo, Kierkegaard establece que la relación apropiada entre existentes es la de existencia a existencia, sin que medie ni sustituya a este modo de comunicación ninguna idea o pensamiento, por muy excelsos que sean. De sus labios podemos escuchar una afirmación tajante: «Nada es superior a lo que existe entre un hombre y otro»<sup>44</sup>. Por consiguiente, ningún discipulado intelectual o ideológico puede pretender equipararse a ese contacto insustituible entre dos sujetos existentes.

Desde estos presupuestos la invitación a recuperar la propia grandeza resulta lógica y evidente. ¡Que grande es ser hombre! Ningún parangón con nuestros semejantes puede turbarnos la vista y hacernos olvidar esa grandeza simpar del propio ser<sup>45</sup>. Al contrario, la tarea diaria consiste en percibir esa alta condición y hacerla crecer fuera de los espejismos traídos por ciertas corrientes actuales.

El enfrentamiento con las tendencias democratizadoras de su tiempo le reportará una avalancha de juicios negativos que van desde Adorno hasta nuestros días. En ellas Kierkegaard aparece como un enemigo de las mayorías sociales y como un obstinado opositor a la libertad de prensa. Todo eso puede leerse en su *Diario*, pero el juicio siempre resultará desmesurado sin el contexto que lo suscita y silenciando el mensaje afirmativo. El contexto es, por un lado, sus polémicas con las publicaciones difamatorias y satíricas de Copenhague y, por otro, la

<sup>43</sup> Incluso capítulos enteros, como sucede en *Efterskrift til de filosofiske Smuler*, cap. 1, 2 y 3 de la 2ª Sección, Parte II, *Samlede Vaerker*, VII, pp. 114-349.

<sup>44</sup> *Migajas filosóficas*, p. 40; *Samlede Vaerker*, IV, p. 217. Lo repite frecuentemente atribuyendo el descubrimiento a Sócrates: «la relación entre hombre y hombre permanece como la verdadera relación»: *ibid.*, p. 28; *Samlede Vaerker*, IV, p. 204.

<sup>45</sup> Es uno de los contenidos primordiales del citado discurso sobre los lirios del campo. Cf. *Samlede Verker*, VIII, pp. 296-348.

intuición del anonimato que padecerán los individuos en la sociedad de masas. Percibiendo el sufrimiento de las personas sensibles ante la indefensión que ambos fenómenos provocan, Kierkegaard lanza un reto singular: los modernos han de aprender a decir yo frente al número, han de oponerse a los dictámenes dictatoriales de las mayorías<sup>46</sup>, han de ser capaces de hablar en primera persona antes de que se pierda del todo la capacidad para ello.

Emerge entonces la figura del «cada uno», del individuo en cuanto tal, del «único»<sup>47</sup>. En un texto del final de su vida Kierkegaard confiesa sin tapujos su animadversión hacia la política que toma a la multitud como criterio de la verdad. Y admite, en cambio, que la religión puede entender su significado<sup>48</sup>, ya que exige del individuo una respuesta personal y subjetiva a los problemas fundamentales de la existencia. Este es el trasfondo que compone la argumentación que sigue acerca del «sí mismo».

Con motivo de su tratado sobre la desesperación Kierkegaard aborda el tema de la constitución del yo<sup>49</sup>. Volviendo sobre un esquema muy querido por él, plantea su definición del yo en el cuerpo de una trilogía que guarda grandes similitudes con la tríada en que la conciencia (y luego la existencia) aparecía como el «tercero» entre Realidad e Idealidad (luego Ser-Pensar)<sup>50</sup>. Ahora presenta el yo (*Selvet*) como el tercero entre Finitud-Infinitud, Temporal-Eterno, Necesidad-Posibilidad, pero con un importante matiz: el yo no es sólo una simple relación entre esos dos polos, sino una relación que a su vez se relaciona consigo misma<sup>51</sup> (como si hablara de una autoconciencia en el primer esquema y de una «repetición» de la existencia en el segundo).

Una vez alcanzada la definición del yo, Kierkegaard añade siempre que esa relación ha sido puesta por sí misma (lo que, amén de agudizar la desesperación, no le resulta muy verosímil) o ha sido puesta por otro, con lo cual y sin dejar de relacionarse consigo misma se relaciona al mismo tiempo (y *transparentemente*) con quien ha puesto toda la relación. Aunque en el arranque llama «poder» a quien funda toda la relación, después hablará abiertamente de «Dios»<sup>52</sup>.

No deja de machacar el autor sobre una convicción que tiene resonancias cartesianas, aunque no ha de ser tomada en ese sentido. Puesto que la relación

<sup>46</sup> *Papirer*, VIII-1 A 23, pp. 15-16.

<sup>47</sup> Las tres expresiones son traducciones posibles para el término «*Enkelten*».

<sup>48</sup> Cf. *Om min Forfatter-Virksomhed, Samlede Vaerker*, XIII, pp. 521 ss.

<sup>49</sup> Conviene advertir que Kierkegaard utiliza el término «*Selvet*» (el sí mismo) para referirse a lo que aquí comentamos sobre el yo. Cf. S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden, Samlede Vaerker*, XI, pp. 143 ss.

<sup>50</sup> Cf. R. Larrañeta, *La interioridad apasionada*, pp. 37-45, 59-63.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 145, 219 y 272.

constitutiva del yo tiene que ver con la (auto) conciencia y con la decisión de sostener firmemente esa relación (a fin de no incurrir en la desesperación de no haber logrado ser yo), se infiere de ello que «cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo»<sup>53</sup>.

Llegamos así al tema que nos concierne. Superada la doble desesperación de no querer ser sí mismo o querer ser a toda costa uno mismo (sin Dios) y, una vez constituido el «yo humano», ese yo (*Selvet*) adquiere una nueva cualidad al situarse «delante de Dios»<sup>54</sup>. ¿Cómo puede acontecer esto? Kierkegaard ejemplifica su propuesta de muchas maneras: un vaquero siendo yo ante sus vacas o un monarca siendo yo sólo ante sus esclavos se nos antoja muy inferior a quien se presenta como yo delante de la plenitud del Estado. El yo humano cuya medida es Dios se engrandece de modo supremo. «La medida del yo siempre es aquello ante lo cual el yo es lo que es en cuanto yo»<sup>55</sup>. Además de indicar una meta a alcanzar, esa medida expresa la calidad de las cosas medidas, la calidad del yo. Concluye de nuevo en la convicción anterior: cuanto mayor sea la idea de Dios, mayor será el yo que se posea. «Nuestro yo individual y concreto solamente llega a ser un yo infinito mediante la conciencia de que existe delante de Dios»<sup>56</sup>.

No podemos soslayar la impresión de que estamos haciendo depender en alguna medida la grandeza o pequeñez de la «existencia» individual de una «idea», con lo cual y pese a lo dicho antes contra Descartes, desvirtúa en muchos sentidos la crítica anticartesiana y antihegeliana sobre la primacía del pensar sobre el ser<sup>57</sup>. Dejamos ahí el apunte, aunque reconocemos que la pretensión marcha por otro camino: mostrar que existir delante de Dios no equivale a la anulación de sí mismo, sino a una reafirmación «infinita» del propio yo. De todas formas y prescindiendo de otros matices, es obvio que no estamos en la órbita nietzscheana, sino en parámetros absolutamente divergentes<sup>58</sup>.

#### IV. EL CHOQUE DE LA RAZÓN ANTE LA RELIGIÓN

Llegamos al momento supremo del discurso. Tratamos de mostrar cómo se verifica el salto de la razón a la religión, tomando como parangón tres aspectos

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 216.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>57</sup> Alguien podría decir que se asemeja peligrosamente al razonamiento feuerbachiano que refiere la esencia y existencia de Dios a la conciencia que de sí mismo tiene el hombre. Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Reclam, 1971, pp. 41 ss.

<sup>58</sup> Algo de eso hemos dicho en R. Larrañeta, «Nietzsche y Kierkegaard: vuelta al origen» en *Conocer a Nietzsche*. Salamanca: Sociedad C-L. Filosofía, 1996, pp. 259-271.

esenciales, en los que no cabe escapatoria para responder al dilema entre ambas esferas.

### I. VERDAD Y FE

Como ya hemos explicado<sup>59</sup>, la definición clásica de verdad como adecuación entre el objeto y el entendimiento, el ser y el pensar, la realidad y la idealidad, tiene el gravísimo inconveniente de prescindir del existente que plantea el problema del conocimiento verdadero. Entre tantas y tan sutiles distinciones se esfuma el sujeto que interroga, se olvida *a quien pregunta*<sup>60</sup>. Esa es la enorme diferencia entre la reflexión objetiva y la subjetiva<sup>61</sup>, ya que en la primera se privilegia el conocimiento, mientras que en la segunda se atiende al sujeto como tal. Para no andarse con tapujos, Kierkegaard lo aplica directamente al asunto que nos concierne, la relación con Dios: «Si uno que vive en el seno del cristianismo va a la casa de Dios, la casa del verdadero Dios, con la verdadera noción de Dios en su mente y le reza, pero le reza en la no-verdad; y otro que vive en tierra pagana ora con toda la pasión de lo infinito, aunque sus miradas se dirigen a la estatua de un ídolo, ¿dónde hay más verdad? Uno reza a Dios en verdad, aunque adore a un ídolo; el otro reza a Dios en la no-verdad y por ello adora en realidad a un ídolo»<sup>62</sup>. ¿Dónde quiere conducirnos Kierkegaard con estos planteamientos? La respuesta es muy sencilla y la clarifica él mismo. Se trata de llegar a una nueva definición de verdad que literalmente suena así: «He aquí tal definición de la verdad: *la incertidumbre objetiva, mantenida en la apropiación de la interioridad más apasionada, es la verdad, la más alta verdad que hay para un existente*»<sup>63</sup>.

Nada de esto sería del todo relevante para lo que venimos diciendo, si a continuación no comentara: «La definición dada de la verdad es una transcripción de la fe. Sin riesgo no hay fe. La fe es justamente la contradicción entre la

<sup>59</sup> Sobre todo en R. Larrañeta, *La interioridad apasionada*, pp. 57-59.

<sup>60</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Efterskrift til de filosofiske Smuler, Samlede Vaerker*, VII, pp. 174-177.

<sup>61</sup> El criterio de discernimiento está bien claro: «*Cuando se pregunta objetivamente por la verdad, se reflexiona de modo objetivo sobre la verdad como un objeto con el que se relaciona el cognoscente. No se reflexiona sobre la relación, sino acerca de que aquello con lo que él se relaciona es la verdad, lo verdadero. Cuando aquello con lo que él se relaciona es la verdad, lo verdadero, el sujeto está en la verdad. Cuando se pregunta subjetivamente por la verdad, se reflexiona de manera subjetiva sobre la relación del individuo; cuando este cómo de la relación está en la verdad, el individuo está en la verdad, incluso si se relaciona con la no-verdad*»: *ibid.*, VII, pp. 184-185.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 186-187.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 189. Los subrayados antes y ahora son originales.

pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Si puedo concebir a Dios objetivamente, entonces no creo; pero precisamente porque no puedo, por eso debo creer; y si quiero permanecer en la fe, debo estar siempre atento a mantener la incertidumbre objetiva: estar en la incertidumbre objetiva 'sobre 70.000 brazas de agua' y sin embargo creer»<sup>64</sup>.

Lo menos que puede pensar un lector agudo es que Kierkegaard ha construido un discurso predeterminado acerca de la verdad filosófica con el único fin de llegar a una definición paralela con la de la fe. Quizás sea así, quizás se trate de un intento de justificación de la esencia de la fe superador de todas las reducciones a que se veía sometida en su época, quizás sólo busca mostrar la originalidad absoluta del núcleo de la fe cristiana tal como lo explicita en *Migajas*, o quizás como provocador y profeta en tiempos difíciles rompe los prejuicios agnósticos para demostrar cómo la fe recupera al existente con tanta o mayor energía que cualquier otra filosofía en boga.

En ambos terrenos queda patente cómo cualquier concepción ha de centrarse en el existente, de modo parecido a como hizo Sócrates entre los griegos y contando con que los pseudomodernos lo han olvidado. Desde este punto de vista Kierkegaard deja bien sentada la congenialidad de «la verdad» y del interrogante profundamente «racional» con la inquietud verdaderamente religiosa. El filósofo «subjetivo» tiene mucho en común con el auténtico creyente, pese a mediar entre ambos el salto de la fe.

## 2. LA PARADOJA

Decíamos al comienzo que cierta crítica dio por buena la idea de un «irracionalismo kierkegaardiano», atribuyéndole la negación del objetivismo y cargando la responsabilidad al énfasis puesto por el autor danés en los contenidos de corte romántico y religioso. Nada de eso se ajusta a la verdad. Aunque es claro que sus obras tienen mucho de pasionales, estéticas y vitalistas, no se coaptan fácilmente con las propensiones irracionistas. Hemos reservado este punto para contradecir esas versiones y para mostrar cómo Kierkegaard parece seguir con mimo el viaje del pensar hasta su última frontera y mostrarse inquieto por el paso siguiente. Emerge así una especie de «hueco» o «abismo» que la pura razón no puede superar por sí sola<sup>65</sup>. Con todo ello arribamos al universo de la religión, es decir, nos situamos en el centro del problema suscitado: la relación última entre razón y religión. Tomando como guía las *Migajas*<sup>66</sup>, podemos establecer una serie de «grados» en la fase final del movimiento racional:

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Cf. R. Larrañeta, *Kierkegaard*, pp. 22-25.

<sup>66</sup> Todo lo que sigue está algo disperso, pero bien explicitado en *Samlede Vaerker*, IV, pp. 232 ss.

1) La razón «objetiva» ha cumplido su trayectoria, lo que significa que no hemos negado su curso, sino que hemos seguido su «dis-curso», su proceder y que hemos alcanzado el límite.

2) La razón percibe que no puede ir más allá, que *choca* con algo que por sí misma no puede superar. En ese momento se detiene, como le pasó a Sócrates en un instante de su vida.

3) ¿Qué es eso con lo que topa la razón? La respuesta es dubitativa. Kierkegaard lo designa de dos maneras. Es lo desconocido, algo que la razón no logra reconocer. Pero también —dice— es algo situado «fuera», algo que se halla en la «diáspora»<sup>67</sup> y que por ende resulta inaccesible al pensar.

4) ¿Qué acontece entonces? Varias cosas que adquieren sentido propio:

En primer lugar, la razón *no puede* pensar eso que está ahí fuera, y no puede pensarlo porque es *absolutamente diferente* y lo absolutamente diferente a la razón es por definición impensable para ella y por ella.

Pero la razón se atreve a *llamar*, a *nombrar*<sup>68</sup> eso que aparece delante de ella en la diáspora. Y el nombre elegido es: «el Dios»<sup>69</sup>.

Esa aparición de «el Dios» en las lindes de la razón produce un efecto singular: el sujeto pensante cambia, se trastorna, se muda. Es algo similar a lo que le sucede al enamorado, por muy razonador o pensador abstracto que sea. Su vida se ve totalmente cambiada, aun cuando racionalmente no pueda explicarlo.

A la razón sólo le queda como salida una vía alternativa:

1ª) Empecinarse en entender esa paradoja de la razón frente a algo que no logra entender, comprobar repetidamente que eso es imposible y declarar: estamos ante un espejismo, ante algo que será comprensible por la razón en el futuro, ante algo que es indicio de una «cumbre» del movimiento racional.

2ª) Mantener esa contradicción de la razón, sostener la paradoja con la fuerza de la más absoluta interioridad, saltar por encima de la razón y creer. Ése es el dominio de la pura fe.

Como hemos podido observar, la razón no ha sido anulada ni contradicha, se le ha asignado un papel relevante, pero se le han marcado unos límites. La fe no ha sido reducida a una parte del proceso racional, se ha mantenido su peculiar originalidad, no se han negado los serios problemas que provoca a la razón (la paradoja) y se ha resuelto todo ello desde la relación viva con el existente. Es una dialéctica diferente a la de Hegel, pero argumentando con cierta agudeza el papel designado a ambas esferas: la racional y la religiosa.

<sup>67</sup> Para darle mayor relevancia, usa aquí el original griego: diáspora.

<sup>68</sup> Al terminar cada una de las cinco vías, Santo Tomás también usa siempre el término «llaman», «nombran», «dicen» para designar a Dios.

<sup>69</sup> «Guden», en danés. Algunos comentaristas sugieren que Kierkegaard intenta evocar el lenguaje pagano, pese a que presuponga también al Dios cristiano.



## 3. DE LA PARADOJA AL ESCÁNDALO PASANDO POR EL ABSURDO

Kierkegaard nos sorprende al final del *Postscriptum a las Migajas* «destapando» la existencia de dos tipos de religiosidad a los que da el nombre de A y B. Para quien está familiarizado con sus obras le resulta chocante, porque pese a lo mucho que se ha escrito sobre los estadios de la vida (estético, ético, religioso), nuestro autor sólo alude a ellos en contadas ocasiones. Ésta es precisamente una de ellas, al asegurar que «la inmediatez, lo estético, no halla contradicción alguna en el hecho de existir; existir es una cosa, la contradicción es otra y viene de fuera. Lo ético se encuentra con la contradicción, pero dentro de la afirmación de sí. Lo religioso A capta la contradicción como un dolor en el autoanonadamiento, aunque dentro de la inmanencia [...]. Lo paradójico-religioso rompe con la inmanencia y convierte la existencia en una contradicción absoluta, no en el seno de la inmanencia, sino contra la inmanencia»<sup>70</sup>.

La gradación general de las etapas de la vida nos ayuda a intuir el sentido concedido a la religión frente al resto de las vertientes humanas y nos da pistas elocuentes sobre el contenido proporcionado a esa postrer distinción entre esos dos modelos de religiosidad que llama A y B, aunque no falten, como vemos, otros apelativos. Simplificando bastante su pensamiento<sup>71</sup>, podemos distinguir una triple estratificación de la religión, en la cual las dos últimas están insertas plenamente en el dominio de lo que el escritor danés comenta bajo el título de B.

1) La religiosidad A es considerada algo así como la religión en general. A ello llegaron las mentes más honradas y cultivadas del paganismo y, en especial, Sócrates. Aquí tendría sentido hablar de paradoja, es decir, de choque de la razón frente a lo desconocido y frente a lo que está fuera, tal como antes hemos explicado. Sería la paradoja en su primer destello y tendría una implicación directa referida a la posibilidad de relación entre lo eterno y lo temporal. Traducido a los datos que aportan las religiones, se trataría de la posibilidad de que el Dios (eterno) hable al hombre (temporal) y éste a su vez pueda responderle con su palabra y con una decisión en la que pone en juego el propio destino.

2) Penetrando en el ámbito de la religiosidad B, alcanzamos el núcleo de la paradoja en sentido riguroso. Kierkegaard lo enuncia de varias maneras: «Dios se ha hecho hombre». «Dios se ha transformado en individuo», «Dios se ha vuelto algo concreto y singular», «Dios ha devenido», «Dios ha comenzado

<sup>70</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Efterskrift til de filosofiske Smuler, Samlede Vaerker*, VII, p. 563. Más atrás (*ibid.*, p. 492) ha expuesto también su clasificación de los tres estadios.

<sup>71</sup> Ya expusimos con mayor detenimiento el tema en R. Larrañeta, *La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe. Un estudio sobre S. Kierkegaard*. Valladolid: Monografía de Estudios Filosóficos, 1976, pp. 67-71.

a existir», «Dios existe en el tiempo»<sup>72</sup>. En este campo hace emerger Kierkegaard el lenguaje sobre el «absurdo»: «Que quien es eterno por naturaleza aparezca en el tiempo, nazca, crezca y muera, eso es una ruptura con todo el pensamiento»<sup>73</sup>. Ni siquiera dentro del cristianismo que anuncia esa noticia es comprensible la paradoja del Dios hecho hombre individual<sup>74</sup>.

3) La religiosidad B avanza un grado más y llegamos al momento supremo: el «escándalo» y escándalo sobre todo y por encima de todo para la razón. La sustancia íntima de ese escándalo estriba en que Dios se ha hecho sufriente. Kierkegaard no oculta la terrible dificultad que esto supone para la filosofía y para la cordura racional. Más bien parece desear lo contrario: acentuar al máximo esa peculiaridad que no es sólo «contrarracional» o paradójica, sino insostenible para el filósofo. «Aquí llegan pocos», dirá. El sufrimiento -añadirá- revela la cara auténtica de la existencia y quizás por ello la religión tenga que ver tanto con el sufrimiento<sup>75</sup>. Lejos de disfrazar la confrontación entre razón y fe, Kierkegaard parece haber ido preparando al lector para el choque frontal y definitivo entre ambas esferas. Veamos qué juicio merece su ensayo o, como él decía, su «proyecto».

#### V. ¿TEOLOGÍA O FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN?

Siendo evidente la formación teológica de Kierkegaard, el estudioso podría dirimir el juicio sobre su postura filosófica ante la religión diciendo que ha pasado del dominio estrictamente racional al ámbito de la religión, desde el cual la perspectiva del pensar se transforma en otra cosa o, según ciertas opiniones, se desvanece. No obstante, conviene ensayar un bosquejo crítico sobre lo expuesto con la intención de favorecer algún tipo de diálogo entre la filosofía y la teología de la religión.

a) Para no incurrir en polémicas estériles, parece imprescindible matizar un tanto el sentido de los juicios kierkegaardianos sobre las relaciones entre razón y religión. ¿Exagera Kierkegaard en su posición? No resulta superfluo recordar que muchas afirmaciones de los filósofos penden en parte del propio temperamento o de la historia personal y no hace falta acudir a casos extremos, porque queda evidenciado en autores tan mesurados como Aristóteles (al hablar de la democracia ateniense) o Kant (en su alegato sobre el espíritu de la Ilustración). Existe además un elemento añadido. Kierkegaard acentúa deter-

<sup>72</sup> No dejaremos de advertir la dificultad de verter en castellano el verbo «*vaere til*». Según el contexto admite el significado de devenir, existir, aparecer, etc.

<sup>73</sup> S. Kierkegaard, *Efterskrift til de filosofiske Smuler*, p. 570.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 571-2. Para Kierkegaard la paradoja reside esencialmente en ese hacerse hombre de Dios, no en volverse pobre o sufriente. *Ibid.*, pp. 582 ss.

<sup>75</sup> Cf. R. Larrañeta, «Kierkegaard: tragedia o teofanía», p. 75.

minados contenidos para contrarrestar la fortísima dialéctica de la filosofía moderna y, de modo sobresaliente, la viva pujanza de las tesis hegelianas acerca de la historia y de la religión. Sin ello cree que su palabra no será escuchada y que a la postre triunfará la visión «esencialista» del cristianismo.

Recordando de nuevo la intención primordial, podemos asegurar que Kierkegaard no pretende negar la razón. Eso sí, confiesa sin paliativos que la auténtica fe religiosa siempre tiene que ver en primera y principal instancia con la existencia. Su exigencia de un giro radical para la filosofía en orden a rescatar al existente puede interpretarse como un rodeo para reivindicar con soterrado dogmatismo la fe del creyente, pero de suyo se trata de una reclamación «en paralelo»: desde una vertiente lanza un grito de alarma contra la pérdida del existente en las tendencias filosófico-sociales de su tiempo y, desde otra, denuncia la corrupción de la relación viva entre Dios y el individuo llevada a cabo por las Iglesias estatales. Kierkegaard piensa que cada uno está capacitado para asumir la mejor herencia filosófica e ir en esa línea más allá de la modernidad, sin tener que rechazar por eso el quicio original de la fe cristiana y sin ocultar que semejante síntesis se torna difícil y hasta algo desquiciante para el protagonista.

Si queremos encuadrar estos contenidos, tendríamos que decir con toda llaneza que para Kierkegaard la fe no se apoya *últimamente* en dogmas o en creencias teórico-rationales, sino en actitudes existenciales. Esta tesis estuvo mal vista durante muchas décadas por filósofos y teólogos de distintas tendencias, pero recientemente fue asumida desde diferentes ángulos. Por ejemplo, cuando se cotejaba a Kierkegaard con Marx, asimilando la primacía marxista de las praxis verificables con la recuperación kierkegaardiana de la decisión individual como eje de la existencia<sup>76</sup>. Este cotejo ha encontrado continuidad manifiesta en los movimientos políticos y teológicos de la liberación, pero no ha dejado de conservar su propio lenguaje en los defensores de la llamada «opción fundamental» dentro del terreno ético<sup>77</sup>.

No sería apropiado cerrar estas primeras consideraciones sin aludir a la necesidad de realizar un mayor esfuerzo de cercanía racional entre la fe histórica de las religiones y el mundo del pensamiento actual<sup>78</sup>. Tampoco cabe olvidar que en definitiva tanto la religión como la más aséptica investigación se

<sup>76</sup> Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*. Zurich: Europa Verl., 1941, sobre todo la segunda parte.

<sup>77</sup> Cf. F. Herraiz, «Opción fundamental», en M. Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992, pp. 343-363.

<sup>78</sup> Aunque en otros países se organizan continuamente sesiones y diálogos sobre el asunto, en España este intento queda relegado a la esfera privada o por desgracia se lleva a la superficial palestra de los medios públicos de comunicación, donde sólo cuenta el ansia de impactar al público con grandes desatinos o con diatribas insolentes, en lugar de suscitar una atmósfera de diálogo sereno y profundo.

convierten en una *apuesta* sobre «lo desconocido», que suele tener su traducción más viva en el sufrimiento de los inocentes y en los enigmas provocados por la personalidad de Jesucristo<sup>79</sup>, cuestiones ambas muy ligadas a la época de Kierkegaard. Dicho así, parecería que estamos pidiendo restaurar de nuevo el foro de la intelectualidad religiosa en nuestras sociedades democráticas. Sin embargo, la verdadera y urgente necesidad proviene ¡de nuevo! del mundo real, del futuro de convivencia de tantos pueblos que aún no han logrado superar la ruptura existencial originada por la división de credos religiosos. Ya que las convicciones ateas o agnósticas no se han impuesto como evidencia en este milenio, tal como muchos auguraban y esperaban, sería bueno trabajar por una conciliación aceptable, viva y «universal» entre lo racional y lo religioso, sin renunciar cada uno a las propias creencias. Pese a que parezca intelectualmente estéril, ese diálogo interreligioso sería muy provechoso para el progreso mesurado y pacífico de todo el planeta. Nos escapamos así un tanto de los propósitos kierkegaardianos, pero no de su preocupación de fondo: la legitimidad de la opción creyente en una sociedad moderna.

b) Kierkegaard tiene varios prototipos filosóficos y religiosos como herederos de sus principales intuiciones. En todos sobresale el núcleo de la reivindicación del sujeto. Por el lado especulativo -si cabe hablar así-, encontramos a Heidegger haciendo de la existencia el dato primario de todo su entramado antropológico. En la faceta vitalista y trágica de la posguerra nos topamos con Camus que asume el mensaje de la paradoja y del absurdo para convertirlo en resorte vital. Ambos autores se confiesan simpatizantes de Kierkegaard y no se sienten incómodos por tantos y tantos contenidos específicamente creyentes del danés, sino que toman con naturalidad lo más útil para su propia trayectoria. En los terrenos de la estricta religiosidad se alza la egregia figura de K. Barth. Muchos podrán pensar que sus obras andan reñidas con la modernidad, pero no es así, ya que conoce muy bien los entresijos de la historia filosófica reciente y los intentos por acercar el universo secular del pensamiento a la más rancia tradición teológica (Schleiermacher)<sup>80</sup>. Barth se yergue como un bastión inexpugnable contra todo intento de reducción de la teología y del cristianismo auténtico<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Fraijó proporciona una buena muestra de cómo abordar el asunto con llaneza y con seriedad en el día de hoy en su libro *El cristianismo. Una aproximación*. Madrid: Trotta, 1997.

<sup>80</sup> Eso no obsta para que Barth se convierta en «un acerado crítico del paradigma ilustrado moderno»: H. Küng, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*. Madrid: Trotta, 1995, p. 194.

<sup>81</sup> «Se pudo entonces, con A. Ritschl, profesar que la religión cristiana debe ser tenida por verdadera y revelada, porque permite al hombre realizar de modo perfecto el valor supremo de la existencia, a saber (en oposición a Feuerbach): su liberación de un mundo entendido como naturaleza material. Se pudo entonces, con A. Troeltsch, enseñarnos que el oficio por excelencia del teólogo consiste en «revivir hipotéticamente» los fenómenos de la historia de las religiones,

También ahora sólo cabe el sí sumiso a la voz de Dios escuchada en cada tiempo de la historia por un sujeto vivo, tal como preconizara el danés. En nuestros lares Unamuno ha hecho sentir a creyentes y escépticos las zozobras de la fe en el mar de dudas del pensamiento abstracto, ha sabido recordar como pocos que la fe remite a la existencia como tal y que despierta en nosotros la preocupación radical, la inquietud por sí mismo, por el propio ser y por el destino definitivo<sup>82</sup>. Ése es el significado que buscaba recuperar Kierkegaard en sus largos debates sobre razón y religión. Eso debiera bastar para comprenderlo.

Rafael Larrañeta es profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Autor de *La interioridad apasionada. Verdad y amor en S. Kierkegaard* (Salamanca: Universidad Pontificia y Editorial San Esteban, 1990) y *Kierkegaard* (Madrid: Ed. Orto, 1997).

*Dirección postal:* Chopera, 39, E- 28260 Galapagar (Madrid).

---

sopesando y comparando los diferentes mundos religiosos, para concluir que, hasta nueva información y con toda probabilidad tan lejos como podamos pensar en el tiempo (¡antes de una nueva época glaciaria!), el cristianismo es todavía la religión relativamente mejor. Se pudo, finalmente, llegar a producir en la teología y en la Iglesia esa tumultuosa invasión de religión natural de la que hemos sido en nuestros días testigos asombrados»: K. Barth, *La revelación como abolición de la religión*. Barcelona: Fontanella, 1973, p. 220. Si no conociéramos la procedencia, parecería que estamos escuchando al mismísimo Kierkegaard.

<sup>82</sup> «El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza. Tuvimos que abandonar, desengañados, la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad, y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de vida. Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacía. La una riñe con nuestra razón, la otra con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual»: M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 85. A nadie le resulta difícil entrever en este lenguaje muchas de las preocupaciones kierkegaardianas a que hemos hecho referencia.