

# **El absoluto residual. Una interpretación de la relación entre absoluto y existencia a partir del pensamiento de S. Kierkegaard**

Ángel Enrique Garrido Maturano •

## ***Resumen***

El artículo reconstruye la relación entre absoluto y existencia desde el pensamiento de Kierkegaard. Primero analiza lo absoluto como indeterminable-determinante. Luego muestra de qué modo la relación con lo absoluto y, consecuentemente, la religiosidad son necesariamente constitutivas de la existencia humana. A continuación interpreta la desesperación como testimonio dialéctico del carácter constitutivo de la religiosidad y determina el pasaje de la religiosidad constitutiva a la fe en la religión revelada como salto de la libertad. Finalmente, se explicita por qué la fe implica contentarse con la propia condición de ser hombres y conduce a un acto de des-empoderamiento de sí.

## ***Palabras clave***

Absoluto; existencia; desesperación; fe; religiosidad.

## ***Zusammenfassung***

Der Artikel baut die Beziehung zwischen dem Absoluten und der Existenz ausgehend vom Kierkegaardschen Denken wieder auf. Zuerst analysiert das Absolute als das Unbestimmbare-Bestimmende. Danach zeigt er, in welchem Maße der Bezug zum Absoluten und demzufolge die Religiosität sich als notwendig konstitutiv für die menschliche Existenz erweisen. Folglich wird die Verzweiflung als dialektisches Zeugnis des konstitutiven Charakters der Religiosität ausgelegt und der Übergang von der konstitutiven Religiosität zur offenbarten Religion als Sprung der Freiheit bestimmt. Schließlich wird es erläutert, warum

---

• CONICET – Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Argentina. E-mail: Argentina: hieloppuna@hotmail.com.

der Glaube bedeutet, sich mit der eigenen menschlichen Bedingung zufrieden zu geben, und inwieweit er zu einem Akt der Selbstentmächtigung führt.

### ***Schlüsselwörter***

Das Absolute; Existenz; Verzweiflung; Glaube; Religiosität.

### **Introducción**

En el año 1844, en el célebre capítulo III de *Migajas filosóficas*, escrito concebido por el autor pseudónimo Johannes Climacus y editado por el propio Kierkegaard, se afirma: “Esta es entonces la suprema pasión del pensamiento: querer descubrir algo que él mismo no puede pensar.”<sup>1</sup> Esta pasión es calificada por el autor, tal cual es sabido, como “paradoja”. Refiriéndose a esto paradójico, que el pensamiento a la vez quiere pero no puede pensar, agrega Climacus: “Es lo desconocido. Pero no es algo humano, ya que eso sí se lo conoce, ni tampoco alguna otra cosa que conozca. Llamemos, pues, a eso desconocido el Dios.”<sup>2</sup> Dos años después, en otra de sus obras pseudónimas, el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, el editor Kierkegaard se vale otra vez de la pluma de Johannes Climacus para advertir que “la felicidad eterna es un eterno supuesto que antecede y es inmanente a todo individuo.”<sup>3</sup> En 1849, en la tercera y última de las tres obras pseudónimas editadas por Kierkegaard, me refiero, claro está, a *La enfermedad mortal*, Anti Climacus, no duda en sentenciar que “no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado.”<sup>4</sup> Finalmente, ya el propio Kierkegaard, sin necesidad de pseudónimo alguno, en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, luego de ponderar el ser del

---

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, trad. D. González y Ó. Parceró, Madrid: Trotta, 2016, p. 25-124; aquí p. 55. Sigla: MF.

<sup>2</sup> MF, p. 57.

<sup>3</sup> Søren Kerkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. N. Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008, p.96. Sigla: PS. Ya en *El concepto de la angustia* Vigilius Haufniensis había expresado con claridad este carácter constitutivo de la relación del hombre con lo absoluto, esto es, de la religiosidad humana. Allí Haufniensis niega que la esfera de lo religioso sea exclusiva de individuos geniales, dotados de un talento especial, y declara: “Si cada ser humano no participa esencialmente del absoluto, entonces está todo perdido.” Søren Kerkegaard, *El concepto de la angustia*, en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol 4/2*, trad. D. González y Ó. Parceró, Madrid: Trotta, 2016, p. 125-278; aquí: p. 224.

<sup>4</sup> Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008, p. 43. Sigla: EM.

hombre – lo que todo hombre es – por encima de la entera gloria de Salomón<sup>5</sup>, exhorta a cada existente a estar “*contento con ser hombre.*”<sup>6</sup>

Si consideramos en su conjunto las citas de las cuatro obras precedentes, advertiremos que la declaración de *Migajas* afirma que ni podemos evitar pensar lo absoluto o Dios ni tampoco podemos conocerlo en modo alguno. La del *Postscriptum* indica que la relación con eso absoluto y desconocido, sin embargo, es vivida como interés en la felicidad eterna, sea esto lo que fuese, y que dicha vivencia es inmanente a todo hombre. *La enfermedad mortal*, por su parte, observa que la desesperación también es propia de todo hombre. Y, finalmente, en *Los lirios del campo y las aves del cielo* se nos exhorta a contentarnos con ser el hombre que somos. Las reflexiones que aquí comienzan intentarán, desde el pensamiento de Kierkegaard, pero sin pretender una fidelidad literal al mismo, traer a la luz y explicitar el vínculo conceptual intrínseco que atraviesa las afirmaciones y obras precedentes. Y ello porque, a mi modo de ver, la reconstrucción externa<sup>7</sup> de tal vínculo posibilita, para mi perspectiva de lectura<sup>8</sup>, encontrar un acceso no sólo a la significación de lo absoluto como tal en el horizonte de pensamiento kierkegaardiano, sino también a aquellas condiciones de posibilidad sobre la base de las cuales es concebible, desde este mismo horizonte, pensar la existencia humana como referencia *necesaria* a lo absoluto. En concreto, dicha reconstrucción persigue cuatro

---

<sup>5</sup> Cf. Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007, p. 35. Sigla: LC.

<sup>6</sup> LC, p. 36 (cursivas del autor).

<sup>7</sup> Utilizo el término “externa” para dejar en claro desde el principio que los vínculos que aquí se trazarán no provienen de una interpretación “interna” de carácter filológico, es decir, no constituyen una re-exposición erudita y rigurosamente fiel del aparato conceptual del autor y de sus fuentes en una o más obras. Una interpretación externa privilegia por sobre esta mirada filológica una cierta perspectiva filosófica. Lo hace en la medida en que las ideas principales que el autor del caso tiene sobre el tema de interés son utilizadas como punto de partida para la profundización o desarrollo (más allá, aunque no necesariamente en contra, de las posiciones del propio autor) de la comprensión de la temática a considerar.

<sup>8</sup> Esta perspectiva tiene su origen en y se halla inspirada por la lectura de Kierkegaard del filósofo y fenomenólogo de la religión friburgués Bernhard Welte. Para Welte, cuya interpretación es aquí presupuesta, los análisis kierkegaardianos de la existencia singular, de la angustia y de la desesperación en tanto fenómenos existenciales límites ponen a la luz la condición de posibilidad de la fe como forma por excelencia de la relación con lo absoluto. Sin embargo, esa condición necesaria no resulta también suficiente, porque la fe, en última instancia, sigue siendo una decisión libre del existente. En este sentido escribe Welte; “Kierkegaard nos coloca ante un desarrollo que pone en libertad el fundamento de posibilidad de la fe desde el análisis de la existencia humana, pero que se guarda muy bien de derivar la fe misma como un resultado de ella. La fe continúa siendo un salto.” Bernhard Welte, *Was ist Glauben. Gedanken zur Religionsphilosophie*, en: *Gesammelte Schriften IV/2. Wege in die Geheimnisse des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007, p. 13-76; aquí: p. 22. El desarrollo de esta idea de Welte constituye el eje conceptual de la presente investigación.

objetivos específicos que resultan de cuatro hipótesis igualmente específicas. Primero, ella pretende precisar en qué sentido puede afirmarse que lo absoluto (expresión que aquí utilizaremos como sinónimo del Dios o de “lo desconocido” al que se hace alusión en *Migajas*) funge en la obra de Kierkegaard como lo indeterminable-determinante. En segundo lugar, aspira a mostrar de qué modo la relación con lo absoluto y, consecuentemente, la religiosidad son *necesariamente* constitutivas de la existencia y de la condición humana. En tercero, procura explicitar la idea de salto de la libertad como pasaje de la religiosidad constitutiva a la religión asumida libre e individualmente. Finalmente, la labor de reconstrucción quisiera poner a la luz por qué los tres objetivos anteriores confluyen en una nueva paradoja, a saber, aquella por la cual la libertad, que constituye el poder específico y distintivo del que se halla dotado el existente humano, se consume en un acto de “des-empoderamiento de sí”, razón por la cual el pensamiento de Kierkegaard se aleja de toda filosofía moderna fundada en la voluntad de poder.

Especificados el contexto temático y los objetivos agregaré algunas precisiones metodológicas. En lo que al método de este estudio respecta podemos calificarlo como *fenomenológico, hermenéutico y filosófico-preconfesional*. Si afirmo el carácter fenomenológico del método de lectura, ello se debe, en primer lugar, a que no se intentará abordar el pensamiento del danés para explicar “por qué” el hombre debiera ser religioso. Muy por el contrario, de lo que se trata es de *describir* la universalidad de la relación religiosa en el cómo de sus modos (positivos o negativos) de darse. Dicha descripción, de acuerdo con uno de los preceptos fundamentales de la fenomenología, se realiza sobre la base de una *correlación* que se juega entre un *polo subjetivo y otro objetivo*, a saber: entre un modo subjetivo de, existiendo, intencionar o dirigirse a lo absoluto y un correlato objetivo, que no es sino el absoluto, que resulta indeterminable, pero que me mueve a determinar mi existencia en función de mi relación con él. Pero, además, en segundo lugar, la investigación es fenomenológica por su intención. Si la fenomenología, como bien sintetiza García Baró, es “el esfuerzo por describir la esencia de cierto aspecto de la vida tal y como se presenta en medio de ésta”<sup>9</sup>, la intención de la descripción de los modos de donación de la relación con lo absoluto puede ser considerada como fenomenológica, toda vez que la descripción no se propone meramente ilustrar distintas maneras casuísticas de una relación tal, sino

---

<sup>9</sup> Miguel García Baró, *De estética y mística*, Salamanca: Sígueme, 2007, p. 253.

poner a la luz la condición de posibilidad última o esencia de la *necesidad* de la relación con lo absoluto, a partir de cómo esta relación se manifiesta en el existir del existente singular. La perspectiva metodológica es, además, hermenéutica. Con el término “hermenéutica” no me refiero a ninguna teoría de la interpretación textual, sino a una “hermenéutica de la facticidad”, es decir, a una explicitación, por obra de la interpretación, del significado del fenómeno que fácticamente se da, en tanto y en cuanto dicho fenómeno, en este caso la existencia como tensión hacia un fin o sentido absoluto, por su propio modo de darse, requiere de interpretación para que se transluzcan sus condiciones de posibilidad y su significación esencial. Finalmente, el método se mantiene en el plano pre – (ni anti-, ni pro-) confesional, en cuanto él trata de determinar el carácter necesario de la religiosidad humana con independencia de la adhesión a una confesión determinada; y se atiene, por ello, a experiencias constitutivas de todo hombre en tanto tal.<sup>10</sup> Sin embargo, esta perspectiva no le impedirá al análisis mostrar el vínculo existente entre la religiosidad pre-confesional y la fe cristiana.

### **1. La paradoja absoluta**

Cualquier análisis del capítulo III de *Migajas*, en el que Kierkegaard formula la paradoja absoluta, debiera tener en cuenta lo que el autor advierte en el título mismo, a saber, que se trata, aquí, de un “capricho metafísico”. En otros términos, lo que se pone en juego es una mera especulación del pensamiento sobre cómo es posible y qué significa pensar algo que va más allá de todo lo finito y determinado que el pensamiento puede pensar. Por ello Kierkegaard se abstiene de cualquier afirmación seria acerca de la existencia de ese algo no pensable en el que el pensamiento piensa y sus análisis resultan, así, puramente metafísicos: especulaciones que van más allá de todo conocimiento

---

<sup>10</sup> Una perspectiva pre-confesional, si bien no puede corresponderse con una filosofía cristiana, sí puede hacerlo con una filosofía del cristianismo, en cuanto ella muestra el anclaje del cristianismo en experiencias fundamentales constitutivas de la existencia y determina la relación que estas últimas tienen con las experiencias específicamente cristianas. En tal sentido afirma Herrmann Deuser: “La filosofía buscada que se pudiera corresponder al cristianismo ha de ser una que debería referir de un modo estructural tal el pensamiento a la experiencia, que esta última no llegase a ser desconocida o deformada por aquel.” Herrmann Deuser, “«Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen». Kierkegaards theologische Ambivalenzen im Journal AA/BB (1835-1837)”, en: N. Cappelørn, H. Deuser y J. Stewart (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*, Berlín/New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 1-19; aquí: p.18. Ésta es precisamente la intención de una perspectiva fenomenológica y pre-confesional de análisis de las condiciones de posibilidad de la relación religiosa: referir el pensamiento a las experiencias dadas y no deformarlas en función de sistemas especulativos, pero tampoco de dogmas teológicos.

posible y conclusiones que son, por ello, caprichosas. Sin embargo, el capricho metafísico tiene un punto de partida experiencial y fenomenológico, a saber, la pasión que *sufre* y que “está presente por doquier en el pensamiento.”<sup>11</sup> Dicha pasión es una suerte de éxtasis<sup>12</sup> que lo mueve a “querer descubrir algo que él mismo no puede pensar.”<sup>13</sup> ¿Qué puede ser esto que el pensamiento quiere pero no puede pensar? No es algo humano, porque, de acuerdo con la “audaz presuposición” hecha en *Migajas* suponemos<sup>14</sup> “que sabemos qué es el hombre.”<sup>15</sup> Tampoco puede tratarse de “alguna otra cosa que conozca”<sup>16</sup>, es decir, tampoco puede ser ningún ente intramundano cognoscible, ningún ente finito y determinado del que se pudiera tener experiencia. Pues bien, si no puede ser nada del mundo ni tampoco el hombre, eso *desconocido* que el pensamiento piensa y no puede dejar de pensar no puede ser sino “el Dios”. Por lo pronto no se trata de ningún Dios específico ni revelado. Dios es aquí tan sólo un nombre y hace referencia a que aquello que la pasión paradójica del pensamiento piensa sin poder conocer es algo distinto de todo ente cognoscible, que es siempre finito, condicionado y determinable, como lo son los entes del mundo y el hombre mismo. Por ello lo desconocido o el Dios puede también ser caracterizado como lo absoluto o, para usar la expresión

---

<sup>11</sup> MF, p. 55.

<sup>12</sup> El carácter extático de la paradoja ha sido advertido por Jean Wahl: “En la paradoja hay una suerte de éxtasis del espíritu, una salida de sí, un impulso hacia alguna cosa por completo desconocida.” Jean Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, París: Vrin, 1967, p. 360. Cabría preguntarse si este impulso extático del pensamiento no es ya una primera manifestación del Dios en el pensamiento; una afección originaria del pensamiento por el Dios y, por tanto, un modo de darse el Dios desde sí mismo. Si concebimos a la paradoja como una pasión sufrida por el pensamiento, la respuesta bien puede ser positiva. Entonces el reconocimiento del límite del pensamiento que la paradoja implica es ya un primer paso que el pensamiento *se ve movido* a dar para buscar un acceso a lo absoluto por fuera de sí mismo y de su actividad determinativa. Dicho de otro modo, para buscarlo por la vía de las pasiones sufridas por el sujeto existente.

<sup>13</sup> MF, p. 55.

<sup>14</sup> Arne Grøn sospecha que la suposición de Climacus debe ser entendida justamente en sentido inverso. “Que nosotros aceptemos –para tener al menos un punto de partida– que nosotros sabemos que es un ser humano parece aludir propiamente a que nosotros no lo sabemos. Reconocer este desconocimiento nos proporciona otro punto de partida: la concesión del desconocimiento nos posibilita plantear la pregunta acerca de qué es un hombre.” Arne Grøn, *Angst bei Soren Kierkegaard*, trad. alemana U. Lincoln, Stuttgart: Klett Cota, 1999, p. 68. Grøn considera, además, que plantear esta pregunta resulta decisivo para “preservar la humanidad del hombre” (*idem*). Concuerdo en un todo con él y, de mi parte, me arriesgaría a agregar que el hecho de que la pregunta no se plantee y nos mantengamos en el ámbito del desconocimiento de lo que es el hombre es lo que posibilita que el análisis de *Migajas* de la paradoja absoluta permanezca en el plano del “capricho metafísico”. Si Climacus se preguntase aquí, como lo hace en el *Postscriptum*, por la existencia en tanto ser del hombre, entonces las afirmaciones sobre el Dios ya no serían un mero capricho, pues Dios se testimoniaría como el interés supremo de la existencia y la relación con Él como una necesidad sin la cual el existir resulta inconcebible.

<sup>15</sup> MF, p. 55.

<sup>16</sup> MF, p. 57.

kierkegaardiana, como “lo absolutamente diferente”<sup>17</sup>. La paradoja sería, así, absoluta, no sólo porque su objeto de pensamiento la arroja a una contradicción insuperable: querer conocer lo incognoscible, sino también porque ella está referida a lo absoluto incognoscible. ¿Implica esta comprensión del Dios como lo absoluto, es decir, lo absolutamente diferente de todo lo cognoscible finito y condicionado, una determinación de eso desconocido? En modo alguno. Nos mantenemos en el marco del “capricho metafísico” y Kierkegaard nada nos puede decir ni de la esencia ni de la existencia de este absoluto indeterminable al que llamamos Dios. Al sostener que el Dios es lo desconocido, Él permanece como lo indeterminado, pues no podemos decir qué es, ni cómo llega a ser, ni en qué consiste eso absoluto al que la pasión del pensamiento tiende. Lo absoluto no es una idea, al modo del absoluto idealista, que contiene dentro de sí sintetizadas la totalidad de las determinaciones dialécticas de lo que es, porque de esto absoluto de lo que nos habla Kierkegaard no tenemos determinación ni idea alguna. “Es lo desconocido”<sup>18</sup>. Sólo sabemos que el pensamiento se halla movido hacia él por una extraña pasión que intenta pensar lo que no puede pensar. Si el absoluto idealista representa la convergencia del pensar con el ser, en cuanto la idea de lo absoluto piensa la totalidad absoluta de las determinaciones del ser, aquí lo que impera es la divergencia, porque el pensamiento de lo absoluto no puede asir el ser absoluto ni sus determinaciones. La paradoja absoluta distancia, pues, de modo decisivo, a Kierkegaard del idealismo. Lo absoluto no es la totalidad incondicionada de la progresiva determinación dialéctica de lo que es. Lo absoluto kierkegaardiano es lo indeterminado e indeterminable.

Pero no sólo es indeterminable su ser o esencia, sino también su existencia. Climacus nota que querer probar la existencia de lo desconocido representaría una insensatez de la inteligencia, que sólo puede probar la existencia de aquello que efectivamente le está dado. Si Dios no existe, es imposible demostrarlo y si existe “entonces es una locura querer demostrarlo, ya que en el momento en que la demostración comienza, lo he supuesto no como algo dudoso (...), sino como algo establecido, porque en caso contrario yo no habría comenzado (...).”<sup>19</sup> La existencia ni de

---

<sup>17</sup> *MF*, p. 61.

<sup>18</sup> *MF*, p. 57.

<sup>19</sup> *MF*, p. 57.

lo que no existe ni de lo que existe se puede, por tanto, demostrar de modo argumental, sino que tiene que *estar dada* como presupuesto de toda demostración. Ahora bien, si por medio de la expresión “demostrar la existencia de Dios” no me refiero a demostrar que existe algo desconocido que llamo Dios, sino a demostrar que lo desconocido que existe es Dios, entonces sólo hago un confuso juego de palabras, porque la demostración no demuestra ninguna existencia, sino tan sólo despliega un concepto a partir de suponer que lo que estaba en cuestión existe. No demuestro “que existe una piedra, sino que algo que existe es una piedra (...).”<sup>20</sup> Si aplicamos el ejemplo de la piedra a la divinidad, deberíamos construir idealmente un concepto de Dios y luego aplicárselo a algo, pero, entonces, ya parto de la suposición de que Dios existe y es ese algo. De ese modo no demuestro ninguna existencia. La conclusión, por cierto kantiana, que Kierkegaard extrae de todos estos intentos de demostrar la existencia de Dios es clara: “la existencia nunca puede demostrarse.”<sup>21</sup> Del concepto no puede derivarse el ser fáctico. Nos encontramos fuera del orden idealista.

¿Pero qué sentido tiene, entonces, esto absoluto indeterminable, del cual no puedo definir qué es, puesto que lo desconozco, ni puedo tampoco demostrar su existencia? Tiene el sentido de marcar un *límite*. El Dios al que el pensamiento tiende marca su límite: es lo absolutamente diferente suyo, que no puede ser producido idealmente por el propio pensamiento. Ahora bien, ¿definiendo lo absoluto como lo “absolutamente diferente del pensamiento” no parece aquél estar revelándose en cierta forma? En modo alguno, pues el pensamiento “no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta.”<sup>22</sup> Cada vez que intenta pensar esta diferencia y determinarla corre el riesgo de la “caprichosa arbitrariedad de saber que él mismo ha creado al Dios”<sup>23</sup>. En consecuencia, el análisis kierkegaardiano de la paradoja absoluta arroja dos conclusiones fundamentales. La primera de ellas es negativa, a saber, que lo absoluto que el pensamiento no puede evitar pensar es indeterminado e indeterminable y, por tanto, inaccesible al propio pensamiento: es su *límite* y el hombre no puede saber nada en verdad del absoluto por sí mismo. La segunda es positiva, a saber, que si hay algún tipo de acceso a lo absoluto, éste

---

<sup>20</sup> MF, p. 57.

<sup>21</sup> MF, p. 58.

<sup>22</sup> MF, p. 61.

<sup>23</sup> MF, p. 61.

debe provenir no del pensamiento, sino de la revelación de lo absoluto mismo<sup>24</sup>. El acceso que el hombre tenga al Dios ha de tener su punto de partida, pues, en el Dios mismo. ¿Pero dónde encontrar este punto de partida? ¿En dónde podrá el hombre experimentar aquello cuya existencia no puede demostrar y cuya naturaleza le es ignota? En este punto es necesario volver a preguntarse si la audaz suposición del comienzo del análisis de la paradoja era exacta, si sabemos qué es verdaderamente el hombre, pues es en la propia estructura de su existencia en donde el hombre encontrará lo que la especulación y el pensamiento conceptual objetivo no encuentran: un acceso a lo absoluto abierto por lo absoluto mismo. Sin considerar la existencia, toda reflexión sobre lo absoluto se queda en el plano del capricho metafísico. *Migajas* necesita un *Postscriptum*.

## 2. La existencia

La existencia es el modo de ser del hombre. Pero, ¿qué significa existir? Climacus en el *Postscriptum* nos da una primera respuesta. Nos dice que “no olvidemos, ni por un instante, que el sujeto existe, y que existir es un devenir”<sup>25</sup>. Si tenemos en cuenta, además, que ya en *Migajas* el propio Climacus había dejado claro que el llegar a ser o devenir “es el cambio de la realidad por medio de la libertad”<sup>26</sup>, entonces no será difícil concluir que existir significa cambiar la realidad de lo que somos – nuestro yo o sí mismo – por medio de la libertad o, lo que es lo mismo, elegir el propio sí mismo. Existir es, pues, elegirse a sí mismo subjetiva y temporalmente, en lugar de realizar una idea substancial, objetiva y atemporal de sí dada de antemano. Esta caracterización de la existencia presenta dos rasgos fundamentales. El primero mienta el hecho de que el sí mismo que soy nunca realiza de modo consumado el propio ser, pues éste es temporalización de sí y, como tal, consiste en estarse una y otra vez eligiendo. La existencia es movimiento hacia sí y “sin movimiento es impensable.”<sup>27</sup>. Por ello el sí mismo que la libertad elige y realiza está siempre *en devenir*. El segundo alude a que, por ser la existencia elección de sí, ser el sí mismo que soy implica una *relación a mí mismo*. “Estos dos rasgos fundamentales, ser en devenir y estar en relación a sí mismo, convergen en la tarea de llegar a ser sí mismo.”<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Cf. *MF*, p. 62.

<sup>25</sup> *PS*, p. 198.

<sup>26</sup> *MF*, p. 89.

<sup>27</sup> *PS*, p. 319.

<sup>28</sup> A. Grøn, *op. cit.*, p. 72.

En consecuencia, que existir es tarea no significa, para Kierkegaard, tan sólo la acción de salir del encierro en el ser “en sí” para mantener una relación con algo del mundo, sino que la acción es también reflexión, toda vez que el hombre, relacionándose con lo otro que sí, se relaciona consigo mismo. Haciéndolo, él *se elige y hace ser* en cada caso el sí mismo particular y único que siempre está en trance de ser. Dicho con otra terminología, existir, ser lo que el hombre es, significa tanto como ser *espíritu*, pues, como lo describe aquel pasaje de *La enfermedad mortal*, tal vez el más celebre y citado de la entera obra kierkegaardiana el yo o sí mismo en tanto espíritu “es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma.”<sup>29</sup>

De esta caracterización de la existencia humana como espíritu se derivan dos aspectos cuyo vínculo será determinante para nuestras consideraciones. En primer lugar, el hombre elige *cómo* existir, cómo llegar a ser sí mismo. Pero no elige existir, pues no puede no hacerlo. Por ello puede afirmar Climacus que “la existencia posee la notable cualidad de que un sujeto existente existe quiéralo o no (...).”<sup>30</sup> Su condición de existente o de espíritu le es ontológicamente constitutiva. El sujeto padece su existencia. Por eso Kierkegaard se refiere a la existencia como “*pathos* existencial”. En segundo lugar, la existencia implica que cada elección de sí sea concreta: es ésta y no cualquier otra la manera en que elijo ser y relacionarme con el mundo. Existir concretamente supone, pues, elegirse en función de un fin o de algo que persigo y elijo. Más ello sólo es posible porque la existencia se interesa en sí misma; todavía más: en cuanto todas mis elecciones y, por tanto, todos mis intereses, se inscriben dentro de un interés fundamental, que es el elegirme a mí mismo eligiéndolos, la existencia no sólo se interesa en sí misma, sino que éste constituye su interés fundamental, a partir del cual cobran sentido los fines particulares que persigue en las acciones a través de las cuales se concreta. Por ello bien puede afirmar Climacus “existir es el máximo interés del sujeto existente.”<sup>31</sup> Precisamente porque lo es, “el sujeto existente posee constantemente un *télos*.”<sup>32</sup> En efecto, el sujeto no podría realizar su existencia, no podría elegir ciertas posibilidades y no otras y no

---

<sup>29</sup> EM, p. 33.

<sup>30</sup> PS, p. 121.

<sup>31</sup> PS, p. 315.

<sup>32</sup> PS, p. 315.

podría llevar adelante la tarea de ser el existente singular hacia el que cada existente deviene, si no se interesara por ésta, su existencia. Y como cada interés particular por un fin determinado hacia el que el existente se mueve se inserta en y cobra sentido dentro de ese interés superior, que es el interés por la propia existencia en su conjunto, puede reafirmar Climacus que “para el sujeto existente es del máximo interés su propia existencia.”<sup>33</sup>

Intentemos conjugar estos dos aspectos: el estarnos dada la condición espiritual y, por tanto, la existencia, y el que la existencia esté interesada en sí misma. Existir significa no poder no elegirse a sí mismo. En este sentido existir es tanto como ser libre. La libertad es la verdad de la subjetividad. Sin embargo, no me elijo a mí mismo y realizo mi libertad abstractamente, sino que me elijo *en función de* algo que elijo y que constituye un *fin* hacia el que la existencia se orienta. Ahora bien, si persigo un cierto fin y, consecuentemente, me proyecto hacia una posibilidad de existencia que me conduce hacia ese fin, lo hago porque considero que esa posibilidad tiene sentido o, dicho de otra manera, porque *me interesa*. Si así no fuera, elegiría otra; y si nada me interesase, entonces ni siquiera podría comenzar conmigo mismo ni continuar existiendo. Pero el hecho es que cada existente existe y que, por tanto, se proyecta a un fin que le interesa y que para él tiene sentido. Ahora bien, cada fin relativo y cada sentido provisorio debe remitir a un sentido y a un fin absoluto por el que la existencia se interesa absolutamente, y en cuyo horizonte las distintas posibilidades y fines relativos adquieren sentido. Sin esta presuposición de un fin y de un sentido absoluto, que dé sentido e integre a los demás, hacia el que cada existente se encuentra ya siempre tendido y el interés por el cual confiesa (no con palabras, sino) existiendo, él no podría ni siquiera poner en movimiento su libertad. Ciertamente puede que tome por absoluto lo que es relativo, ya sea por error, ya sea por la desesperación de no poder alcanzar lo absoluto por sí mismo. Puede, incluso, que tome por absoluto la negación de todo sentido absoluto, pero lo que no puede es *no padecer existir referido a o en tensión hacia* un absoluto o in-finito que da sentido a todos los fines relativos y finitos. Se trata de un ab-soluto (esto es, ab-suelto de todo lo finito y relativo y, por ello mismo, in-finito) que, dada la condición finita de nuestra libertad, nunca resulta cumplible por completo, pero que mantiene en movimiento el conjunto de nuestra

---

<sup>33</sup> PS, p. 316.

existencia. La existencia, por tanto, no es, como bien lo ha visto M. Theunissen, “un interés cualquiera, que se podría cumplir en esto o en aquello y detenerse aquí o allí; es interés ‘infinito’, un interés que sobrepasa todo lo finito.”<sup>34</sup> Pues bien, si tenemos en cuenta que nos ha sido dada nuestra condición de espíritu existente y que la existencia no puede realizarse sin un interés por un sentido absoluto del existir, entonces podemos ahora concluir – vinculando los dos aspectos de la existencia a los que antes nos referíamos – que *constitutivamente en tanto existentes estamos referidos a un fin o sentido absoluto*. Esto debe entenderse de modo textual: no nos referimos a algo que tomamos por absoluto, sino que, si podemos hacerlo, ello se debe a que *padecemos en la existencia como constitutivo de nuestro propio ser el encontrarnos referidos a un absoluto*. Por eso mismo puede Climacus definir el pathos existencial como referencia a un *télos* absoluto que mueve y transforma por entero la existencia del sujeto existente; y contraponerlo al pathos estético, en el cual el individuo no se elige a sí mismo, no asume por entero su existencia como su propio ser y, en lugar de ello, se absorbe irreflexivamente en sus relaciones con lo inmediato.<sup>35</sup> Esta referencia a un absoluto de sentido o bien supremo, que, en tanto absoluto, resulta imposible de definir, y que Climacus denomina “felicidad eterna”, es, entonces, immanente a todo hombre en tanto tal e *indica la religiosidad originaria y constitutiva de la existencia humana*<sup>36</sup>. El modo adecuado de asumir ese necesario estar referidos a la “felicidad eterna” o, para expresarse en un lenguaje filosófico, a ese absoluto o bien supremo, “es la transformación en virtud de la cual el sujeto existente, al existir, lo transforma todo en su existencia en relación con ese bien supremo.”<sup>37</sup> Tal modo de vida es el propio del pathos existencial, en el cual el individuo libremente asume la dimensión religiosa originaria de su existencia y se vincula o re-liga a esa ligazón con lo absoluto que

---

<sup>34</sup> Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg/München: Alber, 1982, p. 44.

<sup>35</sup> “Si el *télos* absoluto, al relacionarse con el individuo, no transforma absolutamente su existencia, entonces el individuo no se relaciona con pathos existencial, sino con pathos estético.” *PS*, p. 389.

<sup>36</sup> Me parece esencial destacar aquí que el haber anclado los presupuestos de la religiosidad a la estructura de la existencia convierte la filosofía kierkegaardiana, como ha observado Purkharthofer, en un puente tendido entre distintas religiones positivas. “A través de la insistente acentuación de la existencia Kierkegaard pasa por debajo de las fronteras confesionales. Esto lo vuelve precisamente hoy actual como interlocutor en un diálogo global de culturas y diferentes formas de espiritualidad” Richard Purkharthofer, *Kierkegaard*, Stuttgart: Reclam, 2014, p. 71. Sin embargo y dada también su insistencia en el cristianismo como concreción de esta religiosidad *para el cristiano* “una falsa comprensión de Kierkegaard no puede excluirse y existe siempre naturalmente la posibilidad de que él sea incorporado de modo confesional.” (*Loc. cit.*).

<sup>37</sup> *PS*, p. 391.

padece necesariamente en cuanto existente. Pero si el padecimiento de la relación es necesario y, por tanto, es inmanente a la existencia una dimensión religiosa, sin embargo, el hombre puede libremente negar esa referencia a lo absoluto – lo cual no es sino el modo negativo de vivir esa referencia – y tomar por propia decisión algo relativo como absoluto, absolutizando, así, su relación con lo relativo. Mas ello equivale a existir inauténticamente, a negar el propio ser como existencia, porque la existencia es interés incesante en llegar a ser sí mismo; y ese devenir sólo puede mantenerse vivo si el sí mismo existe en relación con lo absoluto e in-finito. Si, en cambio, lo que toma por absoluto es lo finito, entonces lo finito debe llegar a un fin, y, por tanto, habrá de llegar el momento en que ya no pueda ser querido, no pueda suscitar mi interés ni mantener en movimiento a la existencia.

Ahora bien, la existencia se halla referida a lo absoluto, pero no podemos saber qué es eso absoluto, porque todo aquello que podemos conocer es un *algo* objetivo determinado. “Y semejante *télos* supremo no es un algo, porque en tal caso correspondería relativamente a algo más y sería finito.”<sup>38</sup> Por lo tanto, lo absoluto a lo que tendemos constituye una “incertidumbre objetiva”, cuya realidad efectiva no podemos probar y cuya naturaleza, precisamente porque se ab-suelve de todo lo finito cognoscible, se nos escapa. ¿Volvemos, entonces, al plano en que habíamos abandonado el análisis de la paradoja absoluta en *Migajas*? De ningún modo, porque eso absoluto, que, al igual que en *Migajas*, sigo siendo *indeterminable objetivamente* respecto de su quiddidad y existencia, resulta *determinante subjetivamente*, esto es, testimonia su efectividad en la propia estructura de la existencia del sujeto singular, toda vez que ésta en su devenir y realización efectiva *padece* una referencia a lo absoluto. En la medida en que dicha referencia es constitutiva de la existencia misma, ella resulta también *necesaria*. Por ello mismo el pathos existencial, en el que el hombre asume que su ser es relación con un fin absoluto, no radica en testimoniar la felicidad eterna, como si el hombre pudiese asir lo absoluto y dar testimonio de eso absoluto conocido en su existencia, sino, según la genial expresión de Climacus, “en transformar la propia existencia en testimonio de ella.”<sup>39</sup> Lo absoluto ya no es, entonces, como en *Migajas*, un “capricho metafísico”, sino que, en el contexto del *Postscriptum* y una

---

<sup>38</sup> *PS*, p. 396.

<sup>39</sup> *PS*, p. 396.

vez considerada la estructura de la existencia, se ha convertido en una *necesidad* existencial. ¿Pero es verdaderamente necesaria una referencia existencial a lo absoluto? ¿No es esto una mera proyección; un intento de justificar un absoluto en el que ya se cree? ¿No puede acaso vivir y morir tranquilamente un hombre sin que le vaya en lo más mínimo lo absoluto? El testimonio más claro de que la relación a lo absoluto es una necesidad ya no lo ofrece Kierkegaard-Climacus, sino Kierkegaard-Anti-Climacus, y lo encuentra, dialécticamente en el fenómeno de la desesperación.

### 3. La desesperación y el salto

En su estudio sobre la recepción heideggeriana de la obra de Kierkegaard afirma Paul Kuder: “El punto clave teológico de *La enfermedad mortal* consiste en que el existente no puede superar la desesperación hasta que no reconozca su raíz como «ser-puesto por Dios». El origen de esta dinámica de la desesperación reside en la no conocida y no reconocida proveniencia divina («el haber sido puesto por un otro») del propio fundamento.”<sup>40</sup> Podríamos reconstruir la afirmación de Kuder en estos términos: el hombre es espíritu – ése es el fundamento de su ser. Ser espíritu, es decir, una libertad capaz de relacionarse y elegirse a sí en su relación con lo otro que sí, es una condición fundamental que le está dada al hombre por un poder que lo trasciende y lo puso como el espíritu que es. Ello es así porque el hombre no se da a sí mismo y su libertad espiritual tampoco puede provenir de la causalidad que impera en el orden del mundo. A ese poder, distinto de hombre y mundo, podemos llamarlo Dios. Ahora bien, existir como espíritu, esto es, asumir la condición fundamental que nos ha sido dada, implica, como vimos, estar referido a lo absoluto o Dios, en tanto existir es tender a un *télos* absoluto. Por lo tanto, no aceptar la propia condición espiritual y, por ende, esta referencia constitutiva originaria a lo absoluto implica no aceptar el propio ser. Y como no se puede esperar o pretender no ser lo que se es, intentar no ser el propio ser sólo puede desembocar en la desesperación. ¿Pero es esto efectivamente así? ¿En qué medida testimonia la desesperación la referencia constitutiva de la existencia a lo absoluto? Para responder a estas preguntas es preciso tener en cuenta dos nociones centrales de *La enfermedad mortal*: la relación de la desesperación con el propio ser y su carácter universal.

---

<sup>40</sup> Paul Kuder, *Heideggers Kierkegaard*, Baden-Baden: Nomos, 2016, p. 69.

Para Kierkegaard la desesperación no es otra cosa que el hecho de que el sujeto no quiere vivir conforme a su esencia, no acepta ser el espíritu finito que es. El existente, puesto como espíritu, es finito en dos sentidos fundamentales. Primero: en el sentido de que *no puede* no ser espíritu. Segundo: en el sentido de que el espíritu es un constante devenir hacia sí mismo que jamás se consume por completo. Al existente no le es posible hallar en el tiempo<sup>41</sup> una plenitud definitiva, porque siempre tiene que estar eligiéndose a sí en su relación con lo otro; y tanto lo otro que elige cuanto el modo de existencia al que lo conduce la elección son corruptibles y no le brindan la plenitud a la que aspira. Nada lo satisface del todo. Entonces desespera. Frente a su propia constitución espiritual y a la imposibilidad de realizar el absoluto al que no puede dejar de aspirar, el hombre, ateniéndose exclusivamente a sí y a su propio poder, tiene dos posibilidades: o bien reniega de lo absoluto y pretende encontrar contento y sosiego ilusorios en lo finito, hasta que recae en la desesperación; o bien se afana por realizar lo absoluto por sí mismo, y de nuevo se precipita en la desesperación. Surgen, así, las dos formas fundamentales del fenómeno para Kierkegaard: el desesperado no querer ser sí mismo o el desesperado querer ser sí mismo. La primera es la desesperación de la debilidad, propia de aquel que no puede asumirse como espíritu que necesita lo absoluto y, sintiéndose débil para encaminar su vida hacia un absoluto incierto, toma lo relativo como absoluto y se relaciona absolutamente con algo finito y pasajero. Kierkegaard la ejemplifica con la mujer que desespera de la infidelidad del marido. Ella cree que desespera de algo, pero en realidad desespera de sí misma, esto es, de no poder ya más entregar su vida al marido traidor y tener que habérselas consigo misma y con que el desesperante hecho de que

---

<sup>41</sup> Hay aquí una relación dialéctica entre temporalidad y eternidad como dos elementos constitutivos de la existencia humana que no pueden hallar una síntesis estable. El hombre aspira a un *télos* absoluto, que, como tal, consume su identidad de manera definitiva e inmutable, es decir, eterna. Pero tal cosa no puede ocurrir en el orden de la temporalidad. Por lo tanto, desespera. Welte ha observado este carácter inestable de la síntesis en el espíritu entre temporalidad y eternidad; “La consecuencia de esta paradójica constitución y tarea del hombre es a todas luces su conformación fundamentalmente inestable. (...) Aquello que el hombre puede realizar no satisface nunca sus ansias, y aquello en lo que siempre cavila y que podría satisfacerlas, no es para él nunca del todo realizable.” Bernhard Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, en: *Gesammelte Schriften I/3, Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, p. 25-81; aquí: p. 48. Igualmente Johannes Ringleben anuda también la dinámica de la desesperación con la dialéctica entre eternidad y temporalidad en el existente. “La desesperación es algo así como un desesperado aferrarse a sí mismo de lo temporal como tal, un hacer pasar la referencia a la eternidad del sí mismo al sí mismo temporal.” Johannes Ring, “Zur Aufbau-logik der Krankheit zum Tode”, en: N. Cappelørn und H. Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlín/New York: Walter de Gruyter, p. 100-116; aquí: p. 115.

tiene que vivir una vida vacía de relación con algo absoluto. La segunda es la desesperación de la obstinación, propia de aquel que quiere ser sí mismo, pero un sí mismo que él no es: quiere ser un yo o espíritu infinito, que pueda ser el origen de su propio sí mismo y realizar por sí mismo el absoluto que desea. Podría ilustrarse con el pecado de la soberbia – el pecado satánico – de aquel que pretende ser Dios y dominarlo todo, pero que más temprano que tarde se topa con el hecho de que es un pobre hombre. Dicho sea de paso: es el pecado que impregna nuestra modernidad, desesperada con su ansia infinita de seguridad y su pretensión de poder controlar y dirigir todas las cosas.

La desesperación resulta, así, intrínsecamente vinculada con la propia condición humana y con la imposibilidad de realizar *por mí mismo* el absoluto al que, como espíritu finito, no puedo dejar de aspirar. Por tal razón ella es universal y delata el vínculo originario con lo absoluto. Anti-Climacus sostiene, tal cual vimos al comienzo de nuestras reflexiones, que no existe nadie que no esté en algún momento de su existencia un poco desesperado. En efecto, no hay un solo hombre que, más tarde o más temprano, mirando hacia el futuro, no sienta angustia ante la inevitabilidad de la propia muerte y decrepitud y la de quienes le son más queridos. Ni uno solo que ahora no oculte un vago pero persistente desasosiego. Ni uno que no mire hacia atrás y vea como se proyectan desde el pasado las sombras de la frustración. Nadie hay que no esté un poco desesperado, porque, al fin y al cabo, ser hombre es aspirar a algún tipo de plenitud inasible; y por ello es humano también desesperar. Ciertamente no es éste un argumento que pruebe lógicamente la universalidad de la desesperación, sino una descripción existencial, pero es que se trata de una tesis existencial. Sin embargo, es una tesis que el hombre gusta poner en duda, porque él es un maestro del engaño. Sabe camuflar tan bien su propia desesperación que ni él mismo la reconoce. Entonces, ante la pregunta acerca de si está desesperado, responderá que nada le es más extraño que la desesperación y que está completamente conforme con la vida – más o menos mediocre, más o menos frustrante, más o menos harta de sí misma – que le toca llevar. “*Ipsa facto* la desesperación se convierte en un fenómeno muy raro, cuando en realidad se trata de un fenómeno muy universal. Lo raro no es que alguien esté desesperado; al revés, lo raro, lo rarísimo es que podamos encontrar a uno que en verdad no lo esté.”<sup>42</sup> Las mismas negaciones de los hombres

---

<sup>42</sup> EM, p. 44.

presuntamente ajenos a la desesperación no son, para Kierkegaard, sino una desesperada confesión de la propia desesperación que se pretende ignorar. La desesperación es de naturaleza dialéctica y se reconoce por su negación. Por ello bien puede decirse que “una forma de desesperación es precisamente la de no estar desesperado, la de estar ignorante de que uno es un desesperado.”<sup>43</sup> La desesperación es, entonces, universal. Su universalidad, – recalco – se funda en la situación del hombre considerado como espíritu. Como tal, se halla movido hacia un *télos absoluto*; existe en la pasión de lo absoluto, que se expresa como tendencia hacia un sentido pleno y consumado que transforme la existencia entera. Pero como el hombre no puede ni pretender vivir al margen de algo absoluto ni realizar por sí mismo lo absoluto que necesita, desespera. Esa desesperación – incluida su negación, que no es sino su afirmación dialéctica – es el *testimonio* de que la existencia *padece* una referencia originaria a lo absoluto. Ahora bien, la desesperación no es una demostración lógica de lo absoluto ni, menos aún, una determinación de su ignota esencia, sino tan solo la constatación existencial de que la existencia humana *está determinada* por su relación al absoluto y que, por tanto, la religiosidad no es una cuestión cultural o el fruto de una elección caprichosa, sino *un constitutivo de la existencia misma*. El hombre puede negar esa dimensión y recaer en la desesperación; o puede afirmar lo absoluto que lo trasciende, confiarse a ello y entregarse en manos de la fe. Ésta es una decisión de cada existente singular que no puede sustentarse en argumentos. Pero lo que no está en manos del existente es no decidir. Él tiene que tomar una decisión, porque la religiosidad, comprendida como referencia al absoluto, en el sentido que hemos explicitado, es una dimensión esencial de su propio ser. De ello da testimonio justamente la desesperación de quien pretende vivir sin relación con lo absoluto o realizar por sí mismo lo absoluto en lo relativo. Por ello puede afirmar Bernhard Welte, refiriéndose al punto de partida de la filosofía kierkegaardiana, que “una y otra vez ha conducido a repensar los presupuestos *humanos* de la fe cristiana.”<sup>44</sup> Los *presupuestos*, pero no la fe. La desesperación nos muestra que nuestra constitución nos enfrenta ante la posibilidad de la fe, porque *necesitamos* lo absoluto. Sin embargo, no se trata de una necesidad lógica ni

---

<sup>43</sup> EM, p. 44.

<sup>44</sup> Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften Band VI/1: Hermeneutik des Christlichen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, p. 23. Cursivas del autor.

compulsiva, sino de una necesidad fáctica y existencial<sup>45</sup> (si se me permite el término heideggeriano): una necesidad surgida de nuestra constitución como espíritus existentes. Por ello mismo, la necesidad de absoluto hace posible y no necesaria la fe. Lo necesario es la *relación* a lo absoluto. Pero esa relación puede ser positiva, en la fe, o negativa, en la desesperación. Por eso también la fe implica un “salto”, una decisión personal por la cual cada existente le dice “sí” a su religiosidad constitutiva, se acepta a sí mismo como espíritu finito y confía en el absoluto que necesita. Este salto es tal porque no puede fundamentarse. No hay prueba posible de lo absoluto más allá de la necesidad de absoluto padecida en la existencia. De allí que no sea el creyente el que dé testimonio de lo absoluto por sus convicciones, argumentos o dogmas objetivos, porque lo absoluto como tal es indeterminable. Antes bien, es su propia existencia la que debe dar testimonio de la efectividad de eso absoluto indeterminable, en cuanto su actuar hace visible el haber sido transformado por entero por la búsqueda de lo absoluto. Por ello “lo que más provoca en uno la risa o el llanto es verificar que todo ese saber y toda esa comprensión [del bien supremo] no representan en absoluto ninguna virtud operante en la vida de los hombres (...)”<sup>46</sup>

Ahora bien, el salto no puede ser hacia un absoluto ignoto y vacío de todo contenido, porque ello constituiría una suerte de religiosidad abstracta, que, al fin y al cabo, no compromete la existencia con nada. Nos encontramos, entonces, de nuevo ante una situación paradójica. Por un lado el hombre no puede por sí mismo determinar concretamente lo absoluto o el Dios al que se haya referido. Por otro necesita determinarlo para que su religiosidad se concrete. La única solución posible es que el Dios mismo e revele. Esa revelación es, sin embargo, también paradójica, y constituye, para el entendimiento, un escándalo. La paradoja, que ahora ya no es teórica, sino concreta e histórica, radica en el hecho de que el Eterno se manifieste en un *factum* temporal; que el Inmortal haya perecido en la cruz; que Dios trabaje de carpintero. Esta paradoja es, además, un escándalo para la razón, porque, al referir la revelación a una circunstancia histórica en la que lo absoluto e infinito se revela como finito y vulnerable,

---

<sup>45</sup> “Necesidad es empleada en *La enfermedad mortal* de un modo muy peculiar para caracterizar la imposibilidad de pasar por sobre la facticidad del respectivo sí mismo” Gerhard Thonhauser, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Soren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*, Freiburg: Alber, 2011, p. 86.

<sup>46</sup> EM, p. 119.

no es posible que esa revelación sea comprendida como revelación de lo eterno y absoluto. Sin embargo, esta revelación escandalosa salva a la vez la especificidad de la fe y la de la divinidad. La de la fe, en cuanto la revelación, por ser paradójica, no puede ser comprendida, sólo creída. La de Dios, en la medida en que lo absoluto, revelándose como lo contrario de sí, continúa manteniéndose en la incognoscibilidad. En efecto, “incognoscibilidad es no ser en sus caracteres lo que se es esencialmente?”<sup>47</sup> Si Dios pudiera anunciarse de un modo tal que fuese conocido en sus rasgos esenciales, Él sería un Dios finito, verbigracia, un ídolo. La incognoscibilidad del Dios – hombre es, entonces, un incógnito que mantiene a la vez el carácter absoluto de la divinidad y la especificidad de su revelación para la fe. Si es éste, a saber, la revelación de Dios en Cristo, el único modo posible en que Dios se manifieste sin negarse, es una cuestión que aquí debe quedar necesariamente abierta y que desde los presupuestos teóricos de Kierkegaard no tiene por qué cerrarse con el cristianismo. Lo cierto es que Dios sólo se puede manifestar sin desmentirse si lo hace para la fe. Lo cierto también es que, si *podemos* tener fe, ello no se debe al carácter indiscutible de la revelación, sino a la propia constitución de nuestra existencia, que brinda los presupuestos para la fe, en cuanto obliga al hombre a decidir entre ella y la desesperación. Cuando se consuma la decisión por la fe *de modo concreto* como creencia en una revelación positiva de la divinidad, la religiosidad humana deviene religión. Pero alguien no se vuelve religioso por creer en determinados dogmas “verdaderos”, sino porque su creencia en esa revelación lo ha llevado a transformar por entero su existencia en función de la búsqueda un absoluto o de una felicidad eterna que debe recibir y no alcanzar por sí mismo. Esa transformación, que testimonia haberle dicho sí a la revelación divina, no es exclusiva de aquellos que dicen ser religiosos por su adherencia a ciertos dogmas objetivos, sino de los que son religiosos porque no han sucumbido a la desesperación. Ellos – como todo hombre más tarde o más temprano – han pasado por la acritud de esa enfermedad, pero se han curado. Han accedido al estado en el cual no impera desesperación alguna, a saber, aquel que se produce “cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo

---

<sup>47</sup> Soren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2009, p. 143.

fundamenta.”<sup>48</sup> Ello, empero, significa que se han contentado con ser los hombres que son. Y tal contento, nos dice Kierkegaard, “es la definición de la fe.”<sup>49</sup>

#### 4. Contentarse con ser hombres

Tener fe, es, entonces, tanto como ser el sí mismo existente que se es y apoyarse lúcido<sup>50</sup> en el Poder que fundamenta a ese sí mismo. El hombre que ha superado la desesperación se apoya en un doble sentido en un Poder absoluto, es decir, absolutamente distinto del poder humano. En primer lugar, ese apoyo significa reconocer que el sí mismo no se crea a sí mismo y que el *dato* es que a él le ha *sido donado* su ser sí mismo, esto es, su existencia espiritual y aquello que la distingue: la libertad. Ningún poder humano ni tampoco las leyes de la naturaleza, que imponen en todo la determinación causal, pueden ser el fundamento de una libertad. Ella, entonces, sólo puede fundamentarse en un Poder que se *ab-suelve* de todo poder finito, y que, por ello, va más allá de todo lo que el individuo puede conocer. Pero, además, el sí mismo, que ha superado la desesperación, se apoya en un segundo sentido en ese Poder, a saber, por la esperanza, inescindible de la fe, de que ese sentido absoluto que, como existente necesita, de algún modo, que le es también ignoto, sea consumado por el Poder que lo fundamenta. Cuando el existente se apoya de esa doble manera en el Poder ab-soluto se asume y acepta a sí mismo como la libertad finita que es, esto es, como aquella libertad que no es dueña ni de su origen ni del sentido último de la existencia; o, lo que es lo mismo, como un poder que se juega entre dos impotencias fundamentales. En ello consiste “contentarse con ser hombres.” Tal cosa, empero, no significa contentarse con una bagatela, sino con lo que Kierkegaard califica de “milagro de la creación”<sup>51</sup>, pues – hasta donde sabemos – el hombre es el único ser que es consciente de la creación y puede actuar libremente en

---

<sup>48</sup> EM, p. 168.

<sup>49</sup> EM, p. 168.

<sup>50</sup> Obsérvese que el hombre de fe, que se apoya en el Poder que lo fundamenta, no lo hace ciega o absurdamente, sino con *lucidez*. Es la lucidez que surge de haber comprendido que al hombre le ha sido dada su condición espiritual, que, como espíritu existente, necesita algún absoluto, alguna felicidad eterna, y que él, por sí sólo, no puede ni comprender que sea ni acceder a ella. En otros términos, es un hombre que con mesura ha comprendido que su propia estructura existencial le *invita* a tener fe y que aquello que se revela como objeto de la fe no puede sino revelarse de modo paradójico. Por ello el pensamiento de Kierkegaard no opone filosofía y religión, sino que, por el contrario, establece los presupuestos filosófico-existencialistas del salto en la religión.

<sup>51</sup> LC, p. 35.

ella. Contentarse con ser el hombre que se es no significa, pues, aceptar, sumido en la apatía, la situación particular que a un existente determinado le ha tocado en suerte; y que no sólo puede ser, sino que en la mayoría de los casos es miserable e incluso indigna. El pensamiento de Kierkegaard no es un llamado a la resignación. Contentarse con ser el hombre que se es significa contentarse *con nuestra esencia*, que nos hace libres y nos da el poder para realizarnos en el mundo. Pero significa también y de modo ineludible contentarse con los *límites* de ese poder y aceptar que *no podemos* determinar el sentido último de nuestra existencia ni, mucho menos, el curso del mundo, y que, en este sentido, dependemos por completo de un Poder que nos trasciende: de un absoluto indecible que la religión llama Dios. La no aceptación de tal impotencia constitutiva conduce a la desesperación; ya sea a la desesperación de aquel que cree que no hay nada absoluto y que lo único que cuenta es acumular a cualquier costo poder y riquezas mundanas; ya sea a la de aquel otro que cree que por sí mismo, por un esfuerzo político, científico, técnico o de la naturaleza que fuere, va a lograr para sí o para el mundo un bien supremo y una felicidad inmarcesible. El uno y el otro terminan siendo esclavos de sí mismos. El primero, esclavo de sus cargos y sus bienes, a cuya obtención sacrifica su libertad. El segundo, esclavo de vanas quimeras. Ambos esclavos de su deseo de poder. Y como los dos, tal cual suele suceder, intentan imponer a terceros su voluntad son, a la par que esclavos de sí, esclavizadores de otros. La libertad, comandada por la desesperación y la falta de fe, se termina anudando y esclavizando a sí misma. Por ello puede afirmar Kierkegaard: “Estar dependiendo de sus tesoros, eso sí que es dependencia y pesada esclavitud; estar dependiente de Dios, completamente dependiente, eso sí que es independencia.”<sup>52</sup>

Contentarse con ser hombres, significa, pues, contentarse con la libertad, pues lo magnífico, lo milagroso del hombre, es que a él “se le concede una elección.”<sup>53</sup> Pero la elección que verdaderamente realiza la libertad, aquella que la comprende esencialmente, no es una elección cualquiera, no es elegir “entre lo rojo y lo verde, ni entre la plata y el oro.”<sup>54</sup> La verdadera elección “es una elección entre Dios y el mundo.”<sup>55</sup> Elegir el mundo

---

<sup>52</sup> LC, p. 50.

<sup>53</sup> LC, p. 72.

<sup>54</sup> LC, p. 72.

<sup>55</sup> LC, p. 72.

significa desconocer cualquier instancia absoluta más allá del poder de la propia libertad finita, que, al fin y al cabo, siempre elige algo finito del mundo. Elegir el mundo significa, entonces, elegir el propio poder; y terminar, así, esclavo de sí mismo e indigno del milagro que le ha sido concedido al hombre: la libertad. Elegir a Dios no es negar la propia libertad. No es renunciar a la propia vida para hartarse de oprobios y sumirse en la miseria, como si algún signo exterior y objetivo me diese autoridad para pretender determinar que yo sé qué es lo que quiere Dios, o como si con conductas extraordinarias, pero al fin y al cabo externas y mundanas, pudiese probar que en verdad y en lo más íntimo de mi ser me apoyo lúcido en el Poder que me fundamenta – que tengo fe. Elegir a Dios no es tampoco proclamar a los cuatro vientos dogmas indubitables, porque Dios, incluso revelándose, es incognoscible. Elegir a Dios no es hacerse pastor, porque un pastor que pone todas sus fuerzas y voluntad en el crecimiento de su iglesia y el aumento de su número de fieles toma por absoluto lo relativo y es tan esclavo de su propia voluntad de poder como cualquier miserable lo es de las riquezas. Elegir a Dios es otra cosa. Antes que un acto es una *actitud* fundamental de *humildad* ante mí mismo, ante los otros y ante el mundo todo. Es la humildad de quien no niega su ser y reconoce tanto que necesita de lo absoluto como que no es autosuficiente. Es la humildad de quien sabe que el poder de su libertad se juega entre dos grandes impotencias: la de no ser dueño del origen de su ser ni del sentido último de su existencia en el mundo. Es la humildad de aceptar que el hombre no lo puede todo. De aceptar que ni siquiera puede realizarse plenamente a sí mismo, y que, por tanto, en su independencia, depende en lo esencial de un Otro que se retrae en el misterio. Significa, dicho en un lenguaje que no es de la filosofía, pero cuyos presupuestos filosóficos Kierkegaard elucidó, reconocer que necesito una salvación, pero que no puedo salvarme a mí mismo. Sin embargo, no es una humildad resignada, sino *confiada*. Como confían las aves, cuando migran a través de los cielos, en que no les faltará su pan, así también confía el hombre humilde en que la necesidad de absoluto, que tuvo el coraje de no negar y que es el pan que mantiene vivo su espíritu, le será – de un modo que ni siquiera puede imaginar – satisfecha. Esa humildad confiada no es, sin embargo, una decisión arbitraria del sujeto. Antes bien, es una respuesta sincera, seria y lúcida del hombre al ya siempre padecerse preocupado por lo absoluto en lo más profundo de su ser-espíritu. Ella es el residuo que deja el paso de lo absoluto a través del alma.

Armado de esa humildad y fortalecido por esa confianza, el hombre que se contenta con ser quien es cesará en el intento insensato de imponer su poder a todo y a todos y comprenderá que su voluntad no puede ser la medida ni constituye el sentido de todas las cosas, porque, al fin y al cabo, ni siquiera él puede por sí sólo ser sí mismo. Consciente de su impotencia, se confiará a la gracia y, con alegría y regocijo en el alma, simplemente vivirá. Entonces – como lo dicen las sabias palabras del filósofo – “se entrega uno a su trabajo, contento con él, ama a su esposa, contento con ella, educa a sus hijos que son su alegría, ama a sus semejantes y se goza con la vida.”<sup>56</sup> Y nada más, porque si algo más de él se exigiera, entonces Dios – a través de la realidad efectiva de un modo u otro – “se lo dará a entender a las claras y en tal caso Él lo ayudará.”<sup>57</sup>

### Referencias

DEUSER, Herrmann. «Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen». Kierkegaards theologische Ambivalenzen im Journal AA/BB (1835-1837)”, en: Niels CAPPELØRN, Hermann Deuser y Jon Stewart (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*, Berlín/New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 1-19.

GARCÍA BARÓ, Miguel. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme, 2007.

GRØN, Arne. *Angst bei Søren Kierkegaard*, trad. alemana U. Lincoln, Stuttgart: Klett Cota, 1999.

KIERKEGAARD, Søren. *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. N. Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. *Ejercitación del cristianismo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2009.

KIERKEGAARD, Søren, *El concepto de la angustia*, en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol 4/2*, trad. D. González y Ó. Parceró, Madrid: Trotta, 2016, p. 125-278.

---

<sup>56</sup> S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 88.

<sup>57</sup> *Loc. cit.*

KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, trad. D. González y Ó. Parceró, Madrid: Trotta, 2016, p. 25-124.

KUDER, Paul, *Heideggers Kierkegaard*, Baden-Baden: Nomos, 2016.

PURKARTHOFER, Richard. *Kierkegaard*. Stuttgart: Reclam, 2014.

RINGLEBEN, Johannes. „Zur Aufbau-logik der Krankheit zum Tode“, en: Niels Cappelørn und Hermann Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlín/New York: Walter de Gruyter, p. 100-116.

THEUNISSEN, Michael. *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*. Freiburg/München: Alber, 1982.

THONHAUSER, Gerhard. *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg: Alber, 2011.

WAHL, Jean. *Études Kierkegaardienes*. Paris: Vrin, 1967.

WELTE, Bernhard. *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, en: *Gesammelte Schriften I/3, Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, p. 25-81.

WELTE, Bernhard. *Gesammelte Schriften Band VI/1. Hermeneutik des Christlichen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006.

WELTE, Bernhard. *Was ist Glauben. Gedanken zur Religionsphilosophie*, en: *Gesammelte Schriften IV/2. Wege in die Geheimnisse des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007. p. 13-76.