

La creencia en Kierkegaard, Johannes de Silentio y Anti-Climacus

Asunción Herrera Guevara

ABSTRACT

Pseudonymity and irony explain the complexity of the works of the Danish thinker Søren Kierkegaard. By recognizing the consequences of the use of indirect communication, we shall not ignore the influence it exercises on the issue of belief. In this paper, I try to show how the meaning of belief changes in Kierkegaardian writings when they are signed by himself or when he is using a pseudonym.

RESUMEN

La pseudonimia y la ironía explican la complejidad de la obra del pensador danés Søren Kierkegaard. Al reconocer las consecuencias que traerá consigo el empleo de la comunicación indirecta, no dejaremos pasar la influencia que ejerce en el tema de la creencia. En este artículo pretendo mostrar cómo cambia el significado de la creencia en los escritos kierkegaardianos según sean firmados por él o por sus pseudónimos.

I. COMUNICACIÓN DIRECTA VERSUS PSEUDONIMIA

En los papeles de enero de 1847 a mayo de 1848, Søren Kierkegaard dio una explicación elocuente de por qué recurrir a la pseudonimia.¹ Durante toda su apesadumbrada vida huyó del mundo. El que abandona el mundo, como el que escapa de su hogar, no es feliz en él; prefiere vagabundear a perpetuar lo establecido. La melancolía de Kierkegaard no sólo le hizo enemistarse con su mundo, sino que, además, lo alejó de sí mismo. Y en este proceso de alejamiento con uno mismo, el llamado *Sócrates del Norte* utilizó la pseudonimia para recorrer un mundo de fantasía. Sin hogar feliz y sin posibilidad de enamorarse del mundo, a través de sus pseudónimos extrajo la posibilidad de un mundo tal y como debería ser amado.

Leer en su totalidad la obra de Søren Kierkegaard requiere un ejercicio de interpretación mucho más complicado que si leyéramos la obra de un pensador de la comunicación directa. En la comunicación directa topamos, como nos augura Karl Jaspers, o bien con los *maestros de determinados principios* que se dedican a dar normas universales de conducta, o bien con los *maestros de la totalidad de la vida* que construyen grandes sistemas donde todo ocupa su lugar. El pensador danés no habita ningún puesto dentro de esta clasificación; él es un ironista, un *profeta de la comunicación indirecta*, que intenta

no dejar en pie lo establecido. Para ello nada mejor que provocar un estado de intranquilidad entre sus conciudadanos daneses: la ironía y la pseudonimia serán las estrategias literarias de quien considera que para alcanzar un objetivo es necesario dar un rodeo. Kierkegaard aspira a convertirse en un reformador en miniatura utilizando la fantasía y los pseudónimos: en su época “para defender el matrimonio, es necesario encantar al gusto degenerado de los tiempos con un *Diario de un seductor*; y así con todo lo demás” [Kierkegaard (1955), p. 189].

De este modo, cuando una obra del pensador danés cae en nuestras manos lo primero que hemos de desenmarañar es la singularidad de su pseudónimo. Johannes Climacus, Víctor Eremita, Anti-Climacus, Constantín Constantius, Johannes de Silentio, Virgilius Aufniensis, Nicolás Notabene, Hilarius Encuadernador, William Afham, el asesor Wilhelm o Frater Taciturnus poseen unas características determinadas por las que se alejan o acercan al propio Kierkegaard. Me explico.

La mejor manera de entender la totalidad de la obra del considerado un segundo Lutero es a través de la combinación de dos factores, que a primera vista parecen antagónicos: autoría e independencia. Evidentemente, Kierkegaard es el autor tanto de las escasas obras firmadas por él como de las firmadas por sus pseudónimos.² Pero la autoría kierkegaardiana no se comprende sin reparar en la independencia: Kierkegaard no asume como propio todo lo expuesto por sus pseudónimos; por esta razón, el *Sócrates del Norte* pide a quien cite un pasaje de sus obras pseudónimas que lo haga apelando al pseudónimo respectivo.

Los primeros estudios sobre el pensamiento de Kierkegaard —como por ejemplo los de Walter Lowrie y Eduard Geismar— no profundizan en el tono irónico de los escritos, ni en el valor de los pseudónimos [Lowrie (1938); Geismar (1937)]. Estudios posteriores como el de M. Taylor y C. S. Evans adoptan una posición intermedia: atribuyen a Kierkegaard algunas opiniones de los pseudónimos, pero reconociendo su independencia [Taylor (1973); C. S. Evans (1983)]. En una línea más radical se encuentran los trabajos de M. Holmes Hartshorne y de Johannes Slök [Hartshorne (1992); Slök (1983)]. Hartshorne mantiene sobre el filósofo danés que “el conjunto de sus obras pseudónimas constituyen un magnífico engaño con el que pretendía despertar en un principio el interés y el asentimiento del lector para después, gradualmente, conducirlo a descubrir que aquel punto de vista que había aceptado acriticamente (y que, en cierto modo, había caracterizado su vida) resultaba totalmente insostenible, incluso inaceptable” [Hartshorne (1992), p. 21]. El estudioso danés Slök defiende una tesis aún más radical: la independencia de los pseudónimos dificulta cualquier investigación sobre Kierkegaard. Más aún, encuentra un pseudónimo oculto tras los *Discursos edificantes*.

En este artículo mostraré cómo afecta la pseudonimia kierkegaardiana al tema de la creencia religiosa —de la fe—, y cómo, ante tal hecho, adoptaré

una posición que yuxtaponga autoría e independencia.³ Y digo yuxtaposición porque la autoría sin la independencia, o la independencia sin la autoría, conducen ambas a una visión sesgada de lo que es la creencia religiosa. Si defendiésemos, sin más, la autoría, pondríamos en boca de Kierkegaard todo lo dicho por sus pseudónimos —afirmación poco afortunada—; así las tesis defendidas por Johannes Climacus —un no cristiano y a quien Kierkegaard en sus papeles compara con Hegel— no muestran las convicciones del filósofo danés. Si defendiésemos la tesis de la independencia, caeríamos en la hipótesis del engaño que mantiene Hartshorne o en el escepticismo radical de Slök, que imposibilita cualquier investigación.

Ahora bien, Kierkegaard no engaña sin más; el engaño no puede ser el interés de quien pretende convertirse en “una especie de reformador en miniatura”.⁴ Un reformador no miente, educa aunque para ello tenga que dar un pequeño rodeo: he ahí la necesidad de los pseudónimos. En algunos momentos Kierkegaard se aleja de las convicciones de sus pseudónimos, y en otros se acerca a ellos porque representan el ideal más alto. Este es el caso de Anti-Climacus, el cristiano extraordinario, quien representa para Kierkegaard una pseudonimidad más alta: Anti-Climacus está por encima del “autor edificante”, del reformador Kierkegaard.⁵

Veamos, pues, cómo debe ser comprendida la creencia religiosa en la obra de un pensador que, en numerosas ocasiones, emplea la comunicación indirecta.

II. ESPECIFICIDAD DE LA CREENCIA RELIGIOSA

Al hombre de carne y hueso y al filósofo llamado Kierkegaard no le quitan el sueño todo tipo de creencias. Sólo persigue, como escritor religioso, instituir lo que es la fe, la creencia religiosa. Uno de los rasgos más definitorios de la modernidad de su obra reside en la separación tajante que realiza entre la esfera de la razón y de la fe, o dicho con otros términos, entre las creencias especulativas, propias de la razón y que necesitan apoyarse en la evidencia, y la creencia religiosa, la fe, que no exige evidencia objetiva alguna.

La creencia religiosa se separa de cualquier ámbito especulativo en el que caben convicciones de muy diversa índole. Los hegelianos se equivocan cuando tratan la fe como una parte más de su filosofía especulativa, racional y abstracta. La creencia religiosa no es una parte más del sistema. Kierkegaard no es un pensador irracional que abomine de la razón especulativa de los hegelianos, tan sólo quiere limitar su campo. El hegelianismo resuelve un misterio, la creencia religiosa, introduciéndolo en el sistema; de esta manera, lo “místico” se transforma en enigma. Y despejan el enigma al representar la religión como un momento del despliegue del Absoluto. Para el pensador danés lo dicho sería un sin sentido, sería como tratar de especular sobre lo

que no es lícito especular. La creencia religiosa es un misterio y como tal no puede ser descifrado. No hay prueba ni evidencia objetiva que justifique el salto a la fe.

La creencia religiosa es un sentimiento y como tal integra tres componentes: uno cognitivo —la verdad—, otro emotivo —la seguridad y felicidad que acompañan al auténtico creyente— y, por último, uno de naturaleza conativa o apelativa —la reduplicación: existir como creyente es expresarlo existiendo.

Si se tratase de delimitar el componente cognitivo de las creencias, acudiríamos a un concepto legitimante de verdad objetiva. Obligar al creyente a tener una evidencia objetiva y suficiente para creer, sólo es exigible en el ámbito de las creencias no religiosas. Para el pensador danés, sería un dislate que creencias de diferente condición —especulativas y religiosas— abrazasen la misma verdad.⁶

Asentada la naturaleza de la creencia en la comarca de lo reflexionante (abstractivo), es de consuno escrutar la certidumbre de tal convicción en la definición tradicional de verdad como "adaequatio rei et intellectus". Esta será la verdad acordada en el terreno de lo especulativo. Los hegelianos se arrimaron a la seguridad de una verdad objetiva esclarecida merced a la reconciliación del pensamiento con la realidad, o bien del sujeto cognoscente con el objeto conocido: "A veces se encuentra, pues, usada en investigaciones casi puramente propedéuticas la palabra *reconciliación*, para designar el saber especulativo o la identidad del sujeto cognoscente y de lo conocido [...] fácilmente se ve que el investigador es ingenioso" [Virgilius Aufniensis (1979), pp. 25-26]. El pensador danés lanzará dardos contra quienes, sin empacho alguno, unifican todas las contradicciones en una unidad superior que garantiza la legitimidad de nuestras creencias: "Hablar de una unidad superior que deba unificar a las contradicciones absolutas, es un atentado metafísico contra la ética. Lo mismo que todos esos discursos sobre lo 'positivo'; esas afirmaciones de que los demás son espíritus 'negantes', en tanto que él, el que discurre, es un espíritu positivo, etc., ¡cuántas necesidades! La positividad se posee en igual medida que la negatividad" [Kierkegaard (1955), p. 130].

La contradicción, y no la reconciliación, entre pensamiento y ser es la clave kierkegaardiana para entender la existencia. A fin de mostrar la fortaleza de otro concepto de verdad, la verdad como subjetividad, acudirá en *Postscriptum a Migajas filosóficas* a la filosofía cartesiana: "Para tomar el problema de la verdad de forma concreta y real, hemos de comenzar el discurso filosófico con rigor. Es lo que pretendió Kierkegaard retornando a Descartes y asumiendo la duda con todos sus cuestionamientos [...] Según la interpretación de Kierkegaard, Hegel trastocó por completo el sentido de la duda cartesiana como inicio del verdadero filosofar" [Larrañeta (1990), p. 59]. La verdad comienza con la duda —no con la reconciliación hegeliana—, y la duda como contradicción entre la realidad y la idealidad surge en la conciencia. La existencia ético-

religiosa no puede equipararse con el pensamiento identitario, con la verdad objetiva sino con la conciencia, con la contradicción, con una verdad como subjetividad. En definitiva, las creencias religiosas —y como mostraré posteriormente también las creencias ético-religiosas— no abrazan una verdad objetiva, racional y abstracta semejante a la anhelada por los hegelianos; digamos que necesitan otra verdad, esta vez ligada a la subjetividad.

¿Cómo entender esta verdad como subjetividad? ¿A la manera de Johannes Climacus, de Johannes de Silentio o de Anti-Climacus? ¿O más bien deberíamos tan sólo tener presente los escritos firmados por Kierkegaard para fijar lo que sea la verdad ligada a lo ético-religioso? Veamos.

III. LA VERDAD COMO SUBJETIVIDAD

Como anteriormente expuse, si se trata de dirimir qué concepto de verdad va ligado a la auténtica fe cristiana, requisición imprescindible será acudir a las obras firmadas por Kierkegaard o por el pseudónimo Anti-Climacus. Veamos porqué. Acudamos a *Temor y temblor*, perteneciente al primer período de la obra kierkegaardiana —el período estético— y considerada como un mensaje secreto dirigido a su amor Regina Olsen. Identificar al caballero de la fe y mostrar los rasgos de su creencia religiosa, es el cometido del texto. Para añadir *pathos* al escrito, el autor cumple su tarea rastreando el proceder de Abraham. Llamado y probado por Dios, Abraham suspende teleológicamente la ética para dar el salto a la fe: el cumplimiento de la voluntad divina le obliga a sacrificar a Isaac, su unigénito a quien tanto ama. Su conducta tan absurda como inmoral hace que al autor se le arrime una fe como subjetividad, cuanto menos inquietante: lo absurdo, la angustia y la suspensión de lo ético, en definitiva, el temor y el temblor, marcan la entrada a la fe. Ahora bien, ¿quién es el autor de *Temor y temblor*? Evidentemente Kierkegaard, lo cual no es óbice para que lo expuesto en la reflexión sobre Abraham sea la tesis definitiva del pensador danés. Si hiciésemos esta interpretación caeríamos en un olvido o excesivo sesgo: un pseudónimo, apodado Johannes de Silentio, firma el escrito. Para Johannes de Silentio —un no creyente— la verdad como subjetividad y la fe se definen bajo los parámetros expuestos en *Temor y temblor*, pero esta no es la auténtica fe cristiana. La interioridad de la fe cristiana no debe confundirse con la absurdidad del fanático: sólo un no creyente puede llegar a confundirlas. Kierkegaard en *Las obras del amor* confirmará cómo la interioridad de la auténtica fe necesita del prójimo, de las relaciones entre paraiguales; en definitiva, necesita de la ética: la actuación solipsista de Abraham en la que la ética queda suspendida se refutaría. La verdad como subjetividad limitada por estas relaciones y custodiada por la ética no se confunde con el fanatismo. La ética y el prójimo son la garantía de objetividad de una fe vivida como interioridad.

¿Por qué he llegado a esta conclusión? Por una razón muy evidente, por la línea de interpretación que he considerado acertada al examinar el pensamiento del danés. Recordemos: la verdad como mera subjetividad expuesta por otro pseudónimo, Johannes Climacus —un no cristiano—, no es la verdad del genuino creyente. Climacus tanto en *Migajas filosóficas* como en el *Postscriptum no científico a Migajas filosóficas* presenta su visión sobre la verdad y el cristianismo frente a la doctrina de los hegelianos; pero no olvidemos que Climacus tampoco es Kierkegaard. Climacus es un peón más del plan trazado por Kierkegaard: mostrar a través de la ironía y la pseudonimia cuál es el camino que deben abandonar sus contemporáneos, el de la cristiandad, siempre sin olvidar que cristiandad y cristianismo no son sinónimos. Climacus es todo lo contrario a Anti-Climacus, el cristiano extraordinario. En este pseudónimo y en los escritos firmados por Kierkegaard sí encontramos lo que es la auténtica verdad. La verdad como subjetividad presentada por Climacus no deja de ser un proyecto, un experimento mental, tal y como el propio autor reconoce en el capítulo I de *Migajas filosóficas*. El verdadero cristiano no juega especulativamente para saber qué es la verdad.⁷ En definitiva, la opinión de Climacus es un paso, una propuesta que reta a la doctrina de los hegelianos, pero no es la opinión definitiva ni última sobre lo que es la verdad.

La oposición verdad subjetiva/verdad objetiva es propia de Climacus y de los hegelianos. Climacus subraya la primera frente a la segunda y los hegelianos remarcan la segunda respecto a la primera. Kierkegaard no asume, evidentemente, que la verdad objetiva sea la verdad apropiada para la existencia, para el ente; pero tampoco podemos pensar que la existencia ético-religiosa se apoye en la verdad subjetiva tal y como la viven sus pseudónimos. Si esto ocurriera pagaríamos un precio: la existencia ético-religiosa se confundiría con la locura de quien, en absoluto aislamiento con respecto al mundo de los hombres (suspensión teleológica de la ética), cree que su deber religioso le obliga a dinamitar, pongamos por caso, las ciudades más importantes del mundo. ¿Qué es la verdad existencial en Kierkegaard? No es la verdad objetiva —la verdad de la ciencia—; no es tampoco la verdad subjetiva ligada a una pasión ciega: es una verdad entendida como interioridad; ahora bien, ya he señalado que la interioridad, para no convertirse en locura, en fanatismo, en absurdo, en algo irracional, debe cumplir la tarea ética inexcusable: “Tú debes amar”. Y ese amor sólo cobra fuerza a través de los hombres que vemos. La verdad no suspende lo ético, la realidad misma, “el campo de acción que se nos ha encomendado”.

Verdad objetiva/verdad subjetiva son conceptos propios del discurso especulativo y filosófico. Kierkegaard buscaría algo que fuese más allá de estos conceptos. Con palabras de Adorno, demandaría una constelación de ambos componentes como solución a su dialéctica existencial.

IV. LA NATURALEZA DE LA FE

El componente cognitivo del sentir religioso va unido a una verdad como subjetividad. Como antedije, tal verdad sólo se comprende cabalmente si atendemos a los escritos firmados por Kierkegaard y por Anti-Climacus. Otro tanto ocurre al tratar el tema de la naturaleza de la fe. Superada la concepción que tiene de la fe un no creyente, una fe cristiana vivida como subjetividad sería *reduplicada* por el cristiano extraordinario —Anti-Climacus— y mostrada por el reconocimiento de sus frutos, las obras del amor.

La concepción kierkegaardiana de cómo llegar a ser cristiano se modifica a lo largo de su trayectoria como escritor. Al igual que en el tema de la verdad, la fe tal y como es presentada y vivida por Johannes de Silentio o Johannes Climacus no es la auténtica fe cristiana. Veamos el caso.

Temor y temblor, angustia, absurdo y suspensión teleológica de la ética son los ingredientes de la fe cristiana, tal y como es percibida por Johannes de Silentio, un no creyente. La aparición de *Las obras del amor* y de la figura de Anti-Climacus demandan la revisión de lo que sea la auténtica creencia religiosa. El verdadero creyente se distancia de una fe confundible con el quehacer del fanático que se cree llamado por Dios. Como lo antedicho, tal interpretación ya se encuentra presente en la obra de M. Holmes Hartshorne. Ahora bien, el distanciamiento kierkegaardiano ante Johannes de Silentio no justifica la conclusión de Hartshorne: al utilizar la pseudonimia, Kierkegaard se burla del lector. De aceptar dicha presuposición, admitiríamos que las obras firmadas por el “cristiano extraordinario” también son una burla. Tesis con la que estoy en absoluto desacuerdo.

El lector no se siente burlado por Johannes de Silentio. Éste le enseña cómo un hombre que todavía no es creyente entiende el misterio de la fe; se trata, por así decir, de un primer peldaño en la escalera que conduce al vislumbramiento de la fe cristiana. Por el contrario, Anti-Climacus sí instruirá sobre el auténtico sentir del misterio de la fe. Personaje que se encuentra a mayor altura en la vida del espíritu, es Anti-Climacus, un pseudónimo especial admirado por el mismo Kierkegaard, quien, eclipsado por el cristiano extraordinario, reconoce su incapacidad para *reduplicar* cristianismo tan elevado: acomplexado, se conforma con imitarlo.

Por lo tanto, el temor y el temblor, la angustia, la resignación infinita, la restitución y la suspensión teleológica de lo ético no son los ingredientes innegables de la fe cristiana. Su rebatimiento muestra la precariedad de la fe vista por un no creyente. Quien no es creyente confunde la fe con el abismo de lo absurdo, la angustia, el temor y el temblor. Eso sí, puede que tal confusión haya de ser vivida como antesala de la auténtica fe. Así lo parece cuando el mismo Kierkegaard, en una etapa en el camino de su vida, se presenta como un Abraham sacrificador de Regina por mandato divino y, de igual modo, presenta a Regina como un Isaac a punto de ser inmolado.

El verdadero significado de la fe se encuentra en el individuo que ha llegado a ser un verdadero cristiano; el reconocimiento de tal hombre exige la asunción de una idea que Kierkegaard repite en su *Diario*: "existir en el cristianismo es expresarlo existiendo; esto es, reduplicarlo". Pues bien, el único pseudónimo que reduplica el cristianismo es Anti-Climacus, y en él sí hallamos el verdadero sentir de la fe cristiana. Por tanto, la fe no se descubre ni en Johannes de Silentio ni en Johannes Climacus. A este último, como filósofo especulativo que es, Kierkegaard no lo considera cristiano. De su a-cristianismo se sigue una fe como paradoja del "Oejblikket", del "momento" (traducción italiana de Fabro), del "instante" (traducción de Collins). El "momento" es el cruce de tiempo y eternidad; en el "instante" Dios se hace hombre, es la paradoja absoluta. El entendimiento no la comprende. Ahora bien, recibidos por el cristianismo —al igual que ocurrió con lo absurdo— desaparece la paradoja: se transforma por la fe y la gracia de Dios.

Transformados el absurdo y la paradoja por la fe, lo surgente se patentiza en el cristiano excepcional Anti-Climacus.⁸ El temor y el temblor, la angustia o la desesperación se personalizan en caracteres endeudados con el auténtico cristianismo: Johannes de Silentio, Virgilius Haufniensis y el asesor Wilhelm son un muestreo de este débito. Tomemos el caso del asesor. El juez de *O lo uno o lo otro*, en la segunda parte de la obra, aconseja a su amigo "A" el casamiento a fin de escapar de la desesperación. Una vida estética, sin contenido moral, conduce inevitablemente a la desesperación. Ahora bien, el propio asesor reconoce que la vida ética es insuficiente si pretendemos el declinar de la desesperación. Elegir la desesperación con el fin de eludir la: ésta será su propuesta infructuosa como hombre que no ha saltado a la fe, la del auténtico cristiano.

Al aparecer *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus da las claves para transfigurar las categorías paradójicas de los anteriores pseudónimos: absurdo, angustia, desesperación. La desesperación —al igual que los demás estados— nos diferencia de las bestias; desesperamos a causa de la constitución del hombre: el hombre es espíritu, es síntesis de finito e infinito, de necesidad y posibilidad. En paradójica síntesis se asienta la *enfermedad mortal*. El yo es libertad como dialéctica de lo posible y lo necesario; de ahí, precisamente, nace la desesperación: es la discordancia interna de una síntesis. Cuanto más conciencia hay, mayor es el yo, más crece la voluntad y más se afianza la enfermedad del espíritu, la enfermedad mortal, la desesperación. Después de hacer una tipología de la desesperación, Anti-Climacus la relacionará con el pecado: "Se peca cuando, ante Dios o con la idea de Dios, desesperado, no se quiere ser uno mismo, o se quiere serlo. El pecado es así debilidad o desafío, llevados a la suprema potencia; el pecado es pues condensación de desesperación" [Anti-Climacus (1969), p. 93].

El pecado también es definido e investigado en *El concepto de la angustia*, donde Virgilius Haufniensis establece una relación dialéctica (exis-

tencial) entre pecado y angustia. He aquí que el cristianismo es definido como un templo anímico angustioso, desesperado, temor y tembloroso ante Dios. A su vez, el templo anímico, que nos aleja de las bestias, comulga con el pecado: el pecado es condensación de desesperación, la angustia es causa y consecuencia del pecado, el temor y temblor llevan a creer en virtud de lo absurdo, a matar a Isaac, y éste es el criterio negativo de lo divino que aparece en los momentos de debilidad. Por lo tanto, si permaneciésemos, para siempre, en este templo, si no pretendiésemos superarlo, siempre estaríamos sumidos en el pecado, es decir, en la desesperación, en la angustia, en el absurdo. Serán las enseñanzas de Anti-Climacus las que adiestren en la transformación de la desesperación y el pecado: ésta es la tarea del cristiano excepcional.

Tanto al pecado como a la fe se arriba de manera súbita, es decir, mediante un salto [Virgilius Haufniensis (1979)]. Hasta dar ese salto realizamos movimientos hacia la fe tales como la desesperación, la angustia o el absurdo, pero todos los movimientos hacia la fe no son la fe misma. Siguiendo la explicación que da Anti-Climacus [Anti-Climacus (1969), pp. 143 y ss.], el pecado, la desesperación, la angustia, el absurdo y hasta el escándalo —el cristianismo es escándalo⁹— como posibles abolidos son elementos de la fe, pero si dan la espalda a la fe son pecado. Lo contrario del pecado —categoría religiosa que no ética— no es la virtud, sino la fe; por lo tanto, no cabe definir la fe como absurdo, angustia o desesperación. "Mantener firme la posibilidad" es la definición adecuada de fe [Kierkegaard (1955), p. 245]. Firmeza ante la posibilidad de abolir el pecado, la angustia, la desesperación y el escándalo a través de una dialéctica existencial que se mueve a saltos. La fe salva porque posibilita la abolición de las paradojas y las contradicciones, ésta es la esencia del cristianismo. Ahora bien, lo "abolido" no es "cancelado" a la manera hegeliana; en la dialéctica existencial no se supera ni se cancela el escándalo; por contra, el racionalismo sí ha pretendido eliminar el escándalo. Frente a la cristiandad especuladora del escándalo, el cristiano excepcional lo asume y acepta mediante la fe. Al no dar la espalda a la fe, el escándalo, la angustia o la desesperación son posibles abolidos; lo que quiere decir que son transformados —no cancelados o eliminados.

Pondré un último ejemplo. ¿Cómo es posible salir de la desesperación? ¿Cómo podemos transformarla? La respuesta la da Anti-Climacus: admitiendo que llegar a ser uno mismo significa *llegar a ser lo que el Poder ha querido que seamos*. Afirmación exenta de especulación: se trata de un dogma religioso, no de una doctrina filosófica. La fe *significa llegar a ser lo que el Poder ha querido que seamos*: mantener firme la posibilidad.

Siguiendo mi línea de interpretación, para avanzar en el reconocimiento de lo que es la fe cristiana una parada es obligada: *Las obras del amor*, escrito firmado por Kierkegaard.

Presentada la fe como posibilidad de transformar el escándalo o la desesperación, queda por añadir la categoría de sufrimiento a tal suceso.¹⁰ Sufrimiento y severidad son la primera prueba del cristianismo; ahora bien, cuando es pasada la prueba irrumpe el amor cristiano —el amor verdadero y eterno (*Kjerlighed*)— en oposición al amor natural o pagano (*Elskov*). Sometido al transmutar de la eternidad, el amor cristiano depona todo lo angustioso y desesperante. En este punto —como en tantos otros— Kierkegaard nos vuelve a sorprender: transforma en deber lo que no puede imponerse: el amor. Convierte “Tú debes amar” en el imperativo ético-religioso del auténtico cristiano. El deber de amar no se fundamenta por “mor del deber”, a la manera kantiana¹¹, sino en el Amor de Dios. Para asemejarnos a Dios debemos amar al prójimo. Dios es amor, y sólo nos parecemos a Él amando al prójimo. La completamente incognoscible distinción entre hombre y hombre —o la eterna igualdad de los hombres ante Dios— es la definición dada de prójimo. El amor cristiano descubre y conoce la existencia del prójimo: “si no existiese el deber de amar, tampoco existiría el concepto 'prójimo'; solamente cuando se ama al prójimo queda eliminado el egoísmo de la predilección y protegida la igualdad de lo eterno en el amor” [Kierkegaard, (1961-1975), p. 104].

Alejado del instinto, del sentimiento y del cálculo racional, el amor auténtico es asunto de la conciencia: nace de un corazón puro —un corazón ligado a Dios, lo que Kierkegaard llama religación infinita— y de una fe sincera.

Un amor tal estará condicionado por las categorías que permiten la transformación del absurdo, la angustia o la desesperación. Pondré varios ejemplos. En la segunda parte de *Las obras del amor* se le atribuyen los mejores ornamentos al amor eterno y revelado: edifica espiritualmente, lo cree todo, lo espera todo, no busca lo que es suyo, cubre la muchedumbre de los pecados y permanece. Preparado para edificar, creer y esperar, el verdadero amante no busca lo suyo propio, porque en el amor no hay ni tuyo ni mío; ni el verdadero amante descubre los pecados, ni al verdadero amante se le descubrirán sus pecados, porque el amor es reduplicación, es decir, lo que da hacia el exterior —no descubrir los pecados del amado— le retorna al interior, pues nadie le descubre sus pecados. Y por último, el que ama permanece, no existe la ruptura en la auténtica relación amorosa.¹²

La esperanza —entendida como posibilidad del bien— y el imperativo “Tú debes creer” son dos de los elementos claves que permiten salir de la desesperación para llegar a ser uno mismo: aceptar que somos lo que el Poder ha querido que seamos. Por lo tanto, si el amor lo cree todo y lo espera todo, afirmaremos sin temor a equivocarnos que la verdadera entrada en la fe se da a través del amor, del amor eterno y revelado, del amor cristiano. El caballero de la fe no entra en la fe por la puerta grande; el auténtico cristiano es Anti-Climacus; él ha sido capaz de transformar el sentimiento de temor y temblor, de angustia, de desesperación, de resignación infinita y de suspensión teleoló-

gica de lo ético: todo a través del amor. Como el mismo Kierkegaard reconoce, el amor es tanto el edificio —el fundamento de la fe— como el edificador.

¿Cómo aceptar el imperativo “Tú debes amar”? ¿Por qué hay personas que llegan a ser auténticos cristianos y otros no? Que somos cristianizados por la Gracia de Dios sería una respuesta tan oficialista como simplista. Explicaré por qué. Al presentarse como educador religioso, Kierkegaard enseña a los ciudadanos de Copenhague a existir en el cristianismo. Por el contrario, alguien que pensara sin más que la entrada en la fe viene marcada por la Providencia, no se molestaría en educar y reformar con el fin de alcanzar la auténtica vivencia cristiana. En el pensador danés la entrada en la fe viene marcada más que por la Providencia por un acto de voluntad. Es condición necesaria para entrar en la esfera religiosa “querer llegar a ser uno mismo”. ¿No hay en esta exigencia kierkegaardiana un claro elemento voluntarista? Quien quiere llegar a ser uno mismo entrará en la fe, aunque para ello deba dar un rodeo. En dicho rodeo es donde el individuo se topa de bruces con la desesperación, con el temor y el temblor, con la angustia... en definitiva, con esas categorías que, equivocadamente, muchos intérpretes consideran como rasgos de la fe en Kierkegaard. El elemento que resume la fe kierkegaardiana es el amor verdadero, eterno y revelado. Bien es cierto que Kierkegaard exige al auténtico cristiano un amor casi imposible.

En conclusión, es el amor eterno el que caracteriza la verdadera fe cristiana. Amor estético, amor ético y amor religioso —amor cristiano— conviven en la obra de Kierkegaard y son muestra del interno debate vital que sufrió a lo largo de su vida. Eso sí, aunque a veces reconozca Kierkegaard que el amor ético no es incompatible con el amor cristiano, un inequívoco distintivo los separa: “Tú debes amar” es santo y seña del amor religioso.

Es mi tesis en el tema de la fe que en sus obras *Temor y temblor*, *El concepto de la angustia*, *La repetición* y en *O lo uno o lo otro* encontramos algunos movimientos hacia la fe, pero el verdadero significado de lo que es la fe sólo lo encontraremos en las obras firmadas por Anti-Climacus y editadas por Kierkegaard o en las firmadas por él.

Departamento de Filosofía
Universidad de Oviedo
C/ Alfonso Martínez S/N. Campus del Milán 33011 Oviedo
E-Mail: aherrera@correo.uniovi.es

NOTAS

¹ “Mi melancolía ha trabajado durante muchos años para impedir que yo pudiera tratarme de ‘tú’ en el sentido más profundo. Entre mi melancolía y mi ‘tuteo’ existía un mundo de fantasía. Este mundo fantástico que ahora he extraído en parte de

mí mismo con mis pseudónimos. Así como aquel que no posee un hogar feliz, vagabundea todo lo posible y de buena gana prescindiría de su casa, así mi melancolía me ha alejado de mí mismo, en tanto que yo, con mi vida y mis hallazgos poéticos, recorría un mundo de fantasía" [Kierkegaard (1955), p. 184].

² Las obras del llamado período religioso (1847-1855) están en su mayor parte firmadas por él. Caben destacar *Discursos edificantes*, *Las obras del amor* y *Mi punto de vista como escritor religioso*. Las obras más conocidas llevan todas un pseudónimo. Este es el caso de *O lo uno o lo otro*, *La repetición*, *Temor y temblor*, *Migajas filosóficas*, *El concepto de angustia*, *Etapas en el camino de la vida*, *Post-Scriptum definitivo* y *no científico a las Migajas filosóficas*, *La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo*.

³ Manteniéndome fiel a esta interpretación y a los deseos de Kierkegaard, los textos de sus obras pseudónimas los citaré con el pseudónimo respectivo.

⁴ El único sentido válido en el que se puede hablar de "engaño" es el expuesto por Kierkegaard en *Mi punto de vista*: "¿Qué significa pues 'engañar'? Significa que no se debe empezar directamente con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión del otro hombre como buena. Así, pues (para mantenernos dentro del tema del que se trata especialmente aquí), no se debe empezar de este modo: yo soy cristiano; tú no eres cristiano. Ni tampoco se debe empezar así: estoy proclamando el cristianismo; y tú estás viviendo dentro de categorías puramente estéticas. No, se debe empezar de este modo: vamos a hablar de estética. El engaño estriba en el hecho de que uno habla de ella simplemente para llegar al tema religioso". [Kierkegaard (1959), pp. 62-63].

⁵ Así lo reconoce en [Kierkegaard (1959), p. 154].

⁶ Un estudio excelente del tema de la verdad en la obra de Sören Kierkegaard se encuentra en Larrañeta (1990).

⁷ Climacus llega a pedir al poeta (*digter*) que le ayude en la solución del problema, que consuele a Dios en su dolor: Dios es infeliz cuando su discípulo, el hombre, se halla en la no-verdad. De ahí lo decisivo del Instante, del momento en que Dios se hace hombre: en ese momento entra lo eterno en el tiempo, la verdad entra en la existencia.

⁸ El carácter diferente de este pseudónimo es presentado en distintos escritos, así en *Mi punto de vista* nos dice Kierkegaard: "Más tarde, sin embargo, apareció un nuevo pseudónimo, Anti-Climacus. Pero el hecho de que sea un pseudónimo (como el nombre mismo Anti-Climacus indica) requiere que haya que considerarlo más bien como una señal de parada. Todos los pseudónimos anteriores están por bajo del 'autor edificante'; el nuevo pseudónimo representa una pseudonimidad más alta [...] la 'parada' se realiza señalando un ideal más alto". [Kierkegaard (1959), p. 154]

⁹ Es escándalo el pecado de desesperar de la remisión de los pecados, la suspensión teleológica de la ética, creer en virtud del absurdo o la Encarnación. La Encarnación, la unión en Cristo del tiempo y la eternidad, es analizada en otra obra de Anti-Climacus, *Ejercicio del cristianismo*. Para Anti-Climacus, la Encarnación es el gran misterio del cristianismo; Dios es la paradoja absoluta que provoca el escándalo. Hegel desnaturaliza al cristianismo al intentar solucionar el misterio: considera que Cristo es un momento del despliegue del Absoluto. Hegel, erróneamente, convierte un misterio en un enigma.

¹⁰ Sobre este punto, "Primero severidad, después dulzura" véase [Collins (1970), pp. 237-240].

¹¹ Podríamos argumentar que Kant no permanece en esta fundamentación ética sino que da un paso más con sus postulados y acaba en un teísmo moral que explica el fundamento. Pero, a pesar de ello, Kant, a diferencia de Kierkegaard, sí invoca, en una primera parte de su obra, una ética autónoma e independiente de cualquier forma de teísmo.

¹² Kierkegaard explica cómo para que se dé una ruptura el amor debe ser visto como una relación bilateral entre el amante y el amado, con lo cual bastaría que uno de los amantes rompiera con el otro para que la ruptura se diera. Pero este no es el caso. Recuérdese que la auténtica relación amorosa no es bilateral sino que es una relación a tres: el amante, el amado y el amor mismo (Dios). Por lo tanto aunque uno de los amantes rompa la relación con el otro, el amoroso dice "Yo permanezco" y, entonces, a pesar de todo, no hay ninguna ruptura. El que ama permanece y, precisamente por esto, pertenece al futuro, a lo eterno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. (1969), *Kierkegaard*, Caracas, Monte Ávila.
- ANTI-CLIMACUS (1969), *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama.
- CLAIR, A. (1976), *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, París, Vrin.
- COLLINS, J. (1970), *El pensamiento de Kierkegaard*, Madrid, FCE.
- CHESTOV, L. (1951), *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- EVANS, C. S. (1983), *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript"*, N.J., Humanities Press.
- GEISMAR, E. (1937), *Lectures on the Religious Thought of Sören Kierkegaard*, Minneapolis, Augsburg.
- HABERMAS, J. (1996), *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel.
- HANNAY, A. (1982), *Kierkegaard*, London, Routledge and Kegan Paul.
- HARTSHORNE, M. H. (1992), *Kierkegaard: el divino burlador*, Madrid, Cátedra.
- HÖFFDING, H. (1930), *Sören Kierkegaard*, Madrid, Revista de Occidente.
- KIERKEGAARD, S. (1955), *Diario íntimo*, Santiago Rueda (ed.), Buenos Aires.
- (1959), *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar.
- (1962-1964), *Sören Kierkegaards Samlede Vaerker*, 20 vols., a. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange (Eds.), Copenhagen, Gyldendal.
- (1961-1975), *Obras y papeles*, 11 vols., incompleta, Madrid, Guadarrama.
- (2000), *Escritos I. Vol. I. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta.
- LARRAÑETA, R. (1990), *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban.
- LOWRIE, W. (1938), *Kierkegaard*, London, Oxford University Press.
- SLÖK, J. (1983), *Kierkegaards Univers*, Köbenhavn, Centrum.

- TAYLOR, M. C. (1973), *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton, Princeton University Press.
- THOMPSON, J. (1972), "The master of Irony", en *Kierkegaard. A collection of Critical Essays*, New York, Knopf.
- VIRGILIUS AUFNIENSIS (1979), *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe.
- WAHL, J. (1949), *Études kierkegaardienes*, París, Vrin.