

TESIS DOCTORAL

Título *La seriedad en la obra de Søren Kierkegaard*

Realizada por Víctor-Rafael RIVAS CARRERAS

en el Centro Facultat de Filosofia de Catalunya

y en el Departamento Filosofia Pràctica i de Humanitats

Dirigida por Dr. Josep M Coll

A mi director Josep M. Coll y a mi sobrina M^a del Mar; sin su ayuda respectiva esta tesis no hubiera sido posible.

A mi querida hermana Manuela y a mi sobrina M^a de los Ángeles.

Muy especialmente y sobre todo, a mi amada Loreto Arroyo.

PRIMERA PARTE

**La seriedad en general: concepto e historia. La
seriedad *de* Kierkegaard**

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN AL TEMA Y SEMBLANZA DE NUESTRO AUTOR

K. (1813 a 1855), danés y que escribe en danés, nacido en la pequeña Copenhagen¹, y nada querido por la misma, parecía condenado al silencio. Lo vigente universal era entonces Berlín, la lengua alemana y sobre todos Hegel. Sin embargo, no ha sido finalmente así, si bien no gozó K. de la suerte más inmediata de otros igualmente contrarios al *sistema* (Nietzsche, Freud, Marx).

La influencia de K. en la filosofía sólo tiene su extensión cuando el existencialismo, usando la expresión de Marx en su tesis doctoral², “deviene mundo” (y con ello “se realiza” y a la par “se pierde”) tras la segunda Gran Guerra (*Ser y tiempo*, entendido desde esta filosofía, era muy anterior, de 1927, y contenía, por cierto, sólo alguna referencia expresa a K.).

Hoy, apagado y perdido aquel fervor existencial, no obstante, es Kierkegaard (en adelante K.) aún actual y universal. El *sistema*³, lo es también, y además sigue siendo el que K. combate. Se trata del ensamblaje de lo especulativo filosófico del Progreso inmanente, como *ersatz* de la Religión⁴, con lo político-estatal formador de opinión mediada y mediatizadora.

1.- De Dinamarca no dice K. nada especialmente elogioso: “Dinamarca es un pequeño país; sus habitantes, que tienen su propio idioma, no son numerosos; con respecto a la literatura, las condiciones son tan tristes que ahora no existe, ni ha existido desde hace bastante tiempo una revista literaria, y la literatura está reducida (“ab absurdum”) a la prensa diaria”. En *Sobre mi condición de escritor* se muestra K. más respetuoso con su patria.

2.- Véase Carlos Marx en *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*.

3. Véase, referente al *sistema*, *Temor y temblor*, en adelante *CrT*, en concreto aquí CrT 96; *El concepto de la angustia*, en adelante CA, en concreto, CA 116; *Mi Punto de vista explicativo todo de mi obra de escritor*, en adelante PV, en concreto PV 53 y 93-95. Se habla de *sistema*, principalmente identificándolo con la filosofía de Hegel, en el *Postscriptum no científico a las Migajas Filosóficas*, en adelante P-S, en concreto en P-S I 112 y en P-S II 4 y 32; pero, no solo los pseudónimos de K., sino el propio K. hace referencia al *sistema* en los *Papirer*, en adelante JP, en concreto p.e. en JP nº 1605. K. igualmente destaca la *comicidad* en que incurre el *sistema* cuando pretende abarcar y comprender toda la realidad, en especial la *existencia misma en un sistema*, pues “puede haber un sistema lógico, pero no un sistema de la existencia”, esto último sólo posible para Dios (P-S I 102-112). Sobre la teoría de los sistemas en general véase la obra de Bertalanfy, y sobre la relación entre sistema y existencia el artículo de Jaime Laurence Bonilla, “Del pensamiento religioso en Kierkegaard hacia una teología cristiana en Tillich”, donde el autor, si bien crítica, como hace K., el sistema *cerrado* de Hegel, defiende, sin embargo, una *propensión sistemática*, “una dación de orden al pensamiento”.

4.- Referencia a la *Modernidad*, que arranca de la Ilustración, y a la que Kant y Hegel, y no K., saludaron con alborozo.

La que corresponde a un Público caracterizado por su, en términos kierkegaardianos, insensibilidad espiritual y aparente falta de angustia, falta de fe, conciencia ingenua, pero de ingenuidad ya no inocente (como sí lo era, por el contrario, la del, por todos admirado, K. el primero, paganismo griego).

Hace muchos años que leo y estudio a K., desde que se suscitó mi interés por dicho autor en un curso de Antropología filosófica, que, centrado en *Temor y Temblor*, creo recordar, en quinto de carrera, impartía el Dr. Gomá. Mi interés por K. se situaba entonces dentro del mayor interés que sentíamos muchos por el existencialismo a la moda, y que me llevaría a realizar la tesina de Licenciatura de filosofía sobre la *(mala) fe* en Sartre¹.

Se hacía, sin embargo, difícil dar con un tema concreto de K. filósofo y teólogo (tal vez más teólogo que filósofo), que no hubiese sido tratado, en obras monográficas, artículos o tesis doctorales.

Esta dificultad se refleja en la interminable bibliografía existente sobre K. y en la que se abordan los muchos aspectos de su obra, las distintas *categorías* kirkegaardianas y hasta, sin límite, las relaciones de K. con autores los más dispares y pertenecientes a las más variadas disciplinas: la filosofía, la teología, la psicología e incluso la novela y el arte.

Sobre todo me gusta destacar, ya desde el inicio de su producción², la devoción de K. por Sócrates (para Hegel el fundador de la conciencia moral, y lo que K. asume y desarrolla). Sócrates sigue, a juicio de K., marchando, si bien trascendido por el cristianismo auténtico, el que K. reclama, por delante del paganismo dentro del cristianismo. Paganismo al que el cristianismo, según K., se habría reducido a través de 18 siglos de historia: historia de su institucionalización, y de su realización (realización, según K. racionalizada, consecuencia de un maridaje imposible con la política y con la filosofía griega postsocrática, y de lo que habría resultado su pérdida esencial).

1.- *Conciencia y creencia: la conciencia y la (mala) fe* (“en” y “más allá” de Sartre) es el título de dicha tesina calificada con sobresaliente “cum laude” con opción a premio extraordinario.

2.- Véase al respecto *El concepto de la Ironía*, en adelante CI.

Es, con Sócrates, que K. interesa, frente al *sistema*, una nueva época (en la actual *las distinciones*, se nos dice al inicio de *El Concepto de la Angustia*, han sido vencidas por el *sistema*). Nueva época desuniformizadora, en que se reconozcan *las diferencias*, de las que tan faltos hoy estamos, y de lo que hasta nuestro lenguaje (reductor y simplificador, con empleo de términos y expresiones globalizadoras; y con el que no se dialoga sino que se descalifica), es un ejemplo vivo.

Ya Albert Camus alertaba sobre un lenguaje, más que confuso, confundente -precisión de Julián Marías- y sobre lo que abundan muchos ejemplos aquí y ahora.

Recuerdo, en este momento, la crítica, pero con matices, de Camus a la pena de muerte al decir: “he estado, al contrario, lo más alejado posible de este blando enternecimiento en que se complacen los humanitarios (más por cobardía que por generosidad), y en el cual los valores y las responsabilidades se confunden, los crímenes se igualan, la inocencia pierde finalmente sus derechos”¹.

Me parece que, no obstante las dificultades que ofrece el tema o asunto que he finalmente seleccionado, *la seriedad*² (*Alvor* en danés) y, en consecuencia, la presentación de la obra de K. desde esta perspectiva, y lo que resulta de este proceder, aquél responde a mis intereses, y, además, constituye punto de vista (que espero productivo) que no se ha desarrollado suficientemente, y falta, principalmente, en España³.

* * * * *

1.-LO QUE SE ENTIENDE EN EL USO CORRIENTE POR SERIEDAD, Y SU CONEXIÓN CON OTROS TÉRMINOS

Tanto si atendemos al término en danés (*Alvor*), en alemán (*der Ernst*), en francés (*serieux, gravité*), en inglés (*seriousness, earnestness, gravity*) o en español, el significado viene a ser el mismo.

1.- Resuena aquí la velada crítica a la actitud, por nosotros tan conocida, de quienes reclaman consideración máxima al terrorismo y hasta, *en casos*, su justificación, y lo que desata a su vez la furibunda crítica de la progresía a quienes no comparten dicha postura (es la crítica que ya padeció Camus por condenar el terrorismo argelino y los crímenes de Stalin).

2.- *Seriedad* que tiene como blanco adonde debe apuntar el arquero la *seriedad ético-religiosa* (y en este sentido también *seriedad ética*), inseparable de la *seriedad de la muerte* (en el tiempo, tiempo de prueba) y de la *seriedad de Dios* (en la eternidad, en el *juicio* de la eternidad).

3.- Al respecto más adelante, en cap. 2 nº 3.

Seriedad o gravedad (por ambos ha venido traduciendo indistintamente al castellano el término danés), constituye la cualidad de la persona sentada y compuesta en sus acciones, y en su modo de proceder; que obra reflexiva y concienzudamente, sin tratar de engañar ni bromear; que da, pues, importancia a las cosas en su conducta y maneras (esto último sería también *formalidad*); y por lo que cumple, en consecuencia, sus obligaciones y compromisos, y ello con la debida exactitud y cuidado (se hablará así de una persona responsable, la que siempre responde a lo pactado).

En cuanto es *gravedad*, la *seriedad* atribuye a la persona la correspondiente *importancia o dignidad, peso y constancia* en sus decisiones y opiniones (sería nuevamente *formalidad*) y lo que puede llegar a transmitir a la propia expresión y semblante la *severidad*, con que la *seriedad-gravedad* también se emparenta. A ello acompaña que la persona no se ría, o ría y bromease sólo en contadas ocasiones.

Dicha *severidad*, dureza o rigor, sin embargo, en cuanto puede derivar en la intransigencia, no va asociada obligatoriamente a la seriedad, ya que, en virtud de aquélla, la seriedad (que sería en tal caso *falsa seriedad*), puede fácilmente caer en la sacralización de la ley, en la injusticia por falta de equidad, o, también, en la hipocresía y el fariseísmo.

Al potenciar lo importante, lo esencial, lo que tiene peso (y lo que, a su vez, hace a la persona que lo posee, o tiene, importante y de peso), a conseguir con esfuerzo y deseo, la seriedad guarda también relación con la *sobriedad, la austeridad y la moderación*. Así apunta también a la *parquedad en las palabras (si breve dos veces bueno)*, pues de la seriedad y de la persona seria se dice “que no tiene más que una palabra”. Lo que emparenta, igualmente, a aquéllas con la *simplicidad* (a no confundir con la ingenuidad y mucho menos con la tontería), con la *sencillez* (siendo la persona seria sin mezcla, doblez y fingimiento), y con la *sinceridad*. Esta última, como la seriedad comporta cierta reserva y mesura, deberá evitar caer y perderse en la desconsideración, y menos en la desfachatez respecto a los otros.

Al decir siempre lo que siente, con los límites antedichos, la persona seria y sincera se muestra, por lo mismo, natural y espontánea, huérfana de todo artificio, composición o preocupación ceremoniosa por agradar.

La seriedad apela igualmente a la *consistencia*, pues la persona seria es la que se manifiesta por igual, es constante, dura y permanece en el tiempo, y en cuyo transcurso muestra su estabilidad ante los vaivenes de la fortuna y los cambios de situación; y de ahí, también su *firmeza* y *valor*, así como su *solidez*. Por lo mismo resulta fiable a los demás.

Esta *consistencia* ante los demás, que asegura la fiabilidad que merece, igualmente traduce y es efecto, a la par, de la consistencia interior (*interioridad*), de su coherencia interna, pues, al contrario de lo que le sucede a la persona dispersa, la seria ha llegado a unir armónicamente, en lo posible, los distintos componentes (“yos”) de su persona, y lo que le confiere, precisamente, *personalidad*.

La *consistencia*, *vertebración*, el *tener fundamento*, remiten nuevamente a la *seriedad* como *gravedad*, ya que es, esta consistencia y solidez, la que da peso a la persona, sea ésta individual o social¹.

La seriedad, “tomarse las cosas en serio”, implica “dejarse de bromas”, el “fuera bromas”, pues no pierde aquélla de vista lo importante, y lo que la contrapone a lo jocosos y bufo, y, en general, a lo *cómico* que denuncia, principalmente en su extremosidad.

Aquí habrá, igualmente, que matizar, pues, semejante a lo dicho respecto a la severidad, cuya excesiva rigidez, para Ludwig Giesz, la convierte en falsa seriedad, si debemos, como dice este autor, huir de lo que llama *maniqueísmo intelectual*, de ver lo serio como opuesto al juego, como el blanco se opone al negro, no podrá excluirse, sin más, lo cómico, la risa, de la seriedad rectamente entendida.

La seriedad se relaciona igualmente con el *carácter*, y por eso del hombre serio se dice que *es hombre de carácter* frente al *hombre falto de carácter* a quien se sitúa entre lo cómico y lo serio (lo que supone la contraposición entre lo serio y lo cómico una vez más).

1.- Esto último y las fatales consecuencias de su falta, que, para Ortega, es “antes” responsabilidad del *centro* que de la *perifería*, es puesto de relieve por aquél en *La España invertebrada*.

Como el carácter es lo que *caracteriza*, lo que nos marca o sella (su origen está en las marcas que se imponían a los gladiadores romanos), denota igualmente permanencia, falta de volubilidad, a la vez que incorpora a la seriedad la nota de *originalidad* de la persona, y que la distingue de la vulgaridad¹.

Por el carácter la seriedad se muestra como *autenticidad*, pues el hombre serio es auténtico, viene acreditado, como una joya, por los caracteres y modalidades que en él concurren.

Pero sobre todo la seriedad, lo serio, contiene verdad, se identifica con lo *real* y *verdadero*, con lo que es actual y efectivo y no sólo potencial (subyace aquí la definición ontológica objetiva de la verdad como realidad de las cosas).

Lo serio será, pues, lo que es, lo que tiene existencia verdadera y efectiva.

En el mismo sentido, Michael Theunissen adelanta, al principio de su obra no traducida al español *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, que “la relación de la seriedad con la realidad no es una relación accidental sino que apunta a la esencia de la seriedad”. Otra cosa será lo que diversos autores, y el propio K., a lo largo de su obra, entiendan por realidad.

En ocasiones la seriedad puede contener *inquietud* y *preocupación* (un tanto disimulada). Así cuando se dice en el comunicado militar u hospitalario: la situación no es *grave* pero sí *sería* (y donde gravedad y seriedad no son, como sí acostumbra, coincidentes).

Finalmente la seriedad, aún en su concepción corriente, apela, casi sin saberlo, a lo *religioso*, en cuanto implica puntualidad y exactitud en el hacer, observar o cumplir alguna cosa. De esta forma el lenguaje puede ofrecer construcciones tales como *pago lo que debo religiosamente* (fielmente). Será precisamente, como veremos, a partir de esta experiencia que Ortega reflexiona y concluye la falta de seriedad, trivialización, y superficialidad del ateísmo.

1. Originalidad y variedad de caracteres que manifiesta, a su vez, el poder y originalidad o excepcionalidad propia de quien los ha creado. Es en este sentido que Joyce, por boca del juez Eglinton en conversación con Stephen Dédalos, afirma que “después de Dios Shakespeare es quien más (caracteres) ha creado” (*Ulises* I p. 351).

2.- UN CONCEPTO INTERMEDIO, Y MÁS APROXIMADO, DE LO QUE ES LA SERIEDAD O GRAVEDAD. LAS DOS GRAVEDADES DEL HOMBRE: “HUMUS” Y “ANTHROPOS”

La seriedad no es algo inmediato, sino que requiere la reflexión y la decisión sobre uno mismo.

Resulta, por tanto, indiscutible que la seriedad no puede ir separada de la idea de *proyecto* y de *elección*. Pero *elección* que no es a realizar en cada momento: ahora decantarse por esto, mañana por aquéllo, o su contrario, sino que es elección de un camino, es elección ante *senderos que se bifurcan*. En este sentido no habrá marcha atrás, o la habrá con dificultad. Y es, en este mismo sentido, en el que, como se dice en el *Eclesiastés*, “hay un tiempo para cada cosa”.

Con el *proyecto* emprendido, el hombre se orienta, como “arquero que apunta a un blanco”, y mantiene una constante en su vida.

Siempre habrá un *proyecto* (lo es incluso el proyecto de *no tener proyecto*) que revele, en la medida de lo comunicable, lo más íntimo de la persona, y sin el cual, por ser lo único que hará a aquella fiable ante los demás, no sería posible ni la vida intersubjetiva, ni la vida social¹.

El *proyecto* es lo que da consistencia a la vida, si bien, con una proyección temporal. El *proyecto* es desde el *presente*, pero abierto al *futuro*, pues la *continuidad* que implica, no impide que, ante el evento, el acontecimiento, “el instante”, no se pueda recomponer dicho *proyecto*.

El proyecto supone la *imaginación* con la que se anticipa el futuro, pero, si el proyecto ha de ser realizable, no habrá que confundir la *imaginación* con la *fantasía*.

1.- Al respecto, una vez más, véase Ortega en *La España invertebrada*. En este sentido es esclarecedora la definición ortegiana de nación como “proyecto sugestivo de vida común”, ya que sin dicho proyecto no es posible la vertebración de un Estado digno de tal, que asegure el orden interno frente a intentos secesionistas y merecedor asimismo de la confianza internacional.

La *consistencia* que define la *seriedad*, a partir del *proyecto*, de mi *proyecto* íntimo, no deberá extremarse en dos posiciones igualmente rechazables. La primera es aquella que, en base al proyecto, produce una identificación *cosista* con el presente y solidifica el proyecto. Ello acontece cuando la insistencia forzada en la continuidad en que el proyecto consiste, se traduce en una continuidad sin fisuras, totalmente al margen de la *situación*, hasta el punto de cerrar el futuro a cualquier innovación y sorpresa.

El futuro, de esta forma, se concibe como una *repetición* aburrida del presente, o, a lo sumo, como anticipación de lo simplemente *probable*, y con rechazo, por tanto, no sólo de lo imposible, sino también de todo lo *posible*.

Es en ese extremo en el que sitúa Sartre la *seriedad*, y a la que así fijada, apuntará, injustamente, en su crítica total a la misma.

En el otro extremo, del que equidista, como del anterior, el hombre verdaderamente serio, se sitúa la *inconsistencia* de la evanescente irrealidad de quien proyecta, más allá de lo realmente imaginable, la fantasía ilusoria del poeta.

Si contemplamos ahora la *seriedad* desde la óptica de la *gravedad*, resulta lo siguiente.

En el hombre se realizan los dos sentidos de la gravedad, en justa correspondencia con las dos vidas (de finitud e de infinitud) que en él confluyen. Y si, sin gravedad física, dicen los científicos, no hay vida, vida biológica, podemos añadir, igualmente, que tampoco sin la gravedad-seriedad habrá vida, vida espiritual.

De ahí que la sumisión del hombre a la gravedad sea doble: física, que atrae al hombre, “humus”, a la tierra; y gravedad-seriedad que eleva, atrae al hombre, “ántropos”, hacia arriba. Será, esta última, la gravedad (religiosa en K.) o “pondus Dei”, a que refiere San Agustín al inicio de sus *Confesiones*. Al respecto ha dicho K. sobre el hombre: “El romano lo tomó de la tierra (“homo”), pero el griego lo elevó (“άνθρωπος”)” (DI 166).

Diferente serán también las leyes de una y otra gravedad.

En una, la primera, rige la *necesidad* (y el azar); y en otra, la segunda, la *libertad* (hasta el punto de que el hombre puede, precisamente porque es libre, incluso ignorar su propio fundamento y finalidad).

Será, precisamente, junto a esta libertad, que inicia su despliegue la angustia del hombre espiritual. En cualquier caso, una y otra, ambas realidades, una física y otra espiritual, son destacadas, sin oposición entre ellas, por Kant, y las dos en sentido elevador: *el cielo estrellado sobre mi cabeza, y la ley moral en el fondo de mi corazón*¹.

3.- VIDA Y MUERTE DE KIERKEGAARD: A LA BÚSQUEDA DE LA SERIEDAD

La vida de K., aparte de su vertiente de escritor, que responde y se corresponde a su vida interior, la única en él interesante, no tiene nada de especialmente significativo y peculiar.

Natural de una pequeña ciudad, entonces ignorada, Copenhague, este contemporáneo de Hans Christian Andersen permaneció en ella casi toda su vida (salvo algunos viajes, con pequeñas estancias en Berlín, donde siguió un curso sobre Schelling).

Mantuvo desavenencias con su rígido padre (con el que después se reconciliaría), rico comerciante y de cuya fortuna pudo vivir, más o menos cómodamente, hasta el final. Tuvo un corto noviazgo con una joven muchacha, a la que conoce prometida de Friz Schlegel, y con la que éste último acabaría casándose, puesto que K., finalmente, rompió con aquélla, sin tampoco nada aparente y nuevo que lo justificara.

Acabó K. sus estudios de filosofía (con tesis sobre la ironía socrática y romántica) en su preparación para llegar a ser pastor protestante como lo era su hermano Peter, pero objetivo en el que tampoco persistió, para acabar, en total disconformidad con aquél, en la más absoluta oposición a la iglesia oficial (protestante) danesa. Ello ocurrió tras la muerte del obispo Mynster, que fue gran amigo de su padre, y a quien, como tal, hasta entonces había respetado.

1.- Véase Kant, *Crítica de la Razón práctica*.

Fue en éste cometido y momento, el de su mayor virulencia¹, cuando le hiere (como a Nietzsche , otro solitario, en Sils María) la muerte en la calle, a los 42 años de edad (los que van del 5 de mayo de 1813 a 11 de noviembre de 1855).

En contraste con esta vida, a primera vista tan poco original, este gran defensor de originalidad bien entendida, desarrolló, como ya hemos apuntado, una gran vida interior, y a lo que tanto contribuyó la melancolía² de su padre (y la propia) (PV 5, 37, 54 y 56).

Aquél, nos cuenta K., sin salir de una habitación de la casa, moviéndose por ella llevando de la mano a su hijo, hacía a éste vislumbrar todo tipo de lugares y despertar las más variadas sensaciones con la sólo ayuda de la imaginación.

De esta infancia retraída, en rigor infancia sin infancia, se queja siempre K., al igual que de su falta de juventud, con amargura (PV 54 y s; 72-73). El que en él todo se reduzca a su vida interior, permite, sin duda, explicar que, para K., conocer lo que denomina “las determinaciones del espíritu humano”, no requiera sino *psicología*³, profundizar en uno mismo, sin que, al igual que su admirado Sócrates, sea necesario, por tanto, salir de la propia ciudad, y viajar, como insiste repetidas veces K. con ironía, a Paris y Londres⁴ (CA 175 y 223).

Sin embargo, estos episodios aislados, tal vez banales, y hasta inconexos, K. pretende tejerlos y enlazarlos en “un proyecto”, que es el que habría de dar a su vida “la seriedad” que reclama para toda la vida que merezca la pena de ser vivida.

Dos hechos han sido para él, sin embargo, sobresalientes: su encuentro y posterior ruptura con Regina Olsen; y antes, el descubrimiento del secreto que tan celosamente

1.- Espoleado por la campaña de burla y descrédito que contra él se había dirigido desde *El corsario*, y consciente de que la ironía y la *comunicación indirecta*, ironía “reduplicada”, ya no le sirve, publica, a modo de diario, los nueve números de *El Instante* (en adelante Inst), prensa periódica que había dicho detestaba.

2.- De la melancolía dice Kierkegaard (Anticlímacus): “cuanto mayor es la superioridad, mayor es la melancolía” (*Ejercitación del Cristianismo*”, en adelante EC, aquí p. 24)

3.- *El Concepto de la Angustia* constituye al igual que *La Repetición* y el *Postscriptum no científico a las Migajas filosóficas*, y también *La Enfermedad mortal*, una investigación psicológica, como confirman los subtítulos de tales obras.

4. *En el Fedro* de Platón, Sócrates igualmente sólo valora el trato con los hombres (en su ciudad), sólo de ellos puede aprender. De ahí que Fedro diga de él: “Probablemente tu no habrás salido jamás de Atenas ni traspasado las fronteras, ni aún dando un paseo fuera de muros (228d).

guardaba su padre y que a éste atormentaba: el haber maldecido a Dios cuando, pequeño pastor en la llanuras de Jutlandia, había experimentado, como nadie, lo que luego se llamaría “el silencio de Dios”.

Constante será la presencia, en la casi desesperación, de Dios en la vida de K¹., quien temía, en un principio, cobrara Dios en él, como le parecía había hecho con sus hermanos mayores, la culpa paterna². Dicha presencia, que entiende no le abandona nunca, le hará considerarse un “elegido³”, “un elegido de Dios”, y elegido para una *misión*. Misión que se atribuye, consistente en denunciar que el cristianismo que se vive, “la cristiandad” (cristianismo, para K., de pastores y profesores de teología, de comerciantes y funcionarios) no es sino *paganismo*, mera *ilusión* estética y comfortable. Pues, para K., la relación que puede existir entre dicha cristiandad y el verdadero cristianismo, es la existente entre lo que es broma, juego, puro teatro, aunque aparente seriedad, y lo que es verdaderamente *serio*.

Ciertamente sobre ésta, su misión, ya había escrito anteriormente⁴, aunque con menor radicalidad, al afirmar que, ya desde el primer momento, y contra toda apariencia (la publicación de su obra estética), era, y fue siempre, un escritor religioso, y que buscaba la edificación⁵. De ahí, explica K., su profunda y dialéctica duplicidad ya inicial, su simultanear aquella producción (la estética) con la directamente edificante⁶.

1.- Dios que muchas veces, parece más justo que misericordioso, como se aprecia terriblemente en Inst. n° 8, en el apartado sobre “La justicia divina”.

2. Culpa por haber su padre maldecido a Dios y que incrementó al haber embarazado, posiblemente, recién envidado, a su criada y futura madre de K.

3. Principalmente próximo al fin de su vida. Véase, al respecto, Inst n° 10: 299: “Mi tarea”.

4.- Escribía K. ya en 1848: “soy y he sido un escritor religioso... la totalidad de mi trabajo como autor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamo cristiandad” (PV 3-4 y 71-73).

5.-Dolors Perarnau da otra interpretación, ciertamente sugestiva, pero que no comparto, en su artículo: “¿Soren K.: escritor religioso? Lectura del punto de vista sobre mi actividad como escritor”. Ve, la misma, ironía (a su juicio K. no es lo que dice cuando parece sincerarse) en el hecho de que K., después de afirmar que es escritor religioso, y que lo ha sido desde el primer momento, refiera en otro lugar de la misma obra (PV) que él no es quien en verdad escribe, sino un instrumento de la Providencia, y el suyo sólo un punto de vista, *un* punto de vista más. De ahí dicha articulista extrae, a mi juicio exageradamente, que K. des-autoriza siempre su obra para evitar se pueda proceder a su absoluta objetivación, y, de esta forma, permitir que sea el lector quien determine el sentido religioso, o no, de su obra de escritor. Niega aquélla “se pueda identificar el nombre del escritor con la persona histórica... es más la constante dialéctica y pseudonimia utilizada en las obras no lo permitirían. Es por ese motivo que si K. habla de comunicación directa lo hace siempre en términos de comunicación y no de autoría”.

No considero que K. pretenda en este punto destruir una nueva ilusión, “la de que pensemos que K. *en propria persona* desvelaría todos los secretos de su producción”, ya que en repetidas ocasiones, cierta y seriamente, ha sostenido K. que su misión consiste en denunciar el falso cristianismo de la cristiandad institucionalizada, su falta de seriedad, su tomar el nombre de Cristo Dios en vano, y éste, y no otro, es el sentido único, más allá de su posible trasfondo autobiográfico, de la totalidad de su obra.

6.- Se refiere a la publicación simultánea de *O lo uno o lo otro* y de *Dos discursos edificantes* (PV 8 y s.).

Será también en el cumplimiento de esta misión que justificará la ruptura de su compromiso con Regina, y que constituía su ruptura con *la seriedad* éticamente considerada: la que representa el matrimonio, la procreación conyugal, el oficio honradamente desempeñado, por ejemplo el de Juez (tal el juez Willhem), el de pastor religioso, profesor, etc.

Creo más bien, que la vida de K. discurre por los tres *estadios* que el mismo había tan afinadamente caracterizado en anteriores obras (en *O lo uno o lo otro*, y en *Los estadios en el camino de la vida*). Así K. tuvo su “etapa estética”, sobre todo en la universidad, pretendió “la ética”, sólo durante un breve tiempo (intento de matrimonio finalmente por él abortado), y quiso radicar en “la ético-religiosa” (propia del tercero y privilegiado de los estadios).

Lo que, según dice, constituye un simple aparentar con el que pretende ocultar, bajo pseudónimos, un trasfondo religioso explícito; su representar ante Regina una vida estética de “seductor”, para que ésta no le idealizara, podría ser, en verdad, y contra K., simplemente el aparentar del aparentar: no descubrir su incapacidad¹, la incapacidad de K. para el “estadio ético”.

Considera finalmente K. que responde a su deseo más profundo, con el que goza, el oficio de escritor, ya que disfruta con la polémica, con la distancia que separa la reflexión de la acción (lo que sería en sus propios términos no vida religiosa sino vida estética). Eso sí, añade que otra es su misión y a la que se debe. Así nos dice: “Presumo que ésta es la razón para la que he sido elegido” (Inst nº 1: 98).

Pero en esta misión, para la que Dios lo ha elegido, la ética ya no es, como era para K. inicialmente, algo valioso (*serio*), y sólo excepcionalmente a “suspender” para no caer en la estética de la apariencia, en la falsa seriedad ensoberbecida, sino, ahora para K., siempre y en todo caso, apariencia falsa contraria a la *seriedad religiosa*.

1.- Su *espina en la carne* (2 Co 12, 7), objeto de uno de sus discursos, titulado precisamente *La espina en la carne* (OC, t.6, p.297), y de la que siempre se lamenta misteriosamente pero nunca descubre. Véase también al respecto MM 226, donde se relaciona aquélla con la desesperación de la resignación.

Es en este momento cuando K. se manifiesta abiertamente hostil contra todo lo natural: contra la vida en sí misma, reclamando lo que, a su juicio, contra “la cristiandad” reclama el cristianismo (el del NT), *la seriedad* cristiana, a saber: el odio a sí mismo, a los padres, a la procreación, etc. (como dice irónicamente: “la reproducción de la especie se convierte en “lo serio” de la vida”, Inst nº 5:182-184).

Ahora la *reduplicación* consiste, para K. no sólo en hacer lo que se dice, sino en hacer y querer en forma expresa “algo contrario a la razón”, “que cause escándalo”, algo que “humanamente haga infeliz, y, no obstante, quererlo” (Inst nº 5:181).

Ya había, sin embargo, advertido K. que planeaba sobre él la sombra de “lo demoníaco”. Lo *demoníaco*, que en *El Concepto de la Angustia* había caracterizado por sus notas de falta de comunicabilidad, hermetismo, silencio, engaño, aburrimiento, notas, paradójicamente, a situar en el extremo contrario y lo más opuesto a la verdadera *interiorización*¹.

K., ciertamente hombre religioso y serio en su humildad², ni tan siquiera pretende llamarse cristiano, ni ser el mismo el Individuo singular que preconiza, y mucho menos “testimonio de la verdad”. Se contenta con “llamar la atención”, con ser *correctivo sin autoridad*, como lo fue en su día el protestantismo respecto a la Iglesia de Roma (PV 94 y 95)³, nuevo Sócrates cristiano⁴, frente a la nueva sofística de los pastores (Inst nº 10: 300-301).

El K. que escribe en *El Instante*, al arremeter allí contra todos los bienes finitos, contra una cierta dicha en este mundo, incurre, posiblemente, en lo que, como veremos, el mismo ha definido como “desesperación de lo infinito” (por ausencia de finitud). Contrariamente a la fe que es *síntesis* (ésta, por lo demás, siempre difícil, siempre en la tensión y en la angustia) entre lo finito y lo infinito en el hombre, o, lo que es lo mismo, entre lo temporal y lo eterno, el último K. no hace la síntesis, se inclina peligrosamente en uno de los precitados extremos (pone entre paréntesis un polo de la tensión, la propia finitud), el marcado por la infinitud desesperada del propio anonadamiento.

1.- Interioridad que precisamente en la misma obra define como seriedad (e inversamente a ésta por aquélla).

2.-Dice K.: “Recordad vosotros, hombres que sois serios y austeros, que si no podéis humillaros no sois, en verdad, serios (PV 21).

3.- Véase también *Sobre mi obra de escritor*, en adelante OE, aquí OE 271. Esta obra la pública K. en 1851, y constituye un resumen del *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, y obra ésta que K. había renunciado publicar.

4.- A ello apunta Nelly Viallameix en una de sus obras: *¿K., Sócrates cristiano?*

La fe, por el contrario, hemos de ver con K., responde a la verdadera y originaria naturaleza del hombre, la de ser hombre unido a Dios, hombre con su propia contingencia y limitación, y que sólo en esta unión encuentra la paz consigo mismo, con los demás hombres y con la naturaleza¹.

K. luchador apasionado para que no se rebaje el ideal (de lo que acusa no sólo a su época, sino al mismo Lutero), Quijote del cristianismo, como el mismo se considera², lo que le hace, por ello, merecedor de todas nuestras simpatías; también maestro de ironía, de la falta de comunicación directa (oculto en sus pseudónimos, lo que sin duda luego, a posteriori, “racionaliza” y justifica), ha ilustrado igualmente en su obra, aunque metafóricamente, la verdadera conciencia que de él también tenía.

A saber, que su interioridad echa, en gran parte, sus raíces en su incomunicabilidad con la vida, y que es ahí, donde hay que buscar la verdadera razón de su ruptura con Regina. Pues K., al igual que *el Tritón* respecto a *Inés* (Regina), preso de su melancolía demoníaca, de su angustia delante del Bien, incapaz de resistir el poder de la inocencia (Regina idealizada), así como de salvar aquella relación *en lo religioso*, se encierra en sí mismo y sumerge nuevamente en su mundo abismal (CrT 182 y s.).

Abraham creyó, con fe silenciosa, pero fe absoluta en el Absoluto, y contra toda ética, (esta, para K., respecto al Absoluto siempre relativa), y precisamente por esta fe en el Dios para el que todo es posible, que Isaac le sería devuelto (repetición). A K., por el contrario, Regina no le fue devuelta, como tampoco “el amor de los hombres”, y de lo que aquél se lamenta en el último momento de su vida³.

1.- Precisamente el verdadero K. mostrará lo ilusorio de esta unidad lejos de Dios. El hombre no se define por el “pour soi” sartriano, ni por *el mal* como algo necesario (y por tanto no malo) unido al despertar de la conciencia, como acontece igualmente en Hegel, sino por una existencia *originaria previa* que es la que muestra *negativamente* el discurrir del hombre individual y social relatado por el Yhavista (Gn 3,1 y 6, 4; GN 9, 18 y 11, 9) y *positivamente* el relato Yhavista del paraíso (Gn 2). Al respecto véase Drewermann, en *Le mal*.

2.- Kierkegaard, como Unamuno (véase la obra de éste *Vida de D. Quijote y Sancho*), se ve reflejado en D. Quijote. Dice K.: “La cristiandad está a la espera de un poeta cómico a lo Cervantes, capaz de crear un equivalente de D. Quijote partiendo de lo esencialmente cristiano. Pues el cristiano esencial, la persona que efectivamente se tome en serio renunciar a esta vida, esto es, que voluntariamente renuncie a la felicidad del amor erótico que se le ofrece, que soporte todo tipo de privación terrenal... y luego, que él sufriendo todo esto, se someta a ser maltratado por ello... perseguido y despreciado (la inevitable consecuencia del cristianismo de este mundo), semejante vida, a toda nuestra época le parecerá cómica. Es una vida propia de D. Quijote” (JP nº 1762). En su obra K. contiene también una referencia a España, si bien se equivoca al atribuir al río Guadalquivir lo que es propio del Guadiana.

3.- Dice K.: “a pesar de que no me ha sido suficientemente reconocido yo amo a los hombres” (Inst. nº 1: 103 y nº 10: 193; PV 35). Lamento que se extiende a su epitafio, cuyo texto, confiado a su amigo Emilio Boesen, que le atendería en su lecho de muerte, decía: “Saluda a los hombres y diles que mi vida ha sido un sufrir agudo, incomprensible e ignorado por todos, excepto para mí”.

Lo que K. había definido como “seriedad ético-religiosa”, al final de su vida confundida con su religiosidad exacerbada excluyente de toda ética, de toda razón, de cualquier lazo que una a la humana realidad (y la realidad ha sido, para él, la verdadera seriedad), ¿constituye realmente seriedad?.

Ciertamente Dios, como insiste K., es Espíritu, ciertamente Cristo, como San Pablo, no tuvo necesidad de dinero, empleo o cargo público, mujer e hijos, y en eso radicaba, para K. su seriedad (Inst nº 6: 200), pero el Dios Hombre no vino al mundo a destruir al hombre, sino a salvarlo.

Imitar a Cristo, ser *contemporáneo* de Cristo, ser testimonio serio de la Verdad, y no sólo predicador de la misma (como los actores en el teatro), aunque no le guste a K. (quien con su severidad arruina en parte su seriedad), sólo es posible “hasta cierto punto”. Y este “hasta cierto punto”, creo, puede perfectamente situarse lejos de un mero vivir en el confort mundano, propio de un epicureísmo que rehuye todo sufrimiento, toda cruz que la vida comporta. No lo cree así K: “conozco de sobra el defecto de este tiempo, que es la *falta de carácter*. Todo <<hasta cierto grado>>, el <<hasta cierto grado>> de Satán, de la miseria o de la sensatez cobarde” (Inst nº1: 99).

K. afirma “que con seriedad incondicional”, por querer “incondicionalmente lo eterno”, sólo se puede amar a Cristo como si Él, humanamente hablando, fuere “nuestro enemigo mortal” (Inst nº 5). Se debe, para él, en el límite de su vida, mantener una “relación de contraposición” del cristianismo con el mundo y con todo lo que es agradable al hombre natural; abogar sistemáticamente por el martirio, la persecución y el sufrimiento, por el odio a sí mismo, al padre, a la madre, a la esposa y a los propios hijos (Inst nº 5: 187 e Inst nº 7: 231-232), atribuyendo a paganismo y falso cristianismo toda la “alegría de vivir”. Es frente a este “hasta cierto punto” que K. reclama el “Enten-
Eller” (“*o lo uno o lo otro*”), como signo de acceso al incondicionado (Inst nº 1: 99-100)

Sin embargo, entiendo que optar por “la seria moderación”, no supone necesariamente defender, y de lo que K. acusa, una Iglesia triunfante en este mundo, que sería no contra el mundo, sino a favor de éste, traicionando su razón de ser, y escándalo respecto al divino mensaje: “Mi Reino no es de este mundo”.

Drewermann valora positivamente, frente a Freud, Hegel, Marx y Sartre, la concepción del cristianismo que K. defiende y que considera es objetiva y verdadera, a la vez que pone de relieve, con acierto, que en aquéllos no hay sino *desesperación* consciente o inconsciente. Ello no quita, para aquél, lo exagerado de las últimas declaraciones de K., las que, a su juicio, se acomodan a su neurosis (siempre expuesto a ello K. por la influencia depresiva, la melancolía de su padre y propia).

Sin embargo, Drewermann considera que incluso el cristianismo que K. defiende en sus últimas publicaciones en *El Instante*, un cristianismo que es sólo sufrimiento y rechazo de toda dicha en este mundo (exageración inhumana que era mas propia del protestantismo que de catolicismo), tiene una explicación que igualmente va mas allá de la biografía de K¹.

No obstante lo anterior, el propio K. se había manifestado tiempo antes con más cautela sobre lo mismo. Así, en su referencia al martirio, había manifestado su respuesta negativa a la pregunta de si tenemos derecho a morir por la Verdad².

En fin, la, para K., única elección seria, la obligada elección entre lo divino y lo humano, lo eterno y lo temporal, “OO”, “aut aut”, “Caesar aut nihil”, le lleva a preferir la franca y sincera irreligiosidad (“lo otro”) al cristianismo hipócrita, hecho de tibieza, necesidad y cobardía (“la cristiandad”), y cuyo slogan sería el de “tanto lo uno como lo otro”. Pero identificar K., como hace, dicho cristianismo, en su mediocridad y mezquindad, con el “término medio” y la “vida media” (Inst nº 6: 214; PV 13), conduce necesariamente a un casi prescindir de lo humano, y con ello también de la propia humanidad del Cristo encarnado, quitando por lo mismo, de alguna manera, seriedad al hecho de la Encarnación.

1.- Para Drewermann, teólogo y psiquiatra, la explicación (para mi harto discutible) radica en la deformación que el propio cristianismo sufrió, a su juicio, en el siglo II por parte de los apologetas en su oposición *absoluta* a todo lo que suponía el paganismo. Dice Drewermann: “Creemos que el carácter unilateral de la visión de K. no hace sino poner en evidencia la tarea ciega que remonta efectivamente a las raíces de la teología cristiana. Rechazando <<el paganismo>> y con él los deseos, las pasiones y las aspiraciones del hombre, actitud que remonta a la mitad del siglo II, ello nos conduce a ver en la fe cristiana, no en primer lugar una victoria sobre la angustia de vivir y la desesperación que resulta, sino una victoria sobre las convicciones que se expresaban en los mitos paganos anteriores al cristianismo”. Véase *Le mal* (tome 3: Aproche philosophique du recit Jhaviste des origenes”), en especial p. 329, 515, 536-542 y 556.

2.- Cuestión que K. plantea en el primero de *Dos pequeños tratados ético-religios*; firmado por HH y titulado *¿Un hombre tiene el derecho a dejarse matar por la verdad?*, en adelante DPT, en concreto DPT 107-143.

Pero hay que decir también que, contrariando lo anterior, para K., como veremos, el escándalo cuya provocación es precisamente lo que define el verdadero cristianismo, lo constituye la *seriedad* de dicha Encarnación.

Sin embargo en su pensamiento político-social, para llamarlo de alguna manera, sí hizo siempre gala K. de la seriedad, de la moderación y de la sensatez, y no por ello falsa o hipócrita; y así huye de la radicalidad del falso progresismo del momento y se adelanta lúcidamente a su tiempo.

En tres ocasiones, tuvo una entrevista con el último rey absolutista danés, con el Rey Christian VIII, cuya autoridad respeta¹, a solicitud de éste, pero no por ello dejó de mantener las distancias con el monarca, y que lo serían con el Antiguo Régimen, pues, el propio K. se había definido como *un hombre común*: “¡tú un hombre común!. No he separado mi vida de la tuya, tú lo sabes, he vivido en la calle, todos me conocen; además, no he llegado a nada importante, no pertenezco a ningún egoísmo de clase y si a alguien pertenezco, te pertenezco a ti, tú, hombre común” (Inst nº 10:306; PV 71).

En el mismo sentido había dicho K.: “Sentía una alegría realmente cristiana al pensar que, aunque no hubiere otro, había en Copenhague un hombre al que todo pobre podía acercarse libremente y conversar con él en la calle... que había un hombre que, a pesar de frecuentar sociedades mas distinguidas, no evitaba aquel contacto, que saludaba a todas las criadas y criados que conocía... Experimentaba una sensación realmente cristiana por el hecho de que... había un hombre que varios años *antes de que los acontecimientos dieran una lección a esta generación*² intentaba practicar mínimamente la doctrina del amor al prójimo” (PV 35).

Enemigo declarado del hegelianismo, contrario, por lo mismo, tanto a la divinización del Estado, como a la estatificación de lo Divino, opuesto a cualquier otra Abstracción preconizada por “la rebelión metafísica”, antesala de la “rebelión histórica”³, su repulsa alcanza por igual a la derecha y a la izquierda hegeliana.

1.-Sobre la reflexión de K. sobre la autoridad y su reconocida propia falta de autoridad, véase el segundo de los dos pequeños tratados antes referidos y titulado *Sobre la diferencia entre un genio y un apóstol*, en adelante DPT, en concreto 145-168.

2.- Refiere K., a los hechos revolucionarios de 1848 con repercusión en Dinamarca. Véase también PV 43 y s. y OE 277-278. K no se considera situado ni a la derecha ni a la izquierda. Ha luchado, dice, contra todas las tiranías, incluida la del número.

3.- Véase Albert Camus en *L'homme revolté*.

Siente igualmente que la monarquía absoluta, en que Iglesia y Estado se confunden, no es buena, ni para el Estado, ni para la Iglesia. Así nos dice: “En su sublime divina seriedad, el cristianismo siempre ha permitido conservar a la existencia del Rey su *seriedad*; sólo el detestable cristianismo de cotillón, traicionado el NT, se ha hecho también culpable de la traición al colocar al rey bajo una luz perturbadora para la dignidad y seriedad de su real existencia” (Inst nº 2: 120).

Desconfiado ante la aristocracia y la intelectualidad dominante¹, y manifiesto su desprecio al espíritu burgués, egoísta y mezquino, éste sólo preocupado por lo finito, coincide, sin embargo, con el Rey en su justo temor a la multitud indiferenciada, al pueblo convertido en populacho, y de ahí su repulsa al comunismo, a la revolución, y no dejarse seducir, como tantos otros (Kant y Hegel entre ellos, no así Burke²), por los cantos y encantos de la Revolución Francesa.

Lo anterior no quita que, coherente con su desprecio a la mediocridad conformista, muestre K. mayor respeto por “la época de la Revolución”, caracterizada por su entusiasmo inmediato y por la acción, que por la “época presente” cuyas “determinaciones categoriales dialécticas”, para K., son: la falta de carácter, el ser por esencia razonable y desnuda de pasión (y así ha abolido el principio de contradicción”), la superficialidad, la envidia egoísta, el principio nivelador en el sentido más bajo, la sociabilidad, la habladuría, el anonimato, el dominio de la prensa, etc.

Época, la presente, que, para K., sólo pretende que todo permanezca igual, pero vaciándolo de significado³.

Vió K. hasta el último momento, con lucidez, que el proceso histórico, las más de las veces, no sirve al progreso del ideal, sino, antes al contrario, a su desfiguración: “así sucede con todas las cosas del espíritu (y así también en la esfera religiosa)... la historia es un proceso... pero éste desafortunadamente no consiste - ¡suposición irrisoria!-en purificar la idea, que nunca es más pura que en su origen⁴; no, consiste, de manera siem-

1.- Precisamente, para K., el movimiento panteísta, consistente en eliminar la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, en suplantarlo al Dios personal, fue iniciado por la aristocracia especulativa, y sólo después secundado por “la plebe en calles y callejuelas”, víctima ésta de la ilusión que confunde *la vox populi* con *la vox Dei* (MM 271; PV 99).

2.- Véase Burke en *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*.

3.- Véase *La época presente*, tercera parte de *Una recensión literaria*, en adelante EP (en concreto aquí EP 189 y s.)

4.- Canto de K. a la primitividad (seriedad), a que más tarde hacemos referencia.

pre creciente, en embrollar, trivializar, convertir la idea en disparate, variar la idea, introducir los componentes más impuros, ausentes en el origen hasta que, al final, por la acción conjunta de una serie sucesiva de generaciones de entusiastas que se reconocen mutuamente, se llega a que la idea se pierde totalmente y lo contrario de la idea llega ser lo que ahora se llama idea... (Inst nº6: 213).

Una reforma, para K., debe empezar con cada uno reformándose a sí mismo. Por consiguiente la verdadera salvación “sólo puede llegar recuperando lo esencial de lo religioso en el individuo singular”, es decir, “por la interioridad (seriedad) religiosa” (EP 207 y s.).

En fin, por su preocupación por salvar al Individuo, lo único salvable; por su desprecio a la multitud, a la generación, a la especie, al público, fácilmente impresionable, producto artificial generado por los medios de comunicación social, en concreto la prensa “gracias a la cual (dice K.) aquel fantasma, el público, puede adquirir cuerpo”; por su repulsa a la cantidad en perjuicio de la calidad, por su repulsa a la dictadura de la mayoría¹, no ha escapado, no podía escapar K. a la crítica de la “escuela” de sus obligados detractores², en su día importantes, pero, quienes al criticarlo, desde una ideología hoy felizmente desprestigiada, si bien no tanto como debería, precisamente le dignifican.

4.- LA SERIEDAD DE KIERKERGAARD ¿FUE KIERKEGAARD ÉL MISMO HOMBRE SERIO? ¿SE SINCERÓ REALMENTE EN SU PUNTO DE VISTA EXPLICATIVO DE MI OBRA DE ESCRITOR?

Pues bien, K. es consciente, ya en este momento, que en “el llegar a ser cristiano” que constituye la verdadera seriedad, él se queda en el “querer llegar” (en cualquier caso más que el “querer creer” de Unamuno, hermano de K. en la soledad).

1.- Véase sobre el desprecio de K. a la multitud, “mentira irresponsable”; al público, “un fantasma”, “suprema y monstruosa abstracción”; y a la prensa: EP 72 y s., 126-133, 143-146, 148-151; 210-225; y PV 82-88, 168 y 170.

2.- Véase Lukacs en el *Asalto a la Razón*, para quien K. expresa el más reaccionario irracionalismo, y otros, incluso Adorno, quien critica a K. su “extremado conservadorismo político”, por su insistencia en la interioridad (Theodor Adorno en su obra *Kierkegaard* p. 265-266).

Se conforma K. con ser simplemente un poeta (también se declara policía o espía de Dios, eso sí, no exento de un punto demoníaco, como confiesa en su Diario), un mero cantor de lo verdadero y seriamente religioso, como antaño el poeta se limitaba a llamar la atención y cantar lo que el héroe trágico había realizado¹ (PV 61; OE 264)

En el mismo sentido, K. no es el héroe trágico (Agamenón ante el sacrificio de Ifigenia), ni siquiera él “héroe trágico intelectual” (Sócrates), pues, como cristiano, no cree en la fatalidad o destino, propio del paganismo. Sin embargo, tampoco llega a ser, lo que más valora, un “caballero de la fe” como Abraham. K. es consciente de que no ha completado “el movimiento de la fe” y ha quedado, por tanto, en el movimiento anterior (el de la renuncia), el propio del “caballero de la resignación infinita” (CrT 131 y s.).

De esta forma K. se situaría entre sus dos pseudónimos: en un más que Clímacus, que se declara no cristiano, y en un menos que Anticlímacus² (OE 264-265 y 273-274), cristiano ejemplar.

En su última obra (Inst nº 1 a 9 y 10) K. da un paso más. Reconoce que, hasta entonces sólo ha sido un escritor religioso, que con sinceridad ha dicho lo que cree y adecuado sus palabras al ideal rectamente entendido –el NT y el cristianismo primitivo- sin rebajarlo con la excusa de hacerlo más fácilmente accesible, y lo que le ha llevado a contraponer dicho ideal a la “ilusión” de quienes lo creían ya realizado.

Sin embargo, reconoce también, que al obrar así, además según su deseo, y lo que le era grato, no ha llegado, como debía, “a actuar en el instante”, es decir, a proclamar el ideal *contra su deseo* en el aquí y ahora de su tiempo, como verdadero contemporáneo de Cristo, contra las instituciones y personas reales (Mynster, Martensen, Grundwig) que falsamente decían encarnar dicho ideal.

No basta ya, para K., la *reduplicación*, consistente en adecuar los hechos a las palabras, lo que supone denunciar la falsedad del cristianismo oficial, *la cristiandad*. Se exige más que la no contradicción entre su comunicación y su existencia personal (PV 33 y s.), y por lo que se reclama necesario, más que la acción, el “activismo”.

1.- El poeta es, por así decirlo, el mejor ser del héroe. Él no puede cumplir aquello que el héroe ha realizado; únicamente puede admirarlo, amarlo y gozarse en ello (y con mayor razón solo le cabe hacer lo mismo respecto a quien, incluso, es más que el héroe, *el caballero de la fe*, CrT 111-112). En otra obra, *Ejercitación del Cristianismo* (EC 206 y s.) contrapone Kierkegaard el simple *admirador* al *imitador*.

2.- En el mismo sentido se tiene K. por cristiano de “segunda fila”, pero cuanto menos sincero y poseedor, frente a los que llama cristianos ilusorios, de “un poco de (verdadera) seriedad” (EC 200-202).

El caballero de la fe ya no sería, para K., alguien que, a diferencia del *caballero de la resignación infinita*, no se reconozca fácilmente; alguien que puede tener externamente incluso el aspecto de un recaudador de impuestos; alguien que por su exterior ofrece “semejanza asombrosa con los que desprecian profundamente tanto la resignación infinita como la fe: el espíritu burgués” (CrT 131 y s.).

Como Sartre, repartiendo ridículamente por la calle panfletos maoístas en los últimos años de su vida, también K. quiere liberarse de la literatura, lo único que le ataba como a aquél, a la vida.¹

Ciertamente la religión no puede ser en la indiferencia desapasionada de quien se consideraba cristiano sólo por razones familiares, o por su identificación con la cultura nacional, pero ¿se puede ser serio (cristianamente hablando) en esta exasperación del último K. en que no se admiten grados a la hora de elegir en *el Instante*, y elección que, se postula, ha de ser siempre contra el mundo?

La seriedad religiosa de K. ¿es en verdad, más seria que la del obispo Mynster, de quien K. mismo (Inst nº 6) reconoce: “ocurre que toda su seriedad no pasó del siguiente pensamiento: lograr de manera humana, admisible y recta... atravesar esta vida de modo feliz y bueno”? ¿Constituye ello, como K. asegura, “epicureismo”?

¿Es siempre síntoma de seriedad, como reclama Platón en el Libro VII de *La República* (520 d), y nos recuerda el postrero K. (Inst nº 1:97), el talante consistente en que para gobernarse rectamente en algo no se tenga deseo de ello? ¿Es necesaria tamaña singularidad? ¿La elección, o lo uno u lo otro, impide quererlo todo, finitud e infinitud? ¿Sería esto último judaísmo?

Empeñado en destacarse de una falsa seriedad ética, en su camino hacia la seriedad religiosa, ¿no sucumbió K., tal vez, sin saberlo. –aunque sí era consciente de este peligro, PV 67 – a la llamada “de lo interesante”, en su más bajo nivel romántico (CrT 171-172), a la llamada de la teatralidad, a la llamada de la estética?

1.- A raíz de la publicación de su obra *Les Mots*, Sartre confiesa, en una entrevista concedida el día 10 de abril de 1964 al diario *Le Monde*, que lo que le permitió haber permanecido fuera del mal de Roquetin, el héroe de su novela *La Náusea*, fue, precisamente, el hecho de haberla él escrito, pues “la escritura –su neurosis, según Sartre confiesa- me proporcionaba la felicidad”. De ahí el poder, doblemente catártico, que supone “exorcizar” los otros “yos” que acechan al yo principal como hizo K. a través de sus pseudónimos.

El propio K. sale al paso de dicha posible crítica¹, al contemplar la posibilidad de ser él mismo calificado de “fanático” y su cristianismo de una “exageración”, y, por tanto, falta de seriedad (“porque –acepta K.- la exageración es, sin duda, una falta de seriedad”), pero entiende que, precisamente, quien así le descalifica, lo hace desde la “ilusión” (la de ser cristiano sin serlo), es decir, desde una pretensión de seriedad de la que se carece (PV 19).

En cualquier caso, por supuesto, no estamos en disposición de demostrar en cual de las dos posiciones (la que calificaría a K. de exagerado, o la que, como él hace, califica, por el contrario, a quien así le critica, de cristiano ilusorio y no comprometido), se sitúa el verdadero cristianismo, y esta es la razón de que, lo que hemos dicho sobre la seriedad de K. al respecto, haya sido iniciado bajo signos de interrogación.

En rigor, no podía ser de otra manera, pues no se trata de demostrar la superioridad de una posición sobre otra (tarea vana e imposible) sino, en términos del autor, de elegir una u otra “Alternativa”, y es claro que K. eligió la *suya*, la más difícil, y ello *seriamente*, ya que lo hizo con todo el sufrimiento, temor y temblor (sobre si era “la verdadera” el propio K. había establecido que la Verdad, sólo es en Cristo, y también que: “respecto a Dios todos estamos equivocados”).

Claro está que también había dicho que se demuestra la verdad de lo que se proclama “por el hecho de ser perseguido y burlado por ello”, y que el *sufrimiento* es una categoría fundamental para el cristiano.

Y ésta es, dice K., “la fuerza de la seriedad” que queda así ligada al sacrificio, y no al triunfo aquí y ahora. “Porque has de pensar que hay seriedad en el hecho de ponerse o estar a pie firme junto a su cruz en la situación de contemporaneidad, lo que significaría que realmente se llegaba a padecer con Él” (EC 153-154).

1.- K. es completamente consciente de lo escandaloso de su cristianismo: “la objeción es que el cristianismo es enemigo del hombre y así los cristianos en los primeros tiempos del cristianismo fueron llamados odium totius generis humani”. Sin embargo, dicha objeción, la entiende propia del hombre natural en su amor a sí mismo egoísta y que, por tanto, no puede provenir del hombre mas profundo (el *yo profundo*), aunque éste pueda tener también sus momentos de debilidad. Razón por la que finalmente, para K., dicha objeción “en cierto sentido es completamente correcta” (EC 109)

CAPÍTULO II

LA SERIEDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Dice Vigilius Haufniensis, el autor pseudónimo de *El Concepto de la Angustia*: “el término seriedad lo entiende todo el mundo, ahora bien, es curioso que no haya palabras que sean tan escasamente objeto de reflexión como ésta” (CA 242). Vamos a ver seguidamente que, siendo ello en gran parte cierto, en la historia de la filosofía algunos autores sobresalientes sí han reflexionado sobre la seriedad.

* * * * *

1.- LA SERIEDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTES DE KIERKEGAARD

- *La seriedad en Platón*

El concepto de *seriedad*, que nos sirve de hilo conductor con que abordar el pensamiento de K. comienza su historia en Platón, especialmente en los escritos de madurez de éste (*Las Leyes* y *El Político*)¹.

Platón dio al término serio (*spoudaios*) y derivados, las más ricas significaciones.

Da a *serio* su sentido *ético*, y lo que le permite designar al hombre *bueno* o *excelente* en oposición al hombre *malo* (*agathos* frente a *phaulos*) (*La República* 603 c, y *Las Leyes* 757 a y 814 e).

Refiere, pues, Platón al hombre virtuoso, al verdadero hombre (*esto vir*), al hombre en quien actúa, sobre todo, la parte racional de su alma, orientada a lo bueno y verdadero, y hombre que, en este sentido, entiende Platón, es “superior a si mismo” (*Las Leyes* libros I y VII p. 29 y 155 respectivamente).

De ahí que de Sócrates, quien, a primera vista, puede parecer que “bromea”, pueda decirse por Querofonte que “habla con una seriedad poco común” (*Georgias* 481 b), y ello porque “sus afirmaciones son verdaderas” y porque, a diferencia de los sofistas, cuya *falta de seriedad* desenmascara, hace lo que afirma y no lo contrario de lo que se debe hacer.

1.- Para referirme en especial a estos diálogos acudo a la obra citada en la Bibliografía *Las Leyes. Epinomis. El Político*, Editorial Porrúa, señalando el libro del diálogo y página de la obra a que corresponde la cita.

Parece también, por lo dicho, que para Platón la *seriedad* se concibe en contraposición a *juego* (*paideia*) y *broma* (*gelos*) o *frivolidad* (*Político* 288 c, *Georgias* 481 b), al igual que se contraponen la *tragedia* y la *comedia* (*Las Leyes*, libro VII); pero contraposición que Platón sitúa exclusivamente en la vida práctica (“no es posible practicar una cosa y la otra, por poca parte que uno quiera crecer en la virtud”), pues “conocer lo serio sin conocer lo ridículo, y conocer a su vez esto sin lo otro, por muy contrarios que sean entre sí, resulta imposible a quien quiera ser un hombre de criterio” (*Las Leyes*, libro VII, 814 e, 816 d, p. 156).

Pero ¿hasta que punto se puede decir que hay *seriedad* en el hombre que se supera a sí mismo, en los dioses, y en la relación del hombre a lo divino?

Al respecto hay en Platón un largo pasaje muy significativo (*Las Leyes* 803, c y s., p. 145): “sin duda no merece la pena que uno se tome en serio los asuntos humanos, y no obstante nos vemos forzados a tomarlos en serio, y aquí es donde se halla nuestra desgracia”. Y añade: “Hay que aplicarse seriamente a lo que es serio, no a lo que no lo es... Que la divinidad merece, por su naturaleza, todo nuestro celo bienaventurado, mientras que el hombre, lo hemos dicho ya, no ha sido hecho sino para ser un juguete en manos de la divinidad, y esto es lo mejor que hay en él... y, todo hombre y mujer, acomodándose a este papel, debe jugar los juegos mas bellos que pueda haber, pero con pensamientos totalmente distintos de los que tienen hoy en día”: “se piensa que es preciso ocuparse de las cosas serias en vista de las que no lo son¹”. Vemos, pues, que lo *serio* es lo divino, y que los hombres, aunque no serios, y sí “marionetas de los dioses” (en verdad ignoramos “si hemos sido hechos para su diversión o en vista a un plan serio”, *Las Leyes* libro I p. 29), como les es forzoso vivir, habrá que conducirlos de manera que vivan de la mejor manera posible (en el orden, medida, proporción, armonía, simplicidad, y moderación, es decir *seriamente*, *La República* 400c). Pero si posiblemente no todo lo humano es diversión y juego, tampoco todo es *serio*, y lo que equivaldría a decir que nada lo es.

1.- Así p.e. para Platón “el mayor bien del Estado –lo serio- no es la guerra como se considera en Esparta –sino la paz”, “que todo lo relativo a la guerra se arregle en vista a la paz, en vez de subordinar la paz a la guerra” (*Las Leyes* libro I p. 16). Unamuno, al respecto (en su primera novela: *Paz en la guerra*, y en conferencia pronunciada con ocasión de su jubilación), dice: aunque la guerra no es posible eliminarla de este mundo, habrá que buscar “la paz en la guerra y la guerra en la paz”.

Así, para Platón, si el criterio de la *seriedad* o *no seriedad* del obrar humano viene definido por el *objeto* de este obrar y, en especial, por el grado de *ser* de dicho objeto, es claro, que, para Platón, es el *ser divino* el que exige la mayor *seriedad* (“la divinidad merece, por su naturaleza, todo nuestro celo bienaventurado”).

A esta *seria* preocupación por la divinidad, unida a la que debe sentirse por el alma, “lo más divino que el hombre tiene”, “el más divino y antiguo de los seres” (*Las Leyes* libro XII p. 268), sigue la del cuerpo (*Las Leyes* 743 e, p. 268, libro V p. 90), mientras que el último lugar corresponde a los bienes exteriores, a lo que se *tiene* pero *no se es*¹.

En otras palabras, para Platón, *lo serio* es lo verdaderamente *real*, y, en modo alguno, lo solo real “por imitación”. Por tanto no se trata de tomar todo con el mismo grado de *seriedad*, sino de tomar en *serio* sólo lo que es, de por sí, serio en cuanto *es*, y no tomar en serio lo que no es serio, porque *no es*.

La referencia a lo divino y al alma humana, lo divino en el hombre, explica en Platón la futilidad de los asuntos humanos a los ojos de los dioses, y que, a su vez, todos los objetos y acontecimientos de la vida puedan llegar a ser *serios* cuando se les considera en relación y subordinados a lo verdaderamente verdadero, y a la par bueno, bello y justo.

Es, desde esta perspectiva divina, que el hombre verdaderamente *serio* no vive la contraposición absoluta de lo *serio* y de lo *cómico*, siendo, en esto igual a los dioses, quienes, al decir de Platón, “también son aficionados a las bromas”, y cuyos nombres incluso tienen a la vez un sentido *serio* y *humorístico* (*Cratilo* 406 c).

De ello es ejemplo Sócrates, quien muestra, en su ironía, la convivencia dialéctica de aquellos extremos, lo *serio* y lo *no serio*.

Así *serio* es Sócrates, y *seria* es la ironía socrática, en cuanto, a través de ella, se relativiza la realidad de este mundo, hecho de apariencia e imitación. En palabras de Jankelevitch: “la ironía socrática es seria para el dialéctico capaz de descifrar su sentido espiritual”.

1.- Respecto a la riqueza, lo *serio* será, como siempre, en la línea de la moderación y del cálculo, no ser excesivamente pobre ni excesivamente rico, pues, de moverse los ciudadanos en tales extremos, la ciudad deja de ser una y se aboca a la división y a la sedición (*Las Leyes* libro V p. 103, y también *La República* libro V).

Tanto en *el Fedón*, a las puertas de la muerte física, como en *el Banquete*, escenario de la, por el vino, muerte de la parte mas noble del hombre¹, permanece en pie la verdadera hombría de Sócrates, su *humorismo serio*².

Así se refleja acabando *El Banquete*: “Al despertarse (Aristodemo) vió que los demás estaban durmiendo... y que tan solo Agaton, Aristófanes y Sócrates estaban todavía despiertos, bebían de una gran copa que se pasaban... de la conversación Aristodemo no se acordaba... pero lo capital fue que Sócrates les obligó a reconocer que era propio del mismo hombre saber componer tragedia y comedia, y que el que con arte es poeta trágico, también lo es cómico”.

Esta *seriedad* es la que pide Platón en la *Carta VI* (323 c) a los que quieren ser filósofos de él amigos, y que va más allá de considerar a la broma como mero obligado descanso en el vivir seriamente (*Fílebo* 30 e): “una seriedad mezclada de gracia y con ese tono de broma que es hermano de la seriedad”.

* * * * *

Verdaderamente *seria* es, en Platón, únicamente la labor del político o del legislador (al respecto en especial *El Político* y *Las Leyes* p. 145), en suma, la del educador más excelso y que se confunde con el filósofo (ver *La Republica* y *Epinomis*, 980 a y 992 b). Ello en contraposición a los poetas, sean éstos autores de comedias o de tragedias, ya que, si bien se tiene a estos últimos por *serios* respecto a los cómicos, en verdad, tanto unos como otros, están *faltos de seriedad*, es decir, faltos de toda ética por carecer del conocimiento profundo de las cosas que “imitan”. Desconocedor de lo que en cada cosa hay de bueno o malo, el poeta, ya desde Homero, lo imita por igual (en el mejor de los casos tiende a “imitar” lo que es hermoso para la mayoría insensata). Proceder que impide al poeta servir de modelo a la juventud, y, por tanto, obliga a expulsarle de la ciudad bien constituida (*Las Leyes*, libro VII, 816e y s. p. 143 y 156; también *La República*, libro V).

1.- Los banquetes, aparentemente de escasa importancia, son grandes educadores para Platón(*Las Leyes*, libro I p. 26-29 y s. y libro II p. 49).

2.- De ahí que, como se explica en el *Fedón*, los discípulos de aquél, Equecrates y Simmias, en instante tan trágico, rían y lloren, sientan a la vez, como Sócrates mismo, placer y dolor (*Fedón* 59 a y s.).

Verdaderamente *serio* es en Platón el legislador cuyas leyes son sabias, producto de la reflexión, expresión de la recta razón, ésta “hilo de oro y sagrado de la ley”. Hilo del que debemos tirar y no de aquellos “hilos” (pasiones) que nos arrastran a acciones opuestas (*Las Leyes*: libro I, p. 29; II, p. 39; y XII p.260). Y *seria* es, pues, la obra de aquél, al ser ésta todo entera “en vista a un plan” (como así hace el arquitecto que quiere construir una nave): el de conducir seriamente los negocios humanos en la navegación de la vida (*Las Leyes*, libro VII, p. 145 y 150)

Siendo ello así, dicha legislación¹ “sin duda inspirada por los dioses... tiene algo que la acerca a la poesía”, pero será a la verdadera poesía, al discurso mas sensato, ese sí modélico, y el mas digno de atención a la juventud (*Las Leyes*, libro VII, p. 151).

Así, puede decir Platón con orgullo (nuevamente por boca del extranjero ateniense): “nosotros mismos estamos ocupados en componer la mas bella y perfecta de las tragedias; todo nuestro plan de gobierno no es mas que una imitación de lo más bello y excelente que tiene la vida, y miramos con razón esta imitación como una verdadera tragedia” (*Las Leyes*, libro VII p. 156).

Se explica entonces que la tragedia del poeta que no resista la comparación con la verdadera tragedia, con la de la verdadera ley, no constituye imitación seria², pierda toda pretendida *seriedad*, y deba ser, por ello, censurada como muy perjudicial.

* * * * *

Ciertamente, para Platón, la ley, cuando es conforme con la recta razón, y por tanto verdaderamente divina, y de ahí su nombre análogo al de la inteligencia (*nomos* y *nous*), es lo mas admirable y lo mas eficaz para hacer mejor al que se consagra a su estudio (*Las Leyes* libro XII, p. 260). En este sentido es bella, justa y, por tanto, *seria*, como *serio* es su legislador.

1.-Legislación que coincide, claro está, con la que razona y prescribe Platón por boca del Ateniense, en las *Leyes*, y que coincide, pues, con el propio discurso platónico.
2.- Véase en relación a la danza, *Las Leyes*, libro VII p. 154.

Pero, pese a ello, ya apunta Platón (en *Las Leyes*, Libro VIII) que esta *seriedad*, la única posible y necesaria en el mundo finito de la ciudad real, no constituye, por su generalidad, el ideal. Este último consistiría, precisamente, en que Dios mismo, “si fuese posible, ocupara nuestro puesto haciendo las veces de legislador” (*Las Leyes*, libro VIII p. 169), pero, no siendo esto posible, “es preciso recurrir al orden y a la ley, que ve y distingue muchas cosas, pero que no puede extender su vista sobre el todo” (*Las Leyes*, libro IX, p. 199).

El por qué de esta insuficiencia de la ley, que, aunque divina¹, no proviene directamente de Dios, la aclara, en mayor medida, Platón en *El Político*.

Allí nos dice: “El ideal, sin embargo, no es que la autoridad resida en las leyes (mal menor por tanto), sino en las manos de un rey sabio y hábil” (*El Político* p. 329), y ello porque “la ley no puede abarcar nunca lo verdaderamente mejor y más justo para todos a la vez, ni lo más excelente, puesto que las diferencias que existen entre todos los hombres y todas las acciones, y la incesante variabilidad de las cosas humanas, siempre en movimiento, no permiten que un arte, cualquiera que sea, establezca una regla simple y única que convenga a todos los hombres, en todos los tiempos”. “La Ley necesariamente debe tomar a la gente en bloque y ordenar lo que es útil en la mayoría de los casos y a la mayoría de los hombres”, pero, por eso mismo, “no será nunca capaz, al mandar a toda la muchedumbre, de prescribir a cada uno lo que precisamente le conviene” (*El Político* p. 330).

Pues bien, como veremos en K., esta imperfección de la ley, es “la imperfección de la ética”, de la “seriedad ética” respecto a “la seriedad religiosa”. Sólo un rey sabio y bueno², el más sabio y bueno, Dios mismo, que sabe y conoce lo que es justo exigir a cada cual, puede juzgar justamente³.

1.- Por eso el buen legislador debe, en primer lugar, probar que los dioses existen y se ocupan de los negocios humanos (*Las Leyes*, libros I y X).

2.- Añade Platón, lamentándose, “que hoy en día no se ve aparecer en las ciudades”.

3.- Es en parecido sentido que Sócrates afirma, ante sus jueces, que, en el caso, de que la muerte sea como el emigrar de este mundo a otro lugar, y si es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, lo satisfactorio de dicha suposición “ya que, al sustraerse a estos jueces que se hacen pasar por jueces, uno se encuentra ante jueces tales como Minos, Radamantis, Eaco y Triptolemo, que lo son por derecho y mérito” (Platón, *La Apología de Sócrates*, 41 a, referencia hecha por K. en CI 80). De alguna manera Sócrates “apela” a jueces casi divinos, que no juzgan a todos por igual, ni deciden, como fue en su caso, por mayoría de votos.

Pero este juicio, para ser justo, no deberá ser según una ley que siempre sea la misma (repetición), y que, por definición, es imposible convenga a lo que jamás es lo mismo, a saber, para K. el *Individuo*, cada Individuo singular y distinto, conforme al número impar que todos y cada uno somos. Por el contrario, para conseguirlo, se exigirá el salto de *lo divino* platónico al Dios *personal*, al Dios *Individuo*.

Como he dicho, lo primero y fundamental planteado en el diálogo *Las Leyes* por el Extranjero ateniense, a la hora de determinar que leyes buenas dar a la ciudad a fundar, es asegurar que sí existen los dioses, que las leyes provienen de ellos, y que cuidan providencialmente de las cosas humanas.

Hay que notar, sin embargo, que en Platón se habla principalmente de lo divino y de lo divino plural, mientras que, para K., lo divino, Dios, en un sentido totalmente abstracto, se circunscribe a lo moral, en terminología de K. a “lo general”: “lo ético es lo general y como tal, también lo divino” (CrT 159).

Las leyes humanas no provienen directamente de Dios, pues la bondad y sabiduría de Dios personal y único, el Dios de dioses a que refieren los Salmos, y quien, como suprema Sabiduría y Bondad, contempla, sin engañarse, ni engañar, a cada Individuo singular y concreto, no se corresponde a la ley como generalmente la entendemos, en el sentido “de lo general”¹ y ley, en este sentido, necesariamente injusta.

De ahí que reclame K. otro “estadio”, que ya no será el de la ética y de la política, sino otro *superior* en que el Individuo singular, que cada uno es, se sitúa cara al Dios Individuo: “el estadio religioso” o “ético-religioso” de *seriedad*.

- **La seriedad en Aristóteles**

Dice Aristóteles, hablando de la amistad: “todas estas condiciones las cumple el hombre bueno (y las demás en la medida que se tienen por tales, pues parece, como hemos dicho, que la virtud y el hombre de bien son la medida de todas estas cosas). Éste, en

1.- La ley igual para todos, según reza en la portada del *Código de Napoleón*.

efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere ciertamente el bien para sí y lo que se le muestra como tal; y lo pone en práctica, (pues es propio del bueno ejercitar el bien), y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por causa de su mente, que es aquello en que parece estribar el ser de cada uno)". Y un poco más adelante afirma: "la vida feliz es la que es conforme a la virtud, vida de *esfuerzo serio y no de juego*. Y declaramos mejores las cosas *serias* que las que mueven a risa y están relacionadas con el *juego*, y más *seria* la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la del mejor es siempre la más excelente y la más feliz..." (*Ética a Nicómaco*, libro IX, 4, 1166a)¹.

"Porque la felicidad no está en tales ocupaciones, sino en las actividades conforme a la virtud" (*Ética a Nicómaco*, libro X, 6, 1177a). En *De categorías* (10 b 5-9) había definido Aristóteles al hombre bueno: "un hombre bueno es bueno por poseer la cualidad que llaman virtud".

Vemos que, para Aristóteles, el hombre serio es el hombre bueno (*agathos*), en contraposición al malo (*phaulos*). Y el hombre bueno, a diferencia del malo o vicioso, es el sujeto de la virtud (*areté*). Es el hombre virtuoso, recto, excelente, y activo (actúa, y lo hace conforme a la virtud). La virtud es un estado, no se predica de un acto aislado ("una golondrina no hace verano, ni un solo día tampoco"), sino de larga práctica de actos semejantes, de una repetición de actos². Como la vida virtuosa, o excelente, es, para Aristóteles, lo contrario del *juego*, razón por la que lo *serio* es siempre éticamente mejor que lo gracioso y risible, resulta que también Aristóteles, como Platón, contrapone lo *trágico y lo cómico*. Así nos dice Aristóteles: "la comedia es imitación de calidad moral o psíquica inferior, no en toda clase de vicios, sino de aquéllos que caen bajo el dominio de lo risible, que es una parte sólo de lo vicioso", mientras que la tragedia, como la epopeya, por el contrario, es "imitación (o representación) de seres de elevado valor moral o psíquico". Llega Aristóteles a afirmar incluso, que una y otra responden al carácter propio del autor: "los autores de espíritus superiores (serios) imitaban las acciones de hombres superiores, mientras que los de espíritus inferiores imitaban las acciones de los hombres bajos, componiendo desde el principio burlas y sarcasmos" (*Poética* 1448b, 34; 1449b, 24).

1.- Para referirme en especial a la *Ética a Nicómaco* acudo a la obra que figura en la Bibliografía, bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. La cita se hace indicando libro de la obra y página correspondiente.

2.- Es mediante el *hábito* que el hombre se hace bueno. Razón por la que Aristóteles habla de una "segunda naturaleza".

Aristóteles entiende la virtud (la virtud moral presidida por la *prudencia* o *sabiduría práctica*), como *justa medida*, como el *término medio* entre lo poco y lo mucho, entre el vicio por exceso y el vicio por defecto, pues la define como “un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella (recta razón) por la cual decidiría el hombre prudente” (*Ética a Nicómaco*, libro II, 1106 b y 1107 a). Y de ahí resulta claro que la *seriedad-virtud* representa un papel de importancia capital en la ética aristotélica.

Dado que, al igual que la virtud, el hombre *serio* (virtuoso) es medida para todos (“la virtud y el hombre de bien son la medida de todas las cosas”), todos deben seguir los preceptos de estos hombres dotados de sabiduría práctica y que son legisladores por naturaleza.

Resalta también Aristóteles, como ya hemos dicho, el *esfuerzo* como componente de la vida *seria* y virtuosa (“la vida conforme a la virtud es vida de *esfuerzo serio*, y no de *juego*”) aunque, siempre atento a la realidad humana añade: “la diversión es una especie de descanso, y como los hombres no pueden trabajar continuamente, tienen necesidad de descanso”¹.

Si, al principio de la *Ética a Nicómaco*, ha dicho Aristóteles (lo que hizo suyo con entusiasmo Ortega) que somos con nuestra vida “como arqueros que apuntan a un blanco” (libro I, 2, 1004 a), ahora se trata de “proponerse como blanco el término medio”, y “por todo ello es cosa trabajosa ser bueno; en todas las cosas es trabajoso hallar el término medio, por ejemplo, hallar el centro del círculo no está al alcance de cualquiera, sino del que sabe... no es cosa fácil, por eso el bien es raro, laudable y hermoso” (*Ética a Nicómaco*, libro II, 9, 1109 a).

1.- Naturalismo de Aristóteles que se aprecia igualmente en su considerar el punto de partida o “primera naturaleza” (“el buen zapatero es el que hace el mejor zapato con el cuero que le dan”, *Ética a Nicómaco* 1101 a); en su análisis del placer como bien (*Ética a Nicómaco*, libros VII y X), y del que no puede prescindir el hombre bueno, a cuya actividad el placer sigue, acompaña, e incluso intensifica y perfecciona (“juega mejor y lo hace mejor el que lo hace con placer”, *Ética a Nicómaco* 1175 a); en su exigencia de algo de fortuna, la posesión de ciertos bienes corporales y exteriores (“nadie es feliz en el potro del tormento”, *Ética a Nicómaco* 1153 b).

Aunque Kierkegaard en la Introducción a *El Concepto de la Angustia*, como veremos, rechaza una concepción de la ética que, sin más consideraciones, como hace *Le Ética a Nicómaco*, exige al hombre (serio) ser virtuoso, destaca, sin embargo, que Aristóteles, pese a participar de “la amable ingenuidad griega” (consistente ésta en desconocer la realidad del pecado) “advierta que la virtud por sí sola no hace al hombre feliz y satisfecho”, lo que, por supuesto, no llevará a K. a discutir el nivel de exigencia a que esta ética (a su juicio contradictoriamente) obliga, pues afirma K.: “Cuanto más ideal tanto mejor es la ética” (CA 118-119).

Destaca Aristóteles que en la virtud ética o *seriedad* hay, y debe haber, elección (*prohairesis*) que es fundamentalmente cosa de la *voluntad*, si bien a ésta la ha precedido la deliberación de la facultad que entiende (la elección es pues racional). Así, la voluntad, si es buena, obedece al dictamen de la recta razón, de la *sabiduría práctica* o prudencia, relativa ésta al conocimiento de los asuntos humanos, relativa a nosotros y a la situación, a los temperamentos y circunstancias de *lo particular*.

Si, para Aristóteles, nos hacemos virtuosos con la *práctica*, ejercitando actos de virtud (*Ética a Nicómaco*, libro II, 14), se da un aparente círculo (actos-hábito-actos), pues la virtud sería a la vez *resultado* y *causa* de los actos virtuosos. La paradoja la resuelve Aristóteles en la medida en que entiende que por naturaleza somos potencialmente buenos, y, por tanto, también potencialmente malos (*Ética a Nicómaco* libro III, 5). Es, en virtud de este dinamismo, que el hombre que elija racionalmente bien, llegará, con tales actos, a producir en él, como si de una “segunda naturaleza” se tratara, el hábito virtuoso (lo que no es, sino una obra maestra en nosotros, un *agere*), y así, *hacerse* bueno, *ser* hombre bueno.

“Por tanto las virtudes no se producen, ni por naturaleza, ni contra la naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre” (*Ética a Nicómaco*, libro II, 1103a). “Acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y, una vez que lo somos, seremos más capaces de afrontar lo peligroso” (*Ética a Nicómaco*, 1104b, libro II, 3 y 1105a, libro II, 4 y 5).

Ciertamente, al final de su obra (*Ética a Nicómaco*, libro X, 7 y 11) parece apartarse Aristóteles de la virtud moral, del estado perfecto del hombre de vida corriente y hombre que vive en sociedad con los demás hombres. Ello para ensalzar la vida contemplativa o *teorética*, la virtud intelectual del filósofo, el único que vive de acuerdo con lo más elevado que hay en el hombre, su capacidad de pensar, y la que le hace, como algo divino que es, semejantes a los dioses. La *teoría* tiene, a diferencia de la *praxis*, el sentido universal, válido para todos, de la *poyesis*, pero, a la vez, como aquélla, nos realiza y nos perfecciona en lo que es más elevado del hombre.

“La actividad de la mente, que es la contemplación, parece superior (superior a las actividades de la praxis) en *seriedad*, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma; y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen ser, evidentemente, las de esta actividad. Ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto”. Estamos, pues, ante la vida divina, la suprema *seriedad*.

Pero aunque Aristóteles nos exhorta a seguir esta vida¹ añade: “tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre... es superior al compuesto humano” (en que sólo algo es divino: la parte del alma que tiene razón, *Ética a Nicómaco*, libro I, 1102 b).

Así pues la mayoría de los hombres deberá orientar la mirada, apuntar el arco, a la forma de vida que sigue en excelencia a la anterior, a la vida conforme a las demás virtudes (virtudes, esas sí, de todo el compuesto humano), y, de esta forma, contentarse con la *seriedad secundaria* de las virtudes morales. Incluso, para alcanzar este fin, lo que no podrán hacer por sí mismos, necesitaran del apremio de la ley, pues, el vulgo obedece más a los castigos que a la razón; y, en último término, si el legislador no se ocupa de ello, de la ayuda de padres y amigos virtuosos.

- **La seriedad en Hegel**

Hegel utiliza indistintamente *seriedad* y *esfuerzo* (“Ernst und Anstrengung”) porque parte del significado del término alemán “Ernst” como “lucha”. La seriedad es, para Hegel, el esfuerzo del trabajo en el cual el espíritu se autorealiza luchando; el esfuerzo del espíritu que se trabaja a sí mismo a partir de la inmediatez de la vida de la sustancia. Proceso que ocupa toda la *Fenomenología del Espíritu* que es desarrollo de la conciencia hacia la ciencia: “movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, y que es propiamente lo que se llamará experiencia” (p.58).

1.- Dado que ha dicho que “lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente, y lo más agradable para cada uno, y que, por tanto, para el hombre lo será la vida conforme a la mente, ya que eso es, primeramente, el hombre, y esta vida será también, por consiguiente, la más feliz”.

El pensamiento hegeliano es un pensamiento radicalmente histórico, de una historia que se repite a diferentes niveles, y para quien lo *natural* y lo *común* –propio del sentido común- viene siempre referido a una época histórica y al *común e inmediato* sentir de *esta* época, y que *esta* época, como toda época, unilateral, tiene por verdadero. De igual manera parece entender Heidegger a Hegel, como se desprende de su glosa al significado que en la Introducción a *La Fenomenología del Espíritu* puede tener la expresión “conciencia natural”.

“Lo que Hegel denomina conciencia natural, en modo alguno coincide con conciencia sensible, el saber natural vive en todas las formas del espíritu, vive cada una de ellas a su manera, aún –y precisamente- la del saber absoluto que se produce como metafísica absoluta” (Heidegger, *Sendas Perdidas*. “El concepto hegeliano de la experiencia”, p. 127).

La conciencia natural no es sólo la conciencia sensible o una conciencia prehistórica, sino cualquier forma de conciencia¹ que a lo largo de la “parusía de lo Absoluto” – que es la Historia y su verdad,- va poniendo la dualidad sujeto-objeto y la unilateralidad de su verdad como Verdad.

Proceso que se inicia con la idea de la cosa en general para “obtener un juicio serio sobre ella”, para seguir con “la seriedad de la vida plena” y después con “la seriedad del concepto”.

Así el comienzo de la filosofía no puede consistir, para Hegel, en la “representación natural” del examinar crítico “común” a la época moderna, ni en el dogmatismo intuicionista, sea éste el sensible o el “genial”, que parte de la inmanencia del Absoluto a la conciencia. “A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es, ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de las dotes de la razón corrompidas por la indolencia y la infatuación del genio, sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente” (*La Fenomenología del Espíritu*, p.46).

1.- Conciencia intelectual, filosófica etc. y que va, por tanto, desde la del hombre de calle a la de Schelling. En suma, la conciencia que se mueve a nivel de *representación*.

En cuanto tal esfuerzo (“el esfuerzo del concepto que la filosofía, convertida en actividad seria, debe asumir”, p. 44) la *seriedad* da testimonio del espíritu finito en su camino hacia el Espíritu Absoluto. Y de este último hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad” (p. 16), y “que es la totalidad de las formas de la conciencia”.

De ahí que destaque Hegel “*la seriedad*, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”, es decir de lo finito (p.16) durante todo el proceso, y lo que tampoco puede desligarse del resultado (a la vez *sustancia* y *sujeto*), pues “lo verdadero es el todo que se completa mediante su desarrollo” (p. 16). Por eso, para Hegel, no podemos abjurar del error, no podemos abjurar tampoco de la conciencia natural y de su verdad en aras del saber real. En el *error*, en lo *falso*, está la verdad. Sólo algo es falso, o erróneo, en cuanto se es ignorante de su *parcialidad*, en cuanto se le quiere *como toda la verdad*.

Por eso rechazar el error, apartarse del error, es apartarse del camino hacia la Verdad, de la Verdad del camino, y por ello es “temor a la verdad”. No debemos, dirá Hegel, considerar, pues, como hace el pensamiento clásico, “lo verdadero y lo falso” como esencias propias, situadas una a cada lado y aisladas la una de la otra” (p. 27). *Lo malo* y *lo falso* es *lo verdadero* que se ignora en su realmente verdadero, “es lo verdadero en lo todavía no-verdadero” (Heidegger ob. cit. p. 128), y desde esta perspectiva, claro está que “ni uno ni otro son tan malignos como el diablo” y dejan de ser como éste *sujetos particulares* (Hegel ob.cit. p. 27) No hay un falso *fuera* de lo verdadero. Nada escapa a lo verdadero, pues “lo verdadero es el delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez” (Hegel ob. cit. p. 32).

El que Hegel siga identificando, en toda su filosofía y sobretodo al pasar de la lógica a la ética (véase *Principios de Filosofía del Derecho* de Hegel nº 139), *el mal* como *lo negativo*, es rechazado expresamente por Vigilius Haufniensis: “se apercibe con estupefacción (en la filosofía hegeliana) que lo negativo es el mal” (CA 115).

Ello se explica porque el análisis hegeliano supone, en verdad, una negación del *mal* al considerar éste *necesario* en el desarrollo de la conciencia.

Bajo el título: “Excursus: el individuo y lo universal” (véase *Le mal*, p. 454-456), Drewermann expone que: “K. opone, con vehemencia religiosa, a la aplicación de la dialéctica hegeliana la doctrina cristiana del pecado original. El filósofo danés ha muy bien visto que la visión hegeliana volvía, ni más ni menos, a explicar el pecado cristiano, caída del individuo al igual que de la especie, por un movimiento de la Sociedad misma, y a afirmar que no cabría hablar de reconciliación más que en razón del movimiento espiritual de la historia, al termino del cual el individuo puede reconocer su identidad en el universal. La categoría esencial es aquí la universalidad. El individuo no es más que un elemento, lo que tiene como consecuencia que, propiamente hablando, no es él quien peca, sino que su <<pecado>> es precisamente ser individuo. Pues es la historia (divino) –humana quien implica esta individualización, y es pues ella quien vuelve culpable tanto como ella salva”.

Así, para Hegel, no pueden “la vida de Dios y el conocimiento divino ... expresarse, tal vez, como un *juego* del amor consigo mismo ... (pues) esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso al faltar en aquella (vida) *la seriedad*, la paciencia y el trabajo de lo negativo ... *En si* aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve *seriamente* impulsada hacía un ser otro y la enajenación, ni tampoco hacía la superación de ésta. Pero este *en si* es la universalidad abstracta en la que se prescinde de su naturaleza de *ser para si* y, con ello, del automovimiento de la forma en general” (p.16).

Como ha señalado M.Theunissen, K. se separa de Hegel, con vuelta a Platón y Aristóteles, en su relacionar la *seriedad* con su comprensión de la *realidad*. El concepto de seriedad en K. resulta de su concepto de realidad: la subjetividad como realidad compuesta de infinitud y finitud, a mantener unidas en una síntesis.

K. se opone a Hegel al respecto en los puntos siguientes, que adelantamos. En primer lugar al atribuir aquél la seriedad al concepto y no “a la vida plena”; en segundo lugar al comprender Hegel la seriedad como testimonio de la finitud, siendo así que la esencia del hombre, para K., se manifiesta en la seriedad como síntesis de finitud e infinitud; y, finalmente, en que, para K., la primacía de la seriedad corresponde a la personalidad, a la subjetividad *individual* con fundamento en el Dios *trascendente* cristiano.

La seriedad humana para K. (aunque usando la terminología hegeliana de la unidad sujeto-objeto) se “define” por constituirse en cuanto al objeto mas serio, es decir el que tiene mayor entidad, el espíritu libre, y mediante, ahí como en Hegel, el esfuerzo del devenir, pero, eso sí, con el *pathos* mas alto y no superable en K., sí en Hegel, de la fe.

Como ha dicho Heidegger la filosofía hegeliana es una *ontoteología*. Mas, como el propio Heidegger señala, de ello no debe desprenderse, como tantas veces se ha dicho (y ahí descansa toda la crítica de K. a Hegel), que la filosofía hegeliana no sea sino una secularización del cristianismo o una versión de la religión en la comunidad humana (panteísmo). “La ciencia del saber absoluto no es la teología mundanal del mundo porque secularice la cristiana y eclesiástica, sino porque es propia de la esencia de la ontología. Ésta es mas antigua que toda teología cristiana, que, a su vez, tiene que ser real para que en ella se inicie un proceso de secularización” (Heidegger ob. cit. p. 169-170).

2.- LA SERIEDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA DESPUÉS DE KIERKEGAARD

En los autores que siguen a continuación la referencia a la seriedad no es igual. En V. Jankelevitch la seriedad es tratada en sí misma especial y detenidamente, y la valoración que de la misma se hace, a diferencia de lo que ocurre en Nietzsche y en Sartre, es positiva.

- **La seriedad en Nietzsche**

La seriedad o gravedad para Nietzsche es, conforme al diccionario, un peso, una carga (pero ello en el sentido absolutamente negativo del término), y la que nos permite, como al “camello” o al “asno” (imágenes que utiliza Nietzsche), soportarlo todo, pero la que, a la vez, nos “abaja” e impide mirar “mas allá”. El “más allá” que reclama no es el del Dios cristiano (precisamente el del máximo “abajamiento”, pues, para Nietzsche, éste es un “Dios que ha muerto”), sino el que se abre, “más allá del bien y del mal¹”, con la aceptación de esta “muerte de Dios²”, y de “las consecuencias” que de ésta “muerte” se siguen: “la liberación de la moral represiva”.

1.- Título, precisamente, de una obra de Nietzsche.

2.- Muerte de Dios que proclama a gritos el loco insensato en el *Gay Saber*; ignora el eremita en *Así hablaba Zaratrusta*, y de la que, en esta última, desesperan “los hombres superiores”.

Moral impuesta por el “sacerdote ascético”, y atribuible a San Pablo, pues San Pablo, para Nietzsche el fundador del Cristianismo, al igual que sus continuadores, no perseguía, en el fondo, sino saciar una voluntad *enfermiza* de poder o dominación sobre la mayoría de los hombres (muestra, para N., de una *anemia de la voluntad*).

Pero esta aceptación de la *muerte de Dios*, y de la que Zaratrústa, como Anticristo, sí quiere sacar todas *sus consecuencias*, no está al alcance de todos, sino sólo del *hombre superior*, pues la moral, que tradicionalmente descansaba en la libertad del hombre, tiene, en Nietzsche, una última explicación genealógica¹: echa sus raíces en la *voluntad de poder*², es cuestión de fuerza o debilidad genética, y fuerza que unos (pocos) tienen y otros no.

Es por eso que, si seguimos hablando de moral, ello habrá de hacerse, para Nietzsche, distinguiendo entre dos morales diferentes: “la moral de los señores” y la “moral de los esclavos”, y es esta última la que corresponde al *espíritu de seriedad*. *Espíritu de seriedad* en el que Zaratrústa ve su principal enemigo, y que incluye *todo lo que él* (el espíritu de seriedad) *ha creado*: la coacción, la ley, la necesidad, la consecuencia, la finalidad, la voluntad, y el bien y el mal” (*Así hablaba Zaratrústa*: “Las viejas y las nuevas tablas”, número 2, p. 275; “Al despertar”, 1, p.413).

El Zaratrústa de Nietzsche, proyecta el *Superhombre*, y al que ni siquiera llegan, pues aún están presos del *espíritu de seriedad*, los pretendidos *hombres superiores*, a saber: los dos Reyes, el de la derecha y el de la izquierda; el Mago o encantador desencantado; el piadoso Papa no ejerciente, tierno y pacífico; el Mendigo voluntario; la Sombra errante de Zaratrústa; el triste Adivino; y el más Feo de los hombres (*Así hablaba Zaratrústa*, cuarta y última parte).

Los hombres superiores, ciertamente, destacan en comparación con la mediocridad de *el último hombre*: el representante del pueblo de nuestro tiempo, que no cree en grandes cosas e ideales, subproducto de la ciencia y de la técnica, quien cree vagamente en el progreso, y quien, hoy demócrata, socialista, y antes cristiano, busca, pues es débil, el calor gregario, social e igualitario que le permita vivir.

1.- Así en su obra *La genealogía de la moral*.

2.- *Voluntad de poder* que “no puede querer hacia atrás”, voluntad creadora (*Así hablaba Zaratrústa* p. 205-206).

El último hombre, es el nihilista pasivo, pues sólo quiere “sobrevivir”, no “vivir” realmente. En él sólo es estimable el hecho de que este hombre de la decadencia vaya a perecer, y por lo que, ante él, se impone, para Nietzsche, no la piedad, la compasión (para Nietzsche, la gran tarántula), que sólo iba a retrasar el fin de aquél, sino el ayudarlo, empujarle a morir.

En el más alto escalón de *los hombres superiores están*: los reyes que no quieren ser reyes del pueblo democrático que los ha elegido, que son herederos de los grandes reyes guerreros, pero que ya no creen en la realeza; al igual que el viejo Papa que ya no cree en Dios –“Dios ha muerto”-, pero que se siente triste y sigue fiel a este Dios; el científico concienzudo y honesto, *la sanguijuela especialista*, que no se extiende en consideraciones sobre la ciencia en general, y en la que busca más seguridad; *el mendigo voluntario*, quien habiendo experimentado “el gran disgusto” por la maldad de los hombres, ricos y pobres, *plebe arriba o plebe abajo*, busca refugio en los pacientes animales; *la sombra de Zaratrústa*, que no es más que negación sin contenido; y finalmente, *el más feo de los hombres*, que no quiere su fealdad ni, por tanto, al hombre, y quien ha matado a Dios porque éste era su testigo, y le afrentaba con su *piedad*.

Estos *hombres superiores* son fracasados, desesperados, pero grandes, grandes porque fueron grandes, hijos de los grandes valores, y de los que antaño fueron creadores, y quienes, por otra parte, no se han contentado con poner aquéllos en otras cosas: en el Dios muerto, en el Estado, en la ciencia, en el éxito de la riqueza, en la búsqueda de la seguridad a todo trance. Son los *nihilistas activos*, pero aún demasiado lastrados por *el espíritu de seriedad*.

Demasiado marcados por el pasado, no hay en ellos futuro, y, por eso, ni ríen ni bailan, como no sea momentáneamente por la acción del vino (*Así hablaba Zaratrústa*, cuarta parte, “La Cena”). A su tristeza y melancolía, de la que huye Zaratrústa, éste opone su *ligereza*¹, y lanza a aquéllos su imperativo: “...hombres superiores, aprended a reír...” (p.413).

1.-“En verdad yo no me he convertido en una estatua, ni permanezco ahí plantado, rígido, insensible, petrificado como una columna, yo amo la carrera rápida...” (*Así hablaba Zaratrústa*. “Del hombre superior” p.392)

Sin embargo, aunque rían, la risa de estos hombres superiores no es la risa de Zaratrusta (“han aprendido de mí a reír, no es, sin embargo, *mi* risa la que han aprendido”), ni, su final afirmación, otra cosa que “el sí del asno” (*Así hablaba Zaratrusta*. “El desertor”, 2, p. 414-415; “La fiesta del asno”, p. 416). En ningún caso se trata de una verdadera afirmación creadora, sino, por el contrario, de una afirmación del hombre y de lo real tal como eran según los antiguos valores, aunque tales valores aparentemente hayan variado: el hombre ocupa el lugar de Dios, y el progreso, la felicidad, la utilidad reemplazan a lo verdadero, al bien, o a lo divino.

Contra la seriedad del hombre ético (según K. la seriedad de la existencia real y verdadera en el cumplimiento de “lo general”), apunta Nietzsche en su obra *La Genealogía de la Moral*: “Y ahora, tras haber avistado al sacerdote ascético vayamos en serio al cuerpo de nuestro problema ¿qué significa el ideal ascético? –sólo ahora se ponen *serias las cosas*: en adelante tendremos frente a nosotros el auténtico *representante* de la *seriedad* en cuanto a tal.. ¿Qué significa toda *seriedad*?- Ésta pregunta, más radical aún, se asoma quizá ya aquí a nuestros labios: una pregunta para fisiólogos, como es obvio, mas al momento vamos a dejarla de lado”... (Tratado tercero, nº 11, de la precitada obra, p. 135).

Mas adelante sigue Nietzsche : “estas gentes mal constituidas ¿qué noble elocuencia brota de sus labios?... ¿cuánta azucarada, viscosa, humilde entrega flota en sus ojos? ¿Qué quieren propiamente?. “Representar” al menos la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad. ¡Tal es la ambición de esos ínfimos, de estos enfermos!” (Tratado tercero, nº 14, p. 143)¹.

Para Nietzsche el hombre *serio* es el hombre que ha sido *edificado* por el sacerdote ascético, cuyo discurso edificante va encaminado a cargar al hombre con la responsabilidad de sus actos buenos o malos. Resulta así el hombre *serio* que vive acorde con los valores morales y falsea, entonces, la verdad, su verdad, pues no hay un bueno igual para todos, ni un malo igual para todos.

1.- Véase también sobre el “espíritu de seriedad”, *La Genealogía de la Moral*, p. 174 y s.

La aparente fuerza de voluntad traduce así, en verdad, una voluntad débil, y que no permite, como debería, seguir los propios gustos, el propio camino fuera del refugio (*Así hablaba Zaratrusta*, tercera parte: “Del espíritu de pesadez”, p. 268 y s; “Las viejas y nuevas tablas”, p. 275).

El hombre ético es expresión de una constitutiva debilidad y de la que se aprovechan los fundadores de morales y religiones. Es el caso de los espíritus ascéticos, tal S. Pablo, cuya voluntad de poder, igualmente desviada, transmuta, por primera vez, los valores (valores vitales) negando la vida, exaltando la propia debilidad (el sermón de las bienaventuranzas) para asegurar así el dominio sobre la mayoría. Igualmente trata de acallar a los fuertes, al crear en los mismos un sentimiento de culpa, o *mala conciencia*, que lleva indefectiblemente al *resentimiento*.

La fisiología explica, pues, finalmente al hombre ético, y la genealogía a la Moral. Al hombre ético, su afán de seguridad, su miedo a volar, le obliga a vivir pegado a la tierra (en el mal sentido de la palabra a juicio de Nietzsche) y, como el asno o el camello, transporta sobre sí la pesada carga, la del deber, la del sufrimiento culpable que le impide (y quiere su carga precisamente para eso) ser como el pájaro, que la mayoría, por lo demás, tampoco podría ser. Para Nietzsche la *seriedad* es gravedad huraña que, sólo a partir del “hombre superior”, puede, y debe, desaparecer con el hombre mismo. De ahí la, ya vista, recomendación de Zaratrusta a los *hombres superiores*: ¡aprended a reír de vosotros mismos, como es preciso reír!”

Nietzsche, se rebela (al igual que hará Sartre) contra *la mirada de Dios*. El hombre no soporta *la mirada de Dios*; el hombre no soporta la mirada de control que a él dirige un Dios creador que es Sumo Bien, la Suprema Verdad y la Belleza, y que, por consiguiente, hace resaltar, por contraste, nuestra propia indigencia. Por esta razón es *el más feo de los hombres el rebelde asesino de Dios* (*Así hablaba Zaratrusta*, cuarta parte. “El más feo de los hombres”, p. 353 y s.). Así lo explica el mismo a Zaratrusta: “...pero Él *tenía que* morir, miraba con unos ojos que lo veían *todo*, veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste...su compasión carecía de pudor...Ése máximo curioso, superindiscreto, supercompasivo, tenía que morir...el hombre *no soporta* que tal testigo viva...”.

En Nietzsche, aparecen, lo iremos comprobando, los principales temas kierkegaardianos relativos a la seriedad: la seriedad misma (en Nietzsche *espíritu de gravedad, de pesadez o de seriedad*); el Individuo delante de Dios (en Nietzsche *la mirada de Dios*); la falsa seriedad (en Nietzsche la moral como *representación*); el desprecio al Público, a la masa, a “la mediocridad vomitiva” (en Nietzsche *el último hombre*, el gregario del rebaño, y también sus pastores); la repetición (en Nietzsche *el peso más pesado: el eterno retorno*¹); la piedad (en Nietzsche *la compasión*²), pero habiendo Nietzsche, operado respecto a tales temas, aparentemente comunes, una absoluta *trasmutación de valores*: la que va de las *tablas viejas* a las *tablas nuevas* (*Así hablaba Zaratrusta*, p. 273 y s.)

Nietzsche, tal vez sí, coincidiría con K³. en la medida, y sólo en la medida, en que, para K. el Individuo, el individuo impar⁴, que no tiene parejo, pues no casa con nadie, está llamado a la excepcionalidad del hombre extraordinario, y para el cual se produce “una suspensión teleológica de la moral”.

Sí, en la medida en que el “estadio ético” de ámbito general, no tenga la última palabra, y no, en la medida en que “el estadio religioso”, en K., establece una ética, la nueva ética: la del “tú debes creer” (por el contrario, el mensaje de Zaratrusta claramente se sitúa “más allá del bien y del mal y fuera de toda ética-religiosa”).

En último término la contraposición que Nietzsche ofrece entre “la ligereza” sin ataduras (salto, danza, risa, juego) que reclama para el superhombre, y, por otra parte, “la pesadez” y “seriedad”, no sería aceptada, en ningún caso, por K, para quien, por el contrario, es el peso o la gravitación del bien la que nos permite ascender. Y, a su vez, será aquélla falta de peso –aparente ligereza- la que, precisamente, lejos de elevar, hunde cada vez más. Así dice K., eso sí, por boca del juez Wilhelm, ciertamente máximo valedor del estadio ético: “...la decisión entraña la seriedad de la perseverancia que resuena a través de los fugaz y evanescente. El paso del enamoramiento es leve,

1.- Véase *El gay saber* nº 341, y *Así hablaba Zaratrusta*: “De la redención” p. 202, “El convaleciente” p. 297 y s., “La canción del noctambulo” p. 241, “Los siete sellos” p. 314 y s.

2.- Véase *Así hablaba Zaratrusta*: “De los compasivos” p. 135 y s.; “De las tarántulas” p. 143 y “El signo” p. 433.

3.- Para Theunissen, en su artículo “El perfil filosófico de Kirkegaard”, ambos pensadores coinciden en haber diagnosticado el nihilismo moderno, así como buscado caminos para su superación, si bien esto último, claro está, en direcciones diametralmente opuestas: en Nietzsche la búsqueda del *superhombre*, como lógica consecuencia de la celebrada *muerte de Dios*; en K., por el contrario, mediante el salto a una fe en que el hombre se humilla libremente ante Dios.

4.- El número impar es más perfecto que el par para Pitágoras, y así lo recoge K. (CrT 72).

como el de la danza en la pradera, más la decisión sostiene al cansado hasta que la danza vuelve a empezar...” (*Estadios en el camino de la vida*, en adelante Sta, aquí Sta 109).

En el mismo sentido hay que traer a colación otro texto de K. “...Como el que asciende en un globo lo hace a medida que va arrojando todos los pesos del que se habrá provisto, así el desesperado se va hundiendo todavía más, cuanto más lejos de sí arroja todo lo bueno –pues el peso del bien es el de la elevación- Sí, el desesperado se va hundiendo, aunque por su parte esté convencido de que asciende, pues se vuelve más ligero” (MM 264).

Queda aquí clara la dialéctica de las dos gravedades (*humus* y *antropos*), ya referidas, tal como las entienden los diversos pensadores, y como éstos, hasta contienden a la hora de priorizar una u otra en la exposición de la, para cada uno, verdadera seriedad.

- **La seriedad en V. Jankelevitch**

En primer lugar dicho autor¹ disiente de la explicación de lo *serio* en oposición a todo lo que entraña *aventura*, y con lo que se daría el protagonismo de lo serio al hombre ordinario, gris, cuya vida acontece sin sobresaltos ni sorpresas; al hombre “unidimensional” y “sin atributos”, que se mueve siempre dentro de lo previsible, fuera de toda fantasía y tan alejado de la risa como del llanto, tanto de lo cómico como de lo trágico. Tampoco sería, para J., lo *serio* una realidad indiferenciada alejada igualmente de la severidad, en lo que ésta tiene frecuentemente de expresiva, y realidad próxima, por tanto, a la inocencia adormecida: aún no del todo consciente de sus posibilidades latentes.

En disconformidad con lo expuesto, que niega a la *seriedad* todo esfuerzo –voluntad de serlo-, y resistencia para mantenerse frente a las tentaciones extremas de la desesperación trágica y de la risa fácil, J. acepta la explicación que da Aristóteles del hombre virtuoso. De esta forma sitúa a éste en un término medio aunque, para J, no geoméricamente equidistante de lo cómico y de lo trágico.

1.- Trata especialmente V. Jankelevitch la seriedad en su obra *L'aventure, L'ennui, Le serieux* (cap. II, p. 179-222).

Ello conduce a situar, a su vez, la seriedad en dicho *término medio*, si bien tampoco exactamente en medio: como lo casi trágico, o, lo que es lo mismo, “más cerca de lo trágico que de lo cómico”.

No se tratará, para J., de una mezquina mediación estática (en que el paso de lo frívolo a lo trágico, pasando por lo serio, sería por simple transición gradual), sino dinámica, movimiento patético, mas intermediación que mediación.

Sería *lo serio* intermediario en el mismo sentido en que lo es el Eros platónico¹, el cual, intermediario entre lo bello y lo feo, el bien y el mal, la ciencia y la nesciencia, entre la riqueza y la pobreza, entre lo divino y lo humano, ni ángel ni bestia, no es ni una cosa ni otra, o mejor, lo es alternativamente, y también simultáneamente..

Este movimiento es para J., a la vez, de profundización y de duración.

Lo serio toma en consideración la totalidad de la existencia, o, al menos, la mayor parte posible de ésta, y ello en las dos dimensiones apuntadas “de la *profondeur* et de la *durée*”.

En cuanto a lo primero, el hombre debe figurar todo entero en cada una de sus decisiones, totalización apasionada de él mismo en cada experiencia, compromiso de la persona total (no sólo a flor de piel o superficialmente, o de una “pequeña parte de la persona”) y que tomará cuerpo en sus actos.

En este sentido J. refiere expresamente a K. en lo tocante a la crítica de este último a los *cristianos de domingo*, cristianos *dilettantes*, quienes separan la doctrina de la acción, hablan de una manera y viven de otra¹, y a contraponer a una conciencia *pura* -de un solo bloque-, y, según el término de Fenelon, “*non partagée*”. Conciencia pura que, a partir de los Salmos y del Sermón de la Montaña, K. ha llamado *Pureza de corazón*², y J. *sinceridad*.

1.- Es decir, viven en la discontinuidad o intermitencia.

2.- Véase el *Discurso edificante* “Un Discurso de circunstancias”, OC, tomo 13. En adelante UDC.

Para J. sinceridad y seriedad van de la mano en la voluntad pura, la voluntad “sincera y seria”. Es la seriedad del todo o nada para la que, contraria a todo eclecticismo, no hay término medio, ni intercala grados de Más o Menos entre el Sí y el No, entre el Bien y el Mal¹.

Por el contrario, la voluntad *dividida* pone indirectamente una *sub-voluntad* que es *contra-voluntad*, disimula una *arrière volonté* maquiavélica que es una *mala voluntad* y una “*nolonté*”, “pues quien, a la vez, quiere y no quiere, no quiere”.

Habría que atender antes a los actos que a las palabras, pues los actos son más serios y sinceros que las palabras: *el hacer* compromete (responsabiliza, hace sufrir, genera peligros) más que el *decir*, y de ahí que éste trate de esquivar o alargar la decisión final, y finalmente escudarse en el verbalismo, en el abuso y confusión de un lenguaje que huye de buen sentido y de toda simplicidad y claridad (por el contrario cuando el discurso es serio, huelgan las interpretaciones, y habría que tomarlo al pie de la letra²).

Aquí también hay que situarse en los límites de la intermediación. Para ser serio hay que ser *profundo, pero medianamente profundo*, a cierta distancia, tanto de la superficialidad del siempre bromear, como de la desesperación total. Es lo trágico lo que da a lo serio su profundidad. Pues lo serio constituye un cierto “modus vivendi” con lo trágico definitivo de nuestra muerte segura –el hecho de morir es fatal- pero- y ahí radica lo serio de la muerte- *incierto* en cuando a su momento.

Ser serio en el sentido de la *duración*, consiste en establecer una continuidad temporal, en rellenar en un continuo lo que, de otra forma, serían instantes aislados (atomismo). El hombre serio hace de estas islas un continente en el que desaparecen, por tanto, las aguas separadoras. Consiste, pues, en la aceptación del más largo intervalo posible de tiempo, y por lo que, más allá del instante, considera el futuro y sus posibilidades.

1.- Sin embargo, para J., al igual que acontece con el coraje, el altruismo, la fidelidad, etc., la sinceridad exige una cierta dosis de su contrario, hace falta ser un poco mentiroso para ser sincero. Así la franqueza refleja de la inocencia no es todavía sincera porque ella es pre-consciente, es también pre-sincera; ni sincera, ni insincera... ignora el *obstaculo* del interés y del amor propio, que es lo único que volvería la sinceridad costosa, meritoria y también desgarradora. Es, paradójicamente, la posibilidad de la mentira, y el descubrimiento de nuestro poder infinito de disimulación, lo que da sentido y razón de ser a la sinceridad.

2.- De lo que resulta el difícil trabajo, hoy más que nunca, de los jueces a la hora de aplicar, sin excusa, como es siempre su deber, un discurso legislativo, que, aquí y ahora, no es siempre serio. Al respecto dice el artículo 7 del vigente Título preliminar del Código Civil: “Los Jueces y Tribunales tienen el deber inexcusable de resolver en todo caso los asuntos de que conozcan, ateniéndose al sistema de fuentes establecido”.

Para ello la voluntad seria acepta, a la vez, la necesidad y la libertad, ya que atiende modestamente a las cosas que dependen de nosotros, en la visión igualmente modesta de sus posibilidades.

La voluntad seria, que es voluntad del fin, no es voluntad del fin sin los medios, sino “a través de los medios”. No pretende conseguir el fin de inmediato y súbitamente, sino poner los medios que lo posibilitan, contra el proceder propio de una voluntad o pseudovoluntad pura, *sobrevoluntad* inocente, adialéctica, angélica, intransigente voluntad de lo imposible.

También se distancia la voluntad seria de otro extremo, la voluntad de mala fe, *subvoluntad*, insincera voluntad que retarda maliciosamente el fin para quedarse, definitiva y complacientemente en los medios.

Así la voluntad seria, “*volonté voulante*”, implica una “*covolonté*”, voluntad secundaria, “con” y “en” los medios, a los que no quiere expresa y directamente, pero consiente en ellos. También comporta aquélla una voluntad terciaria, que implica querer igualmente los medios de los medios y las consecuencias: las consecuencias del fin, las consecuencias de los medios, y las consecuencias de estas consecuencias. La voluntad seria que, en rigor, no quiere todas estas consecuencias, precisamente por ser seria sí las acepta, y ello resignadamente (quiere el fin, y al querer el fin y los medios, “quiere” todo lo que a estos acompañan, como el verdadero amante quiere a la amada y, con ella, a los familiares y amigos de ésta).

La voluntad seria y sincera encadena así el futuro y el presente entre sí, y con el tiempo pasado; lo posible de la libertad con la necesidad, en la realidad prosaica de cada día.

Tiene lo serio su fundamento en la creaturalidad o finitud del hombre, seguro de su mortalidad (hecho éste fatal, trágico absoluto), pero desconocedor, eso sí cosa sería, del “cuándo” o momento de su muerte¹.

La condición seria, casi trágica, o relativamente trágica del hombre, radica en este no saber en el que se juega y posibilita su libertad, y de la que dependerían nuestras acciones en sólo un determinado porcentaje.

1.- Veremos como aquí se hace patente la influencia de K. en J. acerca de la seriedad de la muerte.

La seriedad no sería un estado, sino una toma de conciencia, el tomarnos en serio, expresa y bruscamente (salto). La seriedad sería, pues, algo intermitente, dado que la finitud del hombre impide esta toma de conciencia en todo tiempo, y respecto a todas las cosas.

Tampoco se trata, para J., de ser serio sólo respecto a las cosas serias, como si hubiera objetos particularmente serios, pues lo serio es, en general, una cierta manera de contemplar todas las cosas en relación a nuestra destinación. Y seriedad que comprende también “la plaisanterie”, pues el juego, como dice Aristóteles, es pueril, pero el *hecho* de jugar es serio, con lo que lo serio no será simplemente serio: así el humor serio de Sócrates.

Aparece de esta forma lo serio como síntesis o “syncrasie” de lo trágico y lo cómico (en el final del Banquete platónico subyace la gravedad; así como la burla en la tragedia que describe el *Fedón*). Esta “crase” trágico-cómica, y cómico-trágica, es el momento de lo serio, serio medio, que va y viene, tan pronto levitación humorística, tan pronto gravitación trágica que se traduce en una vida bastante viable de hombre que sabe poca cosa, pero sí algo, intermediario entre demasiado y demasiado poco.

Hay ciertamente pocas cosas importantes, pero todo, en cierto sentido, puede llegar a serlo. Tomar conciencia de que nada vale la pena y que todo es, sin embargo, muy serio, es el principio de la ironía y del humor¹.

Lo serio humorista², el humorismo serio de Sócrates, es la vuelta a la prosa, a la sobria y decepcionante verdad gris del trabajo y de la esperanza. El humor es la única cosa seria de este mundo expresada en esta sonrisa, un poco melancólica, del humor en la Gioconda o en el Juan Bautista de Leonardo.

* * * * *

J., distingue, finalmente, la *seriedad* de la *santidad*. Ésta es santa *jusqu'à la mort*, muerte incluida, mientras que la seriedad es sabia <<jusqu'>> à la mort”, limitando su sabiduría a esta tierra de aquí abajo.

1.- J. en otro momento adopta una distinción que toma prestada, como reconoce, del escritor Cassou, a saber, “hay un humor disponible que consiste en *no tomar en serio*, pero en ningún caso en *no tomar nada en serio*”.

2.- Seriedad opuesta a las tentaciones extremistas, a los purismos. De ahí la velada crítica de J. a K., exponente, para aquél, de una *voluntad pura*. Seriedad a situar en el límite a partir del cual se aborda un trágico infinitesimal y un risible infinitesimal. En ella descansa la sonrisa del humorista que desecha de sí tanto al reír como al llorar.

La seriedad toma en consideración la totalidad de “l’empirie”, mientras que sobre el umbral de la “metemperie” su competencia se detiene. De ahí, concluye J. que: la única cosa seria aquí abajo es el humor.

J. desconfía, al igual que, como veremos, K., del hombre serio, del hombre ordinario, que se opone a toda *aventura* o riesgo y pretendidamente alejado tanto de lo *trágico* como de lo *cómico*. Sin embargo J. sitúa la *seriedad* en un *casi* término medio (término medio aristotélico que precisamente K. detesta), mas cerca, eso sí, de lo trágico que de lo cómico, en un dinámico poner en juego la totalidad (en extensión y profundidad) de la persona en sus decisiones.

Tragedia o casi tragedia que, para J., se hace especialmente patente, siguiendo en esto sí a K.¹, ante la realidad, y sobre todo ante la incertidumbre del *cuando* de nuestra propia muerte.

En cualquier caso J. se *detiene*, a diferencia de K., en la seriedad del hombre virtuoso, a quien concibe lúcido en su resignación, y, como ya reclamaba Epicteto, respetuoso con la ineluctable necesidad de las cosas que no dependen de nosotros; modesto respecto al alcance de nuestra libertad, la que no va mas allá de nuestra cabal aceptación, al decidir, de los medios empleados, y de todas las consecuencias que puedan resultar de nuestra actuación, aunque, ni unos ni otros, hayamos querido expresamente. Y así el juego está, para J., incluido en la seriedad, pues el juego es serio, como observa, en cuanto al *hecho* de jugar, y más cuando estamos necesariamente obligados (tragedia o casi) a jugar este juego, el juego de la vida, y ello hasta *cuando* (cuando que tampoco depende de nosotros) Dios (para el creyente) quiera.

- **La seriedad en Sartre**

Sartre parece haber tomado de Nietzsche su concepción *moralmente* negativa de la *seriedad*, principalmente por lo que ésta tiene, a su juicio, de maliciosa absolutización de los valores, y que impide, por tanto, toda función creadora de los mismos a nuestra libertad. Sartre es, después de Nietzsche, quien más temáticamente aborda el tema de la *seriedad* y, al igual que aquél, para coincidir ambos, como verdaderos immoralistas, en una valoración totalmente negativa de la misma.

1.- Véase K. en “Junto a mi tumba” (“Sur une tombe”) en *Discursos edificantes: tres discursos para ocasiones supuestas*, en adelante ST.

Sartre arremete contra “L’esprit de serieté”, tanto en sus obras novelescas, como en su obra filosófica capital: *L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*¹.

Si partimos de la ya anteriormente resaltada concepción (ya sea en el uso corriente, ya en K.) que sitúa la esencia de la *seriedad en la realidad*², por el contrario, Sartre identifica, al igual que Nietzsche, una personalidad *grave*, no con una personalidad *real*, sino con su “representación”.

La “representación” del personaje que no soy (en el sentido de que siéndolo, a su vez, lo trasciendo, pues lo soy en el modo de-ser-lo-que-no-soy) me asegura y confiere (maliciosamente, de “mauvaise foi”), el ser que no soy.

Es el caso del mozo de café que, con sus gestos y conducta típica, “juega” a serlo, y que “representa” de esta forma al mozo de café que imagina ser y en verdad no es³. El hombre serio es, por tanto, para Sartre, el que persigue la consistencia del ser de las cosas y escamotea con ello su libertad.

En el mismo sentido la *sinceridad* o franqueza, supuestamente antítesis de la *mala fe*, no constituye para Sartre, sino una exigencia de que “el hombre no sea para sí mismo otra cosa que lo que es”, y “lo que constituye, precisamente, la definición de lo <<en-soi>> o, si se prefiere, el principio de identidad”.

A la pregunta: “¿cómo se puede ser lo que se es cuando se es como conciencia de ser?”, la respuesta de Sartre no será otra, por tanto, que la de que la estructura del *cógitto pre-reflexivo* hace imposible para el hombre “ser lo que es” (*sinceridad*) y “creer lo que se cree” (*buena fe*).

Dice Sartre: “Hay *seriedad* cuando se parte del mundo y se atribuye más realidad al mundo que a sí mismo”. “El hombre serio pertenece al mundo, no tiene ningún recurso en sí, no contempla siquiera la posibilidad de salir del mundo ya que se ha dado a sí mismo el tipo de existencia de la roca, la consistencia, la inercia, la opacidad del ser-en-el-mundo”.

1.- En la traducción de esta obra que figura en la Bibliografía véase principalmente p. 104 en relación a la *sinceridad*, y p. 84, 706-707 y 758 en relación a la *seriedad*.

2.- Punto de vista que sirve a Michael Theunissen para comprender la seriedad en K.; y, a partir de ahí, toda la obra de éste.

3.- Pues no lo es en el sentido en que “un tintero es un tintero y un vaso es un vaso”, en el sentido del ser de las cosas del mundo, en definitiva del ser “en-soi” como contrapuesto al ser “pour-soi”.

Para Sartre “el espíritu de seriedad” define principalmente al “burgués¹”, al hombre satisfecho de sí mismo que reniega sin saberlo (pero ignorancia de *mala fe*) de su libertad².

Pero, para Sartre, el hombre serio no es únicamente “el burgués”, “el jefe”, ya que su crítica alcanza igualmente al “revolucionario” (los revolucionarios al igual que sus adversarios los poseedores de los medios de producción “se conocen y se aprecian partiendo de sus posiciones en el mundo”) y al propio Marx (“Marx presentó el dogma primero del hombre serio cuando afirmó la prioridad del objeto sobre el sujeto, y que el hombre es serio cuando se toma por objeto”).

En el trabajo (“vive para trabajar, y no trabaja para vivir”), en su familia (de la que también es “jefe”), en la vida social y política (incluido “el revolucionario”), el hombre serio busca una identidad, una naturaleza o *esencia* (sea como jefe, o simple camarero, como padre de familia, como burgués o como proletario revolucionario) que no tiene, y que trágicamente nunca podrá tener (y de la cual fluyen todos los actos, como consecuencias que se desprenden rigurosamente de la misma).

Pero dicha *esencia*, que en la tradición filosófica precede a la *existencia* humana, es, para Sartre, la que corresponde al ser de las cosas, en terminología sartriana al “en-soi²”. El hombre serio es el hombre que “quiere ser-lo-que-es”, y “no ser-lo-que-no-es”, es el hombre que se mueve en *la inmanencia* y rehúye así, desde la sola facticidad, *la trascendencia* que también es (o inversa, e igualmente, en forma maliciosa, huye de la *inmanencia* y se ampara en la *trascendencia* para sustraerse a sus responsabilidades³. El hombre de *mala fe*, *jugando* con el hecho de que su ser es, al mismo tiempo, *facticidad* y *trascendencia*, se desliza de una a otra a “conveniencia” (y por tanto de *mala fe*).

Como he dicho, tiene Sartre una visión negativa expresa de la *seriedad*, de toda *seriedad*, pero, en realidad, su crítica apuntará sólo a la *falsa seriedad* engreída, segura de sí, y de quien busca esta seguridad a toda costa, incluso a costa de sí mismo, del verdadero ser del hombre.

1.- Así lo vulgariza Sartre en su novela *L'enfance d'un chef*.

2.- “En soi” y “pour soi” son términos sartrianos que designan respectivamente el ser de la conciencia y el ser de las cosas intramundanas.

3.- Por ejemplo, las que tiene como mozo de café, o como “pederasta”, y que también son suyas, pues el mozo de café *es también* mozo de café, y el pederasta *es también* pederasta y, por tanto, no pueden ambos, apelando a su trascendencia, a su no-ser, sustraerse a las responsabilidades que derivan de su ser, de su ser mozo de café o de su ser pederasta.

Sin decirlo (y aunque su reflexión, como nos dice, se detenga a las puertas de la “moral”) Sartre opone a una *falsa seriedad* (y por ello deviene en verdad “inmoralista por moralidad”), el hombre *auténtico*¹. Este, para él, el hombre que es *pasión, proyecto de ser* (aunque, sin embargo, *inútil*), “pour-soi”, y cuyo ser, a diferencia del ser de las cosas, es *facticidad* y, al mismo tiempo, *trascendencia*: “una libertad que se quiere libertad” y por la que el hombre “es –lo-que-no-es, y no-es-lo-que-es”.

Sin embargo, tuvo, para Sartre, K. el mérito de rechazar en el individuo singular la objetividad del ser de las cosas. Dice Sartre: “el juego, en efecto, como la ironía Kierkegardiana, libera la subjetividad²”.

Reconoce igualmente Sartre a K. el mérito de haber reconocido expresamente que “la angustia ante la libertad” no es justamente temor de los seres del mundo, sino angustia o temor ante *mi mismo*, y en este sentido “prueba” de la libertad.

Precisamente para Sartre, por la angustia, la conciencia “se opone al *espíritu de seriedad*, que aprehende los *valores* a partir del mundo, y que reside en la substanciación afirmante y cosista de los valores”. Para Sartre “en la *seriedad* me defino a partir del objeto, dejando de lado a priori como imposibles todas las empresas que no estoy en trance de emprender y aprendiendo como emanado del mundo, y como constitutivo de mis obligaciones y de mi ser, el sentido que mi libertad ha dado al mundo. En la *angustia* yo me aprehendo como totalmente libre y como no pudiendo no hacer que el sentido del mundo le venga al mundo de mí”.

Para empezar, otro es, como veremos, el alcance de la ironía kierkegardiana. K., una vez mas contra Hegel, que había definido la ironía como lo negativo (y definición que K. compartía totalmente en la época de su *Concepto de la ironía*, más no después), defiende al inventor de la misma, es decir a Sócrates (Tesis X de la precitada obra), para

1.- Oposición que Sartre debía, según dice al acabar *El Ser y la Nada*, fundamentar en una *moral* a escribir seguidamente. Fundamentación imposible, como puse de relieve en conclusión de mi tesina de licenciatura, si se quería ser *consecuente* con el punto de partida: que toda sinceridad es falsedad y toda fe o creencia es mala fe. De hecho Sartre nunca escribió dicha obra.

2.- Sartre ha creído ver en el *juego* y en la *ironía* un papel liberador frente al *espíritu de seriedad* de quienes son de (mala) fe. Dice Sartre: “que es un juego, en efecto, sino una actividad de la que el hombre es el origen primero, en la que el hombre pone los principios y que no puede tener otras consecuencias que las que se siguen de los principios puestos... Desde que un hombre se aprehende como libre y quiere usar su libertad, cualquiera que pueda ser su angustia, su actividad es juego; él es su primer principio... pone él mismo el valor y las reglas de sus actos...”

quien: “la ironía era precisamente el ensimismamiento que comenzaba por abstraerse de los hombres y encerrarse consigo mismo para dilatarse en lo divino..., un ensimismamiento que empezaba por cerrar todas sus puertas –y se burlaba de los que se quedaban en la parte de afuera- para hablar con Dios en secreto” (CA 230-231).

Ciertamente K. en cuanto potencia al ser individual, provisto éste de su propia *originalidad adquirida*¹, y en cuanto trasciende lo *general*, en modo alguno identifica la *personalidad* real con la *máscara*, con la personalidad ficticia e imaginaria de la *falsa seriedad*. No obstante, no escapa a la crítica de Sartre, pues, al poner K. el fundamento del Individuo en Dios, y ser el Individuo *delante de Dios*, la subjetividad quedaría de este modo, para Sartre, nuevamente petrificada. Es éste, para Sartre, el efecto de la mirada de Medusa: la petrificación en el “en-sí” por la mirada del Otro, que me mira, y cuya mirada supone la muerte de mis posibilidades. Si Dios (el ser que me mira² y no puede ser mirado) existe, el hombre no puede ser libre³.

La réplica de K. sería denunciar la *falta* de *seriedad* o mejor, la *seriedad demoníaca* de quien, como Sartre, niega al ser creado su fundamento; la de quien niega, porque le subleva, “la mirada de Dios” en que la *seriedad* consiste. Dice, al respecto, K.: “No reconociendo (el hombre), ningún Poder sobre sí, le falta, en última instancia, la debida *seriedad*, y todos los cuidados que pone en sus experiencias más ambiciosas no encierra más que una mera apariencia de *seriedad*; en realidad se trata de una *seriedad fraudulenta*, lo mismo exactamente que lo era el fuego que Prometeo le robó a los dioses. Aquí lo que se pretende es robar a Dios el pensamiento –en lo que consiste la *seriedad- de que Él nos mira*, y, en vez de esto, el *yo desesperado* se contenta con mirarse a sí mismo con el cínico propósito de prestar a todas sus empresas un interés y significado infinitos” (MM 224-225).

El análisis sartriano supondrá, para K., una entronización del mal. Para K. “el pour-soi” no explicaría la existencia humana, sino la existencia humana en cuanto desafío, angustia y desesperación, que, en el fracaso de sí mismo, se rebela contra Dios buscando ser su propio creador.

1.- Originalidad sí, pero adquirida. Para K. sólo lo adquirido resulta valioso (CI 295).

2.- Función, la de mirar, que, insiste K., lleva a cabo la conciencia especialmente la religiosa cristiana, que es conciencia de que Dios me esta mirando en todo momento. Dice Kierkegaard en *Las obras del amor* (en adelante OA): “Pues ¿Qué cosa es la conciencia?. En la conciencia está Dios mirando al hombre, de suerte que éste no puede por menos de verlo en todas las cosas que hace. Así educa Dios”.

3.- La referencia a la mirada de Medusa petrificadota de la subjetividad está ya en K. (CA 236).

Como ha insistido Drewermann el reino de la necesidad, el imperio de lo finito, el miedo a la libertad, la negación de sí, el querer no ser sí mismo, y también el “pour-soi” sartriano, el querer ser sí mismo en el desafío demoníaco (lo que K. llamará respectivamente” desesperación de la debilidad y “desesperación de la obstinación), sólo se explica teológicamente, es decir, por la pérdida de Dios.

Y de ahí que lo más *originario* y *estructural*, sea la libertad buena, no la desesperación y la nada, no el “pour-soi” sartriano. *La condición previa* no es la neurosis individual y colectiva, que remite a fenómenos exteriores a uno mismo, sino que es la libertad. Este estado, de fracaso inicial de la libertad por obra de la libertad misma, es falta, pecado de la libertad originaria, y muestra, por tanto, la posibilidad de recuperarla mediante la fe (Drewermann, *Le mal* p. 484 y s.; 492 y s.; 508 y s.; y 516 y s.)

Ello no quita que, pese a su exclusión radical de cualquier alternativa teológica, sea reconocible tanto a la interpretación meramente freudiana (psicoanálisis), como a la sartriana (“psicoanálisis existencial”; y en su proyección social, “crítica de la razón dialéctica”) su valor fenomenológico de síntoma. Sería rechazable, por el contrario su pretensión de definir la estructura esencial del hombre desde la necesidad, o desde un proyecto de hombre fracasado, y que se niega a considerar este fracaso como falta. Muestra ello, una vez más, como K. expresa en *El Concepto de la Angustia*, la obligatoriedad de abrir, para la explicación de un acto originario de libertad, la psicología a la dogmática.

Para K., en fin, el hombre singular no es sólo infinitud (en cuanto sola infinitud ésta la sería desesperadamente), sino que es también finitud, ya que, si bien se hace y se elige a sí mismo, lo hace desde el arrepentimiento de lo que es (es pecado, no-verdad), por lo que ni se crea, ni recrea a sí mismo.

- **La seriedad en Ortega y Gasset.**

Algunos autores españoles sí han hecho alguna aportación a nuestro tema. Veamos primero algunas de Ortega: seriedad y Dios, seriedad religiosa y frivolidad; primitivismo, perspectivismo; Individuo y Dios; sinceridad.

También tratamos el punto de vista de Ortega sobre K., y al que sigue la exposición, por parte de aquél, de la *seriedad* de la *vida real* y de la *creencia* religiosa (y de ahí la seriedad, para Ortega, de K.), a contraponer al carácter *jovial* de la filosofía, como *juego*, pero, eso sí, juego divino.

* * * * *

Ortega es religioso en el sentido en que se dice me ocupó “religiosamente” de un problema, en el sentido en que se dice, por ejemplo, cumpliré “religiosamente”, es decir, “seriamente”, lo acordado.

Ortega se dice “religioso” pero no creyente (menos aún crédulo). Ortega se sitúa él mismo en “la línea intermedia”, entre el agnosticismo y el gnosticismo¹. Influido por el neokantismo, de ese Dios como “última dimensión²”, como perspectiva de todas las perspectivas, como horizonte tendencial, nunca patente ni co-presente, nada podrá afirmar el filósofo, dice Ortega, acerca de su existencia, sus atributos, etc. Igualmente dice Ortega: “Yo, como filósofo, y en este primer paso de mi filosofía, no sé si hay ese Dios³”.

Sigue Ortega: “Como filósofo, lo único que puedo es reflexionar sobre la falta de Dios⁴”. “Podemos, en fin, reflexionar sobre la dimensión religiosa del hombre que se dinamiza hacia ese Dios”.

Así coincide, de alguna manera, con K. en la concepción de un Dios lejano y traspuesto frente al Dios cercano que anda entre los pucheros⁵, pues, para K., ese Dios, también fundamento último de la realidad, mantiene con el hombre una diferencia infinita.

Sí coinciden, hasta cierto punto, ambos pensadores en “la seriedad religiosa”. Dice Ortega: “a este Dios lejano me llevan las cosas, pero cuando éstas son tomadas y vistas *seriamente*. *Lo religioso* es la dimensión de *seriedad* del trato con las cosas. Por eso el hombre que ha dejado de tomarse las cosas en serio ha perdido esta dimensión, y que sin duda debe recuperar”.

1.- Véase *Dios a la vista*, 1926 (*Obras completas* de Ortega y Gasset, vol. II p. 495).

2.- Véase “De la campiña”, en *Meditaciones del Quijote*, 1914 (OC vol. I p. 336).

3.- Véase *La razón histórica*, 1940 (OC vol. XII, p. 208).

4.- Véase *El hombre y la gente*, 1949 (OC vol. VII, p. 145).

5.- Véase *¿Qué es filosofía?*, 1958 (OC. Vol. VII, p. 332).

“Algunos espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo han sido y serán cosas distintas. Todo hombre que piense: *La vida es una cosa seria*, es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo.

La frivolidad es la impiedad (...). El hombre respetuoso piensa en cambio que es el mundo un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver, o cuanto menos aproximarse indefinidamente a la solución¹”.

* * * * *

Como destacó Ortega “cada individuo” (para él no solo cada persona sino también cada pueblo, cada época) es “un órgano insustituible para la conquista de la verdad²”.

No por eso Ortega, como tampoco K., cae en el subjetivismo, entendido éste, claro está, como una relativización de la verdad. Por el contrario, “la perspectiva es uno de los componentes de la realidad”, sigue Ortega, y no su deformación. Precisamente con el “perspectivismo”, la doctrina del punto de vista, que “cada vida es un punto de vista sobre el universo”, se salva, para Ortega, lo que desde siempre ha sido un estorbo para la tradición intelectual: la individualización de cada sujeto real.

Igualmente en Ortega, como veremos en K., este hacer nuclear de la individualidad entronca con la primitividad y la realidad de Dios.

Para K. esta individualidad, mi individualidad, que me hace uno con mi verdad, con el ser que he de ser, constituye mi originalidad, mi primitividad. Otro es el sentido, sin embargo, de primitividad (o primitivismo) para Ortega.

Empleada por éste en el sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*, es sinónimo de ingenuidad infantil, y le sirve, precisamente, para caracterizar las filosofías de cuño racionalista –no vital– que creen poder pintar o reflejar el mundo según él es, es decir, atemporal y acircunstanciadamente, sin intervención, por tanto, de la propia personalidad de su autor, y privándole así de su dimensión vital.

1.- Véase *Sobre el Santo*, 1908 (OC, vol. 1 p.43).

2.- Véase “La doctrina del punto de vista” en *El tema de nuestro tiempo* cap. 10, y en *El Espectador I*.

Para K., por el contrario, en esta referencia de la verdad al sujeto viviente o existente consiste la primitividad, y es en él por tanto algo positivo.

Pero, con significación de sentido contrario, la doctrina, mejor la intención, es la misma.

De ahí la común referencia última de ambos a Dios. Mi verdad, para K. mi certeza, constituye el ser que Dios “ha dispuesto” para mi, mi vocación, y al que yo debo responder actuando, y ello libremente. Así podríamos decir, como dice Ortega, que en Dios confluyen o se yuxtaponen, y se suman, todas las verdades y perspectivas individuales esenciales de todos y cada uno de los hombres. No obstante, nada más lejos de nuestro ánimo que aproximar a K. y Ortega más allá de una común sensibilidad para seleccionar una problemática, pero que abordan, claro está, desde su *propia perspectiva*.

Por eso el Dios de Ortega no es necesariamente real sino “un símbolo” que sirve para “cerrar” el perspectivismo de partida, para que de alguna manera perviva la razón y verdad absoluta, para que, en suma, dicho perspectivismo no arruine la verdad. Así dice Ortega, al final del capítulo de *El tema de nuestro tiempo* que comentamos: “sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Mas verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad”.

Ciertamente K. estaría, al respecto, más cerca de Malebranche que de Ortega, y, de alguna forma, más cerca este último de Hegel que de K. en cuanto, para Hegel, en el límite de su realización, Dios y el hombre se confunden.

* * * * *

Dirige su preocupación Ortega hacía un término a veces próximo, como veíamos, al de *seriedad*: me refiero a la *sinceridad*.

Sobre esta última reflexiona Ortega en dos artículos: en “La sinceridad triunfante” y en “Fraseología y sinceridad¹”.

1.- El primero figura en *Ideas y Creencias*; y el segundo en el *El espectadorV*.

La *sinceridad*, como vimos, puede emparentar con la *seriedad*. El hombre *serio* es *sincero* (aunque pueda engañarse: así entiende K. la que llama la *seriedad infantil* de la Edad Media), pero no toda *sinceridad* comporta *seriedad*.

Cuando la *sinceridad* rebasa sus límites (“sincerismo” lo llama Ortega) raya en la desfachatez y la crueldad, y cuando el exceso se prodiga sobre uno mismo la *sinceridad* lleva consigo cinismo y exhibicionismo.

En base a la *sinceridad*, y a su contraria la *insinceridad*, caracteriza Ortega las épocas históricas y el funcionamiento de la psique humana. Para él “las épocas clásicas son épocas esencialmente insinceras”. La época clásica se compone de frases, tipos y tópicos, fórmulas, normas, que son útiles, cómodas, y hasta necesarias para pensar y vivir (esto último simplificando la vida), pero que, como tales, no son verdaderas, o bien sólo contienen una porción de verdad. Hay en ellas, por tanto, falsedad, y hasta falsificación.

En todo “pensar en frases o fraseología”, en el racionalismo, en el convencionalismo, todo se simplifica a costa de la verdad, pues “no se ajusta el pensamiento a lo que son las cosas, sino que se supone, utópicamente, que es la realidad la que se ajusta al perfil formalista y abstracto que diluye el intelecto”. Se produce así “una radical insinceridad”. Se trata, para aquellos, de ajustar el individuo a la norma y no la norma al sentir individual, de ajustarse a las formas dadas aunque éstas no se ajusten a nuestra intimidad, y normas a la que se adhiere “un yo que forma sólo la periferia¹ del auténtico”. Así Ortega, respecto a la “obra clásica”, es decir, a la que vale para todo tiempo y lugar, recela siempre en ella una inspiración utópica, formalista e insincera.

Pero lo que ocurre en el arte alcanza a todos los órdenes, va más allá del orden estético: “Así cuando se dice que todos los hombres son iguales, y que, por tanto, la justicia consiste en tratarlos igualmente, hemos definido ésta con una *frase* que nos facilita sumamente el propósito de ser justos. Pero la verdad es que los hombres son desiguales y que la desigualdad entre dos hombres cualesquiera es muy difícil de calcular”².

1.- K. también hablará de un “yo primero” y de “un yo profundo” en uno de sus *Dieciocho Discursos edificantes* (“La necesidad de Dios y la perfección del hombre”) OC, tomo 6, p. 270 y s.

2.- En esto insistiré especialmente en base a lo afirmado por el propio K.

Frente a la época clásica, Ortega caracteriza la contemporánea como época de “sincerismo”, en ella se obvia el indirecto rodeo de la previa coincidencia con la norma, en ella la *acción directa* se extiende a todo y no sólo a la política.

La *sinceridad* imperante de la época supone un cierto desnudamiento y rejuvenecimiento del mundo, pero abandona cada individuo a sí mismo suprimiendo la intervención tutelar de las frases. Es la irrupción del mayor arcaísmo, del primitivismo del bárbaro, y por ello de la guerra entre dos frentes: “la frase y la barbarie”.

“Ahora el esfuerzo ya no es por *no ser individual*, por pasar íntegra la persona al tipo o esquema genérico,... sino que lo estimable de la acción es su sinceridad... lo que en ella nos complace es el esfuerzo por *no ser conforme al modelo*”.

Esta sería, seguramente para Ortega, la preocupación vital de K. y de ahí el antihegelianismo de este último.

La crítica de Ortega a K. apuntará fundamentalmente a este *sincerismo* de K. Crítica coincidente, por otra parte, con la de Jankelevitch, a la, para éste, voluntad *pura*, indivisa y absolutamente sincera de K.¹.

* * * * *

Ortega mantiene sobre K. un punto de vista absolutamente negativo. Así lo expresa sin ambages en una de sus obras póstumas *La idea de principio en Leibniz* (nº 31: “El lado dramático de la filosofía”).

Le llama “histrión superlativo de si mismo”; “marioneta de Hegel” que quiere representar el “anti-hegel”; “cristiano de cristianismo envenenado por el romanticismo”; “genio de provincias”, que, para serlo, necesita representar un papel, “un tipo”, ser “la excepción”, “el extraordinario”; ser la persona que “ataca e insulta al obispo y teólogo Mynster” y al cristianismo (“la cristiandad”) que, para K. aquél representa. En K., para Ortega, sólo existe una pretensión: le de escandalizar.

1.- Dichas críticas no reparan en que, cuanto menos respecto a las formas de comunicación kierkegaardianas, existe un cierto enmascaramiento engañoso, una sinceridad engañosa que el propio K. reconoce. Rechaza, como veremos, K. toda *seriedad directa* tanto en la comunicación, como en la vida. Su ironía es también reflejo de lo mismo.

Producto, para Ortega, de la “miseria ambiental de Copenhague”, donde todo es pequeño y ridículo, le achaca sobre todo su “provincianismo” (a distinguir del buen provincialismo: el provincial, dice Ortega, cree que su provincia es su provincia, pero el provinciano cree que su provincia es el Mundo).

Más profundamente Ortega combate en K. al “existencialismo”, el cual, heredero, para aquél, de la imaginación romántica, con toda su dosis de melodrama, pasó de K. a Unamuno y luego a Heidegger.

Descalifica Ortega la exclusividad de un “sentimiento trágico de la vida”. A diferencia de Unamuno, para Ortega, “la vida no es, no puede ser una tragedia”, ni puede olvidarse su “sentido deportivo y de festival”, “su carácter equívoco”, “su sustancial problematicidad”. El vivir no es trágico, pero sí es “profundamente serio”: “constitutiva y últimamente vivir es onerosa e irrevocable seriedad” (obra citada nº 32: “El lado jovial de la filosofía”). Frente a la “seriedad de la vida” todo lo demás, en comparación con la vida real, es vida más o menos imaginaria, es decir, “no sería”.

Por tanto, y con diferentes graduaciones, la poesía, pero también las verdades científicas, la teoría, las ideas, en comparación con la vida creyente¹, tampoco son para Ortega cosa seria.

De ahí que desarrolle, lo que él llama, en contraposición al “lado dramático de la filosofía”, “el lado jovial” de la misma, y, por su no ser “creencia”, su no compromiso existencial, y su repugnancia, por ser radical y universalísima², al provincianismo, a la parcialidad, e incluso al partidismo político³.

Destaca Ortega en el trato con las ideas, en el filosofar, que el tono adecuado no es “el patético, ni la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego”, como ya veía Platón en la Leyes (820 c-d). Ello, para Ortega, no excluye la verdad de la teorías si se cumplen sus reglas del juego (teorético), y lo que las empareja con el ajedrez, el jeroglífico, la charada y las palabras cruzadas.

1.- Creencia propia del, para Ortega, “frente común: religión, mito, poesía”, y que antecede a la filosofía.
2.- Lo que entiende Ortega por filosofía, según lo expone en su obra *¿Qué es filosofía?* creo poderlo resumir, con sus propias palabras, en una definición esquemática: “saber autónomo y pantónimo con apetencia radical de integridad y como ciencia universal y absoluta”.
3.- Al respecto también el artículo de Ortega: “No ser hombre de partido” en *Ideas y Creencias*.

Asimila, pues, Ortega la filosofía, juego de descifrar enigmas, al arte “por lo que el arte tiene también de juego”, de “sin compromiso”, de actitud “lujosa y exuberante”. Sin embargo, ello no priva, para Ortega, a la filosofía de ser, “en su inexorable necesidad de interpretar lo que hay, el modo de pensar cualificado, *más serio y auténtico, más responsable*, a la hora de enfrentar el enigma del vivir”.

Pero, aún en este mismo sentido, se reclama filosofar jovialmente, siendo éste, el de la frivolidad, el estado de ánimo y temple adecuado a la filosofía, “el tono vital propio del joven, de Júpiter o Dios Padre”. La filosofía, juego divino, hace a los filósofos imitadores y partícipes de la divinidad.

Por lo dicho ve Ortega más “culpa” en la filosofía existencial que en el propio K. pues aquélla se ha dejado influir por K. pero, a juicio de Ortega, no lo ha entendido: “Porque en K. lo que es existencial no es la filosofía, sino la religión, y en esto lleva completamente razón”.

Así, para Ortega, K. no es filósofo, ni bueno ni malo, mientras que los “filósofos existencialistas, pretendidos filósofos, sobre todo los franceses, son la negación del verdadero filósofo¹”.

En último término K. es una persona *seria* para Ortega, y ello en el doble sentido: *serio* en tanto no engaña como los falsos filósofos, y falsos porque pretenden ser filósofos, lo que K. no hace; y *serio* porque, al ser su temática “no filosófica”, se mueve, no en el ámbito lúdico y jovial de la filosofía, sino en el patético y decididamente *serio* y comprometido de la creencia religiosa².

1.- De la impostura del compromiso (como no sea éste el del verdadero filósofo: “el compromiso de no comprometerse”) participan, para Ortega, y para ruina de Europa, tanto el existencialismo provinciano, y demás provincianismos, como el marxismo: “Europa está no sólo descapitalizada por los socialistas, sino, lo que es mucho peor, descapitalizada por las provincias y los provincianos”.

2.- Urs von Balthassar ha escrito igualmente sobre la *seriedad*, sobre “el caso serio”, y que él identifica con Jesucristo y sus seguidores en el martirio. Sin embargo, nada de ello digo aquí pues lo hago expresamente en un apartado al respecto que figura en el capítulo nº 7 de este estudio.

3.- LA SERIEDAD EN KIERKEGAARD VISTA POR OTROS PENSADORES

- **La Seriedad en Kierkegaard vista por Michael Theunissen**

Michael Theunissen escribió *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard* el año 1958, una refundición abreviada de una Disertación de 1954, y que apareció como primer volumen de una colección denominada *Symposium*¹. El libro consta de dos partes, una de contenido objetivo (*Der Gegenstand des Ernstes*) en la que se da una explicación del concepto de seriedad que abarca desde el principio hasta la p.92; y otra parte, subjetiva y existencial (*Der Ernst des Selbsteins*), en la que se explica nuestra relación con la seriedad.

La primera parte, de recorrido cronológico, se inicia con una afirmación, la de que el verdadero objeto de la seriedad es la realidad. Es, a partir de ahí, que analiza el autor, a través de la obra de K., la concepción que de la realidad tiene este último, y que, a juicio de Theunissen, va variando con el tiempo.

La segunda parte, o parte subjetiva del libro, comienza haciendo una distinción entre la existencia seria (*ernste Existenz*) y la existencia no sería (*unernste Existenz*), a lo que sigue la afirmación de que no se trata tanto de elegir lo correcto (lo que sería, a mi juicio, *seriedad del objeto*), como de escoger algo con energía y pathos propio de la ética, o, lo que es lo mismo, que se escoja con seriedad (lo que sería, a mi juicio, *seriedad del sujeto*). La determinación misma es seriedad, y se trata de poder asumir en la decisión la totalidad de nuestra existencia. En la seriedad hay esfuerzo y angustia, y va enlazada con el pecado como momento igualmente subjetivo, por el hecho de que soy un pecador. Ello en cuanto el pecado se muestra, para Theunissen, en la seriedad no-seria, que es la que se dirige al mundo finito (se aplica totalmente a lo finito, es decir, se lo toma totalmente en serio), en vez de a Dios.

1.- Se citará aquí la edición de 1982, igualmente en alemán, y sin modificaciones respecto a la inicial.

En su introducción (*Enleitung* p. IX a XI) *Theunissen* insiste en que serio es lo que es, y no-serio lo que no-es. Como ya dijimos *Theunissen* parte, por tanto, “de la interna relación que existe entre seriedad y realidad”, y a la que sigue la explicación sobre la seriedad de la realidad y la realidad de la seriedad (“*uber der Ernst der Wirklichkeit und die Wirklichkeit des Ernstes*”), relación que dice “no es una relación accidental, sino una relación interna que apunta a la esencia de la seriedad (“*das Wessen des Ernstes*”).

Por eso la presente investigación, sigue *Theunissen*, “no trata esta relación en un solo capítulo como tema aparte, sino que mas bien la tematiza como el horizonte que abarca todas las afirmaciones de K. sobre la seriedad. Los diferentes temas que trataremos no los expondremos por mor de ellos, sino sólo en relación a la interna conexión entre seriedad y realidad”. “Desde esta perspectiva contemplaremos aquellos fenómenos que iluminan la existencia humana, y también desde ella nos preguntaremos en la primera parte de dicho libro acerca de la transformación del concepto de seriedad a lo largo de toda la obra de Kierkegaard”.

Dice *Theunissen*: “aquello que deseamos *con seriedad* lo queremos *realmente* y no sólo de manera aparente. Lo *sentido seriamente* es para nosotros una base firme para aquello que queremos hacer. Aquello que es *serio*, es también *real, verdadero y actual* (“Was, im Ernst” ist, das ist, in „Wirklichkeit” und, in Wahrheit und in der Tat”). En todas estas expresiones, semejantes entre sí, el significado es el mismo. En ellas la seriedad, la realidad, la verdad y la acción designan y refuerzan aquello que *es* y repulsan todo *no ser*, como aparente e indiferente.

Aquello que no es de cualquier modo, sino en seriedad y realidad, no recibe mediante este añadido ningún otro significado, simplemente *es* en un sentido sobresaliente”.

Responde incluso *Theunissen* a la pregunta ¿puede ser seria una disertación sobre la seriedad? Y lo hace siguiendo estrictamente a K. Dice, al respecto, *Theunissen*: “la infinita diferencia entre ésta (la disertación) y la seriedad no puede ser eliminada, sino que debe ser subrayada en la realidad existencial del individuo único inefablemente preocupado por sí mismo”.

1.- Lo que, hemos visto, constituye patrimonio de la historia de la filosofía, en especial en *Platón y Aristóteles*.

Por ello la seriedad, como también dice *Theunissen* siguiendo a K., “no puedo comprenderse mediante una definición, sino de un modo esencialmente diferente, y que la definición convierte para el individuo en algo extraño y totalmente otro”.

En primer lugar debo confesar mi admiración y mi seguimiento a *Theunissen* en lo fundamental. *Theunissen* tiene el enorme mérito de ser quien, por *primera y única vez*, ha abordado *toda* la obra de K. *a partir de la categoría de seriedad*, a la que dota de un sentido propio, a la vez filosófico (es decir ético) y religioso (es decir, ético-religioso). De esta forma ha destacado la unidad (“sistemática secreta¹” la llamará *Theunissen*) de toda la producción de K., hecho notablemente meritorio, pues la obra de K. viene siendo normalmente calificada de asistemática (y a veces hasta de contradictoria). Ha proyectado *Theunissen*, en su tarea de contemplar el pensamiento de K. en su *totalidad* bajo el aspecto de la seriedad, una nueva luz sobre el pensador danés, como ya destacó *Otto Poggeler* en su momento, cosa nada fácil en autor tan repetidamente estudiado, interpretado y re-interpretado hasta el presente.

Igualmente hay que reconocerle a *Theunissen* el haber hecho necesario, en congruencia con lo antedicho, leer *toda* la obra de K. si se quiere comprenderlo rectamente.

Pues bien, a estos aciertos, que constituyen lo fundamental de la obra de *Theunissen* sobre la seriedad en K., y a los que en mas de cincuenta años, hasta hoy, nadie ha discutido, ni siquiera asomado, me uno, por supuesto, íntegra y agradecidamente.

Dicho esto surge la pregunta: ¿Qué apporto aquí a la obra de *Theunissen*, en especial a *Der Begriff Ernst bei Kierkegaard?*.

Con independencia de mi indagar el recorrido del concepto de seriedad en la historia de la filosofía antes y después de K., lo que no figura en *Theunissen*, posiblemente apporto (o así lo he intentado) un mayor detenimiento en el estudio de realidades: primitividad, repetición, libertad, comunicación indirecta etc., a la hora de resaltar sus relaciones con la seriedad. Al hacerlo así, he buscado precisar en que aspectos de la seriedad inciden especialmente cada una de aquellas categorías.

1.- Véase el artículo de *Theunissen*: “El perfil filosófico de Kierkegaard”, p.19.

Y, para lo cual, he debido insistir en la referencia, para mi obligada, de cualesquiera de ellas (incluido el yo, el sí mismo, a la vez, objeto y sujeto de la seriedad, y hasta la propia seriedad) a los distintos “estadios en el camino de la vida” (en K. estadios principalmente estético, ético y religioso), y en no considerar éstos como estancos y sí en su proyectarse cada uno, de alguna manera, en los otros.

Ello lleva consigo la afirmación, que también defiendo, de que, para entender verdaderamente el pensamiento de K., y lo que sean aquellas categorías (incluyendo al respecto, insisto, la de seriedad misma), sólo será posible si consideramos el pensamiento que K. explicita como propio, distinto, pero, a su vez, conjuntamente con el expuesto en la obra pseudónima o cuasi pseudónima (esta última la obra en que K. figura exclusivamente como editor); y donde cada pseudónimo representa una posibilidad de vida (y de pensar), pero por la que K. no tuvo necesariamente que pasar. Referir lo que se dice sólo al pseudónimo que así lo hace, y al estadio de la vida correspondiente, salva, en lo posible, la existencia de contradicciones en la obra de K., y evita que se pueda considerar que es K. quien se contradice.

Creo que lo antedicho debilita la afirmación de *Theunissen* de que no hay un K., sino muchos Kiekegaard, o ninguno; así como la idea, que *Theunissen* quiso establecer, de que en K. se produce una transformación en el concepto de realidad (=seriedad); y para quien sólo el K. maduro, en obras como *El Concepto de la Angustia y La Enfermedad Mental*, habría llegado al verdadero concepto de realidad.

Al respecto, he hecho ver, espero, como lo objetivo y lo subjetivo de la seriedad, que *Theunissen* en cierto sentido divide (en la obra de referencia), coinciden en el único y verdadero concepto de seriedad. En K. existe una pretensión de “síntesis” entre lo objetivo y lo subjetivo de la seriedad, que se corresponde, de alguna manera, con la síntesis antropológica de finitud e infinitud (es decir, de exterioridad e interioridad), base y punto de partida, eso sí destacado por *Theunissen*, para comprender la totalidad de la obra de K. y, por ello mismo, la seriedad verdadera, en la cima (modo “*eminentiori*” diría K.) la seriedad religiosa-cristiana.

Igualmente he hecho especial hincapié en establecer, en gran medida, como hilo conductor de mi exposición, la relación que, entiendo, destacó especialmente K., entre *individuo* y *juicio*, entre lo que supone llegar a ser Individuo y la seriedad del juicio de la eternidad (juicio de salvación o de condenación). Y lo que me habrá de permitir extraer las consecuencias más radicales de la que K. denomina “el individuo delante de Dios”.

Así la relación *Individuo-Juicio*, para mí, constituye lo determinante para comprender Kierkegaardianamente la seriedad de la muerte, y que ésta sea, en verdad, la seriedad de la vida, la seriedad del tiempo (presente).

Por otro lado dicha relación permite incidir en la función de la angustia y de la fe delante de dicho *juicio de la eternidad*¹, partiendo, como parte K., y eso sí destacado por *Theunissen*, de que en su condición de “arrojado al mundo” el hombre es, de hecho, es decir en la realidad, y no sólo en la posibilidad, pecador, culpable, la no-verdad, y, por tanto, impotente². En este sentido puedo explicar también “la debilidad del estadio ético”, y, en general, el fracaso de la ética (en *Theunissen*: “Das Scheitern der Ethik”, obra de referencia, p. 122 y s.)

Por otra parte, aquella relación me permite “explicar” la rebelión contra la ley moral, y que unida a la más radical crítica a *toda* seriedad sin distinción (“espíritu de seriedad”), en nombre de “los condenados en la tierra”, o en el suyo propio, realizan autores como Nietzsche y Sartre (en lo que me he detenido especialmente) y que me llevarán finalmente a reformular dicha ley o deber, como deber hacia Dios, y convertirla (con reservas³) en una ley individual.

1.- Véase al respecto el último capítulo de *El Concepto de la Angustia*: “La angustia junto con la fe como medio de salvación.”

2.- De ahí el drama o casi tragedia de la seriedad cristiana.

3.- Reservas derivadas de la afirmación, repetida por K., y que igualmente recojo, de que “respecto a Dios siempre estamos equivocados”.

A partir de esta relación *Individuo-juicio*, así como de mi antedicha reformulación, me he aventurado a abordar *la seriedad de Dios*¹, fundamento último y garantía de la verdadera seriedad del hombre; así como la *risa de Dios*, ésta respecto a la que K. llama, entre otros nombres, falsa seriedad, y *Theunissen*, más dialécticamente, *seriedad no-seria*² (“Der unerste Ernst”), y también *seriedad directa* (“Der direkte Ernst”).

- **La Seriedad en Kierkegaard vista por Carlos Castilla del Pino**

En España Carlos Castilla del Pino ha sido quien primero ha hablado, breve pero expresamente, sobre “El concepto de <<gravedad>> (el entrecomillado se debe a dicho autor) en Kierkegaard³”.

Para Carlos Castilla del Pino, siempre con uso de la terminología de Heidegger, “la gravedad” (término por él utilizado y no el de seriedad) constituye, para K., un posible modo de existir del hombre una vez éste pasa, en virtud del pecado (original), del estado de ignorancia (en el Paraíso) al de existir como sujeto (*en* el mundo). Lo que Heidegger, a esto último, llama “ser arrojado” (arrojado, a causa del castigo, a vivir en el mundo). Modo de existir que, según Castilla del Pino, equivale al modo de existir auténtico de que habla Heidegger.

Para el autor, hablando K. desde *su* modo de existencia (lo que, según Castilla del Pino, K. no rechazaría por ser éste para él predicador del subjetivismo), se ocupa, sin embargo, de la existencia misma.

Ve también el autor “asombrosa coincidencia entre las racionalizaciones filosóficas actuales y el simbolismo religioso” y en lo que ve diferencia entre K. y Heidegger. Parece, pues, reprochar a K. que se mueva bajo una cierta influencia religiosa. “Ante la obra de K. –dice– tenemos la impresión de que su mirada sobre la existencia está impregnada de un sentimiento místico, religioso, numinoso”.

1.- Dios, a la vez, Dios y hombre, juez y redentor. El único juez, infinitamente bueno e infinitamente sabio.

2.- Sin llegar, por supuesto, a identificar *seriedad seria* y *seriedad no-seria*, o *fe* y *mala fe*, como hace Sartre, sí creo poder afirmar que, dada la condición del hombre (*pecador* y constitutivamente *derivado*), una y otra sólo están separadas/unidas en la práctica, diría yo, por una casi imperceptible, incluso para uno mismo, fina película de papel y, por tanto, facilísimamente rebasable.

3.- Carlos Castilla del Pino publicó su artículo “El concepto de gravedad en Kierkegaard” en *Actas luso españolas de neurología y psiquiatría* vol. IX – Febrero 1950 –núm. 1, p. 33-37.

Insiste el autor en lo que el existir tiene de coexistir con los otros, y de tratar con las cosas propiamente dichas, si bien no acepta, en la frase de Ortega “yo soy yo y mi circunstancia”, a la circunstancia como componente constitutivo del yo. Precisamente es en base a aquel coexistir que, siguiendo a Feuerer, Castilla del Pino entiende la “objetividad” de la culpa en el pecado original.

Destaca Castilla del Pino la aportación que para el tema de la seriedad hace K. de la Psicología de Rosenkranz en el capítulo 4 del Concepto de la Angustia, si bien limita su estudio sobre la seriedad a esta obra, sin referir, por tanto, a lo que de la seriedad se dice en otras obras de K., ni a los distintos estadios en el camino de la vida (pues sí contempla K. distintos modos de existencia) como aquí postulamos, y sin lo cual se queda el autor básicamente en lo que, sin nombrarlo, constituye el estadio ético.

Resalta también Castilla del Pino, dentro siempre de aquella referencia exclusiva al capítulo 4 del Concepto de la Angustia, que en éste se establezca la aparición *posterior* de la gravedad del espíritu a partir de la unidad (espíritu) de sentimiento y conciencia del yo, pues cabe, como dice K., “venir al mundo con espíritu pero no con gravedad”. Es, señala el autor, “el caso de Hegel, según K., y el de todos aquellos filósofos que fueron aparentemente graves por su saber (espurios los llama el autor) y, sin embargo, sin que este saber tuviera contacto apenas con su propia existencia” (“sentimental”). Y sería, aunque contrario, también el caso, igualmente extremo, ya no de “un conceptualismo exagerado”, sino de “impulsividad exagerada”.

En verdad el trabajo comentado (y siendo su autor siempre respetuoso, aún en sus divergencias, con K.¹), por su brevedad, tampoco podía abarcar mucho más. En cualquier caso a Castilla del Pino siempre le cabrá el honor de haber introducido el tema (la seriedad en K.) en España ¡el año 1950! Así lo reconoce expresamente Michael Theunissen en su obra, también pionera, pero posterior a la de aquél, *Der Begriff Ernst bei Kierkegaard*².

1.- En 2007, ya no lejano el que sería el año de su muerte, Castilla del Pino, en una breve nota acompañando la remisión del texto que aquí comento a mi persona, fruto de una conversación que habíamos mantenido poco antes en la Universidad Menéndez Pelayo de Santander, calificaba a K. de “personaje curioso e interesante”.

2.- Véase al respecto la nota 25 del cap. 6º de la referida obra, p. 134. Precisamente en dicha nota Theunissen añade que: “la ponencia de Castilla del Pino viene por lo demás demasiado determinada por la intención de presentar la supuesta no mundaneidad (no “ser-en-el mundo) de la seriedad kierkegaardiana”.

- **La seriedad en Kierkegaard vista por Aranguren**

El profesor Aranguren fue uno de los primeros, sin contar a Unamuno¹, en dar a conocer el pensamiento de K. en España (así como también lo fueron los profesores Gomá y Valverde, éstos desde la Universidad central de Barcelona). Al respecto recuerdo especialmente de Aranguren *Ética, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, un prólogo al *Concepto de la Angustia* de K.; y también un prólogo del profesor Valverde a otra edición de la misma obra y un artículo de este último sobre la dificultad del cristianismo en Kierkegaard.

Como ha destacado el profesor Torralba dicha difusión se hizo además mediante un lenguaje pulcro y claro (escuela orteguiana), aquí doblemente meritorio por lo, a veces, críptico y enrevesado del texto danés (y talento expositivo, sea dicho de paso, del que participa grandemente el profesor Torralba).

Pues bien, este último dentro de su dilatada producción ensayística sobre K. (hecho manifiesto en profusión de obras y artículos de revista) en un artículo relativamente reciente (“José Luís López Aranguren lector de K.”) ha seleccionado (y, a su vez, en algún caso, completado) las referencias que Aranguren hace a distintas categorías kierkegaardianas, y, en particular, a la que aquí nos ocupa, la seriedad.

De lo que nos dice y comenta el profesor Torralba en el artículo citado, y como suele ocurrir en gran medida, se desprende que la exposición que de la seriedad en K. realiza Aranguren se limita a lo, al respecto, contenido en el *Concepto de la Angustia* (por otra parte el libro mas espeso, sintético y por tanto difícil de K. pero el que, a mi juicio, uno de las que mejor resume su obra global) y en donde aquélla, la seriedad, se trata expresa y sintetizadamente.

1.- Respecto al interés de Unamuno por K. (siempre más emocional que respetuoso con la obra del danés) hay que citar la obra *Kierkegaard y Unamuno* de Ángel Collado, quien más detenidamente ha estudiado en España la relación entre ambos pensadores. Coincidentes en cierta desconfianza respecto a la razón en materia religiosa y en su defensa radical del Individuo, la principal preocupación de ambos no es la misma. La de Unamuno es la inmortalidad (por supuesto la propia, la del *hombre de carne y hueso*, la del hombre de nombre y apellidos, la de Miguel de Unamuno y Jugo), mientras que la preocupación de K., quien como buen creyente (*K. cree, Unamuno quiere creer*) no duda de dicha inmortalidad (hasta el punto de rechazar cualquier intento de demostración al respecto), es el *juicio de Dios*: juicio de salvación o de condenación.

Destaca, por otra parte, el profesor Torralba en su artículo que “la realidad religiosa no debe entenderse como temor a la condenación eterna. Apenas hay referencias al infierno en la obra de K. Lo serio es que Dios esté pendiente de mi vida, que se interese por mí, que se desviva por mí ser, lo serio es que me ame aunque yo me olvide de Él. Dios es amor, pero Dios quiere también ser amado. Esto introduce una seriedad en la vida que ya no es de carácter ético, ni tiene que ver con la renovación de los compromisos y los deberes asumidos. Dios se ha tomado su creación en serio y esto inviste de seriedad toda existencia humana”.

He de decir que no comparto dicho parecer, de quien ha sido profesor mío en curso de doctorado, en lo tocante a la parte inicial de lo transcrito.

Veremos, a lo largo de esta exposición mi interés¹ en destacar que la idea del *juicio* (particular) está decisivamente (con el temor y temblor consiguientes) presente en K., hasta el punto de que es en torno a aquél (juicio de salvación o de perdición y la *alternativa* que así resulta: cielo o infierno) que gira la seriedad, la verdadera seriedad (la seriedad religiosa).

Dice K.: “Si ha de predicarse el cristianismo en sustancia, se lo hallará en el Evangelio, vale decir, como imitación, sufrimiento continuo, tribulaciones y gemidos, aguzados por el fondo de la escena, por el *juicio*, en el que habremos de *rendir cuenta* de toda palabra (Mateo 12,36): entonces constituye una tremenda diferencia, angustia, temor y temblor ¡Muy cierto!” (DI 399). En el mismo sentido ha dicho K: “lo único *serio* es que yo debo *morir*, y luego ¡*ser juzgado!*” (DI 278).

Según K., el cristianismo (primitivo) educó a los hombres “con un rigor² hasta entonces desconocido, en el temor del castigo de la eternidad... pero los predicadores del cristianismo en la Cristiandad *no se atrevían a hablar este lenguaje*³” (EC 202-204).

1.- Interés no sólo explicable por mi condición de juez, pues considero que es el máximo respeto a la obra de K. el que así lo exige.

2.- Dice K.: “Al igual que los romanos, a quienes el rigor les ayudaba a temer lo que era peor que la muerte, y le servía para siempre vencer, ocurría respecto al cristianismo cuando éste, con un rigor desconocido, educaba a los hombres en el temor del castigo eterno” (EC 204).

3.- La puesta en cursiva es mía.

- **La seriedad en Kierkegaard vista por Ludwig Giesz**

Acerca del artículo de Ludwig Giesz, “Über Spiel und Ernst” aparecido en la revista alemana *Zeitschrift für Philosophie* el año 2003 (no traducido, que yo sepa, al español, inglés o francés), en la medida en que su contenido se “incorpora” a nuestro propio trabajo, nada diremos hasta el capítulo XIV, donde allí sí lo hacemos, y todo ello para evitar repeticiones innecesarias.

4.- EXCURSUS: GRACIAN Y KIERKEGAARD

Pese a las apariencias en sentido contrario, entre K. y Baltasar Gracián existen algunas coincidencias. Una de ellas, el uso de la “máscara”, y la *verdad* del artificio frente a la mentira de la idea de *naturaleza*, ha sido puesto de relieve por Clément Rosset en *L’anti-nature*.

Gracian, al igual que K., se “oculta” bajo pseudónimos. En su caso el utilizado es el de su real o supuesto hermano: Lorenzo Gracián, lo que invita a distinguir las personas y lo realmente dicho o querido decir por una y otra; y a respetar, por tanto, la autonomía del estadio religioso respecto al ético de la Virtud y el Valor.

El comulgatorio, obra que no es una concesión obligada de Gracián a sus superiores, sino en él fundamental y que enlaza perfectamente con la mística de la época, sí lleva su propia firma.

Destaca igualmente en Gracián su proceder al final de su vida, y que la “aproxima”, de alguna manera, también a K., pues Gracián quiere distanciarse de la Compañía de Jesús y hacerse mendicante franciscano.

Queda atrás el mecenazgo de los poderosos (Lastanosa en Huesca) y su obra profana. Obra aparentemente¹ al servicio de *El político*, *El héroe* y *El discreto*, y donde no aparece propiamente “el caballero de la fe”, ni tampoco el Dios cristiano, ni otra preocupación, así pues, que no sea el saber humanístico².

Si K. busca trascender el ser del hombre (hombre natural) para que éste llegue a lo más *serio*, a ser sí mismo, Gracián busca igualmente que el *hombre* llegue a ser *persona*³, o, lo que es lo mismo, “hombre cultivado”, lo que supone saber y querer, y exige un arte constructivo.

1.- Pues es obra “cifrada” y que por tanto hay que descifrar, mediante el ingenio.

2.- Al final de *El Criticón* (novela de ideas, pero de ideas *personificadas*, y de vida *concreta*) la “isla de la inmortalidad” constituye un canto al saber, ya que la inmortalidad de que trata es una inmortalidad “museística” (como de museo de figuras de cera) y meramente terrenal, en cuanto descansa en la memoria colectiva.

3.- Precisamente K. ve, ya en el origen etimológico de la palabra “persona” en la antigüedad (“per sonare”), en “la intensificación de la voz del individuo”, lo que él mismo entiende y defiende: la potenciación del individuo singular que se resiste a ser simple imitación o copia de los demás (JP nº 650:10).

Se trata, para Gracián, de un peregrinar que es la vida en este mundo, vida de “milicia contra malicia”, peregrinaje que va del mundo de la representación, del mundo del *engaño*, al *desengaño*.

No es, como tampoco K., rousoniano. Para él, el mundo social no es malo sino engañoso. No opone Gracián, pero sí distingue, naturaleza y cultura, naturaleza y arteificio, genio e ingenio. Así distingue igualmente a Andrenio (simple *hombre*) de Critilo (*persona* de juicio), como ya distingue la etimología de sus propios nombres. Arteificio es lo que la cultura añade a la naturaleza: la complementa, y “la hermosea”, dice Gracián, pues sin el arteificio la naturaleza es inculta y grosera.

Se da en Gracián un desprecio a “los necios” y al “vulgo embustero”, de los que recomienda preservarse, y que, en cierta medida, concuerda con el desprecio que K. prodiga a los mediocres y a la multitud. Gracián no cae, sin embargo, en el academicismo. Persona, para él, no es, sin más, el sabio, sino un sujeto moral (cultivado por la *propia* reflexión¹), y por lo que puede decir, críticamente: “En Salamanca no se trata de hacer personas sino letrados”.

La persona para Gracián se hace, no nace, pero, por supuesto, no sostiene aquél la radical historicidad del hombre, ya que es presa, a diferencia de K., de un tiempo estacional, de una vinculación del tiempo a las edades², y a la *repetición* de este tiempo. Ello, que tanto le distingue de K., es lo que permite repetir la historia y estudiar ésta como modelo.

Ciertamente Gracián no tiene la ironía de K. pero lo que en K. es ironía, es, en Gracián, “agudeza y arte de ingenio”, que tanto recomienda y que él mismo prodiga.

1.- Distingue Gracián, en el *El Discreto*, dentro del proceso de *personificación* del hombre, una etapa consistente en “hablar con los muertos” (etapa de lectura y formación), otra en “hablar con los vivos”, experimentar, vivir en suma, devorar, “pues la experiencia se vende en la botica de los años”; y finalmente otra consistente en el “hablar consigo mismo”, “en meditar lo mucho leído y lo más que se había visto”, y lo que acaba en la “meditatio mortis”.

2.- En *El Criticón* distingue Gracián en las tres partes del libro las cuatro estaciones de la vida: “la primavera de la niñez”, “el estío de la juventud” (1er libro); “el otoño de la varonil edad” (“2on libro), y “el invierno helado de la vejez” (3er libro). Al respecto véase también el “oráculo” nº 297 de su *Oráculo manual*.

Muestra Gracián, no escolástico como era, sus diferencias respecto a la religión imperante en su época, así como, respecto a la filosofía y a la teología¹, más próximo, por supuesto, al erasmismo que al luteranismo.

No es abiertamente religioso, precisamente por su religiosidad, y llevado también, como K., por su vocación de escritor.

No obstante, como nos dice en el último “oráculo” (el nº 300 de su *Oráculo manual*) el objetivo último es “ser santo”.

El comulgatorio, obra pequeña y humilde, de la que Gracián dice: “es mi único hijo legítimo”, cede todo su protagonismo al receptor de la misma. Éste puede personalizar la lectura y elegir, en cada momento, de las 50 meditaciones, la mas acorde a su ánimo, e incluso hacerse su propia meditación. Obra de meditación, y no de predicación, el autor emisor se oculta y el comulgante queda en diálogo consigo mismo y con Dios. El comulgante se desdobra y convierte su alma en interlocutor de si y, seguidamente, el alma convierte a Dios en su interlocutor.

1.- No obstante el inicio de *El Criticón* es un canto a la Cosmología de Aristóteles y al Dios (nombre que Gracián ni siquiera utiliza, sí el de Hacedor y Artífice) filosófico.

SEGUNDA PARTE

La seriedad *en la obra* de Kierkegaard

CAPÍTULO III

BREVE INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGIA KIERKEGAARDIANA: LA ESTRUCTURA O ARQUITECTURA TRIÁDICA DEL YO

A K. le preocupa, le interesa, el hombre concreto, el *Individuo existente*, el que vive, sufre y se angustia, como experimenta él mismo¹.

Es por lo que en su obra se dirige a dicho hombre *concreto*, y siempre desde su propia experiencia interior. De ahí sus prólogos al lector (no a los lectores), donde así lo explica, y el que su obra sea reduplicada, como él dice, en sí mismo, en el comunicante de la comunicación. “Se ha olvidado totalmente lo que significa existir. Toda comunicación relativa a la existencia exige un comunicante; ahora bien: el comunicante es concretamente una reduplicación de la comunicación. Existir en lo que se entiende, eso es reduplicar” (EC 123). Si el comunicante es quien primero debe *ser* su propia *doctrina*, y si lo que se comunica no es propiamente la doctrina, sino una persona, se explica que, cuando K. considera que no puede identificarse con lo que expone (no realiza, pues, en él el contenido de su obra escrita), utilice, lo que debe hacer para ser coherente, distintos pseudónimos, que sí encarnan lo por ellos comunicado².

No ocurrirá así en su obra expresa y *directamente* religiosa, Los *Discursos cristianos*, y Los *Discursos edificantes*, que sí firma el mismo (*comunicación directa* por tanto), pues, es aquí verdaderamente él, K., quien habla, ahora sí es él el comunicante que reduplica (o tiende a ello) lo comunicado, y con la finalidad de que el lector, al que directamente se dirige, practique libremente, a su vez, la reduplicación. Otras obras, igualmente “cristianas”, pero que considera K. le son excesivas, tampoco las firma: aquí mayormente el pseudónimo será Antíclimacus; y en otras que no siendo, en el sentido indicado, “totalmente suyas”, pero que si le son próximas, se atreve a figurar como editor.

1.- Utiliza K. en todo momento, de lo que se felicita, la que llama “categoría cristiana decisiva”: *El Individuo*. Con ella pretende K. hacer frente al panteísmo, ya que, para él, a panteísmo se reduce el nuevo paganismo, a saber, el cristianismo oficial de su época (PV 97 y s.)

2.- A lo que llamará K., por eso mismo, *comunicación indirecta*.

Por otra parte la producción que el llama estética y, también, la simplemente ética, y que corresponde a *un estadio de la vida* que K. cuando la escribe ya ha sobrepasado, será totalmente pseudónima¹.

Resumiendo lo antedicho: el hombre concreto, tal K. y el lector que le “siga” o, mejor, “despierte” con él, no es el hombre de aquí y ahora, que sería el hombre natural inmerso (perdido) en el mundo, su mundo, y que vive según la impersonalidad gregaria de la especie, sino el hombre - Individuo que, a partir de ahí, tiene un desarrollo espiritual².

Pues bien, dicho esto apresuradamente, sólo para situarnos, parece que podemos abordar inicialmente lo que entiende K. por *seriedad*, así como adelantar que la *seriedad*, como cualquier otra “ categoría o determinación del espíritu”, será obligado referirla en cada caso al estadio del camino de la vida (estético, ético, o religioso) en que nos situemos dentro de aquél desarrollo espiritual³, ya que de no prestar esta atención se está en el peligro de confundir lo que sea para K. *la seriedad, la verdadera seriedad*, con la idea que de ella tiene cada uno de sus pseudónimos.

Al hecho de que, p.e. *la seriedad*, no quiera decir lo mismo en uno y otro estadio, que se pueda *decir de muchas maneras*, como el *ser* en Aristóteles, lo llama K., hablando de la palabra edificar, *transposición*: “El hombre espiritual y el hombre en cuanto ser psíquico-sensitivo dicen en cierto sentido lo mismo; sin embargo, intercede entre ambos al hablar una diferencia infinita, pues el segundo ni siquiera barrunta el misterio de la palabra transpuesta, sino que se limita a emplear la misma palabra pero sin transponerla. En este sentido, ambos hombres viven en dos mundos “toto coelo” distintos; el uno ha pasado o se ha dejado trasladar del lado de allá, mientras que el segundo se ha quedado en el lado de acá, y ambos solo se relacionan en cuanto emplean la misma palabra” (*Obras del Amor*, en adelante OA, aquí p. 193-194).

1.- No trato aquí el que K. pretenda, en la justificación de su obra toda, haber simultaneado desde el primer momento los dos tipos de obras (estéticas y religiosas), buscando lo que llama una *duplicidad dialéctica*.

2.- Desarrollo que también se ha dado, para K., en parecido superficial con Hegel, en la historia, con la sucesión paganismo, judaísmo, cristianismo y nuevo paganismo, éste dentro de la cristiandad. Desarrollo espiritual que K. sitúa, respecto al Individuo, en lo que llamará tres estadios en el camino de la vida: estético, ético y religioso o ético- religioso.

3.- Habrá pues una impropia *seriedad estética*, una *seriedad ética* y una *seriedad religiosa*, no siendo la *seriedad* lo mismo para el esteta A, para el Juez Wilhem, o para Abraham, ni, por tanto, para los distintos pseudónimos.

De la *seriedad*, de la que expresamente se ocupa K. en *El concepto de la Angustia*, se nos dice allí que, como ocurre con cualquier otro existencial, no se puede definir, definirla sería, precisamente, faltar a la seriedad (K. es hombre más de “distinciones” que de “definiciones”, preocupado, dialécticamente, en resaltar más lo que algo no es que lo que efectivamente es).

No obstante, si, como decía Platón, y en lo que coincide K., el hombre serio se define, en gran medida, por el objeto de su seriedad (CA 245), será verdaderamente serio quien tenga por objeto lo que sea verdaderamente serio. De lo que se sigue que todo hombre puede – y debe- ser serio, pues “todo hombre tiene este objeto, dado que este objeto es él mismo¹”

Si como puso de relieve Peter Rohde² comentando a K., toda la obra de éste descansa en “en el presupuesto de su definición de lo que es espíritu, o sea, de lo que el hombre, a saber: el hombre es una síntesis de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad, de libertad y necesidad, ... si el hombre es, pues, una síntesis –una síntesis de contradicciones”, y es dicha síntesis (de finitud e infinitud) la que está en la base de la antropología propia de K., para comprender la esencia de la seriedad resultará obligado iniciarnos, como hacemos seguidamente, en la exposición de dicha antropología³.

Así pues, si la *seriedad* es “la persona misma” (CA 245), si lo serio es el yo, y sin embargo es claro que se puede ser serio, o no serlo, hemos de ver cual es la estructura del yo, y si, a partir de la misma, no siendo el yo algo dado, hecho de una vez por todas, sino en “devenir”, se puede, puede todo hombre, ser o no ser un yo.

Así la estructura del yo deberá ser tal que permita su desnaturalización, es decir que el yo no sea un yo, que el yo no sólo deje de ser el yo que debe ser, sino que, incluso, deje de ser un yo. La estructura del yo debe ser tal que permita definir el yo como tarea ética y ético religiosa de hacerse y construir, edificar, un yo.

1.- Se produce aquí, aunque con sentido propio en K., la circularidad sujeto- objeto a que apunta toda filosofía, y de la que son ejemplo el yo supremo fichteano, el dios aristotélico y el espíritu absoluto hegeliano.

2.- Véase Rhode Peter P. (1959): *Kierkegaard. Una psicología no científica*, Hamburg: Rowohlt (1959) p. 160-164.

3.- A este empezar por la antropología corresponden las palabras de Hans Urs von Balthasar: “nuestra filosofía no será tanto *meta-física* como *meta-antropología*, ya que el cosmos se perfecciona en el hombre”. Citado por Josep M. Coll: “Hans Urs von Balthasar (1905-1988)” en *Personalismo dialógico. Estudios I*, p. 39-61.

Donde básicamente desarrolla K. la estructura del yo es en la *Enfermedad Mortal*. Dice K. al inicio de esta obra: “El hombre es espíritu. Más, ¿que es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo mismo, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo mismo. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, brevemente dicho: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre considerado de esta manera no es todavía un yo” (MM 171). A lo largo de la obra va repitiendo K. “el yo es una síntesis consciente de infinitud y finitud que se relacione consigo misma (...) Para hacerse uno (...) son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad (...). Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente por ser espíritu. *Este compuesto es nuestra estructura*”. Este ensamblaje constituye la residencia del hombre (MM 201)¹.

Antes, en *El Concepto de la Angustia*, ya había planteado K. la estructura del yo como posibilitante de la posibilidad de la angustia y de la angustia de la posibilidad: “El hombre es una síntesis de lo psíquico, y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu... En la inocencia el espíritu hallase, pues, en acecho, pero como espíritu inmediato, que esta soñando” (CA 145-146). Mas adelante añade: “El hombre era, dijimos, una síntesis de alma y cuerpo, pero, es el mismo tiempo, una síntesis de lo temporal y de lo eterno” (CA 185).

En el momento en que el espíritu, la libertad, despierta, es consciente de su poder, y quiere poner la síntesis, *devenir* un yo, aparece, a la vista de su propia posibilidad, la angustia. La angustia es determinante para que la síntesis no se produzca verdaderamente.

La libertad zozobra ante lo posible, teme y huye ante la posibilidad de lo eterno. La libertad finalmente desmaya y K. habla de un “desmayo femenino de la libertad”, de un “vértigo de la libertad”.

1.- Como vemos se echa en falta aquí cualquier caracterización del yo por su relación a “los otros”. Si bien el sí mismo es “inter-esse” (JP nº 197): *ser-entre* lo finito y lo infinito; *ser-entre* el cuerpo y el alma; *ser-entre* la necesidad y la posibilidad; *ser-entre* el tiempo y la eternidad; no es, sin embargo, constitutivamente un *ser-con* (en terminología heideggeriana “Mit-sein”). Se tratará esto último especialmente en el capítulo 10 de este trabajo.

La libertad, en la ambigüedad de la angustia, se siente no sólo repelida, sino también atraída por el abismo, previa petrificación producida por la mirada de aquél, es decir, en términos bíblicos, no como hasta ahora psicológicos, por la mirada de la serpiente.

Es, a partir de este momento, que resulta la sensibilidad, la facultad de amor y de don, y, en gran medida, todo el psiquismo, transformados en concupiscencia; la temporalidad en pecado¹ y la vida en muerte; transformaciones que no son manifestación, como ha dicho Drewermann, de una verdadera síntesis, sino de una síntesis existencial *culpable* (CA 163 y s.; 190).

La libertad, buscando la seguridad, empujada por el miedo a sí misma, se ha ido ligando de manera *absoluta* a uno solo de los dos polos que debería recuperar, se aferra desesperadamente, en elección *unilateral*, sea a lo finito, sea a lo infinito.

Existen en la antropología de K., en la estructura sintética de la existencia humana, como en otras partes de su obra (aunque sólo sea por la terminología empleada) resonancias hegelianas y propias también del romanticismo alemán.

De esta manera, siguiendo a Hegel, K. establece en el compuesto humano no sólo la dualidad greco-escolástica de alma y cuerpo, sino la existencia de un tercero independiente, el espíritu distinto del alma, incluso, en cierta forma, del alma racional².

Al igual que Hegel, habla K. también de síntesis (para K. todo individuo es síntesis o unión corpórea-psíquica preordenada a ser espíritu)³.

El yo, “sí mismo”, no es *sustancia* sino *relación* y relación que se relaciona consigo misma. No es simplemente la relación entre varios contrapuestos, y siempre, por ello, en tensión, más o menos consciente, de: cuerpo y alma, temporalidad y eternidad, finitud e infinitud, necesidad y posibilidad. Relación ésta vivida primeramente en la inmediatez

1.- De ahí el deber, no de hacer abstracción de la sexualidad (como en el último K.), sino de hacer lo posible para someterla al espíritu.

2.- Se podría hablar de *estructura triádica* del hombre, para utilizar una expresión tomada de Jaume Bofill, si bien a la que éste daba otro sentido (Véase “Esperança i tradició”, “en J. Maristany y otros, *Homenaje a Jaume Bofill*, Barcelona 1986),

3.- Más adelante distingo la síntesis kierkegaardina de la hegeliana, ver capítulo 12 del presente trabajo.

del alma natural y en la que los distintos opuestos, apenas diferenciados, se ignoran como tales, y viven en una armonía flotante e irreal. En ella el “sí mismo”, o espíritu, propiamente no existe (está, dice K., dormido, ausente, y a la vez presente, pero dormido), y en que, por tanto, la síntesis¹, será, en este momento, sólo potencial y hasta tanto no se inicie el movimiento de salida (ex -*sistere*) de la inmediatez.

Pero, se insiste, la simple relación no es el yo, el “sí mismo”, ya que éste es, según K., “relación de la relación”, “relación positiva” o “tercero positivo”; y lo que sólo acontece en el “devenir” del yo. Es decir, cuando la relación, vivida inicialmente en la inmediatez de la naturalidad, llega a ser consciente y reflexiva, y no solo eso, sino, además, vivida y realizada o actualizada como tarea en lo que K. llama reduplicación concreta e individual². La relación de la relación se produce, pues, desde la relación (cuerpo y alma, etc.), eligiendo. Será, por tanto, mediante la reflexión y la elección (libertad) que se sobrepasa lo inmediato, y, con ello, se abre el estadio ético, y de la propia responsabilidad.

El desarrollo espiritual – dice K- “consistirá pues en que uno vaya, sin cesar, alejándose infinitamente de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que, por otra parte, deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél” (MM 187).

La verdadera evolución espiritual hacia el yo concreto consiste en abrirse, salir de sí, en momento de infinitización (la fuerza motriz de todo el proceso), y en una vuelta a sí en el momento de finitización para que el yo no se pierda en la “abstracción infinita de todo lo externo... y asuma su yo real con todas sus dificultades y ventajas”.

Se mantiene así la concreta equidistancia entre, el que K. llama el *yo abstracto* y *desnudo*, por el exceso o acentuación, en el extremo, de la infinitud, y el yo de la inmediatez, en el que el exceso o desproporción se produce por el lado de la finitud.

1.-Síntesis que ha de poner el espíritu, y de este modo hacer consciente aquella separación y oposición de factores.

2.- A distinguir, según K., de la reduplicación meramente intelectual y de la reduplicación en “lo general”.

Dicho desde otra de las síntesis: en el devenir real (realidad) del “sí mismo”, en su hacerse con toda libertad, son, para K. igualmente esenciales la posibilidad (que refiere a la infinitud) y la necesidad (que refiere a la finitud).

Igualmente el hombre, por el espíritu, espíritu que es la libertad, elige y se decide, desde otra de las síntesis, ya por lo temporal, ya por lo eterno, pero también pudiendo – y debiendo- armonizar, ahora consciente, real y concretamente, en lo posible, esta tensión entre los contrarios, y de los que ninguno debe ser excluido.

Ciertamente, en el mundo, la situación no es de armonía sino de desarmonía, de discordancia en la síntesis, producida, sin duda, por el pecado original, si nos ceñimos en esto, como hace K., a la Dogmática. Pero, en la medida que se da la *segunda relación*, la separación o distanciamiento de sí a sí, la no identidad, en la existencia humana, entre conciencia y ser (que va mas allá de la no identidad de ser y pensar), cabe, con la correcta elección, que es actividad y esfuerzo personal por obra del espíritu (pero no sólo del espíritu humano), de alguna manera, anticipar el restablecimiento, para el hombre imposible con sus solas fuerzas, de la armonía.

Hasta aquí el hombre contemplado aún no se ha abierto al estadio religioso o ético-religioso (cristianismo). Permanece en el estadio ético, donde, para K., quien más “lejos” ha llegado ha sido Sócrates. Mas lejos incluso que los filósofos especulativos y, también, que los paganos, nuevo paganismo, con el que K. identifica al cristianismo oficial.

CAPÍTULO IV

EXPLICACIÓN DE LA SERIEDAD MEDIANTE REALIDADES AFINES

1.- PRIMITIVIDAD

De la *seriedad* y de la *primitividad*, siguiendo a K., postulamos, al igual que haremos con otras realidades, su afinidad, y por lo que, como veremos, confluyen todas ellas. Sin embargo, resulta obligado, ya en este primer momento, destacar lo que K. ha querido iluminar, más específicamente, con el término primitividad.

Pues bien, entendemos que, para K, primitividad significa: el hecho de ser uno regido por sus *propias impresiones*, el tener la aptitud o disposición para recibir una impresión, sin dejarse influenciar por los otros, o por las ideas recibidas de los “profesores” (JP nº 3568). Primitividad es, para K., incluso muestra de salud (la falta de primitividad la asimila K., en lo físico, al escorbuto).

Se trata, de no dejarse arrastrar por los otros, como de lo antedicho se desprende, de vivir nuestra vida, y no “la vida de los otros”, de dejarnos impresionar *directamente* por las cosas (y no por intermediación de los otros, y con quien siempre tendemos a compararnos), de tener “una impresión verdaderamente original”, propia (Sta 350). Sólo de esta forma seremos los únicos dueños de nuestras propias decisiones, sin imitar a los demás, respecto a las cuestiones fundamentales de la vida: ¿qué es ser hombre?; ¿cómo llegar a ser simplemente un hombre?; y llegar a plantearse, de igual forma, la relación entre Dios y el hombre (JP nº 649, 3; 650, 2 y 3; 2999: Lo Numérico; y 4183). Siendo ello así, parece que, como se afirma en *El Concepto de la Angustia*, “el genio (religioso) es quien mejor ha de realizar esta exigencia” y salvar aquel muro levantado por los hombres de la propia y anteriores generaciones, taladrar este magma de estructuras adheridas. Así lo explica Vigilius Haufniensis (el autor pseudónimo de la precitada obra): para quien “el genio no es como los demás hombres... gracias al carácter original de su naturaleza, su única tarea es el mismo, y todos los demás hombres no le sirven de ninguna ayuda con sus explicaciones” (CA 206).

Si *reduplicar o reduplicarse*, para K., consiste en exteriorizar aquello que se es interiormente, ejercicio de exteriorización por tanto, por el contrario, ya en este título introductorio podemos decir que la *primitividad* comporta itinerario hacia la interioridad del sujeto, hacia la propia subjetividad, y, por eso, aquélla, la verdadera reduplicación, sólo será posible, en verdad, desde la previa primitividad. También, por lo mismo, éste, el pensamiento más primitivo, deberá completarse con su expresión externa en la vida real.

1.1.- PRIMITIVIDAD: APROXIMACIÓN AL TÉRMINO

En los *Papirer* (aquí JP) utiliza K. el término *primitividad* y, a la vez, en el mismo sentido, otros términos: *originalidad, probidad, ingenuidad, espiritualidad*. A su vez éstos le sirven para mejor decirnos lo que es *primitividad*. Y ¿qué es primitividad para K.? Por lo pronto, para K., la primitividad tiene un valor positivo. Tenemos que ser primitivos y no lo somos. Además el mundo que nos rodea, la época que nos ha tocado vivir, no ayuda precisamente a ello. Así la primitividad se descubre por la falta de primitividad, la probidad por la falta de probidad. Pertener a una raza, a una especie¹, y a una realidad histórica dada, mayormente no ayuda, antes al contrario, ahoga dicha primitividad.

Ciertamente, podemos ceder a la exterioridad, someternos a la tiranía del grupo, y al dictado del mayor número, y ser así como los demás, en perfecta homogeneidad con todos y, en particular, con nuestros más allegados. Seguir este camino sí ayuda pero, a la postre, negativamente. Nos reporta comodidad, confort, seguridad, nos evita el trabajo, la tarea de ser —el ser propio—, nos libera del acoso y hasta del rechazo que, por el contrario, experimenta, por parte de todos los ejemplares (especímenes) de la especie, quien, siendo cualitativamente heterogéneo a ésta, no llega, sin embargo, a serlo hasta el punto de constituir una especie nueva y distinta. Tal es, para K., la situación del cristiano siempre en relación de ambigüedad, es decir a la vez *antipatética* y *simpatética*, y por tanto angustiante, con la especie.

1.- El hombre “es él mismo y la especie”, como repite Kierkegaard. a lo largo de su obra pseudónima y no pseudónima, o, lo que es lo mismo, “es y no es la especie”; y no lo es en el sentido en que, siendo la especie, es “más” que la especie, a diferencia del animal que es, en todo caso, “menos” que la especie.

1.2.- LA FALTA DE PRIMITIVIDAD DE LA ÉPOCA MODERNA

En la introducción a sus lecciones, en su día no publicadas, sobre *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (en adelante DC) K. llama la atención sobre lo que califica indulgentemente de “improbidad o falta de ingenuidad de la época moderna” y, lo que es lo mismo, también de “falta de primitividad” de esta última. Y circunstancia que no es, para K., signo de madurez, sino todo lo contrario, pues toda existencia normal comporta un cierto momento de ingenuidad (JP nº 655: “Lo primitivo-Lo tradicional”; DC 361 y s.)

Reconoce K. que ha habido un desarrollo creciente (como procura destacar el método historicista que K. combate en la persona del pastor Adler¹ y principalmente en Hegel) en el dominio literario y en el dominio social, pero éste “no es intensivo, sino extensivo”, “no es cualitativo sino cuantitativo”. En el dominio literario, la pluralidad de las lenguas, la falta de terminología común, con la confusión consiguiente, y la sobrecarga del aparato científico, no dejan tiempo al desarrollo de la primitividad en la vida del hombre, es decir para la tarea de ser hombre. Se escribe, no según las exigencias del tiempo, sino del instante. Aparecen las revistas científicas que en nada ayudan a una visión de conjunto. La prensa se constituye en la escritura al servicio de la masa autoritaria, y para la masa, en ejercicio indebido de la crítica, siendo lo único importante para ella el número de suscriptores y los intereses financieros del editor (apelación una vez más a lo cuantitativo, al Número).

Igual ocurre en el dominio social donde se impone la difusión creciente de una cultura y de una enseñanza superficial y masificada (y donde el exceso de información la hace inabarcable e indigerible).

1.- Véase acerca del parecer de Kierkegaard en relación al pastor Adler *El libro sobre Adler*, OC, tomo 12.

No se trata de hipocresía de la época¹, lo que, para K., sería aún muestra de *carácter*, sino de confusión, de un engaño a sí mismo. Confusión, que deriva, hemos dicho, de la comunicación masiva e inhumana, favorecida por la perfección y crecimiento, cada vez mayor, de los medios de comunicación, pero principalmente porque tales medios, el aparato científico, los conceptos, se han convertido de medios en fines. “Lo que antes era medio, hoy se ha convertido en ciencia”, “el lenguaje se ha transformado en ciencia”, “lo que no es mas que un medio ha tomado toda suerte de aspectos dialécticos gracias a la crítica, llegando a ser una ciencia comparativa, tratando de la relación entre las ciencias simplemente relativa a los medios”. El lenguaje ha oscurecido el mensaje.

“Tal es la confusión de la época moderna, ella arrastra el terrible fardo de lo *tradicional*, y como nunca, los humanos son prisioneros de la confusión de la vida” (JP n° 655). Como si una enfermedad se hubiere apoderado del hombre, éste no sigue su curso, no avanza por sí mismo, sino al compás de *la generación*, de forma que jamás va a cesar de *compararse con los demás* (JP n° 2999), impaciente por hacerse rápidamente comprender y aceptar, como lo pide *la generación* con tiránica exigencia.

“Es la falta de probidad de este tiempo. Si yo quisiera caracterizarlo con más espíritu, yo diría: se parece al escorbuto”. Frente a esta enfermedad que nos mata sólo un remedio cabe: *la verde primitividad*, “tener cada hombre su impresión propia, primitiva de la vida, para ser hombre”. Sólo “en nombre de la primitividad y de Dios” puede hacerse contrapeso a la época moderna. Si la época, y todos, hemos “aprendido a sustituir la categoría de la individualidad por la de generación” (DC 362 y JP 655), es “justamente de la primitividad de lo que tenemos necesidad, es decir, del Individuo”.

1.- *La época presente*, la tercera parte de una obra más extensa de Kierkegaard titulada *Un compte rendu litteraire* de 1846 (OC, tomo 8 p. 181 y s.), constituye una recensión de la novela *Dos épocas* publicada por L. Heiberg y escrita anónimamente por la madre de éste. Ofrece K., como ya adelantamos, la contraposición de la *época presente*, la que sigue a la llamada *época revolucionaria* de finales s. XIX, con esta última. Destaca así, lo hemos dicho, el desapasionamiento, la falta de acción, el exceso de reflexión, el espíritu de nivelación y la envidia o resentimiento que lo anima, como distintivos característicos de dicha época; y que conllevan la absoluta desconsideración del Individuo (la categoría más importante para K.), la persona *real* y singular, en beneficio de las *abstracciones* correspondientes (público, mayoría, etc.).

Kierkegaard, no obstante, no niega el valor positivo de la reflexión, la ironía, etc., cuando de aquélla puede resultar una superación de la espontaneidad inmediata de la era revolucionaria y que conduzca a un mayor, mas intenso y elevado entusiasmo, aprovechando que la época presente “es, en promedio, más sensata, sabe más y está más desarrollada en la reflexión que la época de la revolución, y cuando venga el tiempo de la fuerza, obrará más intensamente sobre lo que extensivamente está a su disposición. Porque en lo extensivo la época presente lleva ventaja, pero no en intensidad” (EP 228).

Igualmente la falta de primitividad, o probidad, de la época, es falta de ética, como corresponde a la filosofía propia del momento, la filosofía hegeliana (y la que en lo religioso constituye la nueva gnosis). La autorrealización Individual como deber, que la ética reclama, y que es deber de primitividad, presupone la posibilidad y capacidad de elección, y, por tanto, la ética que la síntesis hegeliana ha abolido. La primitividad no tiene cabida en la dialéctica hegeliana y sí en *una dialéctica existencial*¹ que no pone la síntesis, sino, antes bien, ahonda, sin desvirtuarla, en la ambigüedad o contradicción, y frente a la que sólo resta elegir en la angustia.

1.3. LA FALTA DE PRIMITIVIDAD ES MAS PROFUNDA, TRASCIENDE A LA ÉPOCA PRESENTE, RESPONDE A LA ESTRUCTURA DE SER HUMANO. LA FALTA DE PRIMITIVIDAD A LA LUZ DE EL CONCEPTO LA ANGUSTIA

No se trata sólo de nuestra época². K. no se afilia a ningún historicismo, como ya hemos dicho. La falta de probidad de nuestra época traduce un efecto más profundo, el “efecto generación” y “el efecto histórico”, a los que refiere el capítulo 2 de *El Concepto de la Angustia*. Se explica como sigue a continuación.

Con el pecado de Adán la pecaminosidad entró en el mundo, en “la generación” y en “la historia humana”, hasta el extremo de que, con S. Pablo, se pueda hablar de un anhelo de salvación o recreación que alcanza a todo lo creado y que K. denomina “angustia objetiva del mundo”.

1.- El pensamiento de K. es *existencial* en cuanto incorpora la relación del pensador mismo con su pensar, lo que no se da en Hegel p.e.; y refleja, a la vez, su preocupación por el hecho de que tal pensamiento, necesariamente *objetivado* en una obra literaria, pueda ser apropiado por el lector destinatario, individualmente considerado, en la realización de su vida. De ahí que sea dominante en K. *la comunicación indirecta* (como veremos), y para la cual se inspira K., receloso ante la escritura en su *Dialéctica de la Comunicación*, especialmente en el arte del diálogo socrático (Sócrates, para K., fue el mejor hombre, sólo inferior a Cristo, por ser éste hombre y Dios, y quien si bien escribe, no así Sócrates, lo hará sólo en la arena). Sobre la dialéctica hegeliana y la de K., me remito al capítulo 12 del presente trabajo.

2.-En esta crítica a su época manifiesta K., según Theunissen (“El perfil filosófico de Kierkegaard,” p. 24-25), una preocupación social que le redime, en parte, del solipsismo que mayormente se le atribuye. No obstante, no niega Theunissen que, en K., se da una insuficiente exposición del aspecto social de la existencia humana. Lo cierto es que, con independencia de que su situación histórica llevará a K. por este camino, su crítica a la época y su reivindicación de la primitividad del yo frente a la sociabilidad y la tiranía del grupo, no carecen de validez, incluso para nuestra época, y ello aunque, en parte, podrían justificar aquellas críticas que califican a K. de “insolidario”. Precisamente en lo que sigue veremos que, para K., la falta de primitividad no es simplemente coyuntural, sino que se explica fundamentalmente por el hecho de *la derivación*.

El pecado no supone, sin embargo, un cambio *cualitativo* de la especie (a lo sumo tal vez un hábito o segunda naturaleza) sostiene K. frente a la Dogmática (protestante). De lo contrario, Adán, antes del pecado, quedaría fuera de la especie, fuera de nuestra especie, si ésta, después del pecado, hubiere resultado absolutamente corrompida, borrada de ella toda imagen divina.

Nuestra condición específicamente histórica no nos obliga o determina, pese a todo, a pecar, y, en este sentido, somos contemporáneos del primer hombre, tan *primitivos* como Adán. El pecado es así, cada vez, una *adquisición primitiva u originaria*. Para K. todo en nosotros es, a la vez, adquirido y originario, y cosa que no sería posible si se mantuviera, lo que K. nunca hace, que el pecado original ha transformado la naturaleza humana hasta el punto de hacer imposible toda adquisición (redentora).

Ciertamente no ha hecho sino aumentar, nuestra, como si dijéramos, *predisposición* – nunca determinación- a pecar. Ésta es, no cualitativa o esencialmente, pero sí cuantitativamente, mucho mayor. Este “plus” (CA 173) se explica por el hecho de que el pecado original o hereditario, va creciendo a medida que continua entrando en el mundo con cada hombre individual, convirtiéndose así cada vez, una y otra vez, la sensibilidad y la temporalidad en pecaminosidad, y la diferencia sexual (la sexualidad) en apetito o concupiscencia. Es *el efecto generación y el efecto histórico* del hecho de la *derivación*¹. Esta situación del hombre posterior la explica K. diciendo que, en ésta, si bien inicialmente aquél es tan inocente como Adán, el objeto de la angustia (angustia de la inocencia, antes, pues, del pecado propio, y angustia mayor que en Adán) ya no es absolutamente *una nada*.

Esta *nada*, una vez caída la libertad de Adán, y tras él, y por su causa paradójicamente² la de los demás hombres (caída de Adán que se “explica” psicológicamente por la angustia), se ha ido determinando, concretando, echando cuerpo, por así decirlo, con la sucesión y comunión de los pecados. Si bien, insiste K., sin por ello dejar de ser *cualitativamente*, aún hoy, y siempre, *nada*.

1.- Para K., en el hombre, a diferencia de lo que acontece en el animal, “lo derivado” es menos perfecto que “lo primitivo”, y así, siendo todo hombre (debiendo) ser original, tan original como Adán, no puede finalmente serlo en un cierto sentido, el de la imposibilidad de evitar el ser derivado.

2.- Dice K.: “El dogma del *pecado original* como *culpa* es la verdadera paradoja. *Heredar* es una categoría natural, *culpa* es una categoría espiritual. ¿Cómo es posible pensar entonces, dice la razón, en reunir las, afirmar que se hereda lo que para su concepto es imposible de heredar. Ante ello sólo una situación es posible: la de la fe” (DI 315).

Que el objeto de la angustia, en todo momento, siga siendo una *nada* quiere decir, también, que, en la angustia, no hay *nada* determinante, que la angustia traduce la necesidad de *elección*, que la angustia carece de objeto (exterior). Supone que la angustia patentiza la libertad, nuestra libertad, que es angustia de nuestra elección de nosotros mismos, del ser sí mismo, que es angustia de nuestra posible libertad, o, como dirá Max Scheler: la angustia siempre es *el vacío (angustia) de nuestro corazón*¹.

Así, este *plus cuantitativo* o *predisposición* (que es también “un plus de angustia” en el hombre posterior, también más sensible) “es un plus que engloba un saber oscuro de lo pecaminoso”, “una vaga conciencia general del pecado” (un cierto saber del bien y del mal) que va *cosificando* en *algo* la nada de la angustia original. Sin embargo, se repite, sin llegar por ello a anular la libertad de elección, es decir, a trocar *el salto cualitativo* que toda elección (y el pecado lo es) comporta, en un mero proceso o tránsito cuantitativo absolutamente continuo (JP nº 1028).

En este sentido, se puede decir que, cuanto más *original* es un hombre, mayor angustia experimenta, y, más concretamente, que el hombre “falto de primitividad”, que vive abocado al exterior, conformado por los demás hombres, determinado por la especie, en suma, “animalizado”, aunque no lo aparente, en él la angustia igualmente existe. Se trata de “la angustia de la falta de espíritu”, pues, como dice K. nadie escapa a la angustia, hecho éste sólo posible en el caso de que Adán hubiere sido realmente un animal.

“La angustia de la falta de espíritu”, o “angustia de la insensibilidad espiritual” según K., representada por el paganismo histórico², y el actual paganismo dentro de la cristiandad de su tiempo, que asegura que todos somos cristianos, y por ende niega la libertad esencial en orden a la salvación, hace que el hombre “olvide su originalidad individual y que el Individuo se confunda sin más con la especie y su historia” (CA 192 y s.).

1.- Véase Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* p.72.

2.- Sin embargo K. matiza una preferencia por el paganismo histórico respecto al de su época y lo explica como sigue: el primero “*va hacia* el espíritu”, el segundo “*se aparta* de él”. En este último se produce “el estancamiento del espíritu y la caricatura de la idealidad” (CA 194).

El individuo posterior debe rescatar *su* originalidad, la originalidad individual, traspasar este magma cuantitativo que es su sola diferencia con Adán y que es consecuencia, o efecto, del factor generación y del factor histórico, de “la relación de generación” y “de la relación histórica”.

Por eso la originalidad y primitividad del hombre posterior es una primitividad *ontológica* pero no *óptica*, no es pero debe ser, es una originalidad a adquirir contra *el hábito y lo tradicional*, contra usos y costumbres, y en este sentido tanto contra la naturaleza como contra la historia, pues: “Todo individuo toma su origen en un nexo histórico, y en las consecuencias de las leyes naturales, hallándose tan vigentes ahora como siempre”. (CA 173-174).

Sabemos ahora que debemos ser primitivos y que no lo somos y que, además, *cuantitativamente*, no *esencial o cualitativamente* hablando, cada vez lo somos menos, que somos menos *ingenuos*, menos *inocentes*, menos *espirituales*.

Por otra parte esta falta de primitividad se manifiesta sobre todo en la época en que lo hemos reducido todo al saber, pues el exceso de saber veda la primitividad. Lo sabemos todo, sabemos demasiado, ya no distinguimos entre lo que sabemos y lo que no sabemos (distinción que sí hacen Sócrates y Hamann, pero no Hegel¹). Sabemos incluso que otros han sido, que hemos sido, que somos y seremos cristianos, pero eso sí de un cristianismo que, para K., sólo así numéricamente, históricamente, prueba su propia verdad, y asegura además, y sin esfuerzo, a todos la salvación.

Como se dice en el *Postscriptum no científico a la Migajas filosóficas* estamos cerrados a recibir primitivas y existenciales impresiones, “...porque uno no ama, no cree, no actúa, pero <<sabe>> lo que es el amor, lo que es la fe,...”. “Creemos por tradición, por mimetismo histórico” (JP nº 214 y 1028).

1.- Así se dice en el póstico que precede al prólogo de *El Concepto de la Angustia*; “La hora de las distinciones ha pasado; el Sistema las ha vencido. Quien en nuestra edad las ama es un extravagante, cuya alma pende de algo largo tiempo desaparecido... No obstante, sigue siendo Sócrates lo que era, el sabio sencillo, por la particular distinción que el mismo expresaba y exponía perfectamente y que solo el singular Hamann ha repetido y admirado dos milenios mas tarde: <<Pues Sócrates era grande porque distinguía entre lo que sabía y lo que no sabía>>”.

De ahí la recomendación que hace K. de rescatar, hacer presentes estas *impresiones primitivas*, de la necesidad de una lectura *primitiva*, luterana, del Nuevo Testamento, y la cual más nos debe aterrorizar que consolar (JP n° 214 y 216).

1.4.- LA PRIMITIVIDAD DEL GENIO Y DEL APOSTOL

En uno de sus *Dos pequeños tratados ético-religiosos* (en adelante DPT), en el segundo de ellos, lo dijimos, se plantea K. la diferencia entre *el genio* (no religioso) y *el apóstol*. K. contrapone la primitividad o probidad del apóstol —e igualmente la del discípulo— a la espontaneidad e innatismo del genio. Éste, pese a una primera apariencia de originalidad por sus dones intelectuales, su talento, etc., que en principio le distinguen de los demás, se mueve en *la línea de inmanencia*, y ello es así pues tales dones son innatos, se explican por la propia personalidad¹.

A través del genio nunca se sobrepasa la espontaneidad natural, y que no consiste en otra cosa que en ser lo que se es, como lo son las cosas del mundo, y lo son también los distintos ejemplares de la especie animal, en cada uno de los cuales dicha especie se realiza por igual. No es éste, por el contrario, el caso del apóstol y del discípulo que se mueven en, y hacía, lo *trascendente*, y lo que los proyecta, en cierta manera, fuera de la naturaleza y de la especie. Ciertamente esto no se descubre en el genio sino tras cierta provisionalidad en la que el mismo parece trascender la especie.

De ahí que la insistencia de K. en la *primitividad* del genio, tal como hace en *El Concepto de la Angustia* Vigilius Haufeniensis, no contradiga lo anterior.

1.- K. resume él mismo en forma destacada la diferencia entre el genio y el apóstol como sigue: “El genio y el apóstol se distinguen cualitativamente; pertenece cada uno a su esfera cualitativa, uno a la de la inmanencia y el otro a la de la trascendencia; en consecuencia: 1) El genio puede aportar lo nuevo que desaparece en la asimilación general de la especie, al igual que la diferencia, que constituye el genio, se oculta si se piensa desde el ángulo de la eternidad; el apóstol aporta a modo de paradoja lo nuevo cuya novedad, por esencia paradójica y no simple anticipación sobre la evolución de la especie, permanece constante al igual que el apóstol siempre quedará como apóstol; ninguna inmanencia de eternidad le sitúa por esencia en el mismo rango que el resto de los hombres, puesto que en su esencia difiere de ellos por la paradoja, 2) el genio es lo que es por él mismo, es decir, por lo que es en él mismo; el apóstol es lo que es por su autoridad divina, 3) el genio no tiene más que una teleología inmanente; el apóstol tiene una teleología paradójica absoluta” (DPT 148-149). Sobre la diferencia entre genio y apóstol véase también Inst. n° 5 donde la misma se relaciona con la libertad, pues si por una parte genio y apóstol son, ambos, extraordinarios, y más el segundo, sólo a este último califica K. de “extraordinario de la libertad”. Por el contrario el genio es extraordinario de la naturaleza, de la necesidad. Añade K. que si bien el extraordinario cristiano puede ser todo hombre “y por eso los apóstoles son hombres humildes y sencillos”, “nadie debe llevarse a engaño: del hecho de que ser cristiano sea accesible a todos, posible para todos, no se sigue que sea algo fácil”.

Simplemente se trata de destacar en dicha obra que el genio, por definición –y en ello en la línea de la verdadera primitividad- no se deja impresionar por los otros, ni atiende a las “explicaciones” de los otros. El genio recorre, repite y resume lo que, hacia atrás, ha sido el camino de la especie –y en este sentido es tan primitivo como Adán-, pero, aunque el genio no se detiene aquí, sino que seguidamente adelanta a la especie, ello, como se ha dicho, no será por mucho tiempo, siendo finalmente absorbido por aquélla, quien así hará suya la pretendida originalidad inicial del genio (CA 195 y s.: “Actitud dialéctica de la angustia frente el destino” y “Actitud dialéctica de la angustia delante de la culpa”).

Igualmente en *Temor y Temblor* ha destacado K. como el genio nunca se ha apartado definitivamente de *lo general* y lo que explica que, a diferencia de Abraham en el sacrificio de Isaac, pueda finalmente comunicar y ser comprendido, de alguna manera, por sus contemporáneos. De ahí resulta que la diferencia que mantiene el genio con los demás sea, según K., meramente *cuantitativa*.

Cuando K. habla hasta aquí de genio se está refiriendo, claro está, a lo que, en terminología de *El Concepto de la Angustia*, llama genio, en el sentido de “genio dirigido hacia fuera” o “genio de lo inmediato” y, a distinguir del llamado “genio en sentido religioso”, en cuyo sentido, como expresa Vigilius Haufeniensis, todos somos genios¹. De esta manera K. identificará al *genio religioso* con lo que, siguiéndole también, hemos caracterizado –precisamente en contraposición al genio- ya como apóstol, cuando se tiene *autoridad divina*, y ello, por tanto, en el menor número de casos, ya, mayormente, como discípulo, cuando se adolece de dicha autoridad, o, en último término, cuando, en un estado cualitativamente inferior, simplemente se utilizan los propios dones al servicio del bien (caso también inferior sería el del mismo K. y también el supuesto de *religiosidad A* a que mas adelante aludiremos).

1.- Dice Vigilius Haufeniensis: “no debe hablarse en la esfera religiosa del genio como de un don especial, solo otorgado a algunos, pues el don consiste en esta esfera en querer y al que no quiere debe concedérsele al menos el derecho de no ser compadecido” (CA 212).

Como dice K. (JP n° 2906) se ha “confundido” interesadamente discípulo y apóstol con genialidad o talento. Se trata de una excusa cobarde, o hipócrita, para eludir todo esfuerzo y sufrimiento, pues, en verdad, cada hombre, sin necesidad de ser genial o de poseer talento, puede ser discípulo o apóstol. En cualquier caso tampoco el sufrimiento le es al genio ajeno. Así dice K. “Mi genialidad, casi podría yo decir, han sido precisamente mis sufrimientos (JP n° 6484).

Como ha quedado dicho la originalidad del “genio de lo inmediato” pronto se desvanece y se hace *específica* o *histórica* al incorporarse al patrimonio de una u otra época. Su primitividad u originalidad no es, por tanto, verdadera o definitiva originalidad.

Tampoco lo es la que todo hombre persigue, más y más, en una época que se define precisamente por el ansia de originalidad, y que lo es de una originalidad que K. llama, en sus *Papirer*, originalidad “meramente cuantitativa”, la que es “en verdad, directamente comprensible y reconocible por lo que es dado”. Esta originalidad que la época celebra, y que sería meramente *estética*, la originalidad por la originalidad, se contrapone, según K., a la verdadera originalidad y la que, a diferencia de aquella, no es aceptada y “debe siempre sufrir mas o menos” (JP n° 1150). Y dicha *verdadera*, o *cualitativa* originalidad “es, para K., la que en verdad debe reclamar la fe” (JP n° 6915).

1.5.- CARACTERIZACIÓN POSITIVA DE LA PRIMITIVIDAD

Hasta aquí hemos caracterizado la primitividad, dialéctica y negativamente, no por lo que es, sino por lo que no es, por la falta de primitividad: primacía de la categoría de generación, falta de *autenticidad*, *exterioridad*, *derivación*, *tradicionalismo* irreflexivo e impropio, primacía de lo *habitual*, primacía de lo *histórico*, *no ser sí mismo* sino comparativamente *igual* a los demás, falta de *inocencia e ingenuidad*, falta de *probidad*, falta de *espíritu*, falta de *angustia consciente*, “exceso” de *saber*, etc.

Siendo ello así, la primitividad será todo lo contrario: *interioridad*, *ser sí mismo*, *originalidad*, *probidad*, *posibilidad del espíritu* y de la *angustia*, demanda de *fe*, *reino de Dios*, *contemporaneidad* con Cristo en la relación del presente propio a Dios; en suma, primacía de la categoría de *Individuo*.

Así caracterizada, la primitividad resulta también positiva en el sentido de valiosa. No tiene en K. el sentido de lo arcaico, como algo negativo, sinónimo de atrasado, como lo inmediato a superar en el progreso individual o colectivo (Hegel), y sentido en el que, por ejemplo, la antropología cultural evolucionista hablaba, llevada de su etnocentrismo de “los pueblos primitivos”. Por el contrario, lo primitivo tiene el sentido –positivo- de lo original, de lo propiamente original y, sí bien refiere al origen, éste no se identifica simplemente con lo natural. Como veremos en referencia a la piedad, en K. nunca hay, como tal vez en Rousseau (no en *El contrato social*), una nostalgia del *estado de naturaleza*. En el *Concepto de la Angustia* (CA 176) queda claro que el niño, para K., no es solo por causa del medio inocente o culpable, puede ser, en todo caso, ambas cosas; y que la sociedad, que ciertamente puede encadenarnos –efecto histórico- no lo hace mas que la naturaleza –efecto generación-, y lo que, en todo caso, serían efectos a considerar sólo cuantitativamente, ya que nunca alcanzan a anular *el salto cualitativo* del Individuo (su libre decisión).

Esto no quita que K. en el plano religioso, en el que finalmente siempre se mueve, pueda destacar (JP n° 2906 y 2917) que la cristiandad, la historia de la cristiandad (que K. identifica con la historia) ha desvirtuado las exigencias del mensaje cristiano, y lo que, desde un punto de vista verdaderamente cristiano, es desmoralizante por inmoral. Frente a ello, desde un punto de vista cristiano, se hace indispensable que el individuo pueda “leer el Nuevo Testamento tan primitivamente como sea posible”. “Pero tan pronto un individuo se relaciona primitivamente a Dios según el Nuevo Testamento y lo interpreta según su propio juicio, entra en colisión [...] y debe sufrir por la doctrina”.

1.6.- LA PRIMITIVIDAD ES ORIGINALIDAD

Para K. primitividad y originalidad coinciden. Así aparecen indistintamente usados ambos conceptos, solo explicables, en último término, en su referencia a nuestro Fundamento originario: Dios creador. Dios nos ha creado, no fabricado en masa, como, en cierta medida, ha hecho con los animales, absolutamente determinados por la especie, que en ellos es lo primero; o como absolutamente acontece en la producción seriada de objetos, propia de la técnica. Tampoco se ha limitado, como el poeta, a crear unos pocos caracteres originales o primitivos: “Toma un poeta, incluso el mejor, a lo más crea unos pocos elementos *originales o primitivos*, Dios, infinitos originales, ninguno igual a otro” (JP n° 2039).

Igualmente, al contraponer ambos conceptos (*primitividad* y *originalidad*) al *efecto histórico*, K. los identifica, hecho sobre el que volveremos más tarde, con el concepto de *seriedad*: “La juventud entra en ello en *serio* cuando quiere aprender el bien y el mal, no de la historia, sino de una manera *original o primitiva*” (JP n° 2298).

También, al insistir en la diferencia entre el genio y el apóstol (o el discípulo), destacaba K. la igualdad de significado de aquéllos conceptos, si bien, como hemos visto, precisando que la originalidad o primitividad que concurre en el genio es en la inmanencia, nunca en la trascendencia: “El genio es lo primitivo, lo original, el *primitivo* punto de partida dentro de la inmanencia; un apóstol es el punto de partida dentro de la trascendencia, esto es por virtud de una revelación o por virtud de una paradoja”. “El genio, como su nombre indica (*ingenium*, de nacimiento, primitividad (*primus*), originalidad (*origo*), espontaneidad, etc.) es inmediatez, el dato natural, es *innato*. Dicho de otro modo la originalidad o primitividad del genio no es una originalidad *adquirida*” (JP n° 3088).

Dios, sin embargo, sin hacernos genios, nos ha creado originales a *todos* con una originalidad propia de cada uno, si bien ésta no está dada, sino que habrá que ganarla. En rigor el hombre-Individuo no existe, pero debe existir. Esta es la tarea infinita de todo Individuo: el ser –llegar a ser- sí mismo. Por eso la originalidad o primitividad del genio que viene dada por el simple desarrollo de su propia naturaleza carece, en este sentido, de todo mérito y valor ético. “El punto de partida del genio es dentro de su propia identidad personal; el de la revelación es paradójicamente más allá de la personalidad” (JP n° 3088). En rigor el genio no ha adquirido su originalidad genial. No es libre de elegir su propio destino en cuanto *genio inmediato*¹ (JP n° 1066 - 1067).

K. en otro lugar, donde también se da el uso indistinto de los conceptos de originalidad y primitividad, señala el peligro de querer ser una excepción, ser original en el mal sentido, en el sentido de lo trivial: “La primitividad no es ser una excepción a toda costa, sino la excepción en el sentido de la primitividad”. “Lo especial de uno es genuino sólo cuando tiene primitividad en relación a Dios. Sólo la primitiva relación a

1.- No así en cuanto *genio religioso* (la distinción entre genio inmediato y genio religioso, ya referida, figura expresamente en el capítulo III n° 2 y 3 de *El Concepto de la Angustia*).

Dios puede ser defendida contra lo universal. Todo lo que no tiene esta primitividad es *eo ipso* injustificado cuando quiere ser una excepción”. “Sólo la primitiva relación a Dios es la justificada excepción”.

Con ello quiere decir K. que cada hombre original debe encontrar su propia y primitiva originalidad que no es una originalidad inventada. No se trata de una originalidad superficial, o, en su caso, *estética*, como podría ser la originalidad del poeta¹.

No sería, sin embargo, éste, para Clímacus, el caso de Lessing; ni tampoco el caso del propio K²., y quien, como poeta y agudo dialéctico, como el mismo se define, emprenderá, por medio de su obra, la difícil tarea de acercarnos a una relación primitiva con la existencia y especialmente con el cristianismo (P-S I 63, 110 y 256; JP n° 5914).

Tampoco se trata de hacer propia la verdadera y propia originalidad de otro. Tampoco en la primitividad se debe imitar a los otros. El error, para K., de la Edad Media, error de juventud (JP n° 1135; CA 204) consistió, no sólo en la idólatra confianza del hombre en sus exclusivas fuerzas para ser cristiano, sino en hacer de la excepción norma, en querer “hacer norma para todos del camino de uno”. Al referir K. su ruptura con Regina, y, en suma, con el matrimonio y la vida familiar en defensa de su religiosidad, y considerar que aquélla podía haber hecho otro tanto bajo su influencia, destaca igualmente que no toda excepción a lo universal está justificada (JP n° 2607). Pues dicha excepción, aunque lo sea en vista a la relación con Dios, deberá ser siempre de *primera mano* y nunca *derivada*. La primitividad debe ser, a su vez, primitiva (y no lo hubiera sido en el caso de Regina Olsen).

Por la misma razón en el *Postscriptum* (P-S I 225 y s.) se dice expresamente que, en lo tocante a lo ético y a lo ético-religioso, la *comunicación directa* (la *seriedad directa* respecto al *otro*) arruina la primitividad³.

1.- Sin embargo el poeta, cuyo talento e imaginación le permite vivir en su fuente las posibilidades de la existencia y darles forma poética, puede ofrecer a los demás una impresión “original, al hacerse contemporáneo de lo que trata y hacernos de ello contemporáneos a nosotros mismos sus lectores”.

2.- Sin duda ayudado por su melancolía, pues ésta, en cuanto aísla de los otros, puede facilitar la evocación de las posibilidades de la humana existencia.

3.- Mas adelante, en el capítulo n° 8, desarrollo el tema de la comunicación y sus clases.

La comunicación directa de la verdad religiosa ejerce una imposición y violencia tal a su destinatario que aunque éste se pliegue a sus dictados nunca habrá adquirido aquella verdad primitiva u originaria. Su relación con Dios ya no sería *primitiva* sino *derivada*. Su relación con Dios no sería verdadera, no sería *seria*.

Ello no obsta a que, a diferencia de la comunicación ética, la comunicación ético-religiosa pueda tener y tenga, como K. repite tantas veces, un componente inicial de enseñanza directa. “La situación del apóstol es diferente, anuncia la verdad que es desconocida, y es por lo que la enseñanza directa puede guardar su valor provisional” (P-S I 224).

1.7.- LA PRIMITIVIDAD HACE REFERENCIA A LA CATEGORÍA DEL INDIVIDUO. LA PRIMITIVIDAD ES LA POSIBILIDAD DEL ESPÍRITU. ES LA POSIBILIDAD DE SER SÍ MISMO

Si, en relación a la *existencia*, lo primero es dilucidar lo que ésta sea –pero no sólo como saber-, para seguir luego con lo que es *la existencia religiosa*, pues ésta “no debe abordarse prematuramente [...] sin antes poner a la luz lo que es primero, la simple existencia humana” (P-S I 230), otro tanto acontece con la primitividad. Será ésta, por tanto, “primeramente” una *primitividad ética*, y que parte, según venimos diciendo, de la categoría de Individuo, no de la de raza, generación, especie, historia, público, pueblo, proletariado, etc.

Pero el hombre no es, sin más, Individuo, persona, espíritu¹.

Acabamos de decir que el hombre sólo existe en cuanto Individuo, como algo a realizar, actuando a partir de una disposición natural. También veíamos “que todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente para ser espíritu¹”. Pues bien, “la primitividad es a lo que por naturaleza el ser humano está destinado, puesto que primitividad es la posibilidad consistente en llegar a ser espíritu²”.

1.- Sólo es “virtualmente espíritu”, “una posibilidad latente” ((P-S I 227).

2.- Añade K.: “Dios, quien así lo ha hecho, conoce esto mejor”. “Primitividad cristiana naturalmente no significa la ostentación intelectual de ser un genio etc. No, primitividad, espíritu, es, lo primero, identificar la vida de uno con el reino de Dios. Cuando más literalmente un hombre es capaz de hacerlo, actuando, más primitividad tiene” (JP nº 84-86).

Se trata igualmente de ser un yo. “Se trata de ser el primitivo yo, el yo es lo primitivo” (JP n° 2077). Lo personal es lo primitivo frente a todo lo que no es original (JP n° 3220).

Si el hombre no es el yo que ya inicialmente es (sólo lo es en la forma de que lo ha de ser libremente, y en que, por tanto, no es aquí y ahora) puede entenderse que, como dice K., la persona primitiva “actúe en virtud del futuro”, se inscriba en un devenir (JP n° 1769). Por el contrario la que no lo es será la que actúe según la moda del presente inmediato, según el ser que impone el gusto de los más.

Ser un yo (ésta era “la enseñanza socrática”, JP n° 4296), elegirse a sí mismo propia e individualmente como propio, constituye una exigencia ética. Así, el yo se constituye como deber que ya planea inicial y primitivamente y, por tanto, cuando aún no es. La primitividad o individualidad ética, que es, pero aún no existe, se alcanza, pues, en la libertad. Como dice K., y es tema del *Postscriptum*, es necesario efectuar un *salto* (término que K. toma de Lessing) para concluir “el paso del ser a la existencia”, concebida ésta última en ningún caso en el sentido de la existencia inanimada, mundanal, o de la pura facticidad.

Si “yo existo” era la presuposición del mundo antiguo (JP n° 1032), la nueva espontaneidad de la conciencia cristiana es “que yo existo como pecador”. Pero, si ello es así, esta espontaneidad debe ser, y es, trascendida en el salto individual –de cada uno– y cualitativo, que es el verdadero devenir individual del cristiano, y en el que radica la verdadera primitividad. La primitividad, la originalidad, será lo eterno en el hombre y, nuevamente, el pecado no resultará ser un destino (el destino no explica la culpa, ni el arrepentimiento, sino sólo la suerte o la desgracia). La primitividad será una *adquisición originaria* (no algo sólo originario o primitivo, sino adquirido, en cuanto deberá seguir a lo originario una respuesta individual y propia, la exigencia de la cual se mantiene hoy y siempre).

1.8.-LA VERDADERA PRIMITIVIDAD NO ES LA PRIMITIVIDAD ÉTICA. MENOS AÚN LA PRIMITIVIDAD ESTÉTICA. DIFERENCIAS CUALITATIVAS

K. no sólo reclama, como hemos visto, la primacía del Individuo sobre el grupo, sino, igualmente, destaca aquello¹ que constituye el principal obstáculo para que el Individuo singular llegue a ser *auténticamente sí mismo, persona*, y no mero espejo del otro impersonal.

Pues bien, detenerse aquí sólo permitiría establecer una *concepción meramente ética y filosófica de la primitividad*, y en la que, hemos de ver, se sitúa el primer Heidegger y el existencialismo. Pero K. no se detiene aquí, buscará un más verdadero concepto de primitividad. Como hemos visto, para él, puesta la luz sobre lo que es la simple existencia humana, en este caso sobre la *primitividad*, hay que seguir con lo que sea la *primitividad religiosa* (P-S I 230).

El concepto kierkegardiano de primitividad es genuinamente *religioso*, y en especial *cristiano paradójico*. La primitividad la pone K. al servicio de su misión, la de comunicar como se puede ser cristiano en la falsa cristianidad de su tiempo, el peor de los tiempos, pues es tiempo en que todos se dicen y consideran cristianos sin serlo².

Como apuntábamos respecto a todas las determinaciones o categorías existenciales, a situar con sentido *transpuesto* en cada uno de los tres estadios del hombre: estadio estético, ético y religioso³, igual ocurre con la primitividad, siendo igualmente la religiosa, o la correspondiente al estadio religioso, la más propia y verdadera. Así K. sitúa la primitividad en el cristianismo y a éste frente a la cristiandad, caracterizada por la falta de primitividad.

1.- La primacía de la “especie”, de la raza, de la sociedad, de la historia, de todo lo que es oficial, del *sistema*, o, lo que es lo mismo, de “lo plebeyo sobre lo aristocrático”, sobre el Individuo (JP nº 3220-3221).

2.- El tiempo que, sólo a primera vista, no es el nuestro, en que pocos se proclaman cristianos. Pues sí lo es cualitativa o esencialmente, dado que aquí y ahora se da, aún en mayor medida, lo que K. en el fondo denuncia: lo confundente del lenguaje, el alto grado de nivelación, de enajenación en lo colectivo, del predominio del *hombre masa* y de las estructuras sobre el Individuo, de la tiranía de la opinión, el exceso de información etc.

3.- Temática, la de los *estadios*, a desarrollar más adelante, y que, de alguna manera, se corresponden, para K., con las tres formas de religiosidad de aparición histórica sucesiva: la religiosidad pagana, la judía (la islámica incluida en ésta) y la cristiana.

La primitividad es “primitividad cristiana”. “Cristiandad significa seguir la primitividad de uno, aceptar lo eterno, identificar la vida de uno con el reino de Dios” y, lo hemos dicho, cuando mas capaz se sea de hacerlo *actuando* más primitividad se tiene” (JP nº 84-86 y 2080).

K. opone lo primitivo a lo *tradicional* (JP nº 214, 655 y 1646) en el sentido de que Dios existe hoy, que la existencia de Dios (en Cristo) no es un hecho pasado, sino contemporáneo a todo hombre. “Primitividad es estar sólo con Dios”, sin necesidad, para poder creer, de apelar a los otros miméticamente.

Imitar a Cristo, según ha sucedido históricamente, no es creer uno personalmente, sino *derivativamente*, es creer que los demás creen, creer en lo que los demás creen o dicen creer. De ahí, para K., la necesidad de la ignorancia y mayéutica socrática: “la socrática ignorancia también significa primitividad, interioridad”, “estar sólo con la idea” (JP nº 1066 y 4296); “lo que se necesita es mayéutica, que los hombres sean guiados a una toma de conciencia de que todo individuo es para buscar la (su) primitiva relación con Dios” (JP nº 6463 y 6464, e igualmente en JP nº 1646 y 1648, bajo el título de “Generación-Cristianidad”). De ahí la contemporaneidad, y, en este sentido, no historicidad del cristianismo. El cristianismo es una comunicación existencial que empieza en cada generación (JP nº1646).

La época insiste en el error de suponer que el Individuo es educado por la historia o por la raza, pero, K. afirma lo contrario, que “el cristianismo refiere al Individuo singular y existe donde éste es primitivo”. Salvar la primitividad consiste en “preservar la juventud en la impresión de ser la sola persona en el conjunto del mundo”. La salvación, la inmortalidad sólo es en el Individuo, pero la raza cree que es en la raza. Se produce así una divinización de la raza, del Estado, del Pueblo, etc., y se hace, a la vez, de lo divino un mero humanismo.

La historia; toda esa basura del conocimiento histórico, dice K., va distanciando más y más el *contacto* entre lo divino y lo humano, contacto que, sin embargo, es el cristianismo y se identifica con la primitividad. La verdadera primitividad, se insiste, es ser cristiano. Así, bajo el título “El Individuo singular. Ser un cristiano. La Raza” (JP nº 2080), sigue diciendo K.: “Esta es la naturaleza de la *verdadera* primitividad (y sin ésta es imposible llegar a ser cristiano) literalmente estar sólo, sólo con Dios”.

Primitivo sólo llega a serlo el hombre que llega a ser cristiano. “El *ser uno cristiano es ser cualitativamente diferente* de ser hombre”. De ahí el desgarró, dolor, angustia y colisión (a la vez simpatética y antipatética) que ello comporta, pues “uno pertenece todavía y quiere ser dentro de la especie a la que ama y tiene que continuar en la especie”, mientras, que por otra parte, “llegar a ser cristiano en el sentido del Nuevo Testamento es realmente ser separado eternamente de lo que humanamente hablando es llamado humanidad”.

Sin embargo, este *contacto* entre lo divino y lo humano, aún en la tensión y en la contradicción, no puede perderse, como ejemplifica el Dios mismo Jesucristo, quien no quiso (sino todo lo contrario) perderlo, ni tampoco podía (una vez iniciado), y precisamente por ello se mantiene en *permanente signo de contradicción* y único modelo a seguir.

De lo anterior ha de resultar obvio, para K., que no se llega a ser primitivo, a ser verdaderamente cristiano, mediante el sólo saber, ni siquiera con el creer, si éste es inactivo¹. Sólo “la manera que uno vive su vida expresa lo que realmente cree” (JP n° 2036 y 2038).

Si, como veíamos, la verdadera primitividad –primitividad cualitativa- “es la que demanda la fe” (JP n° 6915), igualmente hay que destacar que la fe, que “significa la relación personal entre Dios y el hombre” (JP n° 1154), no tiene un carácter intelectual, sino ético². Consiste ella en una obediencia actuante contra al razón. Se trata de creer lo que no se puede ver ni entender, se trata, ante la única alternativa seria, entre el escándalo y la paradoja, decir sí, optar por la paradoja. *Paradoja*³ que es: “la revelación de Dios en el sufrimiento (locura para los griegos) y la mas alta contradicción, *la comunicación indirecta, o de forma negativa* de lo mas alto como *sufrimiento*, pues, la forma *directa* es el poder, la gloria como creía Judas. Si lo más alto adopta la forma *directa* muestra por eso que no es lo extraordinariamente más alto” (JP n° 3087). “La paradoja verdadera es que Cristo vino al mundo para sufrir” (JP n° 3090).

1.-Si cristianismo significa seguir la primitividad de uno, aceptar lo eterno, identificar la vida de uno con el reino de Dios, cuanto más capaz sea uno de hacerlo *actuando* mas primitividad tiene (JP n° 84 - 86).

2.-Ético no en el sentido de *lo general*.

3.-Precisamente K. reprocha a Kant haber olvidado lo inexplicable, que la paradoja es una *categoría*, es decir, “una calificación ontológica que expresa la relación entre espíritu existente y la verdad eterna” (JP n° 3089).

El carácter religioso de la verdadera primitividad lo expresa igualmente K. contraponiéndola, como hemos visto, a una primitividad dentro de la inmanencia, ésta mera *primitividad estética*. Y así, volviendo al genio, en contra de lo que podría parecer, la primitividad u originalidad del genio no es suficiente, pues, en cuanto *innata* (el genio no religioso es inmediatez), se sitúa en el *estadio estético*, del que no remonta más que aparentemente.

Tampoco, se insiste, es necesaria genialidad alguna para alcanzar la verdadera primitividad, pues, como hemos destacado, la primitividad kierkegardiana hace referencia a la categoría de Individuo, Individuo que cada uno de nosotros es, puede y debe ser. El deber que se impone a cada hombre, a *todo* hombre, es el de la búsqueda, no tanto de la primitividad, como de *su* propia primitividad.

“El genio (Platón, Shakespeare), es lo primitivo, lo original dentro de la inmanencia, se mueve dentro de su personalidad, es grande por la fertilidad de sus ideas, es sintomático con los demás. Su *diferencia paradójica* con los demás *no es cualitativa*. Por el contrario el apóstol (Pablo) es original o primitivo dentro de la trascendencia. Va más allá de su personalidad. Su punto de partida es la revelación o la paradoja, paradoja que lo es cualitativamente. Es grande por su *autoridad* (hay que obedecerle bajo nuestra responsabilidad), el factor cualitativamente decisivo e inconcebible dentro de la inmanencia” (JP nº 3088).

El deber ser en el sentido de la primitividad trascendente, en el sentido de la primitividad verdadera, no obliga a que todos seamos genios, cosa obviamente imposible, ni seguramente a que todos seamos apóstoles, pero sí, para K., en elección libre y responsable, a que seamos discípulos: “No hace falta ser genio, sino ser un individuo solo con Dios, solo con la palabra de Dios, ser cristiano, y esto puede sí serlo todo el mundo” (JP nº 214, 2906, 2999, 4296).

1.9.-LA EXISTENCIA INAUTÉNTICA. MÍNIMA REFERENCIA A *SER Y TIEMPO*

La falta, más o menos maliciosa (mala fe del engaño a sí mismo) de primitividad por parte de la existencia ética general, se denuncia por una falta de sensibilidad espiritual que es aparente falta de angustia, e incluso aparente falta de desesperación, pero, para K., precisamente por haberse llegado al máximo de una y otra a pesar de no ser consciente de ello.

Esta situación que K. definiría como de cierta *animalización* (el animal no se angustia, ni desespera, realmente, pues, no es espíritu, ni puede llegar a serlo), es la del hombre dominado por lo sensible y lo anímico sensible, que vive dentro de la categorías de lo agradable y desagradable; del hombre vanidoso en su “seguridad vacía de espíritu” y que se mueve dentro “del balance comparativo de la confrontaciones en torno a lo indiferente”. Esta situación que es, no de búsqueda de la verdad, sino “de la apariencia de ésta como charlatanería”, se corresponden con la caracterización del hombre como ser gregario, nunca como Individuo. En este estado de “sosería” lo que priva es la “ley de la masa” (la voluntad o fuerza de la raza, de la especie y de la historia), y “el individuo es justamente como los otros” (JP nº 1646) y “quiere ser exactamente como los otros¹” (JP nº 2978). Domina “lo numérico”, cuando por el contrario, para K., “la verdad es en la minoría” y “el número es el criterio de la mentira”

Todo empieza y acaba en un “compararse con los demás”. “La existencia se disuelve en el sentido de la comparación” (JP nº 2999). Se impone, frente a lo personal y primitivo, “todo lo que es oficial, lo impersonal, lo que se debe hacer oficialmente, el sistema” (JP nº 3221). El hombre implora lo que entiende *la más alta seriedad*: “déjame formar parte del grupo”. Se busca a todo trance el compañerismo, “*togetherness*” (JP nº 4186), acomodarse, más y más, a *la sociabilidad* sin advertir que, “cuando mas se acomoda uno a la sociabilidad, menos comunica con Dios y la idea”, lo único importante (JP nº 2036,2038 y 2040). Se educa, pues, malamente a la juventud.

1.- Dice K.: “querer esto es, a la vez, la mayor deshonestidad hacia los otros, pues nadie puede responder por otro” y, por eso, “la primitividad es lo más honesto respecto a los otros”.

“La madre exhorta a su hijo, a su hijo invitado en sociedad, a comportarse como sus camaradas bien educados, y así vivir y comportarse siguiendo el ejemplo de los otros. Nunca haría nada el *primero*, jamás se permitiría tener una opinión sin saber antes si los otros la comparten, pues él comienza por <<los otros>>” (P-S I 225 - 226). Nadie se atreve, ni es capaz, de ser por *primera* vez en la vida el *primero*. Pero tampoco se lamenta; se ha producido una inversión, lo superior, ser individuo, se considera inferior y defectuoso (JP n° 4186). A quien quiere ser un individuo singular se le tacha de egoísta, vanidoso, etc. (JP n° 2040).

Todo lo hasta aquí dicho, dicho por K., y que estéticamente –no éticamente- es hasta “infinitamente cómico”, ha inspirado, sin duda, el discurso heideggeriano sobre “la existencia inauténtica” en *Ser y Tiempo*. Pues el hombre, también para Heidegger, nunca es el ser de una especie, de un género; su único y personal ser no puede ser descrito por las categorías aplicables a las cosas, sino solamente por *existenciales*. Si, también para Heidegger, la existencia significa “una posibilidad de ser y no ser sí mismo”, es ésta última posibilidad la más común y la que conduce a la existencia inauténtica. El sí mismo, dice Heidegger, se pierde en la *cotidianidad*, con sus *habladurías*, su *afán de novedades*, su *ambigüedad*. En la existencia inauténtica el sí mismo, bajo la dictadura de la opinión corriente, se pierde y enajena en el *se*, o *uno*; se comporta como miembro de un grupo, como todos y como nadie, sucumbe al mundo y olvida *su misión*. K. expresamente había resaltado esta misma condición impersonal del existente común e inauténtico frente a la posibilidad de poder ser sí mismo que conduce a la existencia auténtica como primitividad. “Se trata de ser el primitivo yo, el yo es lo primitivo, y no llegar a ser una *tercera persona*¹” (JP n° 1648; 2077 y 4571). Esta coincidencia despersonalizadora en la “unidimensionalidad del hombre” (Marcuse) no iguala por supuesto a K. y Heidegger, más allá de este diagnóstico negativo. Para K., lo hemos visto, la existencia auténtica, la primitividad, sólo se alcanza en el ser cristiano verdaderamente.

En *Ser y Tiempo*, por el contrario, el sí mismo no elige en absoluta responsabilidad ante Dios, sino con gesto angustiado ante la nada de la muerte.

1.- “Pues no es posible llegar a ser inmortal (salvarse) en tercera persona o por virtud de otros que han llegado a ser inmortales”. Bajo el título: “Yo-Tercera persona” (I-third person), en JP n° 4350, dice K.: “Ser *espíritu* es ser yo (I)... Dios desea tener Yos (Is), pues desea ser amado. La << cristiandad >> es una sociedad de millones –todo es tercera persona, no Yo (no I)”.

Autores como Castilla del Pino han reducido la *seriedad* kierkegardiana a la *autenticidad* heideggeriana. Pero, en todo caso, con ello se deja de lado, se insiste, la que, para K., es, precisamente, la verdadera seriedad, la seriedad religiosa cristiana. Ciertamente, como dice K., lo primero es la existencia, el ser mismo de la ética, y ello aunque esta existencia ética no sea, para él, lo último. Al respecto señalábamos como K. (distinguiendo nuevamente entre *los estadios*, cada uno con su especial primitividad, con su especial seriedad y entre los que prima, no *el estadio ético*, sino *el ético-religioso*) alertaba sobre que: “No hay que abordar prematuramente la existencia religiosa, sino lo que es la simple existencia humana. Lo primero poner esto a la luz”.

Sin embargo, creo que, en K., la crítica se proyecta más sobre el estadio que se pretende ético que sobre el estadio estético¹, y lo que no debe sorprender, pues, si primitividad es originalidad, la falta de ésta más se acusa en el hombre que vive en “lo general”, arropado por la vida cotidiana familiar y social, que en quien p.e. el poeta o el romántico, llega a alcanzar una originalidad estética (no podemos olvidar que K. ha unido en sí mismo, aunque sea por deficiencia, según el reconoce, *lo religioso* y *lo estético* cuando se define, lo hemos dicho, como simple *poeta de lo religioso*²).

1.10.- PRIMITIVIDAD Y SERIEDAD

Sí, como hemos visto, la *primitividad*, la *originalidad*, es originalidad *Individual*, si la primitividad hace referencia a la categoría de Individuo, si ser un Individuo, “no formar parte del grupo” (JP nº 4186), es la más alta forma de existencia, que duda cabe que, para K. *la primitividad es seriedad*. Ser sí mismo, y no a la medida de otros, elegirnos nosotros mismos y no ser según la elección de otros, y con quien compararse, es, a la par, ser *auténtico*, *primitivo*, *verdaderamente original* y *serio*. Y en esta elección no es todo a inventar, se debe partir de un proyecto ya dado, pues nuestra actividad se ha de mover en la línea que Dios, nuestro fundamento originario (y fundamento por consiguiente de nuestra originalidad) ha trazado para cada uno de nosotros.

1.- No así en cuanto a la filosofía llamada por él irónicamente nueva o moderna, es decir, el pensamiento especulativo (Hegel) que sitúa en el estadio estético y que ferozmente combate.

2.- Declara K., modestamente una vez más, “yo sólo soy un poeta” (JP nº 2040).

La actitud *seria* y responsable es entonces la de acogerse y aplicarse a ello en la medida de todas nuestras fuerzas, y aún a sabiendas de que éstas, por sí solas, serán insuficientes. Finalmente pues, para K., *primitividad y seriedad sólo se dan en la verdadera cristiandad*. Lo más importante, y que no viene dado por el número, radica en una total implicación respecto a Dios, y para lo cual basta uno solo, “el Individuo que puede ser todo hombre” (JP nº 2999, MM 241). En el ser cristiano la relación con Dios, debe ser primitiva no derivada (a partir de los otros), si es derivada no es verdadera, no es seria¹.

Mientras la verdadera seriedad consiste en esta “relación con Dios en soledad donde cada uno existe para sí en lo verdadero” (P-S I 225 y s.), en la soledad de la conciencia, en la *interioridad* consciente de la infinita lejanía del ideal, por el contrario, para la mayoría, “se entiende la sociabilidad como la más alta seriedad” (JP nº 2036 y 2038). Pero, ni de la sociedad, ni de la historia, podemos aprender lo que verdaderamente nos constituye, ya que ello, en verdad, acontece solos con Dios, como Adán; solos con la idea, como Sócrates. “La juventud entra en lo *serio* cuando quiere aprender el bien y el mal, no de la historia, sino de una manera original o primitiva” (JP nº 2298 y 4296). K. denuncia, precisamente, el que se hayan *disociado seriedad y primitividad*. Haber *olvidado* la primitividad ha determinado los errores pasados y presentes que K. caracteriza como de faltos de seriedad. Tales “errores” no son sin embargo simples fallos del entendimiento, pues a los mismos no le es ajena, para K., la voluntad, como no podía ser de otro modo en un autor tan elevado crítico del *intelectualismo moral* (MM 243-250)².

1.- Dice K.: Como ocurre en la relación del *espíritu eterno*, origen creador de los espíritus *derivados*, con estos últimos. Relación que no puede ser directa (lo contrario es paganismo, idolatría). En la relación entre espíritus derivados por ser *esencialmente* iguales en su común derivación de Dios, desde el punto de vista de la verdad esencial, una relación directa es también inconcebible, supondría que una de las partes ha dejado de ser espíritu, pues, para K., “la interioridad de la verdad no es la camaradería donde dos íntimos se pasean entrelazados, sino mas bien la separación”.

2.- Dice K.: “Dios está muy alto en los cielos como para que se le pase por la cabeza que el esfuerzo humano ha de ser meritorio a sus ojos. Sin embargo, Dios exige este esfuerzo y además exige que el hombre no se haga ilusiones pensando que tal esfuerzo encierra algún mérito”. Aunque salva de ello K., como siempre, en parte a Sócrates (JP nº 4297 y 4298).

El primer “error”, ya lo hemos visto, el de su tiempo, es el de “una *seriedad* hecha de tontería”, pues “*la moderna seriedad* es la falta de seriedad de convertir la fe en una interioridad fingida” (DPT 148; JP n° 1135: “examen de Lutero acerca de la fe”). Ahora priva (sigue K.) la correcta opinión, el parecer de los otros, cuando, por el contrario, el ser serio, el ser Individuo, entraña ruptura con lo general. Esta falta de seriedad, es falta de originalidad, falta de originalidad individual, que es siempre “ruptura con la ley”.

Es éste también el “error” del judaísmo en su no querer ver la trascendencia, universalidad y a la vez individualidad, del mensaje anunciado. El Mensaje lo es para todos y para cada hombre y nunca para su apropiación por una generalidad: pueblo, nación o raza. Pues, queda dicho, “seriedad es alcanzar un punto de ruptura (el *Evangelio*) con la Ley” (JP n° 2905). Otro “error” fue, para K. el de la Edad Media. Este “error” se corresponde con lo que K. denomina *seriedad del joven* (JP n° 1135). El joven, en su error, cree que el ideal está cerca, cuando, por el contrario, a mayor desarrollo del Individuo, Dios aparece como más y más infinito y el Individuo más lejos de Dios.

Es entonces cuando la relación originaria con Dios se sustituye por la errónea confianza en las solas fuerzas del hombre. Se olvida que la creación es de Dios, no del hombre, que la creación es realización de un proyecto en que ya se especifica (mejor individualiza) el proyecto de cada uno. Proyecto que, si bien cada uno habrá de realizar, ello habrá de ser, ni fuera de aquella orientación, ni, en ningún caso, contando sólo con las “obras”.

Frente a tales errores se alza *la verdadera seriedad*. Se trata de lo que K. llama *la seriedad del adulto*¹, aquella que establece *lo primero la fe*₂, como medio entre el esfuerzo y el ideal². La seriedad del adulto, la seriedad de ser cristiano, la verdadera seriedad de ser apóstol o discípulo (DPT 148), no puede prescindir de Dios, pero tampoco del hombre.

1.- Aquí la seriedad del *joven* se corresponde con la llamada *primera ética* y la seriedad del *adulto* con la llamada *segunda ética*. De la *primera* y *segunda ética* tratamos más adelante.

2.- Dice K.: “La fe expresa el respeto por la diferencia cualitativa entre el esfuerzo y el ideal” (JP n° 1135).

En el ser cristiano se da “la síntesis” de lo divino y de lo humano. “En *el ser cristiano* lo divino es puesto junto con ser humano de tal manera que este compuesto *es cualitativamente diferente de ser hombre*, pero todavía es hombre y vive entre los hombres” (JP nº 2080). Y en esto –en ser cristiano así entendido- consiste una vez más el ser primitivo. “*Vivir primitivamente* es vivir esta duda, esta colisión entre lo divino y lo humano, entre individuo eterno y especie humana” (JP nº 2080).

Igualmente, si, como en seguida vamos a ver, las categorías de *repetición e interioridad* explican la verdadera *primitividad* y son intercambiables con ella, como también ocurre con las de *repetición e interioridad* respecto a la *seriedad*, sin duda *primitividad u originalidad* dicen, en K., lo mismo que *Seriedad*. Son, por tanto, todas estas categorías, mejor dicho *existenciales*, conmensurables, y circularmente “explicativas” de lo mismo: el ser *Individuo*, el ser *sí mismo*, el ser algo más que hombre, el ser *persona*, el ser *cristiano* (el *yo teológico*).

2.-REPETICIÓN

2.1.- PRIMITIVIDAD Y REPETICIÓN

Si la primitividad es a lo que por naturaleza “se aspira” (JP nº 84, 85 y 86), si “todo hombre estructuralmente es una síntesis de alma y cuerpo dispuesta naturalmente a ser espíritu” (MM 97), de alguna manera se puede decir que el hombre ya era (“naturalmente”) espíritu. Y, en tal caso, también se puede decir que el paso (no simple paso o tránsito sino “salto”) de la posibilidad del espíritu a su realidad, la realización de la primitividad del yo, “es un volver”. “Todo desarrollo ciertamente no es retroceder sino volver, y esto es *primitividad*” (JP nº 1135). Llegar al verdadero ser, a la “mismidad”, constituye una restitución de la condición original; como dice K. en su librito *La Repetición*, una *redintegratio in statum pristinum*, un repetir que es *retomar*. Ser “sí mismo” significa entonces llegar a ser de *nuevo* “sí mismo” ante Dios. Se trata de volver a ser aquello para lo que habíamos sido hechos (San Bernardo). Imagen de Dios, pero desemejantes a Él por el pecado, debemos volver a ser a su imagen y semejanza. El ser sí mismo constituye, por tanto, un fenómeno de *repetición*.

Se trata de una repetición que es autorepetición reflexiva y que, *visto el significado de la palabra*, pone en juego, paradójicamente, lo absolutamente nuevo. Esto se consigue mediante –lo dice el pseudónimo– “la propia repetición de la individualidad en una nueva potencia”, y, sobre todo, más allá de esta autorepetición multiplicadora, mediante la repetición que persigue el objetivo de dicha *redintegratio in statum pristinum*. Veremos como la repetición, en K., recorre, como todo, distintos estadios en un proceso comprendido como toma de conciencia, historia y realización de la libertad, y en cuyo final el ser humano necesitará para dicha “redintegratio” una fuerza superior, lo que sucede dado que, por su culpa, ha perdido el estado que debe restituir. Aquí, como consecuencia de la transformación de la repetición en un reconocimiento que desborda al sujeto, el concepto entero sufre una transformación.

En el libro precitado, *La Repetición*¹, el pseudónimo confidente Constantin Constantius (nombre que intencionadamente se repite), mostraba como el protagonista, el joven poeta, retornaba a sí mismo (a las puertas de lo religioso) desde la escisión de su personalidad en el tráfigo de este mundo, al igual que Job (éste sí religiosamente) volvía a ser sí mismo reduplicado, después de haberlo perdido todo y pasado por todas las desgracias posibles.

Ser primitivo, verdadera y religiosamente, es, por tanto, volver de nuevo –repetir- a sí mismo ante Dios y, lo que es también fundamental (siendo éste un movimiento que empieza pero que no acaba aquí, ni en la temporalidad de este mundo) mantener –repetir- la decisión, y la acción iniciada, con un “esfuerzo continuado”, con un “interés (pasión) infinito” (P-S I 115 y 189), y que es aspiración a la eternidad.

En este punto K. recuerda expresamente la visión que Platón en *El Banquete* tiene del amor, síntesis de Riqueza y Pobreza² y que coincide con el supuesto base de la antropología kierkegaardiana: el *ser-entre*. El amor, el amor en el amante, no en el amado, se siente como una falta o carencia, “no solamente porque aspira a lo que no tiene, sino también porque desea la posesión *continua* de lo que tiene”. Lo ha dicho también K. en una carta a Regina donde el amor es también tristeza y por tanto “nostalgia de cielo”: “sólo la fría razón puede pensar que es una absurdidad desear lo que se tiene” (*Carta a Regina*, p. 68 y 73).

1.- Véase *La Repetición*, en adelante Rp. El escrito es de difícil comprensión pues enfoca su objeto, la repetición, desde tres perspectivas diferentes. La del experimentador Constantin Constantius; la del “joven”, objeto del experimento de aquél, según la experiencia que tiene de ello; y finalmente la interpretación que de la repetición ofrece el propio K., de entrada más o menos veladamente, y más abierta en los determinantes suplementos y notas. Por su parte Constantin Constantius está seguro de que la repetición no es posible en modo alguno; el joven se propone comprobar muy en serio que es posible; y K. acompaña el experimento, confiando en que debe ser posible. El texto, subtítulo “un ensayo de psicología experimental”, no pretende ser “una obra científica”, sino más bien una minucia “sin ninguna pretensión filosófica”; lo que, sin duda, no es más que un recurso estilístico que responde a la notoria ironía del autor, aquí incógnito (K.)

2- Dice Clímacus: “El amor designa manifiestamente aquí la existencia o lo que hace que la vida sea parte integrante del Todo, la vida, síntesis de infinito y finito. Siguiendo a Platón, Penuria y Riqueza han engendrado a Eros, cuya esencia esta hecha de la una y de la otra” (P-S I 87). “Acontece aquí como en el amor en Platón, que se experimenta como carencia, no sólo aspira a lo que no tiene, sino también porque desea la posesión continua de lo que tiene”. “El esfuerzo continuo expresa la concepción ética que el sujeto existente se hace de la vida” (PS I 115).

2.2.- REPETICIÓN HACIA ATRÁS (REMINISCENCIA) Y REPETICIÓN HACIA DELANTE. MEDIACIÓN REPETICIÓN ESTÉTICA, REPETICIÓN ÉTICA (EL MOVIMIENTO REAL) Y REPETICIÓN RELIGIOSA. REPETICIÓN GENÉRICA Y REPETICIÓN INDIVIDUAL

Para K. *la repetición* es una categoría fundamental. Dicha categoría, “nueva categoría”, para él, sólo es entendible desde el cristianismo¹ al introducir éste un nuevo concepto de temporalidad en relación a lo eterno. La repetición sustituye en el cristianismo, que lo es verdaderamente, a la categoría de pasado, recuerdo, *reminiscencia*, propia de la filosofía griega (paganismo), y también a la categoría de *mediación* o *síntesis* propia de la filosofía del moderno paganismo dentro del cristianismo (filosofía hegeliana). Ambos paganismos, el último definido en *El Concepto de la Angustia* como *activo* frente al anterior *pasivo*, se igualan no obstante en lo fundamental, en la medida en que responden a consideraciones cuantitativas y, por tanto, niegan “la elasticidad del salto cualitativo”, en suma la libertad del hombre.

Corresponde igualmente, para K., la repetición a *la trascendencia* de la que llama, en aquella obra, *segunda ética* frente a *la inmanencia* propia de la *primera ética* (Rp 54; CA 123) ¿Cómo se justifican todas estas afirmaciones?

Para Platón, y de acuerdo con la *teoría de la reminiscencia* contenida principalmente en el *Fedón*, y en *La República*, según es sabido, conocer es recordar, y sin cuyo recuerdo (recuerdo del mundo de las ideas eternas) ningún conocimiento no sensible sería posible. Sabemos, o al menos tenemos “una idea”, de lo que son la justicia, la belleza, el caballo, etc., no precisamente porque hayamos visto o tenido experiencia de ello en este mundo – sí, por tanto, necesariamente en otro- pues, en este mundo inexisten el caballo, la mesa, etc., sólo existen éste, ese o aquél caballo, aquí, ahí o allí, y ahora; y en lo tocante a la justicia, o a la belleza, lo que experimentamos es, precisamente, lo contrario, las injusticias, la falta de justicia del mundo, y las fealdades o, a lo sumo, imitaciones imperfectas de lo bello, antes que las acciones puramente justas y la belleza sin mácula a que nunca llegan, ni en el mejor de los casos, las cosas *participadas*.

1-Que la vida entera es una repetición fundamentada en lo *trascendente* sólo lo puede indicar la *nueva filosofía* gracias a que está enraizada en el cristianismo. Sólo el cristianismo “constituye el punto de Arquímedes necesario para que yo pueda elevarme por encima de mi mismo” (Rp 3, 54 y 55).

De ahí se deduce que forzosamente nuestras “ideas” provienen de “otro mundo”. Esta explicación, sin duda simple y resumida de la *Teoría de las ideas*, vale también para el obrar humano, y por tanto, para la ética.

No sólo el conocer, sino también el obrar, se explica por la *reminiscencia*, pues, de acuerdo con el *intelectualismo moral* –en terminología de K. denominado “imperativo categórico intelectual” (MM 245)-que es propio de aquélla, mas allá de que el obrar siga al conocer, se obra según se conoce, y así si se obra mal es por ignorancia, con lo que finalmente es el previo conocimiento –o desconocimiento- lo determinante.

La reminiscencia, la temporalidad según el pasado, la eternidad como pasado intemporal, y eternidad a la que se llega especulativamente (cuando despertamos de nuestra ignorancia), todo ello con eliminación del tiempo¹, elimina igualmente para K. la posibilidad, la angustia, y lo *nuevo* del ser del hombre, la *tarea* que le constituye, y que es propiamente la de *elegir* y *elegirse* libremente.

Para K. “el griego cuando definía la eternidad no la veía delante de sí, sino detrás de sí” (CA 188 y s.), como pasado por tanto, ingresándose en ella, en sentido regresivo, fácil y exclusivamente por el conocimiento que así nada cambia –*realmente*- lo que ya es, y con lo que se da largas al tiempo²”. Por el contrario, “lo nuevo aparece con el salto cualitativo” (CA 184-185). “Sólo con el Instante empieza la historia” (CA 188).

La reminiscencia “como teoría hacia atrás”, “repetir hacia atrás” (en dirección contraria, por tanto, a “recordar hacia delante”) en su inmanencia elimina precisamente al “existente” a quien sustituye por el hombre especulativo; impide la decisión del hombre, el saber reduplicado en la acción; la libre elección, la libertad, la actualidad del espíritu despierto y activo, en fin, el salto cualitativo que siempre es hacia delante.

1.- Así para Hegel (*Principios de Filosofía del Derecho*), la filosofía, como la lechuza de Minerva, siempre llega tarde: En K. no se trata de que: lo que es ya fue (Platón), sino de que: lo que es, está todavía por ser (y lo que reclama la *acción*).

2.- En especial al tiempo futuro, siendo así que: “lo eterno significa propiamente el futuro” (CA 190). Como ha explicado el propio K. el punto de vista que se tiene sobre el tiempo (sobre el instante), varía según los distintos estadios. Dice K.: “En la medida en que se señala la importancia del tiempo, se camina de la estética, de la metafísica, hacia la ética, hacia lo religioso, y hacia lo religioso cristiano” (P-S I 278).

Lo eterno en el tiempo –el Instante: tangencia de eternidad e historia, es decir, efectivo espíritu en el mundo-, por el contrario, exige la decisión hacía adelante, de ser un existente, de ser sí mismo, y lo que se alcanza no por el saber, sino por la voluntad, en último término por la fe, que es pasión de la interioridad en sentido eminente (P-S I 195 y s.).

Por eso ha dicho K. que el paganismo se mueve dentro de meras determinaciones cuantitativas “de las que no se ve brotar el salto cualitativo del pecado” (CA 192 y s.). En el paganismo se trata siempre de un “plus”, de un mayor, o de un menor saber. Ello explica el que, ciertamente no al principio, pero si al final del proceso de conocimiento, por medio de la mayéutica socrática, y sin especiales adoctrinamientos, tanto el mayor talento, el genio, como Menón, el esclavo de éste y hasta Sócrates queden igualados.

La categoría hegeliana de *mediación*, propia de la, para K., a la postre dialéctica *cuantitativa*, anula igualmente el *salto cualitativo* –la ruptura esencial- al que sustituye por “la línea recta” de la necesidad, y rebaja, y disimula así, la contradicción de los opuestos (Rp 20-21). Por eso reivindica K., a partir de sus lecturas de Trendenbunrg, la teoría aristotélica del movimiento – del movimiento como movimiento *real*. Pues, para K., en la realidad ética (en principio la verdadera realidad) no opera la síntesis, la *mediación*, sino la *elección* entre los opuestos.

Como dice K.: se trata de “no confundir mediación y repetición (Rp 20), pues la primera al tener su campo en la inmanencia no puede jamás tener en mira la trascendencia de un movimiento religioso, así como tampoco la realidad del pecado que ninguna mediación puede suprimir¹”. La *repetición*, como categoría esencialmente *religiosa*² o *ético-religiosa* (si bien existirá también una *repetición estética* y una *repetición meramente ética*), es la única que, “mirando hacia delante” y “sin volver la vista atrás”, posibilita el que se pueda hablar (presuponiendo dogmáticamente el pecado, el arrepentimiento y la conversión de la fe) de salvación, de redención futura, y de ello como algo nuevo en el tiempo. Posibilita también que sea en el presente temporal, concebido como Instante decisivo, donde, mediante el salto cualitativo, “entren en contacto el tiempo y la eternidad” (CA188).

1.- Véase *Un pequeño Anexo*, OC, tomo 5, en adelante UPA. Aquí UPA 225.

2.- De la que trata *La Repetición*, segunda parte, o “repetición de la repetición” (Rp 47 y s. y 218). Es la repetición como *trascendencia* a contraponer a la repetición en la *inmanencia* a que se limita la primera parte.

“Sin embargo, aún siendo la repetición espiritual la única posible, ella no puede ser tan perfecta en la temporalidad como en la eternidad, que es verdadera repetición” (Rp 87). “Sólo la eternidad es la verdadera repetición” (nota a la Introducción a *El Concepto de la Angustia*, CA 119 y 120). No haberlo entendido así ha llevado a considerar la vida beatífica como continua y repetida sucesión: “la dulce monotonía de un día igual a otro día, mañana lo mismo que ayer” (Antonio Machado), y a Dios como un Dios aburrido¹.

Si *la repetición estética*, el querer repetir lo primero –el primer amor- en personas diferentes y sucesivas fracasa, pues se trata de repetir lo que ya no es, mientras que lo propio sería, por el contrario, repetir lo primitivo en el mismo amor, igualmente *la repetición ética*, de la que es exponente el matrimonio, puede decaer en una repetición que sea mero *hábito* desprovisto de amor. La repetición verdadera, *la repetición religiosa*, única en que el amor es seguro y dichoso en el instante, pues no siente ni la inquietud de la esperanza, ni la tristeza del recuerdo (Rp 4), entraña un fenómeno de innovación y de renovación permanente de lo que ya es.

No es el “afán de novedades”, la curiosidad del esteta” (CA 138), sino el querer, apasionado y patético, ser lo que ya se es, adquirir lo que se es, y también, una vez llegado a ello, siempre provisionalmente, mantenerlo y conservarlo, querer mantenerlo y conservarlo con la misma pasión. *Pasión, interés y esfuerzo infinitos*, que son entonces determinantes, y que en lo religioso culminan en la *fe*. Fe que igualmente debe ser mantenida y conservada. Es en ella, y desde ella, que se debe afirmar así, de forma continuada, la paradoja esencial: Dios en el mundo, Dios en el tiempo, la eternidad en el tiempo. Y, en el tiempo, no para manifestar Dios en él todo su poder, sino para sufrir, como dice K., para manifestar así –indirectamente- su poder en la forma más alta, es decir como no poder (JP n° 3087).

1.- Cómo dice Clímacus: “En el dominio de la ética, es perfectamente normal que, para quien existe esencialmente, el pathos supremo corresponde a lo que en la estética se presta a la mas pobre de las figuraciones, como acontece en el caso de la felicidad eterna. Se dice (desde el punto de vista estético) que los ángeles eran los mas aburridos de todos los seres y la eternidad, la mas interminable y la mas pesada de todas las jornadas; de todos los días; si un domingo es ya pasablemente aburrido, una felicidad eterna es una sempiterna monotonía ante la cual el mismo infierno es preferible. Pero, para la ética, se trata de que el existente no sea incitado a perder su tiempo en continuas figuraciones imaginarias – sino empujado a la acción” (P-S II 88 y 89).

Fracasa la mal llamada *repetición estética*, repetición cuantitativa en lo sensible propia del seductor (aunque sea éste el más reflexivo e ingenioso) que vive en el instante meramente temporal y que persigue, hasta el cansancio, un enamoramiento inconsistente. Pero fracaso que en nada asegura el éxito de la *repetición ética*. El cumplimiento, la obediencia continuada a la norma moral y social (sea en el matrimonio, sea en el trabajo diario, sea en la dominical predicación del pastor y en el hacer cotidiano de la Iglesia oficial) decae igualmente en lo rutinario, en lo funcional, al acabar desprovisto de todo enamoramiento entusiasta (perdido el enamoramiento inicial) y de toda pasión. Este fracaso, que es el fracaso de la *primera ética*, resulta inevitable por la falta de fuerzas del hombre cuando, autosuficiente, y por sí sólo, se cree capacitado para alcanzar el ideal. Es en este sentido en el que dice K. que la ética de la inmanencia, la *primera ética*, debe ser sustituida por la que llama *segunda ética*¹, ética de la *trascendencia*, aquélla cuya “esencia es la trascendencia o la repetición” (CA 123), pues trascendente es la categoría religiosa de repetición. La verdadera repetición², “el interés supremo de la libertad”, necesita algo más que la libertad misma.

Sólo con la ayuda de Dios (si el hombre es verdaderamente culpable “no puede rehacerse el mismo”) es posible repetir, alimentar y mantener esta pasión, este interés y este esfuerzo, este creer y querer “con verdadero coraje” (Rp 17), tal el de Job, que *anticipa la eternidad*, la eternidad en el tiempo, eternidad que es, hemos dicho, la repetición verdadera³.

1.- En el mismo sentido se habla de *segunda filosofía* o filosofía segunda (CA 123; Rp 20-21).

2.- Es ésta la repetición interiorizada, es decir, las que no pone su ideal en el exterior, en la esfera de la naturaleza o de la necesidad, sino en la esfera del espíritu o de la libertad. La repetición es un acto en el propio Individuo, no repetición de algo exterior. Desde este momento la metafísica deja de ser *desinteresada*; y la ética (primera), ley irreal (respecto a la verdadera realidad, que es la subjetividad individual), es “llamada al orden” por dicha repetición religiosa (Rp 21 y CA 120).

3.- Unidad de pasión, realización y anticipación, que para alcanzarla requiere una fuerza superior, un “punto de Arquímedes”, situado fuera de uno mismo; se requiere, en este sentido, ir más allá de sí mismo. Constantín Constantius reconoce, apoyándose, no en sus propias experiencias, sino en las del “joven”, en esto superior a él, hasta que punto no puede hacer suya ninguna repetición: “Puedo circunnavegarme a mí mismo, pero no puedo navegar fuera, más allá de mí mismo” (Rp 55). Constantín Constantius se detiene, estancado en la estética, ante este movimiento (religioso); la repetición es para él demasiado trascendente. No puede saltar por encima de sí mismo, para ello le falta *la fe*. *La fe* es el “punto de Arquímedes”, el punto exterior al mundo que lo mueve desde fuera (JP nº 2803). “La fe cristiana es la repetición en cuanto renacimiento”, “en cuanto inmediatez repetida o nueva” (JP nº 372 y 1123; P-S I 244 y 270).

Hemos visto, e insistimos en ello con K., como en *el estadio estético de lo interesante* (categoría a contraponer en K. a la de *interés*, éste propio de los estadios ético y religioso¹), no cabe la repetición, sino la diversión y la dispersión. Se da allí la búsqueda, siempre afanosa, de *lo nuevo* en cada instante y al instante (instante concebido como *átomo del tiempo*), el olvido de la *situación* en que estamos, y la falta, también, de cualquier anticipación del futuro. Bajo el dominio de *lo interesante* que “no se presta nunca a la repetición” (Rp 19) o, lo que es lo mismo, del instante igualmente irrepetible, con el subyacente total olvido, o negación, de lo eterno en el hombre, sólo queda el fluir heracliteano del tiempo y el de nosotros mismos en el tiempo. Se trata así de un tiempo sin cortes, y por ello agobiante por indiferenciado. Se trata finalmente del tiempo aburrido de un cambio sin cambio. No ha de extrañar, pues, que, sin poseer *la seriedad* de espíritu capaz de dirigir su pensamiento hacia metas más altas (Rp 18), y una vez desesperado de la repetición, cuya imposible consecución siente como una “nausea” (Rp 67) Constantin Constantius se reafirme en que “la vida es un río que pasa” (Rp 45). Es, frente a este estadio en el camino de la vida, que K. reclama la consideración de lo eterno para el hombre, su presencia en él y en su destinación. Es por lo que defiende toda repetición, incluso una repetición equivocada y al revés (Rp 40), como era para él, lo hemos dicho, la teoría platónica de la reminiscencia.

Pues, como dice K., “si no se posee la categoría de recuerdo o la de repetición, toda la vida se disuelve en estrépito vano y vacío de toda significación²” (Rp 21).

Si la Repetición verdadera, es decir la Repetición *hacia delante*, va unida al problema del tiempo, y en rigor al de la permanencia en el cambio, no es de extrañar que, para K., “la noción griega de la *Kínesis*... merezca la máxima atención” (Rp 20-21); así como que la categoría de repetición le permita, a partir de ahí, aclarar la oposición Heráclito-Parménides.

1.- Como dice Climacus: “Para la ética, el pathos supremo es el del interés (manifestado por el hecho de que obrando transformo toda mi existencia según el objeto de mi interés); para la estética, el pathos supremo es el del desinterés” (P-S II 86).

2.- La receta que da el esteta superior para vivir sin ser “el más desgraciado de los hombres” (OO I 229 y s.) consiste en negarse a la esperanza y al recuerdo por igual, es decir, a toda repetición. Se trata, dicho de otra forma, de afirmar el olvido de todo el pasado y decir sí a un futuro arbitrario e indiferenciado guiado por el azar. De esta forma nos liberamos, según el esteta, de la desesperación (consciente) y del aburrimiento (consciente). Esto último se quiere combatir con un cambio incesante, no tanto de las circunstancias exteriores (menos aún del cambio periódico de éstas, como se pretende con “la rotación de cultivos”), como de nosotros mismos respecto al futuro en el sentido indicado (OO I 289 y s.).

No obstante, la concepción aristotélica del movimiento, como paso de la potencia al acto, de la posibilidad a la realidad (posibilidad y realidad *efectivamente reales* y no simplemente lógicas como en Hegel) interesará a K. sólo una vez transpuesta del ámbito cosmológico al de la existencia histórica e individual y donde “la repetición se producirá, por tanto, como una trascendencia” (Rp 54).

La crítica a la *repetición ética* radicará para K., no ya en que el compromiso ético puede ser puramente ético-formal de demoníaca autoafirmación absoluta de uno mismo, y, por tanto, sin contenido o “sustancia” ética (de lo que será ejemplo al existencialismo posterior a K.), sino principalmente, para K., en que dicha repetición no trasciende lo que el llama insistentemente *lo general*, es decir, el cumplimiento de los deberes y normas que obligan a todo hombre por el mero hecho de serlo (deberes familiares, sociales, etc.)¹

Se trata, por el contrario, de hacerme un yo, el yo *Individuo* (no el yo *genérico*) que tengo delante de mí (y en cierto sentido detrás de mí), y esto solo posible con la ayuda de Dios (sin la cual superarse a sí mismo constituye un sin sentido) en la *repetición religiosa*. Sólo ésta confiere continuidad, consistencia y solidez a la vida individual.

2.3.- REPETICIÓN Y ETERNIDAD. LA REPETICION Y EL OLVIDO

A la “negación de lo eterno”, y a toda “concepción errónea de lo eterno” (CA 247 y s.), contraponen K. la auténtica repetición. *La repetición religiosa en la fe*, que es un anticipo de la eternidad. Por eso ha dicho, insistimos, que en definitiva es la eternidad la verdadera repetición. Porque yo soy eterno, más que histórico, es posible la repetición. De ahí que K. condene el hábito, sede del aburrimiento y de la mera repetitividad frente a la repetición verdadera, pues, para él, ni la eternidad es monótona, lo hemos visto, ni los dioses son aburridos. Se manifiesta así contra la opinión del esteta para quien el aburrimiento de los dioses determinó la creación de los hombres, al igual que fue el aburrimiento de Adán la razón de la creación de Eva (OO I 294). Precisamente para K. el aburrimiento es “lo demoníaco” (CA 229; OO I 297).

1.- Ha sido precisamente el *caballero de la fe* quien mejor ha hecho el “elogio de lo general”. Así se dice en *Temor y Temblor*: “El caballero de la fe sabe que es magnífico pertenecer a lo general, sabe que es hermoso y beatífico ser el individuo que se traduce en lo general, y que, por así decirlo, da de él mismo una edición pura elegante, lo más correcta posible, inteligible a todos. Sabe lo reconfortante que es hacerse comprensible a sí mismo en lo general, de manera que comprende esto y que todo individuo que lo comprenda comprende también lo general; encontrando los dos su alegría en la seguridad que da lo general. Sabe cuán bello es haber nacido como individuo cuya patria es lo general, su vivienda amiga siempre dispuesta a recibirlo... anhelaría que esta tarea fuera la suya” (CrT 165-166).

No obstante lo anterior, tampoco se trata, para K., contrariamente, de “hacer que la eternidad fuere algo tan ajetreado, e incluso más terrible de soportar, que el mismo tiempo en que vivimos” (Rp 38), como será el caso de que hiciéramos de aquella, no un estado de plenitud completa y definitiva, y sí un proceso moral, todavía inacabado hacía la plenitud.

Así en la *repetición religiosa*, que por eso mismo es una trascendencia, la repetición no es vista a través del pasado, en la reminiscencia, sino a través de una pasión de libertad, como en Job, hacía adelante. Lo eterno en el hombre, lo eterno en el tiempo, debe ser realizado y anticipado en el tiempo mismo. La historicidad del hombre reside en la libertad, en el hacer libre y no necesario, en su esfuerzo de realización, de conservación y permanencia en lo realizado. Porque la eternidad vive en el tiempo humano la temporalidad no se vierte en la nada. Precisamente porque el Instante temporal se concibe, no como átomo de tiempo, sino como átomo de eternidad, como síntesis de lo temporal y de lo eterno (CA 184 y s.), es por lo que estos instantes decisivos: Instantes de decisión, elección y libertad, y sólo estos Instantes, se conservan en la eternidad¹.

En cualquier caso, la irrupción de la eternidad en el tiempo, y la conservación de lo temporal en la eternidad, la gran iluminación del cristianismo frente a los griegos –y locura para éstos- y para los cuales el inmortal bebe primero del agua de Leteo para olvidarlo todo², no consiste, para K., tampoco en lo contrario, en que el espíritu eterno lo recuerde todo, pues dice K., cómico resultaría³, por ejemplo, “recuerde haber ido escaso de dinero, etc.” Sólo lo esencial (“lo relativo al *arreglo de cuantas* y al *juicio*”) se conserva, y elemento esencial que sí obrará con respecto a lo inesencial como un Leteo (CA 249-250).

1.- A tales instantes refiere Constantin Constantius: “en cada instante se pone la vida en juego para perderla y volverla a ganar en cada instante” (Rp 87).

2.- Es, en este sentido, que sí esperamos, como dice K., “una eternidad de reposo, llena de paz y de olvido” (Rp 38).

3.- En dicha comicidad pudo haber incurrido nuestro Unamuno, gran admirador de K., al extender sus anhelos de inmortalidad individual hasta el extremo de llegar a reclamar la inclusión dentro de la misma de lo más accidental de su persona, (p.e. el hecho de cubrirse con la boina vasca).

“La vida es repetición”, la repetición es “la realidad y la seriedad de la vida (Rp 3 y s.). Se trata de vida, de querer y desear vivir la vida individual de cada uno, no “de evadirse de la vida” en un puro saber, como los platónicos que hacían de la vida una simple ascesis mental a la búsqueda de la idea olvidada sobre los trazos del recuerdo, ni tampoco de reducir, como en Hegel, la vida, todo lo real, a la simple racionalidad de la lógica” (UPA 220 y s.).

Repetir es insistir, persistir y perseverar en lo eterno que hay en nosotros y que nos constituye, a saber, nuestra vocación, nuestra originaria relación con Dios. Se trata, a su vez, de constituir aquello que ya *originaria y primitivamente* nos constituye, pues la actualización, o realización plena, de nuestra imagen divina es la principal tarea, única tarea *seria* del hombre, tan pronto éste ha devenido infinitamente desemejante a Dios por el pecado. Esta disposición, u ordenación, del hombre a la eternidad, es lo que el Dios eterno ha garantizado en el tiempo, a la manera de la “eternidad individual y absolutamente concreta” que vino a ser El mismo, “llena de interioridad y seriedad”. Eternidad, por tanto, en nada semejante a la eternidad de las ideas propia de la filosofía grecoplatónica (CA 247).

En *El Concepto de la Angustia*, ha destacado K., como “concepción errónea de lo eterno”, esta “interpretación metafísica de lo eterno” (CA 248) que arruina la verdadera repetición. Con el coraje de Job, pero sin su obstinación en la reduplicación temporal y en los méritos del justo, hay que concluir, con K., que, “en el orden de las cosas profundas de que estamos hablando, solamente *la repetición espiritual* es aquí posible, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será *en la eternidad*, que es cabalmente *la verdadera repetición*”.

La *reconciliación* con Dios en Jesucristo, que sigue al Instante de reconocimiento (recuerdo) activo y voluntario (acto de decisión y de voluntad libre, pero que Dios facilita) del pecado, constituye la repetición. Ésta como *anticipo* actual (no sólo posible, ilusorio o pensado) de la eternidad (verdadera repetición), y en cuanto dicha elección en este mundo es mantenida, persiste en el tiempo (en instantes sucesivos), gracias al insistente coraje de la fe. Dice K: “Espero haber mostrado como la repetición progresa por esta vía hasta la reconciliación, su expresión mas profunda” (UPA 225).

Será sólo con la aparición del Cristianismo, y a partir de reconocimiento del pecado (idea de pecado que el paganismo primero ignoraba, y ahora el nuevo paganismo niega) es posible, para K., alcanzar la repetición. Sólo así el recuerdo deja de ser regresión, pues, por el contrario, se mira hacia delante, se incita a activar lo recordado, se realiza, actualiza y hace presente en el tiempo la obra salvadora de Dios.

El sentido que el cristiano da al “zikkaron” judío, como Memorial nuevo testamentario¹ ayuda, tal vez, a comprender lo que K. entiende por repetición. Sólo desde *la nueva filosofía*, que parte de la Dogmática (no desde el paganismo o desde la filosofía hegeliana) mantiene su sentido la ética (la *segunda ética*) y tiene cabida la repetición en la realidad. Como dice K.: “la repetición es la solución de toda concepción ética; la repetición es la condición *sine qua non* de todo problema dogmático” (Rp 21).

2.4.- REPETICIÓN E INTERIORIDAD

Si la eternidad es la repetición, la verdadera repetición, y “la interioridad es la eternidad o, dicho en otras palabras, la determinación de lo eterno en el hombre” (CA 246-247), ciertamente la repetición es Interioridad. La repetición de que se trata, no es pues una repetición a buscar en la naturaleza, ni, como según K. la entiende Heiberg en su crítica al propio K., en la realidad social exterior como acontece, en parte, en Job dentro de la concepción judaica del éxito y de la salvación en la tierra. Es la que busca también Constantin Constantius en la primera parte de *La Repetición*². Tales intentos sólo pueden llevar, como de hecho llevan, a la desesperación. La búsqueda debe orientarse en la interioridad³ y en la profundización, nueva potencia, de la conciencia.

1.- Como representación de la obra salvadora de Dios, no sólo en nuestro pensamiento, sino en la realidad en que se actualiza aquel acontecimiento de gracia.

2.- Como la buscó también y pudo pretender K. respecto a Regina inicialmente. No se trata de recoger “lo de afuera”, que se ha perdido, sino de volver a acogerse a uno mismo, y donde al que ha devenido culpable se le vuelva a regalar su condición íntegra, de tal modo que él pueda también re-cogerse a sí mismo activamente.

3.- Nueva interioridad que Vigilius Haufnieusis en el capítulo nº 4 de *El Concepto de la Angustia* identifica, como veremos, con la seriedad.

En este sentido de recogimiento interior agustiniano, el repetir es un nuevo volver –no un mero volver- sobre sí mismo; en términos de K., “una elevación a segunda potencia de la conciencia” (Rp 95, UPA 216). Si la repetición es una elevación de la conciencia, se entiende que K. contraponga la repetición a la repetitividad seriada, y al aburrimiento consiguiente, como falta de autoconciencia, como falta de espíritu.

Este recrear o renacer, acabo de “nacerme a mi mismo” dice el joven poeta en *La Repetición*, configura el movimiento religioso y trascendente en virtud del absurdo, en que la verdadera repetición consiste, a saber, como “una evolución” (UPA 214, 217, 219-220 y 232). Ello, no obstante, ha de entenderse rectamente, es decir, en la esfera de la libertad¹, pues, aunque K. ha partido, decíamos, del concepto aristotélico de movimiento, aclara expresamente que no hay que aplicar al concepto de repetición el concepto de movimiento de la filosofía de la naturaleza (UPA 219).

Existe elevación de la conciencia (“segunda potencia de la conciencia”) porque entre la conciencia inicial, término “a quo”, y la final, término “ad quem”, hay una diferencia *cualitativa*. “La segunda potencia de la conciencia no es una vana repetición sino una repetición tal que la nueva tiene una importancia absoluta en relación al estado precedente del que difiere cualitativamente” (UPA 219).

La evolución de que aquí se trata rechaza cualquier idea naturalista de maduración. Ya en otra obra *Migajas filosóficas, o un poco de filosofía*² ha cuidado también K. de liberarse de las categorías aristotélicas en cuanto de las mismas pueda resultar el dominio de la necesidad: la necesidad del tiempo pasado (del que K. aclara es invariable una vez producido pero no necesario en su producción) y del “devenir”. El movimiento de la repetición como autoconciencia religiosa “deviene”, y con ello difiere esencialmente del proceso físico, de cualquier ciclo natural de generación y corrupción, eterno retorno, continuo movimiento circular y uniforme propio de la física aristotélica; y de lo que también participa el movimiento de la lógica hegeliana.

1.- Movimiento, lo dije al inicio del apartado, a entender como camino del Individuo, en la libertad, hacia sí mismo y hacia la recuperación de la verdadera libertad perdida por el pecado.

2.- En su intermedio o entreacto, entre los capítulos nº 4 y 5 de la misma.

La repetición (Rp 218) es en el reino del espíritu (y este es siempre, en K, el reino del espíritu Individual) y en él, donde reside la posibilidad, el paso a la realidad se produce como una trascendencia (es decir en la libertad). Hay repetición “porque lo que ya ha existido empieza a existir ahora de nuevo”. Entre uno y otro término del devenir, entre lo que es y lo que deviene, se produce “el salto cualitativo”, la libre elección del hombre, lo que K. denomina repetidamente “tarea de la libertad”. Para K., por tanto, la repetición “en sentido pleno” es “tarea para la libertad y libertad”, “realizada en la individualidad y en la situación”, y esto es, según él, precisamente lo analizado, y puesto en claro, en su pequeño libro *La Repetición*, por eso subtulado “ensayo de psicología experimental”.

Dice *Constantin Constantius*: “la dialéctica de la repetición es fácil. Lo que se repite ha sido anteriormente, pues de lo contrario no podría repetirse, y esto, el hecho de que lo que se repita sea algo que fue, es lo que justamente confiere a lo que se repite su carácter de novedad; y precisamente porque hay novedad hay repetición” (Rp 21).

En la repetición existe, en un sentido, lo que ha sucedido antes, pero también un elemento nuevo y creador consistente en esta voluntad, este empeño proyectivo, este coraje, este *pathos* presente y actual de querer renovar y reafirmarse en la *decisión fundamental de ser si mismo*, unido al hecho de efectivamente renovarse y reafirmarse continuamente en ello.

Repite aquí K., de otra forma, lo que veíamos, constituye la base de su antropología (y de toda su obra): el Individuo, el espíritu que es libertad, es síntesis (unidad) de libertad y necesidad.

Dice K.: “el espíritu temporal es como es: una unidad de necesidad y libertad (y no para determinar a través de una infinita evolución, lo que llegará a ser, sino para determinar a través de esta evolución, aquello lo cual es)” (JP nº 2274). El espíritu, la libertad, es por eso, también la unidad del resultado y del esfuerzo hecho para alcanzarlo. Es decir, “no debe, en el sentido evolutivo, producir algo nuevo, sino, por dicha evolución, adquirir lo que ya tiene” (JP nº 2274).

En la repetición lo que se va repitiendo, “el plus” evolutivo, lo constituye la propia libertad.

2.5.- REPETICIÓN Y SERIEDAD

Si para K. “la seriedad es interioridad, la vida interior” (CA 246), y la interioridad, como hemos dicho, es repetición, la seriedad es repetición y la repetición es seriedad.

Ha destacado K., con acierto, que el hombre busca la repetición en cualquier caso, cuestión distinta, lo hemos visto, es que si no lo hace al nivel adecuado de *seriedad*, lo que llega es el fracaso y la desesperación. Aquel nivel, que es el correspondiente a la repetición religiosa cristiana, implica búsqueda de solidez, y ésta no en el mundo exterior, ni en nuestra realidad física, sino en el ser “sí mismo”, en el ser Individual y propio de cada uno, y lo que supone una profundización de la subjetividad, de la interioridad de la conciencia.

Como dice K. “todo lo que hasta aquí he comprendido es que no hay *seriedad* que no sea en la relación de la libertad con su tarea; donde el espíritu se relacione con otra cosa que no sea la libertad, la concepción cómica es siempre tan justificada como la sentimental y en igual grado” Y así resulta, que precisamente lo decisivo es descubrir “a que fenómeno el individuo se relaciona *seriamente*” (UPA 218).

Dicha repetición, *repetición espiritual*¹, es imposible de alcanzar en el estadio estético y en el puramente ético, no es tarea sólo del entendimiento sino de la voluntad libre en su toma de decisiones. No se obtiene sino con la acción, con el empeño y el esfuerzo de la libertad, en concreto en la toma de la decisión fundamental. En el bien entendido, que en la repetición religiosa, en el movimiento religioso en virtud del absurdo, la libertad que se busca en la libertad (con la libertad de elección) es la verdadera y única libertad, precisamente la que es, paradójicamente, absoluta obediencia o dependencia².

Pues bien, la actitud correspondiente a dicha repetición espiritual es la *seriedad*. Así dice K.: “*la repetición es la realidad y la seriedad de la existencia*”; “el que quiere la repetición ha madurado en *la seriedad*” (Rp 5).

1.- “La repetición es en el reino del espíritu”. Pero como dice K. “el término reino del espíritu tiene varios sentidos”. K. reclama el sentido de espíritu individual, y de repetición en el sentido pleno, como tarea de la libertad y como libertad (Rp 87; UPA 218-219 y 223).

2.- A desarrollar en el capítulo siguiente.

Siendo ello así, se explica que seguidamente ironice K., en palabras de su pseudónimo, el confidente Constantin Constantius, sobre seriedad y repetición en el estadio ético, que, respecto a sus correspondientes en el estadio religioso, no serían sino pura broma: “Opino que la seriedad de la vida no consiste de ninguna manera en estarse comodamente sentado en un sofá o escarbarse los dientes con un palillo, al mismo tiempo que se es, por ejemplo abogado del Estado; ni tampoco en pasearse ensimismado por las calles y ser, como ejemplo de otra profesión, jerarquía de la Iglesia” (Rp 5).

La *seriedad* que *anticipa* la eternidad, *repetición* en sentido *eminente*, no rememora simplemente el pasado, sino que activa y mantiene la decisión, la de reconocerse culpable, infinitamente culpable, y arrepentirse de ello en orden al *juicio eterno*.

Sí sólo lo así buscado y querido permanece, a saber los Instantes *decididos* y *decisivos* que definen mi ser yo mismo, se está anticipando en ellos, en el tiempo presente, lo que la eternidad supone: repetición de mi mismo en el amor permanente, y donde la libertad, mi propia libertad, llegará a ser sí misma en plenitud.

Y ello precisamente con la autosupresión de la libertad de elección, como veremos próximamente al hablar, con mas detenimiento, de libertad y seriedad¹.

1.- Si la categoría de *repetición* había de ser la fundamental de la filosofía venidera para K., en gran medida así ha sido, pues lo cierto es que no se puede negar su importancia en Heidegger donde incluso le permite a éste abrir un acceso a la historia supraindividual, y así en “conversación” con los antiguos, revocar una herencia filosófica simplemente reproducida, y *retomar* el potencial, todavía no agotado, de la metafísica.

También es “utilizada” dicha categoría por Freud (en *Recordar, repetir y elaborar*, obra de 1914, y en *Más allá del principio del placer* de 1920) con un sentido negativo como *compulsión de repetición*, retorno de lo reprimido, atribuible finalmente al instinto y pulsión de muerte. Más adelante en *Inhibición, síntoma y angustia* de 1926, ya aparecen propuestas para la repositivización del concepto de repetición.

Deleuze en su obra *Diferencia y Repetición* recurre expresamente a la obra de K. *La Repetición* y a un texto paralelo de los *Papirer* (el IV B 117 recogido bajo el título de *Un pequeño anexo* en el tomo V de las *Obras Completas* de K. que vengo utilizando, en concreto: UPA 213-230) que delimita la repetición que avanza hacia la libertad respecto de movimientos de retorno en la naturaleza. Deleuze establece que la repetición no es la generalidad, ni la repetición de la naturaleza, ni la del hábito. La repetición es propiamente trasgresión, excepción, manifestando siempre una singularidad contra los particulares sometidos a la ley, manifestando un universal contra las generalidades de la ley. Afirma que en K. y Nietzsche (y también en Peguy, lo que Deleuze llama “el tríptico del pastor, el anticristo y el católico”) hay una fuerza fundamental. Ellos hicieron de la repetición la categoría básica de la filosofía del futuro. Especialmente K. y Nietzsche coinciden en: 1) concebir la repetición como algo nuevo, objeto supremo de la libertad y la voluntad; 2) oponer la repetición a las leyes de la naturaleza; 3) oponer la repetición a la ley moral, hacen de ella la suspensión de la ética, el pensamiento de “más allá del bien y el mal;” 4) oponer repetición, no solo a las generalidades del hábito, sino también a las particularidades de la memoria (de ahí su oposición a la categoría moderna de “habitus” y a la antigua de “reminiscencia”).

Sin embargo “la gran idea de Nietzsche radica en hacer de la repetición “eterno retorno” y, a la vez, “en la muerte de Dios” y “la disolución del yo”. “Por el contrario, K. sueña con un Dios y un yo recobrables” (*Diferencia y Repetición*, en especial p. 58-70).

“Sólo la repetición espiritual es aquí posible, si bien ella no será en la temporalidad tan perfecta como en la eternidad, que es la verdadera repetición” (Rp 87).

3.- SIMPLICIDAD Y SOBRIEDAD. CARÁCTER. SINCERIDAD. SER ESPÍRITU

3.1.- PUNTO DE PARTIDA

Para un examen de conciencia y Juzgaos a vosotros mismos (este último igualmente “examen de conciencia” como reza el subtítulo) constituyen dos *Discursos edificantes* en que no sólo, siendo tales, K. habla *directamente* (queda atrás la comunicación *indirecta o negativa*), sino donde, además, sin abandonar (aunque sí explícitamente) lo que es propio del hombre en cuanto hombre (nivel sólo ético), y centrarse en lo que es propio del cristiano (nivel ético-religioso), se atreve a criticar con dureza a la Iglesia o cristianismo de su tiempo, lo que K. llama la cristiandad¹.

Para este juicio negativo K., al igual que en otros discursos edificantes², parte, no tanto, de la categoría de *seriedad*, como, expresamente, de categorías más acordes con la naturaleza absolutamente religiosa de los Discursos³, categorías o realidades ligadas a las Sagradas Escrituras, y afines a la de seriedad, como son las *de simplicidad, de sobriedad* (1ª Carta de San Pedro), o la de ser *hombre de carácter*.

Se ha dicho que aquéllos dos discursos, *Para un examen de conciencia y Juzgaos a vosotros mismos*, en verdad uno, constituyen, entre los escritos de K., lo que primero debería leerse, y así lo pienso yo también, a fin y efecto de poder descartar “ab initio” los tópicos corrientes sobre K. (¿existencialista?, ¿filósofo o teólogo?, etc.); y los que, sin duda, se habrán repetido el año 2013, en referencias apresuradas, con ocasión del bicentenario del nacimiento del autor.

1.-Ataque duro y directo que se produce únicamente tras la muerte del obispo Mynster, con quien, pese a todo, K. mantenía lazos afectivos por ser aquél gran amigo de su padre, y por lo que los escritos a que aquí refiero no se publicaron en vida de K., sino a su muerte, por obra de su hermano Pedro. Véase OC, tomo 18, en adelante ExC.

2.- *La Pecadora*, OC tomo 18, en adelante Pch y *Un discurso de circunstancias*, OC, tomo 13, en adelante UDC.

3.- Algunos de los cuales K. incluso expuso en el templo a los fieles, y para los que siempre recuerda la necesidad, en caso de ser leídos, de que ello se haga en voz alta.

K. no juzga desde fuera, nos invita a ser *serios* (es decir, a ser *simples* y *sobrios*), pues quiere que cada uno, cada lector (y él el primero), se *examine* y *juzgue* al respecto. Prueba de *ello* es que K. refiere varias veces a si mismo confesando en que estado se encuentra realmente. Toma de conciencia sincera que reclama para todos, y que, para K., ya sin más, es algo positivo, principalmente frente a quienes, hipócritamente, lo hacen previa disminución del nivel de exigencia (“la exigencia incondicionada es lo *serio* del cristianismo”) que, en el obrar, el Ideal requiere (ExC 204).

Esta *seriedad* disminuida¹, constituye un falso *espíritu de seriedad*, para K. el que domina, y que califica, por eso, de *espíritu del tiempo* y también de *espíritu burgués* (“*esprit de boutiquier*”), *espíritu del mundo*, *espíritu ligero* (ExC 153), *espíritu razonable y prudente* (ExC 169), etc. K. tampoco cae, pese a todo ello, en la complacencia respecto a si mismo, dado que, insistentemente, se presenta, como ya sabemos, carente de autoridad (la que sólo tienen Cristo y los apóstoles), como poeta “que sólo busca un conmovier gracias al ideal” (ExC 78-79), y como cristiano que tampoco lo es verdaderamente (“yo digo que mi cristianismo no es el verdadero; es una *aproximación*”, ExC 251). K. habla de sí y de lo serio: “No creas-dice-que hablo así porque me siento mejor que los demás ¡no, no!. He confesado, y lo debo repetir, que soy un “abatardi” como todos los demás... Pero el cristianismo exige que *seamos espíritu*, y que nos esforcemos en serlo; y *lo serio* es saber que vida llevamos” (ExC 162 y 192). “Nos decimos cristianos, sigue diciendo K., y somos “hélas! bien abâtardis” a este respecto, y lejos de estar muertos al mundo, como el cristianismo lo exige a sus discípulos; apenas tenemos una idea de lo *serio*; no somos siquiera capaces de renunciar a los suavizamientos del arte, no podemos soportar la impresión de la realidad tal cual: seamos al menos *sinceros* y reconozcámoslo...: y yo también, lo digo: “je ne suis que trop abâtardi”. “Sobrio: yo se bien que no lo soy; pues sólo el *espíritu* es sobrio” (ExC 70, 190 y 192)

1.- Pero que se presenta como verdadera seriedad es, para K., en verdad, sólo muestra de insensibilidad espiritual y de mediocridad, falta de pasión, propia de lo tibios, y que no va más allá, en todo caso, de la predicación.

Reconocer humildemente que uno no alcanza el nivel requerido sería disculpable y hasta posiblemente entendible para Dios, pero lo que K. no admite, en modo alguno, es que a la hora de actuar¹ se practique - como él dice - una *rebaja de precios* (ExC 232) en materia de cristianismo existencial, un conformarse con un término medio entre lo finito y lo infinito², “un cumplir el ideal sólo *hasta cierto punto*, constituyendo este *hasta cierto punto*, la *regla de oro* de la sabiduría humana” (ExC 200). Se ha desplazado, dice K., el punto de vista de *lo serio*, y lo que no se puede perdonar “es que se sitúe lo serio allí donde él no habita” (ExC 190).

“Hemos, desgraciadamente, más o menos y hasta un cierto punto, caído en la borrachera del <<hasta cierto punto>>... “unos confiesan sin rodeos que su vida no expresa mas que el <<hasta cierto punto>>, de manera que no son íntegramente cristianos; otros, cuya vida no expresa igualmente otra cosa que <<el hasta cierto punto>> buscan guardar la apariencia de que son verdaderos cristianos y que su religión es normalmente el cristianismo auténtico” (ExC 162)³.

3.2.- SIMPLICIDAD Y SOBRIEDAD

Decidida y directamente instalado en el estadio religioso, o , como K. dice en la dedicatoria de toda su obra a Regina, “desde el momento que yo tomo categóricamente el *carácter religioso*⁴”, toda su referencia a la *sobriedad*, *simplicidad* o *seriedad* lo será a la, para él, única y verdadera seriedad, *la seriedad religiosa*.

1.- Pues incluso a la hora de hablar se mantiene de palabra el nivel de exigencia debido, y sólo por eso ya muchos llegan incluso a atribuirse el papel de reformadores.

2.- Véase también UDC 64, al coincidir aquí K., en su crítica, con lo que, lo hemos visto, Jankelevitch llama *voluntad dividida*.

3.- Refiere igualmente, pero desde un punto de vista absolutamente negativo, al falseamiento hipócrita de la seriedad verdadera, *falsa seriedad* (o seriedad a secas, irónicamente hablando, ExC 201, 215 y 232) y, por lo mismo, a la sobriedad meramente humana en sus dos diversas variantes: la de los tibios, y la de quienes con más fuerza de voluntad que estos últimos no traspasan, sin embargo, los límites de “lo probable” (ExC 153).

4.- Pero sin llegar, a la hora de escribir los discursos edificantes antes referidos, a fulminar el orden eclesial establecido como acontecerá en la época de “activismo” directo que coincide con la publicación del primer número del *Instante* y durante el tiempo inmediatamente anterior a su muerte.

En su discurso *La pecadora*, y sobre todo en *Un discurso de circunstancias*, K. apunta ya lo que es *la simplicidad*, así como que la misma es seriedad. “Tener como elemento el Uno, que el deseo sea uno y no múltiple: un solo deseo pero al que el hombre (principalmente la mujer) se apegue con toda su alma, un pensamiento uno y no múltiple, un solo pensamiento que por su ferviente intensidad adquiere una fuerza prodigiosa; un dolor uno y no múltiple, un solo dolor pero tan profundamente anclado en el corazón que este dolor sea infinito y los otros nada... ¿Qué es pues *lo serio*?... justamente la *decisión* (en sentido religioso y sobre todo en la medida que ella conduzca a afligirse del pecado): he aquí *lo serio*”... “de manera que como a la pecadora una sola cosa importa e importa absolutamente: encontrar el perdón” (Pc 32 y 34)

Lo mismo aclara y resume el término *sobriedad*. Ser sobrio, para K., “no supone tener muchos conocimientos”, por eso la mera comunicación de conocimientos, como ya insistiremos, no es seriedad. Se trata, no de comprender, sino de ser, pues ser sobrio supone reconocer “el relativamente poco conocimiento que se necesita para ser verdaderamente hombre”.

La verdadera *simplicidad* es principalmente *acción*: “que la vida de uno exprese, lo que uno proclama” (JP nº 663). Si actuar es hacer lo simple, pues lo que llevo a cabo en la acción no puede ser hecho de otra manera, es claro que *simplicidad* y *sobriedad* coinciden.

Así dice K.: se tenga el conocimiento que se tenga sólo hace al hombre sobrio el que este conocimiento, aunque modesto, se oriente a la acción, sea interiorizado y traducido en acto. *Noble simplicidad* llama K. a esta comprensión hecha acto: “la inteligencia de una cosa tendente a expresarse por su práctica”, pues “todo saber debe inmediatamente ser acción” (ExC 170-171).

El grave error del pensamiento griego, se ha dicho muchas veces, consistió, para K., precisamente en creer que bastaba haber bien comprendido lo que es justo para conformarse a sus dictados, sin considerar, por tanto, –erróneamente– que “la mayor distancia, *no ya de grado sino de naturaleza infinita*, no es la que se produce entre la mas clara inteligencia de las cosas por una parte, y la mas profunda ignorancia de éstas por otra, sino la que se extiende de la mas clara inteligencia a su puesta en práctica” (ExC 168).

Si simplicidad y sobriedad apuntan a lo mismo, no otra cosa es seriedad. Como dice K.: que la vida sea la traducción misma del modelo, he aquí la presencia de *lo serio* (ExC 223-224).

La tarea –dice K.- consiste en llegar a ser sobrio, y “*lo serio* consiste en ver como se presenta la realidad, o en saber donde estamos nosotros” (ExC 174).

Se llega a ser *sobrio* no mediante el conocimiento objetivo y que, precisamente por objetivo, se distancia del sujeto que conoce, e invita a no implicarse en el mismo. Tampoco se llega mediante la celebración gozosa de nuestras capacidades y aptitudes, lo que nos hace sentirnos autores exclusivos de lo que bien emprendemos, y acreedores, en nuestro engreimiento, de todo mérito. *Ser, o llegar a ser, sobrio* no se consigue tampoco mediante una respuesta (aunque ésta sea con esfuerzo sostenido) a exigencias condicionadas y asequibles cuando, como en el caso de lo religioso, y mayormente en el cristianismo, para K., el ideal, la exigencia, es algo absolutamente incondicionado. Ser sobrio es, se repite en K, conocimiento de sí *delante de Dios*, es decir ser *yo, ser si mismo* en la negación de sí e imitando al modelo (Jesucristo) que es exigencia incondicionada. En fin, “lo esencial es ponerse *si mismo* en práctica” (ExC 172). *Ser sobrio coincide con ser serio*. No se trata de la *falsa seriedad* del *espíritu de seriedad* que hace de la exigencia algo sencillamente humano y moderadamente razonable. No se trata, contemporizando, de rebajar el cristianismo a mera *doctrina de consolación*, cuando no de *seguridades* para esta vida y para la otra, y lo que sí hace, para K., el cristianismo de su tiempo. Un cristianismo funcional y triunfante que se inicia, para él, ya a partir del s. III (ExC 180 y 186), cuando todos se consideran cristianos a costa de no de sufrir por la doctrina y de no transformar el mundo, sino de transformar el cristianismo¹.

1.-Crítica que K. extiende, salvando a Lutero, único verdadero reformador para él, a las generaciones de protestantes que a éste último sucedieron, y quienes, con el pretexto de salvaguardar la fe, una fe en ellos cada vez menos inquietante, llegaron al total menosprecio de las obras (ExC 237): Por el contrario “la fe es una inquietud que tu vida debe manifestar” (ExC 73 y s.).

Ser sobrio es ser sobrio con la *seriedad* del verdadero cristianismo, la del que sufre por la doctrina, y que puede incluso llegar a ser muerto por ella. Es la del discípulo que todos, cada uno en particular, todo hombre sin excepción”, es llamado a ser (ExC 3). Y aún sabiendo que hacerlo así es humanamente imposible, pero no divinamente imposible, si se recuerda, como hace K., que Cristo no es solo modelo, sino también redentor¹.

Precisamente, por esto último, el *estadio ético* es aquí conscientemente ignorado por K. salvo en su valoración negativa, pues, en la medida en que el hombre, por sí mismo, nunca podrá cumplir (sin apelación a lo religioso) las exigencias éticas, su *seriedad* será siempre una *falsa seriedad*, de pretendidas obras meritorias.

3.3.- CARÁCTER

El ideal es ser *un carácter*, ser *hombre de carácter*, manifestado éste sobre todo en la acción² (ExC 186). Se trata, una vez más, de ser *Individuo* (en la relación con Dios), definido aquél por su *carácter* original, es decir, según veíamos, por la *primitividad* como distintivo. Siendo ello así, los tibios son la mejor expresión de *la falta de carácter*, seres dubitativos en su fe y pobres en la acción.

Igualmente abominables serán los impostores, máxime si se presentan como verdaderos reformadores. Dice K.: “De todas las nulidades de carácter la mas temible es la de querer, usando la mentira y malas artes, pasar con todas las fuerzas como reformador o como quien quiere reformar gracias a alianzas de partidos, escrutinios electorales, etc. (ExC 186 y 253-254).

Bajo el título precisamente de: “Falta de carácter” (JP nº 3166) acusa K. a los pastores de su iglesia, cuya conducta califica de engaño e hipocresía y contraria, por tanto, al carácter de lo esencialmente cristiano. Todo ello “favorecido por el pueblo que así expe-

1.- Así, confiar en su gracia, y no en nuestras escasas fuerzas, y en el uso del continuo rigor sobre sí mismo,, es el camino, único camino que puede liberar de la angustia, y hacer que el modelo no sea causa de tormento y de desesperación (Pc 40; ExC 205, 236, 244 y 252). K. se presenta una vez mas como una especie de poeta y pensador <<sin autoridad>> (ExC 3 y 23). Véase también los prefacios de los *Discursos edificantes* de 1843 y 1844 (OC, tomo 6).

2.- Por eso en lo referente al *carácter ético* (el que “se remite a la humanidad en general” y, por consiguiente, a todos los hombres por igual, y no en sus diferencias) dice K.; “los hombres no han de *admirar* a un hombre de carácter, sino que habrán de sentirse por él impulsados a *imitar* el modelo” (DI 195).

rimenta la ventaja de sentirse mejor que el pastor o, por lo menos, tener el derecho a juzgarle, y lo que supone caer aquél en desgracia si se atreve a ser *serio*, a ser *hombre de carácter*".

El carácter supone fuerza (ética) y esfuerzo. Por eso puede decir K.: "El carácter no consiste tanto en vencer, sino en resistir después de la derrota, en mantener el carácter. ...carácter, en el fondo, es continuidad" (DI 288).

Igualmente aquí, como en los anteriores apartados, el carácter verdadero, o mas elevado, es el *carácter religioso*, principalmente el que busca alcanzar K. con el abandono de su pseudonomía inicial, según tantas veces confiesa, y el que le ha de permitir, también, explicar ante si mismo que su ruptura con Regina no iba a suponer un impedimento para, pese a todo, continuar manteniendo con ella una relación imperecedera *delante de Dios* (JP nº 6675).

3.4.- LA SERIEDAD MENOR COMO SINCERIDAD. LO POSIBLE Y LO PROBABLE COMO ESTADIOS

Queda también la posibilidad que K. llama "ser serio en menor grado", lo que sí puede uno exigir a los demás, no así "la forma superior" sólo exigible a uno mismo (ExC 185).

Se trata aquí de reducir la *seriedad* a su componente de *sinceridad*.

Consiste ello en, por lo menos, reconocer que no se llega al ideal, que se es falto de carácter (ExC 122); en confesar que aquél, el ideal, no se anuncia (o sólo se anuncia), que no se es verdadero cristiano, pero *asumiendo*, a la vez, con humildad, la humillación que tal confesión debe comportar. Nuevamente se trata de *sobriedad*, pues si ser sobrio es limitarse, aquí se trata, quitando todo añadido, excusas y falsa representación, de examinarse y confesar donde estamos nosotros y donde está el ideal cristiano (ExC 180). Lo *serio* aquí es saber que vida llevamos, hacer este *examen* (ExC 162).

Examen en el cual no debo yo medir el ideal, sino ser yo medido por éste, y así es, a partir del ideal, que se debe precisar el punto donde yo estoy (ExC 242).

Lejos sólo queda, lo ejemplar y verdaderamente edificante, que la vida sea traducción misma del modelo, en cuyo caso estamos en presencia de lo *serio* (ExC 224), o bien, y también igualmente *serio*, pero en el otro extremo, y preferible a los términos medios¹, la revuelta demoníaca contra el cielo (ExC 243). Como dice K.: “sí, es serio exigir la abolición del cristianismo o su abandono, pero no su transformación” (ExC 201).

La cristiandad que traiciona al cristianismo es una cristiandad acomodaticia de predicadores de palabra fácil y de acción pobre, convertidos en meros actores teatrales (ExC 188), y que, con sus juegos de prestidigitación, creyendo elevarse al *estadio religioso*, permanecen en el *estadio estético* con la complicidad, además, de los que escuchan, el mundo que quiere ser engañado.

La *seriedad* verdadera no radica pues en la *posibilidad*, sino en la *realidad* (ExC 168). *Lo posible* es para K. el lugar de la fantasía, propio del poeta y del dialéctico (ExC 168 y 172), quienes identifican lo imaginado, o lo pensado, con lo real. Proceder, igualmente demasiado fácil, de quienes no tratan de llevar la palabra a la práctica, ni buscan la perfección de su fe mediante las obras².

La *seriedad* verdadera, la seriedad del cristianismo, tampoco se asienta en los dominios de lo *probable*, o de lo *verosímil*, donde reina *el espíritu razonable*, lugar del cálculo prudente, lo que también sería demasiado fácil. En tales dominios, si bien la *acción* existe como corresponde al estadio ético, será ésta la que determine el nivel de exigencia y no el nivel de exigencia la acción a emprender³. A su rebajar el ideal, “el espíritu de seriedad” añade, para rebajar igualmente la angustia, la identificación de *lo posible* con *lo probable*, la identificación, como decía Sartre, de *futuro* y *porvenir*⁴.

Tal es la relación entre el *espíritu del mundo* y el cristianismo, lo que uno considera ser sobrio, el otro considera locura, e inversamente (ExC 150 y s. y 158).

1.- Preferible, se repite, a toda confusión, propia de la tibieza de los mediocres, confusión de contrarios, que une *sin tensión, hasta cierto punto* a la vez, una cosa y su contraria, lo finito y lo infinito (ExC 184-185, 200 y 206 y s.).

2.- Estos últimos, para K. mal entendiendo a Lutero, incluso se sitúan por debajo de la cristiandad imperante en la Edad Media, y en la que, pese a sus “exageraciones”, se concebía al cristianismo bajo el ángulo de la acción (ExC 235).

3.- La prudencia puede llegar a ser, para K., algo miserable (ExC 97). Para K. “el cristianismo consiste exactamente en abandonar lo probable y remitirse a Dios” (ExC 155).

4.- Sartre en *El Ser y la Nada* contrapone “el posible” (mi posible, que puede ser o no ser en la medida en que la conciencia es libertad) y “el porvenir” visto según la perspectiva determinista, cosista y mundanal de la conciencia de *mala fe*. Véase respecto a la angustia ante el pasado CA 190-191.

El término danés *Fordoblese* traducido al francés como “Redoublement” y al inglés como “Redoubling” sirve a K. para caracterizar la sobriedad y verdadero cristianismo. Por el contrario, el maridaje entre el cristianismo y el mundo, el servir a dos señores, el confundir los contrarios, el querer unir, no dialécticamente, a la vez, lo finito y lo infinito, lo eterno y lo temporal, el buscar, como hemos dicho, el justo medio, el no “exagerar” ni en lo uno, ni en lo otro, ni por defecto, ni por exceso, es, para K., el mal cristianismo (ExC 174,206, 207, 208 y 232).

Como dice K.: “todo orden cristiano es un <<redoblamiento>>; dicho de otra manera, toda determinación de orden cristiano es ante todo su contrario, mientras que una cosa estrictamente humana o mundana, es únicamente <<aquello por lo que algo se significa>>”. “Por ejemplo, para el simple punto de vista humano, un espíritu que vivifica es un espíritu que da la vida, y nada más; pero para el punto de vista cristiano, es en primer lugar el espíritu que mata, que aprende a morir a sí mismo. Para el punto de vista simplemente humano, <<la elevación es la elevación>>, y nada más; para el punto de vista cristiano, ella es en primer lugar humillación. Para el punto de vista humano, la inspiración no es más que la inspiración; para el punto de vista cristiano, ella consiste en primer lugar en llegar a ser sobrio” (ExC 151). En el mismo sentido: “Aquí como siempre el orden cristiano reúne los contrarios, de manera que la gloria no se reconoce como tal, sino en su contrario, en la cruz que se levanta con todo el orden cristiano... pero no reúne uno y otro en una unidad superior o un intermedio que hace menos gloriosa la gloria y menos sufriente la cruz” (ExC 135 y 206-207)¹.

3.5.- REDUPLICACIÓN Y “REDOBLAMIENTO”

Cristo es el único maestro con autoridad, en verdad el único maestro, y que, por ello, se distingue de los escribas y fariseos que no hacen lo que dicen ni dicen lo que hacen².

1.- Véase más adelante, en el capítulo nº 12, la estética, la belleza *sublime* (gloria), de la pasión de Cristo.
2.- Estos últimos, al igual que los demonios, tienen de Aquél perfecto conocimiento, como santo de Dios, y, sin embargo, huyen a su presencia por efecto de lo que K. llama angustia del Bien, es decir la angustia que el Mal experimenta ante el Bien.

La *reduplicación*, veámos, es patente de seriedad, pero la seriedad exige no sólo hacer lo que se dice, lo que K. mayormente exige, sino, creo yo, igualmente, en decir o confesar lo que se hace¹.

De ahí que *la reduplicación*, si bien ésta entra en el *redoublement*, no se identifica, en modo alguno con éste. Si la reduplicación queda, mayor y principalmente, en el *estadio ético*, como tarea a realizar, el “redoblamiento” pertenece al *estadio ético-religioso*, concretamente al cristianismo.

Supone una realidad ontológica, la del hombre que vive tras morir al mundo empírico y especialmente al morir, o negarse a si mismo, en su referencia del yo empírico al yo profundo. Como ser *real*, no se identifica tampoco con el ser de pensamiento abstracto propio de la filosofía especulativa (“concepción metafísica de lo eterno”, CA 248) ya que aquél no sobrepasa tampoco *el estadio estético* pese a su, aparente, elevación.

3.6.- LA SERIEDAD COMO SER ESPÍRITU

Hemos visto como K., al examinar hasta que punto es serio el mismo, insiste en que “*sobrio* (serio) sé bien que no lo soy; pues sólo el *espíritu* es sobrio” (ExC 192). Por eso él no podía presentar con mas fuerza el cristianismo en su verdad, pues, como confiesa: “yo no soy *espíritu* y no puedo, por tanto, hacerlo” (ExC 190).

“Sí verdaderamente, en caso de probarme yo mismo *seriamente* debería hacer esta confesión: si yo llegaba a ser contemporáneo de un hombre cuya vida expresara que ha buscado, en primer lugar, el reino de Dios; expresara, pues, el absoluto al cual se debía absolutamente, dicho de otro modo, que fuera <<espíritu>> perdido, extraño, muerto a todas las consideraciones temporales, finitas, terrenales, nada podría compartir con él, en todo momento seria desbordado, si bien desearía tacharlo de ebrio a él, el único serio” (ExC 165).

1.- Véase la crítica de Unamuno a Nicodemo. No existe reduplicación, y sí contradicción, no solo en quien dice y no hace, sino también en quien hace y, sin embargo, no dice, o confiesa, ser cristiano, caso, esto último tanto del miedoso Nicodemo del cap. 3 del EV. de San Juan, como del santo laico, pues si éste lo es realmente, será precisamente porque lleva la impronta de lo eterno, del Bien, dentro de sí (como diría K. la marca del único maestro, Dios, en la conciencia, ésta como predicador interior, aquí silenciado, el mejor predicador, el que nunca miente y que nos acompaña siempre) (ExC 21-22). De tal manera que el negar a Dios resulta a todas luces contradictorio con el hecho de defender una ética, que obrando así, queda sin fundamento religioso. En este sentido lo único seriamente coherente, como vio Dostoyevski, sería la actitud filosófica de Ivan Karamazov, o de Nietzsche, y de todo aquél que afirme que “si Dios no existe todo está permitido”, y ello aunque hacerlo así pueda llevar a la propia destrucción y a la locura. En otro sentido se plantea aquí, con K., el problema del incógnito, a desarrollar mas adelante.

Ser espíritu, morir al mundo, ser del mundo sólo *tangencialmente*¹, no lo puede, sin duda, el hombre si no es por la vivificación del Espíritu, pues, en verdad, sólo el Señor es espíritu (ExC 135).

Siendo ello así, para el hombre, ser espíritu, lo que no es de inmediato, consiste en serlo esforzadamente. Se trata, para él, de “ser espíritu y esforzarse en serlo; y <<lo serio>> es saber cual es la vida que nosotros llevamos” (ExC 162). Esfuerzo que K. no desdeña, como tampoco desdeña las obras, *obras del amor* (de ahí su repulsa a las que denomina “exageraciones” del protestantismo).

Veámos, al estudiar la antropología de K., como, para él, lo primero (en el sentido de lo inmediato) era, en el hombre, el ser psicosomático, el “compuesto” de cuerpo y alma, siendo “el tercero” de la síntesis, el espíritu. El espíritu en el hombre (en todo caso *espíritu derivado*, pues, lo hemos dicho, sólo el Señor es espíritu) no es sino *virtual*, es sólo *posibilidad*, que en todo caso, deberá ser realizada. Es la posibilidad de ser “yo mismo” el espíritu que ya soy (y que anteriormente habíamos llamado “primitividad”). El espíritu estaba ya, pero dormido², como soñando, de ahí la angustia y el necesario despertar. En este momento el hombre no es propiamente hombre, un *yo*, pero tampoco animal, y sólo puede alcanzar lo primero en el momento en que “el espíritu se hace real” (CA 50). Y lo que vale para todos, pues “cada hombre está destinado a ser espíritu” (DI 330).

En K. “la seriedad del espíritu” es dicha muchas veces *irónicamente*. Así habla K. del *espíritu de seriedad* (y expresión que luego usarán, como hemos visto, otros autores: Nietzsche y Sartre) para designar a la *falsa seriedad*, la seriedad burguesa acomodaticia e interesada, cuyos valores K. tanto detesta, y *tan próxima para él a la seriedad ética* (en igual, o parecido, sentido denigrante, utiliza K., como hemos visto, las expresiones “espíritu ligero”, “espíritu del mundo” “espíritu calculador”, “espíritu razonable”, “espíritu de tendero” etc.)³.

1.- “Como la tangente que toca el círculo en un solo punto, el modelo es de este mundo y a la vez fuera de él, sirviendo a un solo señor”(ExC 212).

2.- “En el estado de inocencia Adán estaba como espíritu, un espíritu en estado de sueño; la síntesis no es pues real; pues es el espíritu quien la opera, y él aún no está puesto como espíritu” (CA 150).

3.- Como ejemplo de esta *falsa seriedad*, pone finalmente K. al obispo Mynster, igualmente, por lo mismo, ejemplo de *falta de carácter*, con la peculiaridad de que quería “pasar como hombre de carácter, por hombre de gobierno: en tanto que sólo era un declamador dominical, y, por lo demás, un astuto eudemonista” (DI 435).

Igualmente combate, y hasta ridiculiza K., expresiones filosóficas como “espíritu objetivo” etc., y que al no considerar el lado “subjetivo” del espíritu rectamente entendido, dejan de lado el componente ético, y la seriedad, por tanto, de la existencia ético-religiosa.

Vemos finalmente, una vez mas, como las mismas expresiones en cada estadio tienen una diferente intención significativa. Así, en el estadio estético inicial el espíritu está como ausente, y en el estadio simplemente ético el espíritu está pronto a convertirse en “espíritu de seriedad” (falsa seriedad). Será sólo el estadio religioso, específicamente cristiano, el de la realidad del espíritu, el único donde el espíritu será verdaderamente espíritu (realizado).

CAPÍTULO V

LA LIBERTAD Y LA SERIEDAD

1.- PLANTEAMIENTO: EL EXISTENCIALISMO APARENTE

El tema de la libertad es fundamental en K. De ahí, y de la radical referencia de aquélla a la angustia (angustia concebida como angustia de la libertad), se partió para situar a K. entre los pioneros del existencialismo propiamente dicho.

Vamos viendo lo finalmente equivocado de esta afirmación, sobre todo si se entiende que el existencialismo, como en Sartre –no en Heidegger-, es “sólo humanismo¹”. Este existencialismo en que, según se proclama, “ninguna esencia precede a la existencia”, no está en K. No obstante en él, en la línea del voluntarismo de la escolástica franciscana del siglo XIV, no sólo prima la voluntad sobre el entendimiento sino que, más que eso, se constituye a la libertad como esencia de la voluntad.

K. habla de la libertad, como de casi todo, en los *Papirer*, pero principalmente en *El Concepto de la Angustia* y también en *La Enfermedad Mortal*. Es en la primera de estas obras donde precisamente se destaca la vinculación inescindible de la libertad con la angustia, la unidad de la angustia con la libertad en el hombre.

Surgen ahora las preguntas respecto a K.: ¿de qué libertad trata?, ¿de una libertad-sujeto?, ¿de una libertad objeto?, ¿de “libero arbitrio” como libertad de elección?, ¿de libertades? ¿Habría que distinguir finalmente, como en todo a lo que refiere K. en su obra, entre una *libertad estética*, una *libertad ética* y una *libertad religiosa*? ¿Habría una libertad en la seriedad?

Pues bien, para adentrarnos en el tema, nada mejor que arrancar de lo últimamente tratado: de la categoría de repetición. Dice K.: “la *libertad*, recorriendo varios estadios antes de llegar a ella misma, hace que el concepto de *repetición* tenga una historia” (UPA 213).

1.- Véase la obra de Sartre *El Existencialismo en un humanismo*. Obra que tuvo su respuesta en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger.

La libertad en K. es y no es, deviene. Lo ha dicho en *El Concepto de la Angustia* con ocasión de reivindicar, frente a Hegel, un movimiento real, no puramente lógico. “¡Que la lógica se las entienda como pueda para salir de los apuros en que se ha metido! La palabra <<transición>> es y siempre será, dentro de Lógica, una pura ingeniosidad. Su lugar propio está en la esfera de la libertad histórica, ya que la transición es una situación y además es real”. “Por esta razón no hay que entender lógicamente sino en el sentido de la libertad histórica, la afirmación aristotélica según la cual la transición de la posibilidad a la realidad es un movimiento” (CA 182).

K. habla de una libertad histórica, situada. También de una libertad histórica *individual*. Es propiamente la libertad individual (y no otra genérica que recorre la historia universal y que ocupa a Hegel) la que progresa para “llegar a ser ella misma”.

El movimiento de que se trata concebido como actualización, tránsito, o paso, de la posibilidad de la libertad, de la libertad como posibilidad, a la realidad de la libertad, a la libertad real, asegura, por una parte, la no necesidad del proceso, las distancias respecto a Hegel. A su vez, la concepción de dicho movimiento, con referencia expresa de K. al naturalismo aristotélico, como maduración, corta de raíz cualquier intento de aproximación de K. al existencialismo. La rechaza su categoría de repetición, repetición a la que, como veíamos, aquel movimiento aboca, y con la que finalmente coincide la libertad. Así, dirá K., este proceso o movimiento en el que el “interés supremo de la libertad es traer la repetición y que el cambio no turbe su esencia eterna” llega a su final cuando “es la libertad ella misma quien es ahora la repetición” (UPA 124).

En fin, con su concepción de la libertad, como veremos, K. marca, una vez más, su distancia respecto a la dogmática liberal protestante de la iglesia oficial para él demasiado pelagiana. En este sentido, K. pone un puente al primitivo luteranismo. No se identifica, sin embargo, con él. Ciertamente, para K., el pecado es más una *posición* (MM 251 y s.) que una simple *negación* o *privación*, pero en ningún caso llegará K. a coincidir con un luteranismo que, en su sobrevaloración del pecado original o hereditario, minimice, o desfigure, el pecado actual (el pecado propiamente dicho), la libertad, la culpa individual y propia de cada uno.

Si en Lutero la libertad sólo es en Dios (pues sólo en él no se dá “libertas a peccato”), por el contrario, para K., aún en el pecado existe la libertad: la libertad como posibilidad, como lo mostrará el no desaparecer de la angustia, y ante la cual, el pecado, ahora y siempre, sigue siendo una *nada*, la nada de la angustia (y la angustia de la nada, CA 144 y 163).

2.- DIVERSAS ACEPCIONES DE LIBERTAD EN KIERKEGAARD LA LIBERTAD COMO POSIBILIDAD EN LA ANGUSTIA

K. pone en lugar destacado la libertad del hombre. El hombre ha llegado, como nunca, a ser consciente de su libertad. De ahí que K., en su defensa de la libertad humana, critique el concepto de predestinación divina que a su juicio pretende, sin conseguirlo, conciliar lo inconciliable, aquella libertad y la omnipotencia divina (JP nº 1230, 1231 y 1233). Ello, no obstante, no convierte a K. en un exaltado de la libertad. De ahí sus reticencias y críticas a las libertades políticas (que se reclaman en toda Europa y miméticamente también en su propio país, en retardado eco de la Revolución francesa), al igual que su simpatía, aunque distante, hacia el rey Christian. Las libertades políticas no resuelven, para K., el problema de la libertad. Así, para él, la libertad de expresión no es nada comparada a la libertad de pensamiento mucho más difícil de conseguir (JP nº 1236). La libertad no puede consistir en un mero liberarse de la coacción o tiranía exterior, pues, una vez conseguida esta libertad negativa, queda lo más decisivo todavía por hacer, el dotar de contenido, y de libertad por tanto, muestra propia libertad interior. Pero ¿existe esta libertad interior? ¿Hay una libertad positiva?

Para K. esta libertad existe, pero existe como posibilidad. Ciertamente el individuo “es-también- la especie” y por ello, como veíamos, le resulta prácticamente imposible sustraerse al imperativo de “lo público”, de “lo genérico” o “común”, de lo “homogéneo”, que nos quiere “igual a todos”, en fin, a la dictadura del “se” impersonal. Pero, como, para K., el individuo no es sólo la especie, sino “el mismo y la especie” (CA 148) es, en todo caso, libre, y todo el poder inherente a esta libertad - su posibilidad de optar, su, en parte, indeterminación - se le hace patente en la angustia (que precisamente se experimenta por causa de dicha libertad).

La angustia, como angustia de la posibilidad inconcreta, y, por tanto, como angustia ante el futuro, o ante el pasado cuando éste no se vive como tal, sino como posible (JP nº 98; CA 190-191), es angustia de *nada*, angustia de la libertad creada y finita. La angustia es, en esta vida, connatural al hombre¹ y, aunque posible en la naturaleza del Cristo hombre, no tiene cabida, ni en Dios, ni en el ángel, ni tampoco en la bestia (ésta, sin embargo, sí puede atemorizarse). Así pues, “sólo en el momento en que la salvación es realmente puesta la angustia es vencida” (CA 156).

El hombre, en la angustia, se siente capaz de optar, vive más o menos conscientemente su libertad de elección, y ello ocurre siempre, y en todo caso, aún en el extremo en que, totalmente extraviado en la cosas del mundo y en los otros, le parezca dicha angustia inexistente (CA 192 y s.).

La angustia, como “realidad de la libertad como posibilidad”, o también como posibilidad del espíritu (CA 145 y 251), es la angustia de la libertad que precede al pecado de Adán y de cada uno. Es la angustia y la *libertad* de la inocencia. El hombre se angustia aquí de su posibilidad de poder.

Parece, dice K., que una vez perdida la inocencia y realizada la posibilidad –lo que K. llama “caída o desmayo de la libertad en el pecado”– la angustia debería desaparecer. Pero no es así. La angustia nunca abandona al hombre (es siempre angustia de *la síntesis* en que el hombre consiste), pues la posibilidad siempre permanece y acaba emergiendo. Es la angustia “consecuencia del pecado” (CA 209). Pues, aunque, en verdad, sea aquí mas concreto y diferenciado el objeto de la angustia: (“su nada es un algo real”), la *posibilidad* se mantiene: es la posibilidad, en el mal, de nuevo pecado, o la posibilidad de continuar en el pecado, lo que es asimismo pecado; e incluso la posibilidad, en el bien, de liberar esta misma libertad cuando, máximamente empecatada o esclavizada en el mal, huye estrepitosamente del bien como si del mismo diablo se tratara. (CA 215).

1.- Por el hecho de ser una *síntesis*. Y angustia que es mayor cuanto más grande es el hombre (CA 251).

Ni en el estado de inocencia, ni en el de pecado, la libertad es “libertad de indiferencia” o “libre arbitrio” (JP nº 1240, 1241, 1249, 1260 y 1262). K. critica esta libertad de indiferencia, pues, para él, no existe en el primer caso, en que la libertad es anterior a la libertad de elección entre el bien y el mal; ni en el segundo, en que, puesta esta distinción, lo que existe es ya una *predisposición* al mal, y que, en lo demoníaco, conducirá incluso a una pérdida de la libertad por la libertad misma¹.

Ante la balanza de la elección, ésta última no se produce entre extremos igualmente equilibrados, pues de ser ello así la elección se negaría a sí misma, quedando finalmente en algo azaroso e inconsecuente, y por tanto como no mía. Dicha concepción es también rechazada por abstracta. No responde a nuestra experiencia de la libertad. Elegimos antes que por razones (y nada nos dice que la razón propiamente dicha no esté también perturbada por el pecado) por fines más o menos inmediatos, por nuestros intereses y deseos, “razones”, en todo caso, y a la vez, conscientes e inconscientes. Nuestra elección nunca se da en la pureza de una absoluta indeterminación, la cual en el límite impediría o paralizaría la misma elección. La realidad de la elección misma y la angustia, ante la nada de la posibilidad, que siempre la acompaña, expresan una situación bien distinta. No se trata tampoco de que una posibilidad atraiga y otra repela, sino que, cualquiera de ellas, a la vez atrae y repele, nos suscita a la vez simpatía y antipatía. De ahí el concepto kierkegaardiano de angustia como “antipatía simpatética” y como “simpatía antipatética” (CA 144).

En fin, la elección nunca es indiferente, en toda elección, existe la pasión. Toda elección radical es apasionada. La libertad del hombre como ser capaz, con capacidad de elección, no implica tanto posibilidad de esto o aquello, no es tanto capacidad de elegir ya inicialmente entre el bien o el mal, como capacidad de “elegir elegirse”; supone, sobretudo, conciencia de mí como ser que no solo elige, sino que se elige y elige eligiendo, y que está situado así, ante la más radical opción de determinarse como libre. La primera opción del hombre será precisamente elegir entre el determinismo o el indeterminismo respecto a su voluntad.

1.-Esto último establece una diferencia absoluta con el estado de inocencia, pues éste constituye una *determinación* en sentido contrario, “una determinación hacia la libertad” (CA 220).

El hombre, como ya denunciaba K., en su huída, hacia adelante, de la angustia y de la libertad, ha abdicado de esta elección radical, tanto en la práctica como en la teoría. Es la época del “hombre masa” (Ortega), es la hora de dispersar la propia responsabilidad en el colectivo, del “miedo a la libertad” (Erich From), para acabar con “la angustia de la libertad”. Es el momento de lo que K. denomina “nuevo paganismo”, el momento de los determinismos de todo tipo: biológicos, psicológicos, sociológicos, dialécticos materialistas o espiritualismos panteístas. Lo que, según K., conduce al cristianismo oficial y demasiado razonable de su tiempo, a la presentación de un Dios domesticado, compasivo y nada exigente que hace del cristiano un niño irresponsable (JP nº 1258).

En K., la libertad, como vemos, no es *liberum arbitrium*, ni primeramente elección entre bien y mal, sino capacidad y posibilidad de elección como “posibilidad de posibilidad”, como posibilidad de elegirme como eligiente. ¿Hasta qué punto, y límite, es posible esta posibilidad de “autorrealización”, esta posibilidad de hacerme a mi mismo?”.

3. LA LIBERTAD COMO AUTORREALIZACIÓN

Veámos que la libertad tiene una historia. En *Un Pequeño Anexo* se nos ha dicho que la libertad va de sí a sí para llegar a ser sí misma. Hay que llegar a una determinación de la libertad por la libertad misma. Como la libertad está tanto al principio como al fin del proceso, la libertad no es sólo objeto, contenido o fin, sino principalmente sujeto. El yo, el espíritu, es libertad. Así lo dice expresamente K. en *La Enfermedad Mortal* y en *El Concepto de la Angustia*. En la *Enfermedad Mortal* se nos dice que el yo, que tiene que ser sí mismo, es libertad. La síntesis que el yo es, tiene precisamente que ser, ser que es deber ser yo o sí mismo, puesto que inicialmente aquélla no está todavía puesta.

Aunque K. utiliza el modelo filosófico aristotélico, nadie como él ha encumbrado tanto la libertad humana dentro del cristianismo. No parte K., sin embargo, de un hilemorfismo para definir el ser humano.

La síntesis con que K. le define incluye tres términos, no dos. Ni el alma como forma del cuerpo, ni siquiera un alma encarnada, explican sin más el ser humano. La síntesis posible, que éste es, presupone una fisura no sólo en la relación alma-cuerpo (o en la relación, igualmente de oposición, temporalidad-eternidad, o también en la de necesidad y libertad, en esta última relación, la libertad, como posibilidad), sino además, y principalmente, la fisura o *separación en la relación de aquella relación a sí misma*. Precisamente esta fisura de segundo grado, “segunda potencia de la conciencia”, como dice K. hablando de la repetición, es la libertad. La libertad que busca la síntesis para la realización del Individuo, es decir para su propia realización, es ya “antes” de la síntesis, pues ésta incluye desde el primer momento a la libertad- posibilidad como uno de sus polos o extremos antitéticos. Pero, a la vez, también incluye la necesidad como otro de sus términos. Por tanto, al igual que en Ortega, “yo soy yo y mi circunstancia”, cupiendo, de este modo, en mi dos yos¹, el yo inicial y el yo final, aquí también la *libertad*, como síntesis de *libertad* y necesidad (o lo que es lo mismo síntesis de posibilidad y necesidad) debe abarcar, no sólo lo que es libre en el hombre, sino también lo que en él no es libre. Si ello es así, ciertamente no existe una capacidad absoluta, omnimoda, de autodeterminación. El hombre parte de una condicionante realidad concreta, de una *situación*, de una *facticidad* (Sartre), de una *circunstancia* (Ortega), de un *mundo* (Heidegger), lo que incluye toda la corporiedad (y pecaminosidad) del hombre, su pertenencia a la especie, el efecto de generación, el efecto histórico, su temporalidad, y también el efecto de sus decisiones anteriores que, a su vez, condicionan, limitan, o imposibilitan (y posibilitan) otras.

Es a todos estos factores, que limitan y definen siempre el campo abierto de nuestras posibilidades, a lo que llamaría K. necesidad; y, entre las posibilidades, habría que incluir en la libertad (en la libertad segunda), principalmente el ser donado a cada uno, nuestro ser verdadero, el verdadero hombre, el que quiere y “piensa” Dios que podemos llegar a ser cada uno de nosotros (mas allá de toda predestinación). Por eso en K. la libertad se explica, muchas veces, como *un destino* (JP nº 1263), término a entender como camino sin retroceso ni rectificación posible opuesto al ejercicio de cualquier elección, si ésta se considera siempre, y en todo momento, igualmente posible y cambiante a voluntad, pues, lo hemos dicho, el *liberum arbitrium* indiferenciado e irresponsable no existe para K.

1.- Véase Julián Marías en *Introducción a la filosofía* p. 201.

Una vez mas la existencia de la angustia y principalmente la de la desesperación, ambas conscientes o inconscientes, nos lo evidencia, evidencian que la libre realización, la capacidad de autorrealización, no constituye por sí sola el fin último de la libertad. Lo decisivo no es, en K., la autorrealización autosuficiente, la que, predicada en la cultura occidental básicamente desde el romanticismo y el idealismo alemán, se extendió, en línea descendente de degeneración vulgar, al existencialismo corriente, a la literatura y a la vida ordinaria de todos¹.

K. denuncia este error. La necesidad, en último término el hecho de que el hombre no se haya creado a sí mismo desde el origen, relativiza el concepto de libertad como libertad de autorrealización. Por el contrario, el reconocimiento libre de la necesidad, el libre reconocimiento de que el hombre no es el último fundamento de sí mismo ni para sí mismo, asegura la verdadera libertad (y que se da en el ejercicio de este reconocimiento), y finalmente que dicha libertad no coincide, en último término, con la libertad como libertad de autorrealización.

4. CRÍTICA DE LA LIBERTAD DE ELECCIÓN COMO LIBERTAD DE AUTORREALIZACIÓN ABSOLUTA

La libertad de autorrealización, la libertad de elección referida a sí mismo no es la verdadera libertad, o, mejor dicho, no siempre conduce a ella. Pues la realización de sí, el ser sí mismo correctamente, como se muestra en *la Enfermedad Mortal* no está garantizado. El hombre, dejado a sus propias fuerzas, puede, al respecto, pecar tanto por defecto como por exceso. Es lo que K. denomina, respectivamente, “desesperación de la debilidad”, y “desesperación de la obstinación”. La persona, el espíritu, en su afán de autorrealización, tanto puede llegar a ser verdaderamente sí mismo como a su destrucción espiritual cuando quiere ser más que sí mismo (*superhombre*).

1.-Así se habla comúnmente de la necesidad de realizarse, (se dice, por ejemplo, que el “ama de casa” no se realiza, que aquel “gran hombre” sí se siente realizado). Se insiste, por todas partes, en que sólo importa lo que se hace y no lo que se es. El profesor Francisco Canals Vidal destacaba como ya San Agustín, en el capítulo 1º del libro 1º de *La Ciudad de Dios*, citaba como uno de los principales errores sobre Dios, junto al de un Dios cosmológico, y al de un Dios antropológico, la también concepción errónea de un Dios que se hace a sí mismo. Esta concepción –y este error- una vez Dios ha sido “muerto”, apartado, o despersonalizado por la nueva Gnosis spinoziana o hegeliana, y divinizado el hombre, ha pasado, en la época moderna, al hombre mismo, al yo humano, sea éste genérica o individualmente considerado.

Los imperativos categóricos formales, las morales autónomas de autodeterminación, desde Kant y Fichte, y, por supuesto, Hegel, bajo el señuelo del engrandecimiento moral y la liberación del hombre, no han producido, para K., otro resultado que la negación del hombre individual en provecho del grupo, de lo común, de lo impersonal, y lo que en distintos autores tomará su propio nombre: el *Único* (Stirner), el *Hombre Genérico* (Feuerbach), el *Yo Absoluto* (Fichte), el *Espíritu Absoluto* (Hegel), el *Proletariado* (Marx), la *Sociedad* (Comte) etc.

Pero el fenómeno (que Camus ha caracterizado en su obra el *Hombre rebelde* como de *rebelión metafísica*), no acaba en el orden teórico, con la negación de la libertad de todos (pues, como nos dice Platón en *La República*, ni siquiera el tirano es libre), sino que, desgraciadamente, se proyecta en la *praxis* histórica (lo que Camus ha caracterizado como *rebelión histórica*) hasta llegar a la misma destrucción física de los individuos¹.

Capítulo aparte merece la democracia liberal imperfecta que vivimos y que, sin duda, para K., tampoco estaría llamada a satisfacer el ideal de la libertad individual verdadera. La democracia sería, para K., la secularización, extensión y popularización de los viejos y nobles ideales de la humanidad a costa de rebajar éstos, y de hacerlos más fáciles y asequibles, en suma consumibles. Con ella, “la religión” que le es propia, la *religión civil* de los derechos humanos, y que se contienen en el libro “sagrado” de la Constitución, implantaría unas libertades formales con que disimular la falta de la verdadera libertad de cada uno². Situación que obliga incluso a reivindicar, antes que la libertad de conciencia, la conciencia individual misma (JP nº 1264)³.

1.- Son las incontables víctimas de las revoluciones violentas, finalmente siempre traicionadas, y que se suman a las de las dictaduras que aquéllas combaten para implantar otras nuevas; a las de los imperialismos políticos y económicos; a las de los nacionalismos excluyentes, pasados y presentes; a las previsibles de los neoseparatismos larga e interesadamente incubados; a las de los fundamentalismos pasados de las iglesias oficiales y aún presentes en algunas religiones, a partir de distintas idolizaciones de lo inmanente, y que, desde los tiempos bíblicos, sin cesar se renuevan hasta hoy.

2.- Para K., lo volvemos a repetir, lo importante es la libertad de conciencia y de pensamiento –por supuesto el pensamiento no impuesto por los medios y la propaganda política, a que comúnmente se reduce ahora la libre opinión.

3.-No sólo el sentido de las palabras, sino hasta las mismas palabras cambian. La caridad se sustituye –sustitutivo del que a todas horas se nos habla– por la solidaridad; y el castigo, inherente a la responsabilidad y libertad individual mal utilizada, se sustituye, o suspende, por una supuesta rehabilitación entendible al margen de aquel. Es esto último, sin embargo, consecuencia obligada de la negación de aquella responsabilidad y libertad individual, y que se corresponde con la piedad o compasión institucionalizada (y que sería, para K., enemiga de la verdadera rehabilitación del hombre que, como ya vio Hegel, no es verdadera sin que el culpable asuma su culpa y quiera, incluso, que se le castigue en forma íntegra y equivalente).

La libertad de elección de sí, *el mero reclamo de autenticidad y sinceridad*, la libertad de autorrealización, en fin, ninguna libertad de elección ilimitada, suministra, por sí sola, un criterio positivo de autorrealización. Falta de criterios positivos, la autodeterminación se decide, en verdad, por intereses puramente finitos, y así la libertad en su evolución en modo alguno llega, como se exige, a “determinarse por ella misma”

Recala entonces en los niveles inferiores que se nos describen en *un Pequeño Anexo*¹. Se reduce así, en el mejor de los casos, a la prudente sabiduría del estoicismo, y del epicureísmo filosófico bien entendido, que hacen de la necesidad virtud y libertad. En esta actitud de escepticismo en la praxis, que tiene en la probabilidad el mejor criterio para no equivocarse en el obrar, la libertad no supera *el estadio meramente estético*.

5. LA PÉRDIDA PNEUMÁTICA DE LA LIBERTAD. LA REALIDAD DE LA LIBERTAD Y EL PECADO. LA LIBERTAD COMO LIBERACIÓN

Para K., cuando la libertad deja de ser mera posibilidad, es el pecado. El paso, en el *salto cualitativo*, de la inocencia de la posibilidad a la realidad, es el pecado. La realidad de la libertad será pues “una libertad perturbada” (JP nº 1246; y UPA, 214, Nota), producto precisamente de un mal uso, de un uso ilegítimo de la libertad². Este mal uso no es debido, en ningún caso, simplemente a algo externo a la libertad (la serpiente en el Paraíso), sino a la propia libertad; es ella misma la que se perturba³. Lo alegoriza K. diciendo que, en la caída, se ha producido un desmayo (femenino) de la propia libertad. Nada es pues *anterior* a la libertad. Para K. la libertad, como el pecado, se presupone a sí misma (es lo que K. llama en *El Concepto de la Angustia* “argumento ontológico de la libertad”) (CA 124).

1.- Son estos: a) “la libertad puramente puesta como placer” o “como siendo en el placer”. b) “la libertad puesta como hábil sabiduría” (UPA 213).

2.- “La libertad (en la repetición como movimiento religioso) descubre ahora un obstáculo, que sólo ella puede haber puesto a sí misma en situación que ella no puede resolver. Este obstáculo, que ella misma ha puesto, es el pecado, y que hace que, de hecho, la libertad no se muestra en estado de perfección, sino perturbada e incapaz de realizar la repetición, pese a que, aunque desespere, la libertad sigue sin olvidar nunca la repetición. La libertad no se muestra ahora en su estado. Sin embargo, desde el fondo de la desesperación tiene lugar un cambio respecto de la repetición, y la libertad adopta una expresión religiosa, en virtud de la cual la repetición aparece como expiación, que es repetición *sensu eminentiori* (excelente), y algo distinto de la mediación ...” (JP nº 1246).

3.- De hecho K. identifica pecado original y pecado actual. Presenta como *contemporáneos reales* a Adán y sus descendientes (CA 135 y 138). No se ve entre unos y otros *diferencia cualitativa*, son esencialmente iguales. A su vez entiende atribuible todo pecado, incluido el original, a uno mismo y no a un agente exterior. Vigilius Haufniensis considera el relato del Génesis acerca de la caída mediante la intervención de la serpiente como mito: “El mito hace que suceda en el exterior lo que es en el interior” (CA 148).

Pero la libertad pugna por liberarse, quiere sacudirse el mal. Aparece entonces nuevamente la angustia. Es la angustia del pecado, la angustia consecuencia del pecado, consistente en un angustiarse del mal (así K. la llama “angustia del mal”), entendido éste como mal uso de la libertad.

Para K., la situación llega a ser aún más negativa. La libertad no sólo es en realidad, en la realidad, libertad pecadora, sino mas que eso – e incluso, en muchos casos con efectos psicomáticos- permanece sumida en lo “demoníaco”, en lo que constituye una pérdida espiritual casi absoluta de la libertad.

Ahora la libertad no es libertad que esté en el mal y quiera el bien que no hace (según la cita de San Pablo), sino que está en el mal y quiere el mal. Quiere seguir en el mal y, por eso, huye del bien que repele. En este supuesto aterrador, la libertad se vuelve contra sí misma y por ello, como los endemoniados en el Evangelio, se angustia, no del mal, sino del bien que pretende liberarla (“angustia del bien” la denomina K.).

Aquí la libertad, de hecho absolutamente desesperada, está forzada, esclavizada por el mal. El mal uso de la libertad ha “devenido” en una libertad prácticamente imposible. El camino de la libertad a la libertad, el camino de sí hacia sí mismo, del espíritu al espíritu, parece frustrarse en su término final. Resuena aquí todo el luteranismo de K.

Como Lutero en su crítica a Erasmo (*De servo arbitrio*), el libre arbitrio del humanismo resulta, una vez más, no sólo ilusorio, e ingenuamente optimista, sino incluso malo por idólatra. ¿Será posible pese a todo, para K., una liberación de la libertad?, o bien ¿la libertad dada como promesa se frustra definitivamente? ¿Acabará el yo en una negación o destrucción del yo, el espíritu en la negación del espíritu? ¿Será el “sí mismo” nunca realizado, y el hombre verdaderamente “una pasión inútil¹”? No llega ciertamente K. a conclusiones tan desesperadas. “Lo demoníaco es una esclavitud que quiere encerrarse en sí misma. Esto es y será, sin embargo, una imposibilidad; la esclavitud conserva siempre a primera vista esta relación (con la libertad); sigue existiendo, y la angustia se presenta en el movimiento mismo del contacto, principalmente cuando la libertad que viene de afuera entra en relación con lo demoníaco (CA 220).

1.- Sartre así concluye en *El Ser y la Nada*.

De ahí, una vez más, el concepto kierkegaardiano de angustia como “simpatía antipatética y como antipatía simpatética”. Así, nuevamente la angustia, en este caso la angustia del bien, evidencia que: 1) en la máxima postración de sí mismo, en la mayor esclavitud y servidumbre de sí, la libertad, aunque servil, no ha muerto, que la posibilidad (la angustia lo es siempre de posibilidad) existe, y que, por tanto, la liberación es, en cierto sentido, posible; 2) que cabe un buen uso de la libertad como lo prueba también la existencia de un mal uso de ella; 3) que pese al mal uso de la libertad, la verdadera libertad existe y tiene un contenido: el Bien.

En cualquier caso, tanto la predisposición al mal, como la predisposición al bien en la primitiva inocencia, excluyen cualquier concepción de la libertad como libertad arbitraria, igualmente indiferente, e indeterminada, ante el bien y el mal.

6. LA LIBERTAD ÉTICA DEL CRISTIANO

La potenciación de la libertad de elección frente a cualquier determinismo de la voluntad, y en mayor medida la de la libertad de autorrealización, asegura la responsabilidad del hombre por sus actos y, en el límite, hasta por su ser como existencia. Sólo a partir de aquella libertad, puede tener justificación el premio o el castigo, ya sea éste exterior o interior, y en último término toda ética, sea ésta material o formal

Pero la libertad ética y, la ética de la libertad, conducen, por sí solas, a la desesperación. La exigencia ética, el ideal ético rectamente entendido, llega a ser de cumplimiento imposible por uno mismo, con sus propias y solas fuerzas, al consistir el punto de partida, de acuerdo con la Dogmática, en una libertad empecatada. No verlo así ha de llevar al hombre, forzosamente, a desertar de su tarea por desfallecimiento, o, a rebajar el ideal. Se trataría, por tanto, de reducir el nivel de exigencia, en esta “época de rebajas”, para así poder acceder al ideal sin mayores quebrantos, sin enfermar, sin caer en la neurosis, sin sucumbir a lo que Freud, en su obra *El malestar en la cultura*, definía como tiranía del “superyo” (superyo entendido, en dicha obra, tanto individual, como en su proyección social).

Se trataría, de engañarse a sí mismo hasta el engrimiento autosuficiente de quien cree que puede obrar el Bien sin ayuda. Sería, dentro del pelagianismo o semipelagianismo, el caso del burgués cristiano acomodado y satisfecho de sí, tanto en lo material como en lo espiritual –el caso del juez Wilhem-, y cuya posición, aquí en el mundo, le ha de asegurar igualmente una buena posición en el “mas allá”.

La libertad ética del cristiano, la libertad ética (de la *primera ética*, como la denomina K. en la Introducción a *El Concepto de la Angustia*) convierte en “ídolo” algo tan elevado como la ética, al extremo de situarla por encima de Dios mismo. Con ello impide una relación individualizada y verdaderamente personal con el Ideal, es decir, la realización de la verdadera y propia libertad.

Es esta relación individualizada con el Ideal la que también, dentro de sus más “modestos” objetivos, razones de salud e higiene mental, individual y colectiva, reclamaba Freud en la obra citada. Se trata, para él, de corregir *el malestar* y funestas consecuencias producidas por una misma exigencia de moral social (así pues, genérica e igual) precisamente a los individuos que, por definición, son, y serán, siempre desiguales, desigualmente dotados.

Esta ética, la *primera ética*, encalla en el pecado. En ella se niega, o desconoce, finalmente, que la realidad de la libertad es el pecado. Pecado que ciertamente, para K, ninguna ética puede explicar, pero sí asumir dogmáticamente, como hará la *segunda ética*, ésta, para k., la ética religiosa de la libertad verdadera.

7. LA VERDADERA LIBERTAD. LA LIBERTAD RELIGIOSA. LA LIBERTAD ES EL BIEN

Llegados a este punto, parecería que K. se contradice. Se postula y reclama la libertad de autorrealización, una propia realización de sí mismo, y sin embargo la realidad es muy otra. Pues, de hecho, y una vez traspasado el umbral de la inocencia, nos encontramos con una libertad esclava, servil, culpable, y culpable, además con una culpabilidad infinita (“Lo contrario de la libertad es la culpa”, CA 207).

Se trata de liberarse –la libertad es liberación-y sin vuelta atrás, ya que el retorno a la naturaleza, a la inocencia – a la libertad dormida- es imposible (JP nº 1235). Pero superada aquella visión abstracta del “libero arbitrio”, pues la libertad tiene una historia condicionada por el uso que de la misma se hace (JP nº 1268), ¿cómo ir hacia delante? La solución no la da la *primera ética*, en cuyo ámbito sólo cabe el arrepentimiento, y aquí fracasa dicha ética. El arrepentimiento es aquí el *reconocimiento de la imposibilidad del ideal*, de su realización imposible, del obrar imposible de la libertad, imposibilitada también para remover las consecuencias del pecado. Así, dejado a sí mismo, el arrepentimiento sigue, como dice K., como “arrepentimiento del arrepentimiento”, y al que después seguirá un arrepentimiento de éste último y vuelta a empezar. (CA 213 a 215) ¿Cómo remontar?. En modo alguno sin la ayuda de Dios. La *segunda ética*, la ética-religiosa, la que parte de la dogmática, la ética de la redención, es la única que libera, la única que, manteniendo el ideal, hace posible su realización por medio de Dios para quien todo es posible (salvo, como veremos, p.e. retirar al hombre la libertad otorgada). Sólo así el yo se realiza a sí mismo, y la libertad “deviene” la libertad. El yo es sí mismo recta –y no desesperadamente- sólo en su relación con Dios, entendido éste como su último fundamento –y por la intermediación de Jesucristo.

Jesucristo es la verdad: “la verdad y la vida”. Nos lo recuerda K: “la verdad, el cristianismo, te hará libre” (JP nº 1277). *La libertad no es meramente forma, autenticidad*. La libertad tiene *objeto, fin y contenido*. En *El Concepto de la Angustia* dice K.: “el contenido intelectual de la libertad es la verdad” (CA 234). No hay verdadera libertad en la falsedad, ni en la indiferencia. La elección tampoco puede descansar en la probabilidad. Se rechaza igualmente cualquier asociación de la verdadera libertad con la rebelión.

De alguna manera entre la libertad y la verdad, lo primero es ésta última. Pero verdad que sólo existe, para el Individuo, cuando el mismo, libremente, la produce actuando, y aquélla penetra todo su ser (CA 234). Se trata así de una verdad que es libertad y de una libertad verdadera. Pues la verdad no la constituyen tanto un conjunto de doctrinas reveladas o prescripciones morales, como la persona de Jesucristo¹.

1.- La verdad es una verdad personal, certeza, convicción interior, y sólo en este sentido *subjetividad*.

De ahí la afirmación de que “la libertad (la verdad) es el Bien”. Jesucristo es un yo, un Individuo, es sí mismo, y como Individuo es libertad. Como Dios que es, no pudo pecar, nunca pudo, por tanto, perder su libertad. Dotado, no obstante, de naturaleza humana, al igual que nosotros, se angustió (y ello hasta el máximo), ante la posibilidad, como muestra el relato evangélico. Tenía una misión que realizar. Pero, en su autorrealización, o automanifestación, en que la Revelación consiste, nunca podía dejar de ser sí mismo. Y así, en su obediencia “incodicionalmente incondicional” (Exc 202 y s.), absolutamente absoluta al Padre, Jesucristo viene a ser la única referencia, el testimonio y modelo de la verdadera libertad, el único que puede liberarnos. El movimiento de la libertad no es pues un movimiento antropocéntrico. Por eso el paganismo, aún partiendo de lo bien intencionado de su idealismo, y precisamente por ese idealismo o idealización de lo humano, nunca alcanzó, ni alcanzará, la verdadera libertad. Sólo Cristo, para K., puede liberar, ha liberado y libera al Individuo humano.

“La exigencia incondicionada es la seriedad del cristianismo, y si, por otra parte, ningún hombre la ha podido realizar... recordemos siempre que Jesucristo no es sólo el modelo sino también el redentor” (Exc 204-205). Precisamente porque Dios es el modelo, “que, *da* la independencia, el acto de más alta resignación de que un hombre es capaz, es reconocer la independencia a cada uno de sus semejantes y hacer todo lo posible para ayudar a los demás para que también lo hagan” (P-S I 241).

Si la libertad es, para K., finalmente obediencia y dependencia, libre y querida dependencia a Dios, al Bien, podría parecer nuevamente que queda en nada la libertad de elección. No es así realmente. Si K. nos dice que la libertad es el Bien y para el Bien, también nos dice que el mayor Bien es la libertad (CA 209). Tanto es así, que, para K., la mayor manifestación de la omnipotencia de Dios es que pueda crear, y haya creado, no meras partículas o emanaciones suyas, sino seres diferentes de él y libres respecto de él (JP nº 1251). Es cosa difícil de entender –“cruz de la filosofía” la llama K. (JP nº 1237) –pues, precisamente, nuestra experiencia del poder es todo lo contrario.

Cualquier creación o producción humana, sin duda porque no es verdadera creación, (creación a partir de la nada, es decir, sin ninguna *necesidad* previa), por amorosa y bien intencionada que sea, busca siempre, consciente o inconscientemente, desde el primer momento, la dependencia de lo creado o producido.

Ni el mayor amor, por ejemplo el de los padres, el de los esposos, por lo limitado e inseguro que es (porque hay en él “un amor propio finito”), puede permitir el pleno desarrollo de la propia personalidad de los otros objeto de este amor, el que éstos sean en verdad sí mismos. Sólo el poder de Dios, y precisamente por ser el de Dios sumo poder, puede, inmediatamente creado lo creado, como si dijéramos, “retirarse de sí mismo”, “deshacerse de sí mismo” (JP nº 1251), para que sea y pueda subsistir el poder y la libertad del hombre, incluso respecto a Dios, y contra Dios mismo.

“La exigencia incondicionada es la seriedad del cristianismo; y si, por otra parte, ningún hombre la ha podido realizar... recordemos siempre que Jesucristo no es sólo el modelo sino el redentor” (ExC 204-205).

Pero si con ello se asegura la libertad del hombre, con ello también acaba, o se limita, la libertad de elección como autorrealización infinita. Si sólo la libertad que refiere a Dios es verdadera libertad, la libertad de elección no es libre. No toda libre elección es una elección que libera. La libertad de elección desaparece, no es libre (JP nº 1261) en cuanto debe elegir a Dios, que es el Bien y su Bien. Sólo en referencia a Dios somos verdaderamente nosotros mismos y verdaderamente libres. Pero esta referencia a Dios (referencia absoluta, no relativa, ya que no pasa necesariamente por la ética como se explica en *Temor y Temblor*), en que consiste el ser Individuo delante del Dios Individuo, Dios ha querido que se haga libremente, en un buen uso, por tanto, de la libertad (y que por lo mismo permite un mal uso de la misma).

Contrariamente al Gran Inquisidor¹ (Dostoyevski, *Los Hermanos Karamazov*), quien, para eliminar el mal elimina la libertad², Dios permite el mal, el mal uso de la libertad,

1.- El único Gran Inquisidor, juez de instrucción implacable, que K. celebra como educador, es la angustia, y la que precisamente sólo se explica desde la libertad (CA 251-252).

2.- Aunque el ideal (sólo posible por la gracia de Dios) lo constituye una libertad tan perfecta que no puede (querer) obrar el mal, que sólo puede (querer) obrar el bien; en la realidad del cristianismo, ante el dilema: admitir la posibilidad del mal en libertad o bien, para suprimir el mal, suprimir la libertad; y la dificultad de resolverlo, se ha optado muchas veces, por imponer el Bien por la fuerza.

la libertad que se aleja de Dios (CA 209 nota sobre el Bien, ya referida) para que triunfe el mayor Bien que es la libertad verdadera¹. En el camino de la libertad a la libertad, que es la tarea del hombre, y consiste en llegar a ser sí mismo, la libertad redentora nos libera también de nuestra libertad de elección, de ésta, en cuanto libertad de abuso, y permite, con libertad de elección, el llegar a ser verdaderamente libres.

Finalmente la libertad consistirá en la renuncia a la libertad. Pero esta renuncia será para crecer más, no en el sentido del propio yo autosuficiente, a la manera de la *resignación infinita* del estoicismo, sino, al contrario, como renuncia (en busca de una perfección de la libertad) de uno mismo, como renuncia del propio yo, del “amor sui”, para precisamente llegar, siempre paradójicamente, a ser verdaderamente uno mismo. Y en esto radicaba también, lo hemos visto, la *sobriedad*, y, por tanto, la *seriedad*.

Por el contrario, el desesperado, quien presa de lo demoníaco pretende desesperadamente ser sí mismo, quiere liberarse de la liberación, “ser libre del tipo de liberación que Dios y el cristianismo tienen en mente” (JP nº 1277), “liberarse de ser salvado” (JP nº 1278). Cree así “mostrar la propia independencia” cuando en la realidad lo que demuestra es precisamente la mayor y más negativa dependencia (JP nº 1252).

A diferencia del así desesperado, el verdadero cristiano, la verdadera libertad, elige la necesidad, lo que K. (JP nº 1270) denomina “necesidad cambiada a libertad”. Nuevamente aparece la libertad como *síntesis* de la libertad (libertad de elección entre el Bien y el Mal) y de necesidad (obligada, pero no necesaria, renuncia a la libertad de elección, elegir no más elegir).

1.- Para Urs von Balthasar, Iván ha formulado, en la *leyenda del Gran Inquisidor*, “el único argumento u objeción de peso contra el cristianismo”. Escribe Urs von Balthasar: “El único argumento u objeción de peso contra el cristianismo lo ha formulado Iván Karamazow en su *Inquisidor Mayor*. Pero Dostoyevski, que le guía la pluma, lo ha transformado en una apología del Verbo. El cristianismo, dice el *Inquisidor al Señor*, es demasiado difícil para la humanidad. El que la conoce tiene que hacer concesiones, empezar unos escalones más abajo. Esta objeción es un honor para la *Palabra*. Más aún, es un nuevo reto a la humanidad por la Palabra... Porque la humanidad no tolerará jamás saber que existe en medio de ella un programa de existencia que uno de sus hijos ha realizado, y luego en seguimiento suyo otros innumerables, y que, frente a él, ella tenga que capitular” (en *Orbis catholicis* 1; 1958; 13).

Dicho de otra manera, al igual que para K. “la realidad es síntesis de posibilidad y necesidad”, se puede afirmar que la libertad (la verdadera libertad, la libertad como *realidad*) es síntesis de *posibilidad* (libertad como posibilidad) y *necesidad*¹.

Sólo en relación a Dios se produce la síntesis: conciliación entre la libertad de Dios y la libertad del hombre.

Normalmente, dice K., la libertad (de elección), ser capaz de escoger, se presenta como un bien extraordinario. Sin embargo, aclara K., esto dependerá de cuanto aquélla dure pues “uno se equivoca al pensar que esto en sí mismo es el bien y que esta libertad de elección dura toda una vida” (JP n° 1269).

Si la libertad es el Bien, y en este sentido, frente a la libertad formal, “el contenido de la libertad es decisivo para la libertad” (JP n° 1261). La libertad verdadera no es la libertad de elección, sino la libertad que escoge libremente a Dios, que libremente quiere lo que debe, el sumo Bien. El que se pueda decir que, para Dios, y en Dios y el Bien, la libertad de elegir el mal y el pecado es imposible, prueba que la capacidad de elegir esto último no forma parte de la *esencia* de la libertad.

La libertad de elección “es sólo la condición formal de la libertad” (JP n° 1261), pues debe correr a elegir –“con velocidad infinita”, dice K.- el atarse incondicionalmente, de forma que precisamente “su verdad es que no puede haber posibilidad de elección”. “La pura verdad de la libertad de elección es: no debe haber elección, si bien hay una elección”. Precisamente, en no elegir mas que a Dios consiste el espíritu-“esto es espíritu”, dice K.-, esto es la libertad verdadera, y esto es finalmente *la seriedad*. En esta única y sola elección consiste la seriedad. “*Seriedad* es precisamente escoger a Dios inmediatamente y ante todo” (JP n° 1261). “Por el contrario, porque los hombres están muy lejos de ser espíritu, continuamente permanecen suspendidos en la libertad de elección” (JP n° 1261).

1.- Igualmente aparece aquí, como cuando hablábamos de dos “yos” en Ortega (un yo *inicial* y un yo *final*) dos libertades, una libertad *primera e inicial* y otra *segunda*, fin y perfección de la primera. Juan Pegueroles en un artículo: “La libertad agustiniana, en K. y Dostoyevski”, apela a la distinción que San Agustín establece entre una *libertas minor* y una *libertas maior*. En San Agustín, la primera refiere a la posible elección entre el bien y el mal, y la segunda constituye la libertad última y extrema en Dios, la que existe dentro del Bien.

“La cosa mas tremenda concedida al hombre es la libertad. Si la quieres mantener sólo hay un camino, en el mismo segundo en que eliges individualmente, en completa unión, *devuélvesela* a Dios y junto a ello devuélvete a ti mismo” (JP nº 1261).

Totalmente deudor de San Agustín en lo tocante a la libertad, con cita expresa a dicho autor, resume K. lo anterior: “Lo que dice San Agustín de la *libertad verdadera*, (*distinta de la libertad de elección*), es bien verdad y bien una parte muy grande de experiencia –a saber, que una persona tiene la mas viva sensación de la libertad cuando, con completamente decisiva determinación, imprime a su acción la necesidad interna que excluye el pensamiento de otra posibilidad. Entonces, la libertad de elección o la “agonía” de la elección llega a su final” (JP nº 1269). Pero este abandono a Dios que no es, ni puede ser, ciertamente, reflexivo en su apasionamiento, tampoco debe ser precipitado y fácil. En su comentario al Sermón del obispo Mynster sobre San José (JP nº 1256) K. critica esta renuncia total y prematura, pues, ha de haber, y “siempre hay una elección” (JP nº 1261), y sin la cual nunca se llega a ser auténticamente, a ser sí mismo.

No obstante, en algún caso K. parece aceptar la primacía del resultado sobre la elección misma, hasta el punto de poder prescindir de esta última.

Ello acontece en momentos, principalmente el de la muerte, en que es tan fuerte el dominio del miedo, del temor y de la confusión, que propiamente no hay posibilidad de elección, y, sin embargo, celebra K. que la mayoría haga entonces lo correcto (la liberación), muy apeteciblemente (JP nº 1261)¹.

1.- En el mismo sentido en “Stop necesario en orden a llegar a caer en la cuenta de lo que significa el cristianismo y a llegar a ser cristiano” (JP nº 4798), K. está persuadido que sólo en la <<situación>>, es decir, en la <<parada>> de la muerte (esto vale incluso para el más sincero y serio de los cristianos) se llega a ser cristiano de modo absolutamente verdadero. Es el caso del ladrón moribundo, “el único al que la conciencia de pecado, y la situación de la muerte, aportan el socorro necesario para ser fiel a Cristo.” Sigue K., “humanos que somos, tenemos necesidad de auxilio; y en el instante de la muerte la situación socorre al hombre, a fin de que llegue a ser lo más verdadero posible.”

8.- FE Y ANGUSTÍA COMO GARANTÍA DE LA LIBERTAD INDIVIDUAL MÁS ALLÁ DE LA LIBERTAD DEL ESTADIO ESTÉTICO Y DE LA LIBERTAD DEL ESTADIO ÉTICO

Hemos visto que el Individuo es libertad. La liberación en que la libertad consiste es individual. No se trata, principalmente, de liberar un pueblo, una nación, tema político común de quienes anteponen el Reinar en el Mundo. Lo cual, sin embargo, no debe llevarnos, en el otro extremo, a ensalzar la *libertad del estadio estético*, al ser ésta excesivamente individualista.

El Individuo de que se trata, el Individuo que es verdadera libertad, no es el individuo de libertad ilimitada que moviéndose en los niveles inferiores de la historia de la libertad que ya hemos referido, no sobrepasa el plano de lo sensible y placentero, ni aún en el caso de que llegara, en el mas alto refinamiento intelectual, a conseguir una libertad arbitraria. Este individuo se sitúa en un nivel inferior al de la recta relación con los otros.

Por el contrario, *la libertad en el estadio ético* peca por excesivamente comunitaria. En el estadio simplemente ético, en contra de lo que parece, la libertad no tiene cabida, pues en él, para K., no hay lugar para el individuo como tal, sino para “lo común”, “lo general”.

El individuo libre verdaderamente, es el que elige *el estadio religioso*, el que se sitúa en un nivel superior incluso al estadio ético. Es el Individuo que se determina, como se nos dirá en *Temor y Temblor*, por su relacionarse con el absoluto y ello absolutamente, nunca relativamente –lo que conlleva, esto último, la mediación de la ética.

La ética en su exigencia imposible, y también por su generalidad o universalidad, nos acorrala sin escape. Es por eso que, siempre que no lleguemos a idolatrarla, tiene, como decía Lutero en su obra *La libertad del cristiano*, el efecto saludable y purgativo de hacernos conocer nuestra impotencia y nuestro pecado, llevándonos así a desesperar de nosotros mismos. De no ser así, la ética, dice K. en *Temor y Temblor*, constituye le “gran tentación”. La angustia, el temor y temblor de Abraham ante el imperativo divino, que le ordena sacrificar a su hijo Isaac, sitúa, como siempre, ante la posibilidad –que a la vez atrae y repele-, posibilidad aquí de desoír el imperativo moral que obliga a todo hombre a amar y cuidar a sus hijos.

El imperativo divino – el “tú debes creer”-, angustia también, en cuanto abre la posibilidad de que Abraham se engañe a sí mismo, de que no sea Dios el que hable, sino el diablo, o incluso cualquier figuración del deseo inconsciente de Abraham de deshacerse de su propio hijo. Como ha visto Sartre en *El existencialismo es un humanismo* la fe de Abraham, la fe (aunque ésta para Sartre sea siempre autoengaño o *mala fe*) implica necesariamente una decisión libre.

La *única elección*, la única elección *seria*, consistirá, para K, en decir sí al imperativo divino, en querer creer, como lo hace el “caballero de la fe”, cuando, precisamente, todo lo desaconseja. Se tratará, por tanto, de una fe en el absurdo, (esperanza contra toda esperanza), en el absurdo de confiar en quien en principio “para Él todo es posible”, pero que –aparentemente al menos- “no pudo salvarse a sí mismo” (así fue increpado Jesucristo en la cruz).

Absurdo, en el caso límite de Abraham, del propio contenido del imperativo divino en cuanto éste contradice y obliga a “dejar en suspenso” el imperativo ético, aun supuesto, lo que es mucho suponer para K., que el cumplimiento de este último estuviera a nuestro alcance.

La fe de que se trata no es una fe resignada, la fe *desgraciada* de quien simplemente renuncia (caso del estoico, y del “caballero de la resignación infinita”), sino una fe, la del “caballero de la fe”, a la que K nunca llegó, según se lamenta, que “une el deber al deseo en la felicidad¹”.

Esta fe constituye, si se puede decir así, el único mérito humano. El “mérito” no está en las buenas obras morales, en la propia virtud, sino en la fe, en confiar en Dios, con angustia apasionada, cuando toda razón pide lo contrario. Fe entendida siempre, claro está, como amor y pasión “la mas alta pasión” (epílogo a CrT y ExC 135). Pues sin la pasión, sin el motor de la pasión, no hay tarea que se pueden cumplir. El “mérito”, está en confiar en un Dios que, cuando se comunica, lo hace siempre indirectamente –habla incluso en el silencio, se da ocultándose, se da y retira- y ello porque –hay que creerlo también- no quiere imponerse, porque quiere salvaguardar nuestro propio ser, nuestra libertad.

1.- “La feliz oportunidad de la vida es la concordancia del deseo y deber, e, inversamente, la mayor parte de la tarea consiste precisamente en permanecer en el deber y en convertirlo por el entusiasmo en un deseo” (CrT 168).

Como decía Lutero: “el supremo grado de fe es la confianza cuando Dios castiga la conciencia con la muerte, el infierno y el pecado y niega misericordia y gracia como si quisiera condenar y estar encolerizado eternamente” (Lutero: *Sobre las buenas obras*).

Sólo esta fe permite hacer realidad nuestra salvación, uniéndose a tal fin a la angustia, a la libertad angustiada y absolutamente indicativa de esta posibilidad de obrar en el sentido de dicha salvación. Dicha unión de fe y angustia es la que se postula en el capítulo V del *Concepto de la Angustia* (“La fe con la angustia como medio de salvación”), y donde se dice que la angustia educa por cuanto educa en la posibilidad, y sólo el educado por la posibilidad está educado con arreglo a la infinitud. La angustia, vivir en la angustia, ayuda en la medida que impide acomodarse a la realidad, al mundo finito de intereses inmediatos, que nos desindividualiza e impone una falsa relación de homogeneidad con los otros.

La apertura a la posibilidad, la apertura al infinito, no lleva, sin embargo, necesariamente a la salvación, pues, como indica K., en lo posible, todo es igualmente posible, tanto lo bueno, *la síntesis*, como lo malo, tanto la salvación, como la perdición. De ahí, la necesaria contribución de la fe, “sin acabar por ello con la angustia”, para lo primero, para la tarea de la libertad en el buen uso de la misma (CA 214-215, 251 y s.)

Como ha señalado Theunissen¹ la angustia de la inocencia es el todavía –no (“das Noch-Nicht”) de la libertad real (la libertad es sólo como posibilidad); es el todavía –no de la realidad del espíritu (“das Noch-Nicht des Geistes”, pues el espíritu en relación a la angustia es *nada*, al no estar todavía puesto como espíritu); y es, por tanto, el todavía-no de la seriedad (“das Noch-Nicht des Ernstes”).

La angustia se siente en este momento no ante algo concreto, sino ante el peso de la infinitud, ante la más propia posibilidad, ésta coincidente con mi futuro. Por eso puede decir Vigilius Haufnieusis en el referido capítulo V de *El Concepto de la Angustia*: quien es configurado por la angustia es configurado por la posibilidad, es configurado por su propia infinitud, y, precisamente por ello, la posibilidad es la más agobiante de las categorías (CA 252). La angustia se produce porque aquélla hace que lo finito se hunda, y así se expone el hombre a la *nada*, al no tener *nada* concreto en que apoyarse, con la paralización consiguiente de su libertad. Ante el vacío el hombre permanece en la indecisión y finalmente se decanta absolutamente por lo finito.

1.- Véase *Der Begriff Ernst Bei Sören Kierkegaard*, capítulo 7, en especial p. 163-171.

Por el contrario, en la decisión que entraña la fe, en el *salto* que va de una libertad ligada (por ella misma) a la seriedad de una libertad libre (la que ve en el peso de la infinitud la realidad que le ha sido encomendada), la angustia no está dejada de lado, sino asumida en constante proceso de superación. La angustia se conserva, por tanto, unida a la dificultad y al esfuerzo (“Die Anstrengung de Ernstes”) que comporta toda decisión y, sobre todo, al hecho de mantener ésta y repetirla en el tiempo. Es la angustia que Theunissen denomina *angustia de la seriedad* (“die Angst de Ernstes”).

Angustia que ya no pertenece a sí misma, sino a la seriedad sirviéndola. A dicha angustia, que K. llama *angustia servil* (“die dienende Angst”) podemos llamarla, al igual que, como veremos, hacia aquél con la ironía (seria), *angustia dominada*.

Aquello a lo que sirve dicha angustia es la fe: “sólo quien cree en serio y realiza en la fe su seriedad más interior alcanzó lo mas elevado: angustiarse con razón”¹.

Entre dos extremos: el de quien nunca tuvo angustia (angustia sin angustia); y el de quien desesperó o hundió en ella (la que llamaríamos *angustia dominante* (y Theunissen angustia no seria: “die Angst des Unerstes”) la seriedad creyente, con la ayuda de la angustia (servil) aprende a aceptar el peso infinito de la infinitud y a afrontar sin miedo lo finito. Dice Vigilius Haufniensis: “quien, por el contrario, aprendió a angustiarse de verdad, puede empezar el baile cuando la angustia de las cosas finitas empiece su música y los discípulos de la finitud pierdan la razón y el coraje” (CA 257).

9. LA SERIEDAD DE LA LIBERTAD: FE Y OBRAS. KIERKEGAARD Y LUTERO

La *seriedad* del hombre, como tantas veces nos dice K., sólo es posible en el radicar de aquél en el estadio religioso. Es en él donde la *seriedad se hace acorde con la libertad de elección, siempre y cuando ésta se concrete en lo que K. denomina la “única elección”*.

1.- Véase *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard* p. 169.

La seriedad lo es de la libertad consciente y libre que da respuesta, por tanto consciente y libremente, al único objeto serio de la seriedad (y es el objeto precisamente quien completa lo serio de la seriedad): Dios, como nuestro único fundamento y salvación. Como dice K.: “todo lo que he comprendido hasta aquí es que no hay nada *serio* mas que en la relación de la libertad con su tarea; por otro lado, por donde quiera que el espíritu se relacione a otra cosa que no sea la libertad, la concepción *cómica* es siempre tan justificada como la sentimental y de igual grado” (UPA 218).

Lo que sí rebaja, o anula, finalmente esta seriedad será la postulación exclusiva de la fe o, igualmente, la exclusiva de las obras como determinantes de la liberación o salvación humana¹.

Si Jesucristo es, como veíamos, la libertad, si Jesucristo es quien nos ha liberado, si “donde está el espíritu de Cristo todo es libre [...] libre de las obras” (Lutero: *Sobre las buenas obras*), podría parecer que en la histórica polémica católico-protestante acerca de la fe y las obras, sobre la justificación por la fe sin las obras de la Ley, K. se alinea con la Iglesia luterana de su tiempo. Nada más lejos de la realidad. El punto de vista de K. al respecto va a coincidir lúcidamente con lo que ha resultado ser el contenido de la Declaración de Augsburgo de 29 de octubre de 1999: “Declaración Común de la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial sobre la Dialéctica de la Justificación”.

Ciertamente ya Lutero había matizado suficientemente su posición inicial en *La libertad del Cristiano* y en *Sobre la buenas obras* (escrito, este último, con el que el propio Lutero dice hay que completar el primero).

Lutero mismo se pregunta por qué se prescriben –prescripción que por tanto acepta- “las buenas obras”, si basta la fe para justificarse.

1.- Dicho en términos más próximos: poco seria es la fe de quien declara tenerla pero, a su vez, declara no ser “practicante” (es decir inconsecuente absoluto con la misma), así como lo es igualmente quien, comprometido en la obras del amor al prójimo, se declara contrario a toda religiosidad. Haciendo uso de lo dicho por Kant en su *Crítica de la Razón Pura* (Introducción a la segunda parte, cap. 1º) en orden a establecer la necesidad, para “conocer”, de unir “los conceptos puros del entendimiento” y “las intuiciones sensibles”, podríamos resumir: la fe sin las obras, o, lo que es lo mismo, la verdad sin la caridad “es vacía” (sin contenido) y, a su vez, las obras sin la fe, o, lo que es lo mismo, la caridad sin la verdad “es ciega” (desprovista de su sentido último).

“No se rechazan las buenas obras” dice Lutero, pues si así se hace será sólo “en la medida de la cláusula errónea e ilusoria convicción de que ellas nos justifican y salvan, con lo que no son obras libres (con la libertad con que Dios nos quiere a nosotros y con la que Adán obraba –pues no estaba ocioso en el Paraíso-, esto es, sólo para agradar a Dios, por amor a Dios) sino blasfemas y diabólicas y no verdaderamente buenas por ser la intención errónea y mala”.

“Las obras buenas sólo resultan cuando se actúa libre y superfluamente, y no con la intención del propio interés en acumular méritos”. “Libre de las obras”, sigue Lutero, quiere decir “no atado a ellas, pero sin dejarnos quitar ninguna de ellas” (Lutero: *Sobre las buenas obras*).

En su Discurso Edificante *Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos* de 1851, K. nos permite terciar en la discusión. Así K., que en otros lugares de su obra ha criticado a Lutero, y no sólo por su falta de dialéctica en la concepción de la angustia, lo defiende precisamente aquí, en este punto sobre fe y obras, frente al “luteranismo” dominante.

“Se recogió con horror la teoría del mérito, donde se había extraviado la Edad Media... Lutero quiso suprimir <<el mérito>> de las obras y restaurarlas bajo un aspecto algo diferente, como testimonios de la verdad, pero el espíritu del siglo, que entendía a maravilla al reformador, suprimió completamente el mérito... con las obras (ExC 74).

Si Lutero cuestiona la Epístola de Santiago y su pretensión de dar primacía a las obras en detrimento de la fe, (algo contrario, para K., al pensamiento del apóstol), es sólo para destacar aquella y “evitar en lo posible que la gracia, la fe y la gracia, únicos medios de salvación y santificación, no sean totalmente tomados en vano –no seriamente- y no lleguen a ser manto con que cubrir la hipocresía del siglo” (ExC 81-82).

De todas formas, sigue K, “hay que prestar más atención a la parte de la doctrina que en Lutero tiene menor importancia (las obras, la existencia, el testimonio rendido a la verdad, el sufrimiento aguantado por ella, las obras del amor, etc) pero sin detrimento de la otra parte de mayor importancia, sin abolir o rebajar la fe o la gracia”.

Lutero no hizo sino “restablecer la fe en sus derechos”, no trató sino de liberar a las obras de “mórbidas excrecencias”, de “enfermedades y errores”: “la hipocresía, el mérito imaginario, la ociosidad”. Pero para, K., igualmente aquél insiste en el papel nunca secundario de las obras. Toda vida para él “debería expresar tan rigurosamente como posible las obras y una cosa es requerida de más, que confieses humillándote: y por tanto soy salvado por la gracia”.

La propia vida de Lutero “se traducía por sus obras”, “su vida es hecha de obras”. K. invita a no contentarnos con escuchar la Palabra, pues la Palabra –*Verbum Dei*- se dirige directamente a cada uno y hay que poner la Palabra en práctica. Se podría hablar finalmente, en terminología tan grata a K., de la necesidad de una síntesis, de una síntesis de *seriedad*: síntesis entre fe y obras para la salvación.

Bajo el título “La enseñanza de Lutero acerca de la Fe” (JP nº 1135) vimos ya como K. defiende la que denomina *seriedad de la madurez*, y que atribuible, sin duda, mayormente a Lutero, opone a la que denomina *seriedad de la juventud*, ésta propia de la Edad Media y que K. entiende errónea en su consideración –ingenua- de que el ideal estaba cerca y al alcance del esfuerzo humano. Pues bien, aquella seriedad, la verdadera y *adulta seriedad*, es la que sitúa la fe como medio entre el esfuerzo y el ideal. La fe constituye así la síntesis –paradójica- entre el esfuerzo –nunca desdeñable- y el ideal. Por tanto sin negar el protagonismo de la fe, para K., *la seriedad de la libertad radica tanto en el fe como en las obras*.

Así la fe sin obras “está muerta en sí misma” (Santiago), pero también, como decía Lutero, “fuera de la fe las obras son muertas”. Si, como hemos visto, para K. (Constantin Constantius), “no hay nada serio que no sea la relación de la libertad con su tarea”, y “lo *cómico* resulta precisamente en poner lo serio en otras cosas”, cómico resultará tanto despreciar o infravalorar las obras como la fe.

En lo primero, porque al hacerlo, la libertad se anularía o constreñiría a sí misma, pudiendo quedar la fe, una vez pasado el entusiasmo, desvitalizada en mera fe de seguridades, acomodaticia y perezosa¹; y el cristianismo finalmente en una doctrina objetiva de “dulce consolación” ante la que la fe se limita simplemente a asentir intelectualmente.

1.- Con el calificativo de filosofía perezosa, y sin mayores argumentos, que ante ellos de nada servirían, despacha Platón a los escépticos en el *Sofista*.

En lo segundo, igualmente cómico resulta, en los mas extremados calvinismo y opusdeismo, una valoración, mas o menos fatalista, de las obras y éxitos, a menudo simplemente temporales, y que ponen así *lo serio*, al decir de K., “en la pomposa solemnidad” de lo conseguido. En tal caso, de viejo o nuevo pelagianismo, o semipelagianismo, se da la fe idolátrica de quien confía más en uno mismo que en Dios, de quien, como decía Lutero, en verdad “cree en él (en sus propias fuerzas) y no en Dios-Cristo”.

Es, para K., Lutero la referencia en lo concerniente a la angustia y a la libertad. Ciertamente en Lutero, como expresará K. en *Las obras del Amor*, la angustia es más “angustia de la realidad” que “angustia de la posibilidad” (cap. V de *El Concepto de la Angustia*) y su libertad por tanto *servil*; (“servo arbitrio”), pero en la afirmación de que la verdadera libertad es la libertad religiosa (la libertad del cristiano) la coincidencia entre ambos es total.

Desgraciadamente llamado Lutero a ser “apóstol y mártir” (JP nº 2556 y 2546), eligió, finalmente, no ser sí mismo, y sí la intermediación temporal para ser un reformador efectivo en la historia, aliado a los príncipes de la tierra y obligado por ello a rebajar las exigencias del ideal¹.

1.- Esto último se manifiesta en lo que K. considera crítica poco dialéctica de Lutero a la vida monástica, y lo que permite a aquél acusar a Lutero de menospreciar en exceso el espíritu de renuncia al mundo.

CAPÍTULO VI

LA SERIEDAD DEL PECADO

1.- LA SERIEDAD DEL PECADO: EL “YO TEOLÓGICO” (EL “YO DELANTE DE DIOS”) ES UN YO PECADOR

El término *pecado* tiene evidentemente un sentido religioso (por supuesto en K.), no así los de *falta o culpa*, pues lo específico cristiano (con especial énfasis en K.) es que el hombre es realmente pecador (pese a no haber salido así de las manos de Dios). Y a quien es, y quiere ser, cristiano corresponde reconocerlo profundamente en su interior, y, no obstante, con la confianza puesta en Jesucristo, no desesperar del perdón de los pecados. En cualquier caso, para K., es preferible ser pecador¹ que el hombre mediocre y común, falto de sensibilidad espiritual, que priva en el mundo, y que no ha hecho la *síntesis*, al decantarse por el extremo de la unión psicosomática, y en quien el espíritu permanece como adormecido. Y ello porque el individuo pecador, siempre que lo sea desesperada, y conscientemente desafiante, en cuanto Individuo es delante de Dios, y, por tanto, religioso, precisamente por estar en las antípodas de lo religioso.

Como dice K.: “El concepto de pecado y de falta pone al individuo precisamente como Individuo” (CA 197). “Es desde este punto que parte el cristianismo con el dogma del pecado, y así con el Individuo” (MM 274). “El pecado... es el punto de partida decisivo de la existencia religiosa” (P-S I 248).

1.- *Estéticamente*, no éticamente hablando, recalca K., lo “malo” no es tanto ser malo como mediocre (MM 201-202 y 256). Alerta también sobre el peligro de confundir al hombre noble y sencillo en su humildad, con el hombre mediocre en el sentido indicado de la insensibilidad espiritual. La simplicidad bien entendida la equipara K. a la seriedad verdadera (véase el capítulo nº 4 de este estudio). Dice K: “guardémonos bien de esta confusión; no hay que confundir una noble simplicidad que no entiende muchas cosas con una mezquina estrechez de espíritu que únicamente en su cobarde obstinación atiende lo que le interesa” (OA 251). En su desprecio a la seriedad burguesa, insiste K. en otro momento: “hay infinitamente más bien en un demoníaco que en seres vulgares” (CrT 184). El pecado nace, pues, en la relación religiosa aunque negativamente. Mediante la leyenda (y también cuento de Andersen) de *Inés y el tritón* ilustra K. otra forma (en lo demoníaco del tritón) “de ser Individuo y como tal por encima de lo general”. “Igual que lo divino, lo demoníaco tiene la propiedad de hacer entrar al Individuo en una relación absoluta con el Absoluto: Tal es su analogía con la paradoja (la fe), su reverso”. “En el pecado el Individuo es ya en el sentido de la paradoja demoníaca por encima de lo general, porque hay por parte de lo general contradicción en exigir su propia realización a aquél a quien le falta la *conditio sine qua non*”. Así, para K., el pecado, como también la fe, no consisten en una inmediatez primera, sino en una inmediatez ulterior que va mas allá del estadio estético de la filosofía especulativa (CrT 171, 182 y 185-186).

Ello no contradice que *religiosamente* el pecado sea lo peor, la rebelión contra Dios. En este sentido si, como hemos repetido con K., la verdadera seriedad es en la relación con Dios, puede muy bien decir Theunissen: “el pecado es, a la vez, la rebelión contra la seriedad”.

Y por eso Dios exige, para entrar en relación con el hombre, que éste no se esconda entre la multitud: “El absoluto exige, para ponerse en relación con el hombre, que el hombre se *separe*, que se relacione con Dios a solas como persona singular. Por esto los grandes criminales hacen posible esta relación más que la mediocridad, porque los grandes crímenes *separan*”(JP nº 4911).

Dicho esto se puede comprender que en la Introducción a *El Concepto de la Angustia*, asocie K. *seriedad* y *pecado*.

El pecador, principalmente en su exponente máximo de lo demoníaco, de quien elige el Mal hasta el extremo de angustiarse del mismo Bien, asume, al igual que el yo positivamente religioso, del que aquel es la contraimagen (el creyente es quien elige el Bien y se angustia del Mal), su existencia seriamente, pues, en ningún caso, recalca en el estado estético, ni en el falsamente serio de la buena conciencia de una ética imposible (la que, según ya hemos visto, K. llama *primera* ética).

Si, como sostiene K., para todo saber auténtico, y que en verdad interesa al hombre, se exige una pasión, un sentimiento, un estado afectivo adecuado (y que no se daba en el paganismo por faltar la noción de lo eterno, y de lo que adolecerá igualmente el *sistema*¹) para entender lo que es el pecado -alcanzar un concepto exacto y adecuado del mismo- se exige *seriedad*. “Al concepto de pecado –dice K.- corresponde *la seriedad*” (CA 117 y 118). “El estado afectivo (el sentimiento) correspondiente de veras al pecado es *la seriedad*”. “Si no se usa el talante adecuado no resulta lo que en verdad es el pecado, sino más o menos”. A su vez, y en consecuencia, “alterado el concepto, al mismo tiempo resulta falseado el sentimiento que auténticamente corresponde al concepto exacto, y se obtiene, en lugar de la continuidad del sentimiento verdadero, la fugaz fantasía de los estados afectivos falsos” (CA 116-117).

El pecado (siempre el pecado es el pecado de un Individuo delante de Dios) supone y exige un planteamiento *serio* de la existencia.

1.- Con este nombre, *sistema*, o los intercambiables de *filosofía sistemática*, *especulativa*, o *nueva filosofía*, refiere básicamente K. a la filosofía hegeliana y continuadores de la misma en Dinamarca (CrT 96, 102, 160, 172; PV 53 y 93-95 etc.). Véase capítulo nº 1 de este trabajo.

Así, si falta esta *seriedad*, si se aborda el pecado desde la mera curiosidad intelectual indiferente, y pretendidamente aséptica de la Psicología, o se reduce aquél a una enfermedad, a una patología, no se llega a lo que sea el pecado, ni el pecado puede ser definitivamente *vencido*, que es precisamente de lo que se trata.

Pues al pecado no se le vence con el solo pensamiento, ni se le puede reducir, quitándole importancia, o ignorarlo sin más, sino que sólo se le vence, real y seriamente, con nuestra tarea, y con el arrepentimiento (en el ámbito pues de la *segunda ética* y de la *idealidad religiosa* CA 118-119). Como dice K.: “el concepto exacto del pecado es el de ser vencido y superado, pero no por el pensamiento que no puede insuflar vida, sino como hecho, grave negocio, que concierne a cada uno” (CA 117).

El pecador, que lo es conscientemente, a diferencia del mero público, o de la muchedumbre inconsciente y falta de espíritu, afirma, aún sin quererlo, al hombre religioso, al Individuo religioso. El pecador prueba, y manifiesta a su pesar (y aquí K. coincide con el Nietzsche de *Gay saber*), precisamente como “lugar vacío” de Dios, que Dios no ha muerto absolutamente.

Como dice Iván Karamazov, si el diablo existe, Dios existe¹. La explicación la ofrecería la *angustia ante el Bien*, el odio demoníaco al mismo².

El mundo más ilustrado se define, sin embargo, por diablos minúsculos, cómicos y ridículos. El mundo actual ignora la grandeza de la libertad y de la responsabilidad, y que se da también en el Mal. En el Derecho Penal moderno subyace esta línea de pensamiento.

1.-Eugène Ionesco, bajo el título de *Dios mio, haz que crea en tí* acababa Tercera del diario ABC de 29 de marzo de 1994, enfermo y poco antes de morir, como sigue: “Se viene a la tierra para vivir, se viene para debilitarse y morir. Se vive niño, se crece, muy pronto se comienza a envejecer y, sin embargo, es difícil imaginarse un mundo sin Dios. Por lo menos, es más fácil imaginárselo con Dios. Se diría que la Medicina moderna y la Gerontología quieren por todos los medios restablecer al hombre en su plenitud como no ha sabido hacerlo la divinidad o no ha querido. Como la divinidad no lo ha hecho. Antes al levantarme cada mañana decía yo: gracias a Dios, que me ha dado un día más. Ahora digo: un día más que me ha quitado. ¿Qué ha hecho Dios con todos los hijos y animales que quitó a Job? Sin embargo, creo en Dios, a pesar de todo, porque creo en el mal: *Si hay mal, hay también Dios*.”

2.- Y que ejemplifican: la persecución y martirio cruento de los cristianos, precisamente por razones de contacto y proximidad con el Bien, en las *Santas* Francia, Rusia y España, y que se mantiene aún en nuestros días con el reverdecer del islamismo (radical); así como la hostilidad, bajo distintas etiquetas, contra la Iglesia por parte del comunismo y/o socialismo radical. Y ello, por supuesto, absolutamente injustificable, y más allá de la supuesta alianza de nuestro catolicismo con las clases dirigentes, o incluso de su posible complacencia con las mismas.

La teoría retributiva de la pena, y el Derecho prerevolucionario, pese a la atrocidad de penas y torturas (y tal vez por ello), reconocía la dignidad y la personalidad del delincuente. El delincuente homicida mataba *porque quería*. Su mal no se “explicaba”, como luego se hará, por el determinismo, sea éste orgánico o social, y, en consecuencia, debía pagar por ello.

El Derecho Penal humanitario iniciado por Beccaria, (en su obra *De los delitos y las penas*) criticado por Kant, y sustentado en la *piedad*¹, con su obsesiva y teórica preocupación por los Derechos Humanos; el hipertrofismo garantista en detrimento de la víctima; la confianza ingenua en una rehabilitación generalizada (no suficientemente verificada y muchas veces irrealizable) del delincuente, no traduce, en el fondo, sino la *pobre concepción* que se tiene del hombre, y que se retroalimenta, víctima de la sociedad y de su destino. El delincuente no reclama la pena² que le reintegraría al grupo social, sino que se presenta como víctima de la misma sociedad de las víctimas, como violento por la *violencia previa del Estado*, y de los jueces que le condenan así injustamente y, en consecuencia, llega a *exigir*, en el extremo, que la pena de muerte no sea *nunca* aplicada, y ello además por imperativo ético, y no como una *mera gracia* que las sociedades evolucionadas han finalmente garantizado.

Se reproduce en nuestras sociedades de nuevos paganos *el intelectualismo moral* de la antigüedad –atribuido a la ética socrática- y que K. critica expresamente en *La Enfermedad Mortal*: la idea de que el pecado se explica por el error, por un mal entendimiento, por una desinformación o formación inadecuada y no, como en verdad acontece (contradiendo así la doctrina de la bondad natural del hombre propia de todos los roussonianos), por una *mala* y, en mayor o menor medida, libre decisión de la voluntad.

En este sentido K. contrapone *el hombre de voluntad* al *hombre de razón*: “sólo un hombre de voluntad puede devenir cristiano”, “un hombre de razón nunca puede llegar a ser cristiano”, éste “como máximo, sólo llegará, por el poder de su imaginación, a jugar con los problemas cristianos” (JP nº 6966).

1.- Sentimiento que se destaca expresamente, en este sentido, desde Rousseau (*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*), pasa por Schopenhauer y aparece hasta en la *Autobiografía* de Bertrand Russell.

2.- Al igual que no reclama el delito como suyo, pues su objetivo –el de su abogado- es presentarse como inimputable ante el juez o tribunal. Proceder absolutamente contrario, por cierto, al que exigían Hegel y Kant en sus *Principios de Filosofía del Derecho* y *Metafísica de las costumbres*, respectivamente. K. combate especialmente toda piedad o compasión en nombre de la libertad: “...la individualidad ética lo que más teme es oír alegar al destino, o soportar las chocheas de la estética que, bajo el manto de la compasión, quieren arrebatar su joya, es decir: la libertad” (CA 218, nota del autor).

.De ahí que, para K., la diferencia más radical, diferencia *cualitativa*, entre el cristianismo y el paganismo, radique en la doctrina del pecado, siendo éste precisamente “la *conditio sine qua non* del cristiano” (MM 244). No ha de extrañar, pues, que, careciendo del escepticismo del pecado, la ética antigua se apoye en el supuesto de que la virtud es hacedera.

El hombre, contra la tesis del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*: “el hombre nace libre” y *sólo después* resulta encadenado, en verdad nace, a la vez, libre y encadenado, y se encadena –no sólo le encadenan- más y más. Así se explica que, para K., el continuar en el pecado sea un nuevo pecado (OA 274). “Todo estado de pecado es un nuevo pecado; o dicho con mayor exactitud y en el sentido en que iremos desarrollándolo a continuación: el estado de pecado, la permanencia o continuidad en el pecado es el pecado renovado, es, sencillamente, el pecado”. El pecador, a quien el pecado se le ha convertido en una segunda naturaleza, posee la “continuidad del pecado”, “en vez de entrañar la continuidad esencial de lo eterno siendo por la fe delante de Dios” (“la continuidad esencial que reclama del hombre que permanezca en lo que es, es decir, que sea consciente en cuanto espíritu y que tenga fe”). “Pecar es humano pero permanecer en el pecado es diabólico”.

Dice K.: “Tan sólo una cosa ha de ponernos serios: el propio pecado, tomarlo a la ligera equivale a pecar de nuevo; lo cual demuestra que en este consiste la seriedad” (JP nº 4019).

Ciertamente la ética y el derecho preilustrado era duro e inhumano (por duro), pero la modernidad ha caído en *la estética*, la estética que es irresponsabilidad y negación de la libertad del hombre. K. ironiza sobre ello en su obra estética; así, en *La repercusión de la tragedia griega en la moderna*¹, se dice: “Lo ético es severo y duro. Por eso cuando un criminal trata de excusarse ante el juez diciéndole que su madre tuvo siempre una especial inclinación al robo, especialmente en el período en que le gestaba... Siempre que haya por medio un crimen el reo no deberá ir a refugiarse en el templo de la estética por más que bien pudiera experimentar en su recinto una cierta impresión de alivio. Pero no sería correcto, pues su camino no lo conduce a la estética sino a la religión. La

1.-Dentro de la primera parte de *Lo uno o lo otro*.

estética se encuentra ya a sus espaldas y constituirá un nuevo pecado para él la apelación a la misma. Lo religioso es la expresión del amor paternal porque contiene en sí la ética pero suavizada, [...], sin embargo mientras la estética proporciona su alivio antes de que se haga sentir el profundo contraste del pecado, la religión sólo logra aliviar después que se haya percibido este contraste en todo lo que tiene de espantoso” (OO I 165).

La estética es irresponsable. El criminal se refugia en el destino trágico (paganismo) o en la maldad de todos los hombres, y lo que lleva incluso a veces a edulcorar románticamente su acción. También se escuda en la indiferencia moral. Llevado a sus últimas consecuencias para el positivismo de Hans Kelsen¹, serían “equivalentes”, fuera de toda consideración moral, el mal causado y la pena consecuente, definidos ambos en la norma penal. En el límite, unos eligen no matar; otros eligen matar, y con esto último eligen también la pena aparejada al homicidio. Tanto vale una como otra elección. Así se lleva la regulación civil del cambio de cosa por precio al Derecho penal.

Por otra parte la ética es demasiado dura². El Derecho de la ética natural es imposible, el Derecho “impuro”, que Kelsen ciertamente combate, es demasiado riguroso. La ética condena sin remisión³ y ello lleva finalmente a la desesperación (nuevo pecado pues lo es contra el deber de arrepentirse).

Por el contrario, la *ética segunda*, la ética religiosa, es más dulce pues su ley –que es también y ciertamente ley, deber-, si bien no exime, no obstante, habrá de ser, presumiblemente, una ley individual, para cada uno, y que nos atienda directamente, y no a partir de un tipo genérico intermediario, el cual, aún con correcciones para aproximarse al caso concreto, difícilmente lo consigue.

.

1.- Véase la obra principal de Hans Kelsen: *La teoría pura del Derecho*.

2.- En *El Concepto de la Angustia* (CA 120) en nota explicativa del propio K., por cuanto refiere a otras obras pseudónimas, dice éste textualmente: “la ética, de no estar puesta *la repetición*, se convierte en un poder despótico” (con toda la fuerza de la ley).

3.- Es el caso del “Sr. K.”: ¿Kafka?, ¿Kierkegaard?, irremediamente culpable ante la ley, descrito en *El proceso* de Franz Kafka.

En *Los Estadios en el camino de la vida* se dice: “el estado estético es el de la inmediatez; el estadio ético es el de la exigencia (y *esta exigencia es de tal manera infinita que el individuo siempre quiebra*)¹; el estadio religioso es el del cumplimiento” (Sta. 438). Cumplimiento, este último, paradójico, a realizar, no por la acción del Individuo, sino por el don de la intermediación de Dios.

La ética juzga, pero la ética-religiosa, que también lo hace, juzga (y *el juicio, el juicio de la eternidad es lo que más importa para K.*) según una ley particular que será, por tanto, para el Individuo concreto².

Obedecer la ley no significa, en K., obedecer a lo general, a la generalidad de la ley igual para todos que postula el estadio ético, sino deber de obediencia a la ley individual con que Dios juzga, y ha de juzgar, a cada uno. Dicha ley es la que me singulariza como Individuo, es la que define, sin tipificar, mi yo peculiar, original y propio a los ojos de Dios (ante la mirada de Dios).

Dicha ley es la que correspondería a lo que K. llama mi *vocación y elección especial*. En consecuencia, la libertad, que finalmente es obediencia (*la libertad positiva* para K.), no es obediencia seriada y uniforme, a saber, la que exige cualquier dictador, sino obediencia de cada uno a lo que de él, propiamente, se pide sea, en libre elección.

1.- Lo destacado del paréntesis es mío. Como explica *André Clair* en *Kierkegaard et autour* (p. 74-75) el fallo de la ética se produce por la razón de ser la ética universal. La perfección ética obligaría a que el individuo fuera capaz de ser siempre adecuado a lo universal. Pero nadie, precisamente por el hecho de su finitud, está en condiciones de aplicar en cada instante y en cualquier circunstancia los principios universales, el imperativo de la moralidad. Entre lo individual y lo universal la separación no puede ser colmada; el universal no se inscribe jamás plenamente en la existencia individual”.

Dicho autor no rechaza, sin embargo, que exista otra razón aparte de la que descansa en la ética misma, a saber, la teológica ahora aquí expuesta por mi parte. Dice aquél al respecto: “este fracaso tiene una razón que “tient” a la misma ética (Hay otra razón, no ya de orden ético sino teológico: la falta original; el individuo nace en la no-verdad o el pecado...)”.

2.- Sin llegar a tanto *André Clair* sí expresamente afirma que el juicio ético existencial de culpabilidad va más allá del juicio o proceso jurídico acostumbrado.

Dice aquél: “Así, si la cuestión es formulada desde un punto de vista jurídico, con la referencia al proceso y al juez, es para insistir sobre una diferencia, la diferencia entre un punto de vista jurídico y un punto de vista existencial. El punto de vista jurídico es de la medida, en el sentido de que los actos son a medir según criterios y donde el juez se supone que podrá desembrollar totalmente un asunto y resolverlo según las leyes de una sociedad. Pero el punto de vista ético que trata de secretos del corazón, se opone a toda totalización de los actos, no se puede *agotar* las determinaciones de un acto. Por esta razón la culpabilidad moral no tiene en modo alguno la misma significación que la jurídica. Es, en primer lugar, una culpabilidad incierta, imposible de ser afirmada. Pero asimismo también un hombre, cualquiera que sea su conducta, está en falta delante de Dios, precisamente según la tesis ya sostenida en <<el ultimátum>> de O lo uno o lo otro” (ob. cit. de *André Clair* p. 99).

Así K., en su juicio negativo a los hombres de su tiempo por haber “rebajado el precio” del ideal cristiano, *distingue* entre nobles y burgueses (a quienes debe “subírseles el precio”) por un lado, y por otro la gran muchedumbre de los hombres que tienen que dedicar la mayor parte de su tiempo a empleos secundarios para ganarse el sustento. Para éstos últimos el *rigor cristiano*, que K. quiere restablecer, *habría de ser menor*, y razón por la que sólo le preocupa- –preocupación que sin embargo finalmente no le detiene en su denuncia última y airada contra la cristiandad- que estos desheredados¹ puedan quedar desprovistos de toda consolación.

Es de suponer, por tanto, que Dios, infinitamente bueno y sabio (es por esto último que sólo él conoce enteramente a todo hombre y a cada uno en particular), ha hecho una ley para cada uno según el ideal de Platón en *El Político*, y de cuya imposible realización en la política humana aquél se lamentaba; así como se lamentaba de que, en consecuencia, debiéramos los hombres, necesariamente, *contentarnos* con la siempre insatisfactoria, por constitutivamente injusta, ley una e igual para todos². En este sentido quiero entender a K. cuando igualmente dice: “¿A qué se debe toda esta confusión? Pues muy sencillo, se debe a que el concepto *juicio* corresponde al individuo. No se juzga en masa. Para que el juicio sea serio debe hacerse a cada uno aisladamente [...]. Por eso Dios es el juez. Delante de Dios no existe ninguna multitud, sino solamente individuos” (MM 276-277). Dios no es, no puede ser, el juez humano.

Dios no es el juez Wilhelm, el máximo representante de la *primera ética*. Ética ésta, en que el pecado tampoco encuentra su sitio, pues, si bien muestra la idealidad como tarea, lo hace “presuponiendo que el hombre está en presencia de las condiciones requeridas para realizarla” (CA 118).

1.- Plebe que, por otra parte, igualmente le ridiculizaba, si bien, para K., ello por influencia de los poderosos quienes, a su juicio, deciden por todos por medio de la prensa.

2.- Es a esta última, a la que, en su ámbito, se consagra el Código de Napoleón y, por su influencia, toda la Codificación posterior.

En el pecado se da una afirmación del hombre. No existe el pecado, sino el pecador. El hombre peca, peca el Individuo, no el género, la raza, la nación, el público, etc. El pecado es una afirmación, es un acto de libertad individual, lo que K. denomina “una posición”. El pecado es una *posición*, no una mera *negación* que se pueda (idealismo y panteísmo hegeliano) eliminar fácilmente negando a su vez dicha negación¹. *El pecado es seriedad*, y si se le quiere tratar y vencer seriamente, habrá que *poner* en su contra otro acto de libertad (y no ponerlo ya constituye otro acto de libertad y un nuevo pecado).

Lo hemos dicho, seguir, continuar en el pecado, es un nuevo pecado.

Desgraciadamente, existe, para K., esta continuidad en el pecado, y que genera una comunidad en el mismo, donde sí se adormece, pero ni siquiera desaparece del todo, nuestra libertad y responsabilidad.

Aunque de hecho, no de derecho, todos seamos pecadores, aunque “de facto” muestra conciencia moral se despierte siempre como absolutamente culpable y exista cierta continuidad y una cierta conciencia de existir en el pecado, el pecado nunca llega a ser, en rigor, una naturaleza (insalvable). Siempre el pecado es algo a superar y a ser vencido, y de ahí la angustia que le es inherente (una vez más la angustia ante la posibilidad: la posibilidad de vencer el pecado, o la de permanecer positivamente en él), sea angustia del mal o angustia del bien (en el caso, este último, tantas veces dicho, de la más radical y demoníaca permanencia en el pecado).

Dice K. “hablando éticamente, no es el pecado un estado” (CA 212). El pecado no es un estado en el que, por tanto, se pueda permanecer sin nada añadir, pues en él esta siempre presente la posibilidad de un nuevo estado. El pecado exige una respuesta, el arrepentimiento, para que pueda ser vencido (y debe ser vencido).

1.- Por el contrario, de la dificultad y paradójico de su supresión da cuenta el dogma de la redención de los pecados. “Por eso se señala la necesidad de una revelación proveniente de Dios para enseñar al hombre caído lo que es el pecado, revelación que, lógicamente, es objeto de fe, pues es un dogma. Precisamente las tres determinaciones: paradoja, fe y dogma forman la mejor alianza contra toda sabiduría pagana” (MM 251). “El cristianismo empieza por establecer tan solidamente el pecado como *posición* que la razón humana resulta incapaz de comprender este hecho; y luego, esta misma doctrina cristiana se encarga, a su vez, de eliminar completamente esta *posición* de una manera no menos inconcebible para la razón humana” (MM 251 y s.).

Lo contrario es un nuevo pecado. Si el talante correspondiente al pecado es la *seriedad* parece, dice K., que la ciencia en que podrá encontrar mejor acomodo sería la ética. Pero la ética –la *primera ética*–, como hemos dicho, fracasa si trata, como se trata, de vencer al pecado. La ética, ciertamente, llega al concepto de pecado con ayuda del arrepentimiento, pero de ahí resulta la contradicción. La de que este pecado no puede ser vencido en el estadio meramente ético de exigencia, que es el del hombre autosuficiente, y confiado en sus propias fuerzas, y donde el arrepentimiento se degrada y desespera hasta volverse loco. En el límite, resultaría en dicha ética, incluso, la imposibilidad del perdón de los pecados, y ello precisamente por simples razones éticas.

De ahí el difícil encaje del dogma de la redención de los pecados en la ética kantiana del deber¹.

Sólo en el estadio religioso, en la elección y el querer correspondiente, se encuentra la respuesta y la posibilidad de que el hombre venza al pecado, siempre con la ayuda de Dios para quien todo es posible (Al ser Él la “Absoluta posibilidad”, MM 198).

2.- LA EXPLICACIÓN PSICOLÓGICA DEL PECADO: EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA

Al inicio de *El Concepto de la Angustia* introduce K. el tema del pecado. No obstante, como el título de dicha obra indica, el objeto de la misma es el concepto de la angustia, no el concepto de pecado.

La obra es para K. una obra de Psicología, y como la Psicología es una ciencia, obviamente, como tal ciencia, no puede explicar el pecado.

1.- Principalmente a apreciar en la obra de Kant: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Véase el artículo “Initiation à la vie malhereuse” de Olivier Dekens.

La Psicología, tal como K. la entiende y define su obra – no la psicología experimental– con su uso de razón, experiencia e imaginación (CA 116 y 215) no puede explicar el

pecado (¿cómo explicar el pecado si se parte, como partimos, del estado de inocencia original?), pero sí proyectar, a su juicio, cierta luz sobre el mismo, siempre a partir de “la explicación” que del pecado da la Dogmática.

Sentado esto, que el pecado (ya sea el pecado original, ya sea el primer pecado de todo hombre, pues K. equipara ambos en lo esencial) es un dato para la Psicología (le viene a ésta dado por la Dogmática), es cierto, también, que la Psicología puede ayudar a la Dogmática a explicar, no el pecado, la realidad del pecado, pero sí la posibilidad del pecado.

En referencia al concepto de *primer pecado* nos lo explica K.: “El pecado se presupone a sí mismo como la libertad, y como ésta tampoco se explica por un antecedente “(CA 210). “El pecado aparece, pues, como el yo súbito, es decir mediante el salto; este salto pone a la vez la cualidad, pero al ser puesta la cualidad, en el mismo momento tiene lugar el salto en la cualidad, el salto es presupuesto por la cualidad y la cualidad por el salto. Esto es para la razón un escándalo, *ergo* es un mito. Como revancha forja ella misma un mito, pero que niega el salto, hace del círculo una línea recta, y desde entonces todo sucede naturalmente” (CA 134). “Si se pretende decir que el hombre peca necesariamente se intenta convertir el círculo del salto en una línea recta” (CA 210).

La explicación científica se mueve, dentro de un estado, y en línea recta, dando cuenta del paso de un estado a otro, no mediante el salto cualitativo, sino por transición cuantitativa¹. Se explica así un estado por el estado precedente, mientras que, para K., se insiste, no existe continuidad alguna, sino total ruptura.

1.- Peter Rhode en su obra *Kierkegaard (Eine Unwissenschaftliche Psychologie)* p. 160-164, destaca como la Psicología en K. no es la Psicología científica experimental moderna ya que no parte como aquél de “una síntesis de libertad y necesidad, de temporalidad y eternidad...” K. aplica conceptos que en la teoría de la conducta no se pueden emplear, porque ésta no puede empezar en modo alguno con el pecado, el pecado original, la libertad o la angustia, o, en cualquier caso, puede entender otra cosa distinta de lo que hace K., pues sus premisas son distintas a las de él”... “Pero, naturalmente, K. es plenamente consciente de que no puede demostrar nada, y tampoco lo intenta. Uno debe, o bien aceptar su punto de partida, o bien abandonarlo por completo; es, pues, una cuestión de honradez”.

La psicología como ciencia que es, y cuyo objeto, en la obra citada, es la angustia, no puede explicar lo que es intermitente, lo que rompe la continuidad, lo que no es un estado, lo que soluciona dicha continuidad, lo que trasciende la inmanencia, lo que

brotar, irrumpe súbitamente en un *salto* (término que tomado de Lessing traduce y expresa, para K., en su despegue y desapego, el acto de libertad). El acto libre, y que, por lo mismo, nada anterior puede explicar (ni por tanto explicar la Psicología por causas y razones antecedentes), es el pecado.

Como acto trascendente, este acto libre escapa igualmente a la continuidad del tiempo, escapa de la temporalidad del mundo. En este sentido el Individuo participa de la eternidad, se inserta en la eternidad.

El acto libre, en el que el hombre se elige, y es ante Dios y con Dios, o, ante y contra Dios en el pecado, acontece en lo que K. denomina *el instante*. *Instante* entendido, no *estéticamente*, en el sentido fugaz y pasajero de quien vive al momento, y del momento siempre novedoso e interesante, sino en el sentido en que el hombre religioso –sea en el Bien o en el Mal- se elige eternamente, refleja la eternidad en el tiempo, contacta tiempo y eternidad (CA 188).

La psicología no puede explicar ningún acto decisivo de libertad, y, por tanto, ni siquiera por medio de la angustia, categoría esencial que pertenece al común humano, puede explicar el pecado.

No obstante, es la Psicología, por medio de la angustia, la ciencia que mejor puede *aproximarnos*, como dice K., al momento inmediatamente anterior al pecado, al estado de angustia inmediatamente anterior al salto. “La única ciencia que puede prestar una pequeña contribución es la Psicología que, sin embargo, confiesa que por sí misma no puede, ni quiere, explicar más de lo que hace” (CA 152). “La angustia ni explica el salto cualitativo del Individuo, ni lo justifica éticamente¹” (CA 151).

1.- La angustia, lo hemos visto, a lo sumo de cuenta da una *predisposición*, nunca *predestinación*, al pecado del hombre posterior a Adán (CA 164): “La angustia está continuamente como la posibilidad del nuevo estado” (CA 212).

Mediante la angustia queda iluminada y aclarada, por lo menos, la posibilidad del pecado, si bien nunca su necesidad.

La ambivalencia y ambigüedad del objeto de la angustia¹ explica la atracción y rechazo que, simultáneamente, siente el Individuo ante la posibilidad, y asegura, tanto la posibilidad de la posibilidad, como la libertad en la elección resultante (y en la que se actualizará sólo una de las posibilidades).

La angustia, objeto de la Psicología (CA 210), definida, según lo ya visto, por K., como “antipatía simpatética y simpatía antipatética”, y “como posibilidad de la libertad”, nos aproxima a la posibilidad del pecado.

La explicación del pecado como tal, se insiste, no es objeto de la ciencia. El pecado refiere a la categoría de *Individuo*, a la relación del Individuo con Dios, y ya decía Aristóteles que no hay ciencia de lo individual, sino de lo general. Como dice K. “la existencia corresponde a la realidad singular, al individuo (como ya lo enseñó Aristóteles); se mantiene aparte y de ninguna manera coincide con el concepto” (DI 313).

El pecado, éste pecado, no el pecado, no es explicable (como sí lo es el objeto de la explicación científica) y menos combatible por la comunicación impersonal, o abstracta, que se suministra al público, sino mediante la comunicación personal, seria y edificante del *sermón*². El destinatario de la comunicación, el lector, o, mejor, “el oyente serio” al que se dirige K., sólo es alcanzado, a su vez, desde su propia seriedad, cuando, con la ayuda de Dios, dicho destinatario se siente precisamente pecador, y, lejos de desesperar o persistir en la desesperación, se arrepiente, y confía en el perdón de Aquél para el que todo es igualmente posible.

1.- Como ya expusimos el objeto de la angustia es lo que aún no es, lo posible, lo futuro, y, en este sentido, dice K. que el objeto de la angustia es siempre un no -objeto, la nada. Ciertamente, a lo largo de la historia, ese objeto se ha ido haciendo, lo que no era para Adán, algo cada vez más concreto.

2.- En el límite toda comunicación religiosa es imposible, como ejemplifica, según K., el silencio de Abraham ante el sacrificio de su hijo Isaac.

El pecado hace posible, por medio del *salto cualitativo*, “que la existencia entera no quede interrumpida en las exigencias de la ética, y se abra paso a las condiciones exigidas para salir de esta estancamiento... no en la línea de continuidad inmanente con

lo anterior, sino a través de una auténtica trascendencia”. Una vez mas “el yo teológico” es el yo pecador.

3.- LA ÉTICA: LA VIRTUD Y LA FE ANTE EL PECADO

El estadio ético es el de la ética de la virtud, la ética de lo común o de lo general, ética de la que se dice se sostendría aunque Dios no existiese. Pues bien, dicha ética, para K., queda superada, o suspendida, por la ética del Individuo que es la ética religiosa, la ética del verdadero yo-Individuo, y al que K. llama también el *yo teológico*. Mientras que en la primera (*primera ética*) el hombre y lo humano (*yo humano*) son la medida del yo (privando a éste de su verdadera infinitud), en la segunda (*segunda ética o nueva ética*) la medida del yo es Dios, y así el yo es teológico, es el yo delante de Dios, y que tiene la idea de Dios. En el mismo sentido, la ética religiosa, que parte de la realidad del pecado, es la propia del yo pecador, del yo que tiene conciencia, conoce y posee la idea de pecado¹ (MM 225).

1.- El *yo se define a partir del pecado*. El verdadero ego sólo está puesto por el salto cualitativo desde el pecado (CA 79, 83). Lo que no era posible en la antigüedad pagana, pues, para ello ha sido necesario que dicho pecado nos fuera revelado por Dios (MM 225). Si, como dice Anticlimacus: “Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, es decir, una vez que, mediante una revelación divina se ha sido instruido de que cosa sea el pecado, el hombre no quiera ser si mismo, desesperadamente ante Dios, o desesperadamente quiera ser si mismo” (MM 233 y 250), parece que conclusión válida habría de ser que, en K., la desesperación que no acontece ante Dios (lo contrario exigiría una revelación que hiciera saber lo que es el pecado), que se mantiene en la indiferencia “humana” o estética, no es, en absoluto pecado. Theunissen, sin embargo, despacha el problema (a mi juicio demasiado sencillamente) en la medida en que, en K., “permanece la tesis fundamental de que lo que no procede de la fe es pecado, en especial el paganismo fuera y dentro del cristianismo” (*Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, p. 176). No obstante ha insistido contundentemente K. (Anticlimacus), en que “lo que más propiamente hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de estar delante de Dios”; en que “también es verdad que el pagano éticamente no pecaba, ya que no lo hacía delante de Dios” (MM 236-237). “Nada diversifica tanto a un hombre de Dios como el hecho de que aquél sea un pecador, cosa que todo hombre es, y lo es cabalmente <<delante de Dios>>” (MM 275).

En cualquier caso K. sí apunta la posible existencia de distintos grados de pecado y a que entre los pecados el más grave sería el cometido “delante de Dios”. Para justificar esto último acude K. (hecho para él siempre grato y que prodiga) al mundo jurídico. Así K., si bien reconoce que “Dios no es un juez de paz cualquiera o un magistrado desbordado por un vasto proceso” (MM 277), razona como sigue: “y así no es extraño que recientemente algunos teólogos se hayan vuelto tan avisados que afirmen simplemente: el pecado es el pecado, el pecado no es mayor porque sea contra Dios, o delante de Dios. Pero, ¡qué cosa más extraña! Pues los mismos juristas nos hablan de crímenes cualitativos, los mismos juristas hacen diferencias entre los crímenes; ellos distinguen entre el que se comete contra un funcionario público o contra un simple ciudadano, y aplican penas diferentes a un parricida y a un simple homicida” (MM 236). En el mismo sentido ha apelado K. a los juristas para hablar de la “desesperación *cualificada*” (MM 233). A diferencia de Hegel, para quien la síntesis, no sólo es posible, sino, en verdad, necesaria, excluyendo así, en consecuencia, toda ética (lo que sitúa a aquél en el estadio estético donde la ética, la decisión libre y responsable, el esfuerzo para devenir un yo,

no tiene cabida), para K., la síntesis es, en verdad, imposible (humanamente hablando), pero posible para Dios, y lo que asegura su realidad en el hombre.

Por eso, para K., *la realidad es síntesis* (unidad de posibilidad y necesidad), mientras que, para Hegel, *la necesidad es síntesis* (unidad de posibilidad y realidad; lo “último” es lo necesario, lo real es racional, etc.) (MPh 67 y s.; MM 193-194).

En pura ética religiosa, cuando el creyente asiente al deber teológico (*tú debes creer*), y cumple y vive conforme al mismo, encarando la posibilidad del escándalo¹, se hace posible lo imposible. La fe es dialéctica “Sólo en la fe es la síntesis eterna y posible en todo momento” (CA 116). Sólo la fe salva de las contradicciones (hace falta querer creer, querer la ayuda de Dios y así Dios ayuda).

A esta ética no podía llegar Sócrates², porque la virtud no es lo primero sino la fe. El ideal de la ética, es tan sólo el ideal humano, y la idealidad, o el ideal, por tanto, de una ética a la medida humana, *demasiado humana*.

Siendo ello así, a la indiferencia ética (estadio estético) “sucede” la ética propia del estadio ético, pero ésta, por lo dicho, igualmente insatisfactoria. Queda abierto así el tránsito de la ética humana a la ética religiosa propia del tercer estadio kierkegaardiano y donde finalmente la fe prevalece. Estadio donde el imperativo categórico no es intelectual (saber), ni meramente práctico (ser virtuoso), sino un deber creer que se satisface en la fe, lo, en verdad, opuesto al pecado. Atrás quedan, al decir de K., los excelsos especulativos (los hegelianos en comparación con Sócrates) y para quienes la *seriedad*, es decir, la tarea, la actividad y el esfuerzo consustancial a la ética, el camino, que es el paso del entendimiento al ejercicio de la voluntad, no existe, pues todo inicia y acaba en el pensamiento mismo (CA 113 y s.).

1.- Escándalo es que Cristo sea el más *insignificante* de los hombres, y se *ocupe* además del hombre, cada hombre, hasta el punto de perdonarle sus pecados pese a la continuidad y progresión de éstos.

2.- K. acaba su obra *Migajas filosóficas* (su diálogo con Sócrates) sintetizando lo que les separa (es decir, lo que “añade” a Sócrates el cristianismo), y lo que, afirma K., le da ventaja en su dialogo con aquél sin menoscabo de la admiración que le profesa. Dice K.: “Nuestra empresa va indiscutiblemente mas lejos que el socratismo... ha admitido un órgano nuevo: la fe, y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado; una decisión nueva: el instante, y un maestro nuevo: el Dios en el tiempo” (Mph 103).

Lo cierto, sin embargo, es que el examen psicológico, para K., lo que revela es, que en la realidad humana, ni el elemento intelectual, ni el voluntario, disponen de la primacía. Lo que revela es “un oscuro concurso dialéctico entre el entendimiento y la voluntad” (MM 206 y 249).

La fe presupone la posibilidad del escándalo, el cual constituye la suprema garantía (y en este sentido radica su ser positivo) de que se mantiene la *diferencia cualitativa infinita y eterna* entre Dios y el hombre, y evita así la identidad, o confusión, entre ambos, propia de todo paganismo, ya sea éste dentro, o fuera, de la cristiandad. O, como lo expresa K: “en cierto sentido, podríamos afirmar, que la posibilidad del escándalo es la garantía con la que Dios se asegura de que el hombre no se le acerque mas allá de lo justo” (MM 279).

Será precisamente por elegir, ante la paradoja, la fe, que el cristiano rechaza la realidad negativa del escándalo, que es lo opuesto a la fe (la alternativa es, o la fe, o el escándalo, o escandalízate o cree, pues “tienes que creer”). Y aquí, para K. no cabe término medio, no cabe la indecisión, el aplazamiento, o la abstención del tipo: no me atrevo a emitir ningún juicio al respecto.

El pecado es siempre por desobediencia a la voluntad de un Dios de orden, y por falta de humildad, que se manifiesta en el no querer creer personal y propio de cada uno dentro del cristianismo.

El pecado es una categoría propia de la voluntad, y, en su máxima potencia, de la voluntad desafiante. Por eso, en sus antípodas, el verdadero cristianismo lo es también por voluntad, voluntad de creer, y no en el plano teórico e imaginativo, sino en la vida; es así voluntad de ser, y se es al vivir existencialmente la Verdad y el Bien.

1.- Lo opuesto al pecado, para Anticlímacus, no es *la virtud* sino *la fe*, todo lo que no procede de la fe es pecado (MM 238 y 278). Si lo primero fuera la virtud, Dios no podría perdonar, pues, al hacerlo, no sería, a su vez, virtuoso sino injusto, y daría la razón a las “razones” que en el N.T. el hermano del hijo pródigo aduce en su protesta al Padre común.

Lo que no puede, no obstante, el cristiano, para K., es llegar al extremo de morir por la Verdad y el Bien (esto solo pudo hacerlo Cristo, si bien desde la tristeza por la suerte a que quedaron expuestos quienes lo condenaron y ejecutaron, DPT 119). Sí pudo hacerlo lícitamente, por el contrario, Sócrates por ejemplo, hombre al fin y al cabo, pero para quien lo supremo era el saber, y la ignorancia el pecado. Ello no quita que, en otro

sentido, K. reclame, por ser de lo que mas necesitado estaba el mundo de su tiempo, *otro Sócrates* (la “dieta socrática”, “el correctivo irónico y ético” que Sócrates representa), una cierta ignorancia socrática en lo tocante al cristianismo (MM 247 y 253)

CAPÍTULO VII

LA SERIEDAD Y LA MUERTE

1.- EL PENSAMIENTO (NO SENTIMIENTO) DE LA MUERTE

K. desarrolla, en el Discurso *Junto a una tumba*¹ su reflexión sobre la muerte (*su* muerte) que, al parecer, consideraba inminente. Su reflexión asocia, como veremos, muerte y seriedad, y explicación², como cualquier otra relativa a la muerte, que no resulta indiferente a uno mismo, ni, por tanto, tampoco al *Individuo_lector* que haga suya dicha explicación. Como dice K: “la muerte es inexplicable, pues la *seriedad* radica en que la explicación no explica la muerte, sino que manifiesta como es en su íntima esencia aquél que da la explicación, denuncia como es éste en su interior, pues lo decisivo no es la explicación, es que cobra poder *retroactivo* y por ello realidad en la vida, fuerza *retroactiva* para *transformar* una vida, y así vivir de acuerdo con ella” (ST 83-84).

Si de la antropología kierkegardiana, ya en parte vista, resulta que el ser Individuo o persona no es algo dado o inmediato, sino que hay que llegar a serlo (y que por lo mismo también puede no ser), si la exigencia es la de *ser si mismo*, y éste es, y no otro, el *objeto* de la *seriedad*, ¿cómo es posible vincular la *seriedad* a la *muerte*?, siendo así, que, como ya decía Epicuro en su carta a Meneceo, cuando estoy *yo*, la muerte no está, no es, y cuando la muerte es, *yo* ya *no soy*. ¿Cómo será posible vivir la muerte?.

Pero K. no se contradice, pues, como él dice, lo *serio* no es la muerte, sino *el pensamiento de la muerte*: la seriedad está en el interior, en el pensamiento, en el pensar y meditar la propia muerte, cuando uno se piensa él mismo en la muerte (ST 63).

1.- Véase OC, tomo 8, p. 61-89, en adelante ST. En el *Postscriptum*, Clímacus, su autor pseudónimo, y que no es un hombre religioso, pero sí un hombre lúcido, e interesado en el problema religioso cristiano, introduce ya lo que debe significar la muerte para el pensador subjetivo, presentando la misma cuestión objeto del Discurso Edificante que aquí tratamos, aunque sin llegar aquél a las afirmaciones y recomendaciones de K. al respecto en dicho Discurso, precisamente por ser éste edificante y no buscar, por otra parte, Clímacus ni expresa, ni directamente, la edificación (P-S I 155-165).

2.- Por decirlo de alguna manera, pues la muerte es inexplicable.

El argumento epicúreo, entendido como actitud ante la muerte, encaminada a ahuyentar todo temor ante ella, constituye, para K., una *broma* (broma, por tanto, *desde* y *al servicio* de la verdadera seriedad¹), y que no hace sino denunciar el “escapismo” de quien formula dicha argumentación o cualquier otra que elimina la muerte de sus expectativas².

No obstante, sí tiene valor el argumento de Epicuro para reforzar la idea de que la única manera de *juntar* la muerte con la vida es la de la *anticipación* de la *propia* muerte en vida, siendo lo serio, una vez más, no la muerte, sino el pensamiento de la muerte, no la muerte, sino la vida.

Por eso el pensamiento de la muerte hay que entenderlo, no en sentido intelectualista, sino vital: vivir acorde con dicho pensamiento, y lo que viene exigido por el hecho de que la muerte no es algo exterior, la condición de la especie (ST 63), un acontecimiento como cualquier otro que llega de fuera, sino algo que me está asignado, algo interior a la vida, cuya totalidad engloba la muerte y la ansiada proyección en la vida más allá de la muerte³. Por eso en su interioridad (y la seriedad está en lo interior, en el pensar y meditar la propia muerte), el *serio pensamiento de la muerte* indica que la seriedad, por ser ésta el hombre interior, no es un *sentimiento o estado de ánimo* (ST 66, 68, 70-71, 80 y 84): tristeza, duelo, dolor, melancolía, que surge p.e. ante la muerte de otro, o en quien desea la propia muerte como sueño tranquilizador de los sufrimientos de la vida. Pues la seriedad, como dice K, es *moderación* y no extravío, no se da en la directa inmediatez del deseo, en la impresión emotiva, sino “en el ennoblecimiento de lo exterior por la conciencia”, en “lo interior, el pensamiento y la apropiación” (ST 64).

1.-Con la muerte desaparecen las diferencias de clase y de todo tipo, caen los disfraces, todos somos una sola y misma cosa: *hombres* que han dejado de actuar pues *el tiempo de prueba* se ha acabado (OA 80). Siendo ello así, nada impide a la seriedad verdadera, *la seriedad propia de la eternidad*, reconocer y “aprovechar la enorme ingeniosidad y todo el humor profundo que se encierra en la muerte”. La ironía de la muerte sólo se convertirá en broma vacía e insolente si viene desligada del pensamiento de la eternidad; pero relacionada con este pensamiento es una auténtica ironía, que se distingue esencialmente de la seriedad desabrida” (OA 326).

2.- Aranguren en su *Ética* p. 409, donde enumera las distintas actitudes delante de la muerte, califica a aquéllas de *muerte negada*, dado que tratan de eludir la *seriedad de la muerte*, y de “no advertir su tremenda gravedad”. Aquí incluye, por supuesto, dicho autor a quienes, desde el espiritualismo cristiano, interpretan la muerte (negando la realidad de que efectivamente *yo me muero*, el hecho dramático de la muerte) como simple paso o pasaje de una a otra vida. La expectativa del paso a otra vida (aunque, como señala Julián Marías, en su *Breve tratado de la ilusión*, sea posible, plausible e inteligible, y postulada por una condición biográfica, proyectiva, futuriza de mi vida personal) no es sino radical e intrínsecamente incierta, inquieta, dramática, angustiada. En suma, aquellas actitudes incluso parecen ignorar el hecho de la encarnación, pasión y muerte de Cristo, y visión incluso, por tanto, más platónica o gnóstica que cristiana.

3.- Si bien morimos cuando nacemos, dice Séneca, y también Gracián (*El Criticón*, 3ª parte, crisis XI: “La Suegra de la vida”), constituye nuestra esperanza que vivamos cuando muramos.

La seriedad referida al *si mismo*, a la *mismidad*, engloba, pues, la personalidad toda, y con ella la inteligencia, la libertad y la decisión (o resolución). Así, la seriedad de que se trata, no es tanto la de la muerte como la del hombre mortal (ST 66) y por eso, K., su discurso, lo dirige no al muerto sino al viviente (ST 68-69).

La muerte *decide*, es *decisiva*, yo nada decido sobre su *certeza*, hecho inmutable, ni siquiera sobre su *incertidumbre*, pero sí decido, a partir de esta última, mi actitud ante la vida, el tiempo y la eternidad, y eso sí es seriedad¹.

Vivir anticipadamente dos hechos, la *certeza* de la muerte (“mors certa”), que con ella todo se acaba e iguala, y, a la par, su *incertidumbre* (“hora incerta”, “incertus quando”), que abre el ámbito de lo posible, cerrado por el muy cierto tener que morir; ambos hechos maestros y controladores de la seriedad, no conduce, como parecería a primera vista, al pesimismo, y, por el temor a no acabar la obra, a la inacción (sentimientos o meros estados de ánimo). Por el contrario, supone, para K., un impulso en la vida, a la que, en lo profundo, da valor y dramatismo, ya que así, y sólo así, cada día, cada hora son únicos, y el tiempo presente, como tiempo de escasez, cobra un valor infinito².

La seriedad de la *incertidumbre* de la muerte enseña, por tanto, a no alejar la tarea, a no demorar la decisión al mañana, y sí a decir ¡*hoy mismo!* Como imagina K., a la pregunta por el mañana, la muerte se limita a decir y repetir: “es posible”: Y es ante ello que la seriedad concluye: “sea hoy, o tal vez no lo sea, yo debo decir ¡*hoy mismo!*”.

Por supuesto estamos ante una perspectiva religiosa, la de K., pero ¿qué otra cabe seriamente? Pues, como señala Julián Marías en su *Antropología metafísica*: “si yo muero del todo no es que la vida no tenga sentido, sino que este acto que estoy ejecutando en este momento no tiene ninguna importancia porque un día dejará de tenerla, y por tanto es cuestión de esperar. Para que algo tenga importancia es preciso que la tenga siempre, de otro modo en rigor no la tiene ya”.

1.- Vimos como sobre la *certeza* e *incertidumbre* de la muerte en relación a la *seriedad* ha reflexionado Jankelevitch sin duda influido por K.

2.- También para Julián Marías, en la obra anteriormente citada, su *Breve tratado de la ilusión*, el horizonte de la muerte evita la rutina insulsa de lo cotidiano y da valor, tensión, fuerza y atractivo a las ilusiones que brotan de nuestros proyectos cotidianos.

Paradójicamente lo mismo sucedería en caso de ser el hombre inmortal, como lo eran los dioses paganos, pues, como señala, Ferrater Mora (*El ser y la muerte*): “hay una diferencia esencial entre una vida de continuo amenazada y limitada por la muerte y una hipotética vida susceptible de continuación indefinida. En esta última los contenidos no le serían específicos porque serían indiferentes... En efecto, ningún acontecimiento podría afectar radicalmente a tal vida. Habría siempre un tiempo para llevar a cabo

cualquier proyecto, para desdecirse de cualquier intento, para borrar con la acumulación de hechos en el tiempo, lo que acabarían por ser las huellas levísimas, casi imperceptibles del pasado. Los hechos de la vida acabarían por no significar nada para ella. La vida resultaría pues prácticamente nula de sentido, justamente porque podría tener todos los sentidos que quisiera. Es siempre la presencia, como trasfondo, de la muerte lo que da a la vida sentido y aún contenido”

Como pone de relieve K. es el hecho de que el tiempo sea tiempo de escasez o, lo que es lo mismo, la escasez del tiempo, lo que hace éste sumamente valioso para la vida¹. Hasta “la hora de la muerte”, hasta este acto *definitivo*, hay tiempo, posibilidades (pocas o muchas) de realizar actos *definitorios* de mi vida², pues será en aquella hora cuando, según Sartre, citando a Malraux (*El Ser y la Nada*) “la muerte transforma la vida en destino”, y se completa entonces *realmente* mi vida (para los otros), se hace real la absoluta imposibilidad de la existencia (Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 282).

Sólo antes de esta hora – aunque sea inmediatamente antes, ya en el lecho de muerte- la anticipación de la muerte como cuidado, como pre-ocupación, el pensar anticipatoriamente mi propia muerte, permite tener –por anticipado-, no realmente, pero si existencialmente, mi ser (Aranguren, *Ética* p. 410 y s.).

1.- Sabemos que la Economía es la ciencia de los bienes o recursos escasos, y que se desentiende de los llamados bienes libres, como el aire p.ej., de ahí el valor que confiere al tiempo (razón de ser de los intereses monetarios) y al hecho de la necesidad de elegir (por ejemplo “cañones o mantequilla”).

2.- Mi *ethos*, como diría López Aranguren (*Ética* p. 193 y s.). Igualmente Tolstoi en *La muerte de Ivan Illich*, y obra en que dicho juez toma finalmente conciencia de lo inútil que ha sido su vida hasta este momento. De ahí el *efecto retroactivo* de la muerte en la vida, pues, sólo en el corto o largo tiempo de prueba en que la vida consiste (y sobre el que dicho pensamiento de la muerte alerta), cabe la posibilidad de cambiar el sentido de la vida. De ahí la “terrible seriedad de la eternidad” (JP nº 3951) y que radica, precisamente, en que en ella no hay un futuro de posibilidades, en ella no pasa nada, todo permanece tal cual es.

El Discurso *Junto a una tumba* ha influido grandemente en Heidegger. La seriedad de la propia muerte (no la muerte ajena), “la mismidad” de la muerte, el ser la muerte mi posibilidad mas propia¹, indiscutiblemente, ha servido a Heidegger para su construcción del *Dasein* como “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*).

Es clara aquella inspiración en la medida en que Heidegger considera la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta, y en cuanto tal (en su también

incertidumbre) indeterminada (en el “cuando”), e irrebasable, del “Ser ahí” (*Ser y Tiempo* p. 282 y s.).

2.- EL PENSAMIENTO DE LA MUERTE Y LOS DISTINTOS ESTADIOS EN EL CAMINO DE LA VIDA

El pensamiento de la muerte es, para K., vivido de diferente manera, como ocurre (lo vamos viendo) con todas las determinaciones del espíritu, según “el estadio en el camino de la vida” en que se encuentra el existente. Así, destaca K. que: como se vive y actúa ante el hecho inevitable, e irrebasable de la muerte, ante la presencia no dialogante de la muerte, define el tipo hombre que se es. Se trata, pues, de vivir el hecho de la manera correcta.

Este no es el caso del “hombre estético”, “el hombre de los sentidos”, al que la muerte le induce a decir: “comamos y bebamos que mañana moriremos”, y para el que la valoración del presente se traduce en una valoración del instante, pero ésta “según el cobarde apetito vital de la sensibilidad... se vive para comer y beber y no se come y bebe para vivir” (ST 72). Por el contrario, en el hombre del *estadio ético*, el “ahora” ya no es el “ahora” del disipado hombre estético, superficial y atomizante “ahora”, sino que es *instante* que ahonda en el presente, abriendo, desde él, el porvenir.

Sin embargo, al hombre ético, “el hombre profundo”, el pensamiento de la muerte, le induce, tal vez, el sentimiento o estado de ánimo de la impotencia perezosa, tal vez le conduce al estoicismo, o a la envidiosa rebeldía ensoberbecida.

1.- Ya Rilke imploraba: “Señor, da a cada uno su muerte propia”, en *El libro de las horas* (III “El libro de la pobreza y de la muerte”), *Antología Poética* (p.54). En este mismo sentido en el colegio de los jesuitas rezábamos nosotros: “líbranos Señor de una muerte repentina”. En el mundo de hoy se pide, precisamente, todo lo contrario.

Pero, por lo común, y más o menos desligado de aquél pensamiento, llega a establecer rutinas que mecanizan, deciden y ordenan nuestra vida en “tiempos” (un tiempo para el trabajo, un tiempo para la familia, un tiempo para el ocio, un tiempo, en su caso, para Dios) que, diaria y continuamente, se repiten (repetición mecánica, seriada, tiempos cerrados, “eterno retorno”). Lo que da al hombre ético (tal, para K., el juez Wilhem) confianza y seguridad en la vida, pues asegura una idea de permanente continuidad, por lo menos hasta tanto ésta no se derrumbe cuando acontece el “sobresalto” (y sobre todo el sobresalto definitivo de la muerte).

El sobresalto evidencia, como descubre finalmente Ivan Illich, que la vida que llevaba (como juez, como esposo y como padre de familia), no era “como debería haber sido”, sino en verdad “una enorme superchería que le ocultaba la vida y la muerte”. Es, en esencia, en el estadio ético–religioso donde “la seriedad (la seriedad verdadera) comprende lo mismo acerca de la muerte”, “pero lo comprende de otro modo” (ST 72 y 77). Se produce aquí una valoración del *instante* que, válido hasta el último día, echa sus raíces en lo eterno, que tiene un *efecto retroactivo*, un efecto transformador decisivo (que decide decididamente) en la vida. Señala Julián Marías que la vida y las ilusiones cotidianas no constituyen algo negativo en una visión cristiana de la vida, pues, con ésta, se trasciende aquella realidad puramente humana, pero sin abandonarla.

El hombre religioso no tiene que distinguirse en su exterior del hombre corriente, es decir, el que vive según los valores sociales del estadio ético, pues el primero, viviendo “el valor divino de lo humano” mantiene la distinción en el interior. El hombre serio (según la verdadera seriedad), para K., hemos insistido, “comprende lo mismo” (acerca de la muerte) “pero lo comprende de otro modo, y se comprende a si mismo” (ST 81).

La verdadera seriedad, la verdadera igualdad, la igualdad ante Dios (no la igualdad en la aniquilación del otro, en que se complace el resentido) lleva a integrar la más gravosa diferencia con aquella igualdad y a compararse sólo consigo mismo, desistiendo, a la par, de la compasión humana.

No desprecia el presente, antes al contrario, se aferra a él, pero le da la meta correcta adonde dirigir su marcha; no desprecia ninguna tarea por demasiado humilde, pues la compañía de Dios da, aún a lo insignificante, un significado infinito (ST 68). No desprecia ningún tiempo por demasiado breve. Recapacita sobre su propia obra y sabe que será interrumpida si la muerte llega hoy. Controlará el empleo del tiempo y la naturaleza de la ocupación pues, ante la interrupción de la muerte, no importa que el tiempo sea largo o corto, ni que el trabajo o la actividad, si es esencial (es decir, que no se determina por el tiempo, ni por lo exterior), se haya acabado. Así *lo serio* consiste en vivir cada día como si fuera el *último* y al mismo tiempo el *primero* de una larga vida y

en escoger la actividad que no depende del tiempo que a uno se le haya concedido, sea éste largo, para llevarla a buen fin, o corto, para haberla comenzado debidamente.

La *seriedad* consiste en pensar, que, aunque viva en la dicha, la salud, la juventud, el poder, todo se ha acabado y perdido en la vida para ganarlo todo en la vida (ST 66), ser testigo de que todo lo terreno cesa con la muerte, y desde ahí abrir la posibilidad de poder morir *bien*¹. *Seriedad* es ejercitar en esta vida el *serio* pensamiento de la muerte. Es instarse, una y otro vez, a emprender presuroso el camino del *bien*, no horrorizarse ante la responsabilidad de la muerte, no temer sino por sí mismo y por vivir en la vanidad del instante y de la fantasía (ST 67). *La seriedad y la muerte* nos enseñan que no hay tiempo que perder y, menos aún, tiempo para desperdiciarlo y estar sin Dios en el mundo. No se trata de perderse en interrogantes sobre la muerte (inexplicable), sino de trabajar durante el día de la vida al máximo, pero, a la vez, siendo uno capaz (en su seriedad) de reírse de sí mismo (“plaisanterie”) si éste esfuerzo se pretende meritorio ante Dios.

“Hacer el *bien* y ganar amigos es lo único que importa por si llega el despertar” (Calderón de la Barca, *La Vida es Sueño*). “Lo *único serio* es que tengo que *morir yo* (y no que tengan que morir mis seres queridos, pues considerar esto último es, para K., una recaída de lo ético en lo estético) e *ir a juicio*” (JP nº 721).

1.- “Morir, es el lote de todo hombre, y es un arte muy mediocre; sin embargo, morir *bien*, es la suprema sabiduría de la vida. ¿La diferencia en qué consiste?. En esto: en el primer caso tenemos la seriedad de la muerte; en el otro la seriedad del mortal” (ST 66).

3.- EL CASO SERIO: DAR LA MUERTE (=DAR LA VIDA)

La vinculación de la seriedad con lo eterno nos lleva al tema propuesto en la obra pseudónima de K. (obra de uno de los pseudónimos que le es más próximo, Johannes de Silentio), el de la muerte de Isaac por su padre Abraham, obediente al mandato divino, y lo que, por resultar humanamente (éticamente) incomprensible, convierte a Abraham en “caballero de la fe” y padre de los creyentes. Por tal motivo, al dar K. prioridad a lo religioso sobre lo ético (*suspensión de lo ético*), ha sido por Buber, Levinas y otros,

acusado injustamente¹ de justificar la inmoralidad y el fanatismo (Levinas en *Kierkegaard vivant*, p. 242 y s.)

El dar la muerte a lo más querido, por amor, constituye, para Urs Von Balthasar, precisamente el primer *caso serio*², pues traduce la seriedad de Dios, quien igualmente, y de manera real, y no figurada o aparente³, “da la muerte” a su Hijo verdaderamente encarnado, para que Éste, Dios-hombre, Dios mortal, con su muerte, redima a los hombres.

Dar la muerte por amor, y lo que se hace para dar la vida (y no otro cosa hacen los padres, donadores, a la vez, de vida y muerte, ya que con el don de la vida nos abocan a la muerte y viceversa), se identifica así con el dar la propia vida, siguiendo el ejemplo de Cristo, por los demás, cuando ello se hace por amor de Dios⁴. Es éste, dice Urs Von Balthasar, *el caso serio*, o único criterio que permite descubrir, al igual que para K., sobre todo en su última época más radical (después del incidente con *el Corsario*), al verdadero cristiano, al constituir la piedra de toque de la seriedad religiosa o verdadera seriedad (*La seriedad con las cosas* p. 90). Dicho martirio no hay que entenderlo necesariamente en sentido estricto o cruento (K. incluso llega a discutir, lo hemos dicho, si los cristianos, no Cristo, tienen derecho al mismo, y en consecuencia, dar ocasión al crimen que, en la persona del mártir, otros hombres cometen).

1.-Injustamente, claro está, visto desde la *ética segunda*.

2.- Urs von Balthasar en *La seriedad con las cosas* reflexiona a partir del martirio aplazado de la virgen Córdula. Sobre el tema de Abraham, véase también Derrida en *Dar la muerte*.

3.- Es decir, seriamente, y lo contrario sería broma risible como la que provocaban María Antonieta, y sus damas, vistiendo de campesinas durante sus juegos.

4.- “De forma que el amor al prójimo es más bien el *resultado* de la entrega de sí mismo” (*La seriedad de las cosas* p. 30).

Hay que entenderlo mayormente como disposición a ser perseguido y a morir por la Verdad¹ (y siendo, esto último, de producirse, nada más que la manifestación de la realidad interiormente vivida). Puede resumirse en la seriedad de lo cotidiano e insignificante (que entonces cobra una significación infinita), o lo que es lo mismo, en el morir cada día por lo hermanos en la Verdad. Supone la anticipación incruenta de la entrega de la vida en cada situación (*La seriedad con las cosas* p. 25).

El evangelio de la vida (la buena noticia), que es así también el Evangelio del Sufrimiento (K. titula así uno de sus discursos), no es otro que la persona de Cristo

abriendo la posibilidad de la única Alternativa correcta (al respecto K. en *La enfermedad mortal*, y Urs von Balthasar en *La seriedad con las cosas* p. 69).

A saber, seguirle, y que, todo el que le sigue, sufra en esta vida por Él y con Él, dando testimonio (“martyrion”) de la Verdad de que se vive (*La seriedad con las cosas* p. 51).

Este “morir a” constituye, para K., el verdadero “criterio de seriedad”, en su tiempo, según él, desplazado por el de la interpretación, la científicidad, impersonalidad y objetividad de la doctrina (ExC 90 y s.)

Se trata nuevamente de que la muerte atraviese la vida, de meterse en la muerte. “Tú tienes que *morir* para que no puedas tomar el cristianismo en vano”, debes morir a lo que más quieras (Abraham, una vez más, respecto a Isaac), y morir con el que no se acaba todo, como acontece con la muerte física, pues no muere el que *ha muerto a* (ExC 130-133). “De ahí la severidad (aquí en K. confluyen seriedad y severidad²) del cristianismo” (ExC 134).

1.- Preponderancia de la Verdad de Dios sobre nuestra verdad (Urs von Balthasar en *La seriedad con las cosas* p.24); y lo que resume K. en la dura sentencia de que “frente a Dios siempre estamos equivocados”.

2.- Casualmente el nombre de K.: *Sören*, en danés, significa *severo*.

CAPÍTULO VIII

LA COMUNICACIÓN Y LA SERIEDAD

A partir del cap. III de este trabajo, en que se aborda propiamente la seriedad en K., la exposición se inicia en el *sí mismo individualmente* considerado, para continuar, en el presente capítulo y sucesivos (cap. VIII, IX y X), con lo que Theunissen ha llamado “el comportamiento serio en relación al otro”¹. Es decir: con “la dialéctica de la comunicación” (cap. VIII), con su entronque con el amor (cap. IX), y con lo que, en K.,

pueda ser aportación de la comunidad (eclesial y social) en el ser sí mismo de cada uno (cap. X).

* * * * *

1.- INTRODUCCIÓN

Veámos en K. su preocupación por la comunicación. Pues bien, él, a diferencia de otros escritores, que se suman a la entonces naciente técnica periodística, no pretende dirigirse al público, ni plegarse a sus exigencias, ni comunicar con los lectores “en general”. Apunta al lector “concreto” que su obra busca despertar: “busco ese individuo singular al que con alegría y gratitud yo llamo mi lector²”. Entiende además ello obligado siendo, como es, la comunicación que le interesa, la que denomina *Comunicación ética*, y principalmente la *Comunicación ético-religiosa*³.

Pero la comunicación ético-religiosa le plantea otro problema, pues la misma exige al emisor de la comunicación, al maestro, tener *autoridad*, y K., si bien se considera alguien Extraordinario (no un falso extraordinario como juzga es el pastor Adler), no se considera, sin embargo, ni *genio*, ni *apóstol*. Además ¿se puede comunicar *ex-cathedra* un “deber-poder” ético, o ético-religioso? ¿Sería serio tal proceder?, siendo así que en estas dos comunicaciones el maestro debe “faire preuve de serieux”: el emisor debe ser serio pero no parecerlo, pues la forma *directa* de ser *serio*, *tener un aire serio*, no es ser serio en el sentido más profundo (DC 388).

1.- Véase *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*. p. 73.

2.- Fórmula que K. repite en los prólogos a sus *Discursos edificantes* desde 1843 (OC tomos 6 y 13), y en *Sobre mi obra de escritor* (OE 268-269)

3.- Véase *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, en adelante DC. Aquí en concreto DC 538

Pues bien, de todo ello pretendía reflexionar K. en un pequeño curso¹ compuesto de doce lecciones sobre *la dialéctica de la comunicación*, básicamente dedicados a la comunicación ética y a la comunicación ético-religiosa (JP nº 5996 y 6004).

No obstante, este proyecto, anunciado en 1847, no se culminó, pues K. sólo llevó a término una introducción y dos lecciones, más algunos fragmentos menos elaborados y que fueron agrupados como Anexo en los *Papirer*, y nada de lo cual fue publicado en vida del autor.

Veámos también la crítica de K. a la época moderna (su época) en *La época presente*, y que recrudece en la referida introducción a aquellas dos lecciones, donde califica a la

época de falta de *probidad*, de engañarse a si misma, y ello a consecuencia de su falta de *ingenuidad* o, como dirá también K., de su falta de *primitividad*. Época a la que achaca la confusión (la mas importante en lo que ahora interesa), consistente en haber olvidado la realidad de la comunicación que K. llama *comunicación de poder*. También en haber, constante y desconsideradamente, transformando la *comunicación de poder* o *deber-poder* en *comunicación de saber*, o, lo que es lo mismo, “haber eliminado el existencial” (DC 381-382 y 389). Se trata del error de enseñar lo ético y lo ético-religioso, y dar a las gentes sólo un saber al respecto (DC 389; JP nº 84: “Sobre los dos errores decisivos respecto al cristianismo”).

Error o falta de probidad que nace de no haberse cuestionado jamás que cosa es comunicar, no haber reflexionado, ni sobre el *emisor*, ni sobre el *receptor* de la comunicación, ni sobre la comunicación en sentido estricto, centrando toda la atención sólo en lo que se comunica, en *qué* es lo que se debe comunicar, en el *objeto* de la comunicación, y no en *qué* es la *comunicación* (DC 381).

1.- Escribe K. en 1847: “Ahora me gustaría dar una serie de doce lecciones sobre la dialéctica de la comunicación. Después de esto, doce lecciones sobre amor erótico, amistad y amor” (JP nº 5996).

2.- LA COMUNICACIÓN DE SABER

En la *comunicación de saber* (saber empírico, matemático o filosófico) lo importante es el *objeto* comunicado, y la reflexión versa únicamente sobre éste. La comunicación tiende, en su pretensión de objetividad, a relegar la función tanto del emisor como del receptor (de ahí la impersonalidad de dicha comunicación). Vale lo que se dice, no quien lo diga, o a quien se diga, y aunque, en este último, se suponga una cierta receptividad,, en todo caso a él se le impone necesariamente lo que se le comunica, ello por la fuerza de lo verdadero (por la evidencia o el razonamiento que incluye “la necesidad inmanente”), y no por la *autoridad* de quien lo dice. Fuerza de lo verdadero que excluye, precisamente por eso, toda decisión, la voluntad del receptor acerca de si

acepta (recibe realmente) el objeto comunicado, o no lo recibe, ya que, como queda dicho, no hay opción ante lo verdadero. Lo que, por otra parte, tampoco compromete a uno especialmente, pues el *medio* en que se mueve dicha comunicación de saber es el medio de lo *imaginario*, ya que no implica la transformación efectiva del receptor (ni del emisor) en la *realidad* de su vida (su medio, dice K. no es la *realidad* sino la *posibilidad*).

En la comunicación de saber, para K., el paso del no-saber al saber constituye “sólo un paso dialéctico” (donde lo verdadero se hace “necesidad inmanente”).

La comunicación de saber es además una *comunicación directa*, y la que K. contrapone a una *comunicación indirecta* (la comunicación de poder) en la medida en que la primera, a diferencia de lo que sí acontece en la segunda, el paso de lo comunicado no es por, y a través, de la *realidad* (es, por tanto, realizado directamente).

Por lo mismo, en la comunicación de saber tampoco se da lo que K. denomina *reduplicación*, ni, finalmente, lo que K. entiende propiamente por *seriedad* (pero esto se explica en forma positiva, y más claramente, al determinar lo que es la *comunicación de poder*).

3.- LA COMUNICACIÓN DE PODER

La *comunicación de poder* la define K., negativamente, por el hecho de que el emisor o comunicante no se limita a decir algo de lo que no participa realmente su concreta personalidad, ni ignora la concreta personalidad del receptor. Lo comunicado no proviene de *lo general*, ni se dirige al público en general (con el efecto de dejar a todo receptor indiferente o, a lo sumo, de provocar en él un entusiasmo momentáneo). Visto positivamente, lo que dice el emisor es lo que cada concreto individuo, ya sea oyente o lector, *debe* y, supuestamente, *puede* hacer. Su fin es: *poder*, y que se actúe enseguida; y

ello aunque el receptor, llegado un momento, diga: yo no puedo, o no puedo más (DC 386).

La *comunicación de poder* (poder ético o deber-poder ético religioso, ya se trate respectivamente de la comunicación de poder ético, o de la comunicación de poder ético-religioso) no queda en un decir, en una simple trasmisión de conocimientos, sino que requiere, conmina, llama a la responsabilidad de la persona, de cada persona en particular. Por tanto, a diferencia de la comunicación de saber, que se mueve en el ámbito de lo impersonal, la comunicación de poder se mueve en el de la personalidad.

Como he dicho anteriormente es una comunicación *real*, una comunicación que va de la realidad (de la realidad del transmitente) a la realidad (a la realidad del receptor), y de ahí su efecto transformante (de la realidad). (En el límite la Palabra se hizo carne).

Precisamente esta llamada a la realidad nos introduce en lo que K. llama *reduplicación*, tema al que, en contexto anterior, ya hemos hecho referencia.

4.- REDUPLICACIÓN

Dice K: “Actualidad o realidad es la reduplicación existencial de lo que se dice” (JP nº 17). Reduplicar es ser lo que uno dice (JP nº 6224).

La reduplicación es propia de la comunicación de poder, y no de la *comunicación directa* que es comunicación de saber. “Cuando se trata de una comunicación directa yo no hago la reduplicación, no ejecuto lo que expongo, no soy lo que yo digo, ya no doy a lo verdadero expuesto su forma mas verdadera, siendo así, existencialmente, lo que yo digo: “j’en parle” (simplemente hablo de ello) (DC 371). “La dialéctica en los libros es meramente la dialéctica del pensamiento, pero la reduplicación de tal pensamiento es acción en la vida” (JP nº 3666). El realmente decisivo factor siempre reside en el “second time”, en el modo en el cual la verdad es dicha, en la reduplicación de existir y actuar (JP nº 3672). “La reduplicación es lo esencialmente cristiano, aquí es la doctrina lo que reduplica y de ahí la importancia del maestro” (JP nº 3668). “I’m fighting about a *how*, a reduplication”. “Es a mi evidente que sin reduplicación la cristiandad no es

cristiandad”(JP nº 3684) “Para distinguir un testimonio de la verdad debe examinarse éticamente su modo personal de existencia en relación con lo que dice, para ver si su existencia personal es una expresión de lo que dice” (PV 95).Las mismas ideas se repiten en toda la obra de K. (p.e. en P-S I 69 y s.; JP nº 484).

Igualmente en *Las obras del amor*¹ se dice que el amor siempre entraña una reduplicación, “es una reduplicación en si mismo”, pues: “el amante es lo que hace o llega a serlo”, en él “el dar y el recibir son una misma cosa”, “tiene lo que da o mejor dicho lo consigue” (OA 166-167, 260-261 y 280).

En lo tocante a la comunicación define K. la reduplicación como sigue: reduplicar es ser lo que yo digo, o como dice Anticlímacus “existir en lo que uno comprende, o ha comprendido, eso es reduplicar”. “Siempre que se de el caso de que el maestro está esencialmente incluido en lo que enseña hay reduplicación; la reduplicación consiste cabalmente en esta inclusión del maestro” (EC 113 y s.). Siendo ello así, la reduplicación presupone un conocimiento del bien o del mal a realizar, y, por tanto, no cabe en el ámbito de la pura espontaneidad.

1.- *Las obras del amor*, OC tomo 14, en adelante OA.

5.- LAS TRES CLASES DE COMUNICACIÓN DE PODER

K., en el ámbito de la *comunicación de poder* (sede de la *reduplicación*), distingue, fiel a su ya repetida “teoría de los tres estadios en el camino de la vida”, también una *comunicación de poder-estético*, una *comunicación de deber¹-poder ético*, y una *comunicación de deber-poder religioso*, referida, esta última, especialmente al cristianismo².

En la *comunicación y reduplicación de poder estético*, en la que el objeto está ausente (pues no se comunica saber, sino *poder* o *capacidad*), lo que sí posee el maestro (emisor) es cierta competencia de orden físico (para ejercicios militares p.e.), o de orden

psico-somático (p.e. en artes superiores, el artes dramático p.e.) y por lo que se exige del receptor, necesariamente, ser consciente de ello, y la práctica, o aprendizaje, correspondiente. De esta forma la comunicación de poder estético, como toda comunicación de poder, participa de la especial consideración que emisor y receptor tienen en la comunicación, consideración que, en la comunicación estética precisamente, se reparte por igual entre uno y otro.

En la *comunicación de poder ético*, que es la sede propia de la reduplicación en sentido estricto, no se contiene tampoco *saber* ni objeto alguno, a no ser que, como dice K., entendamos por reduplicación algo menos importante y aplicable a toda enseñanza como es el *docendo discimus*: enseñando se instruye uno a si mismo³.

1.- En la comunicación ética y en la ético-religiosa en la medida en que no hay comunicación de saber (no lo hay absolutamente en la comunicación ética y sí inicialmente en la comunicación religiosa), el poder es, a su vez, deber, si bien, por lo antedicho, en la comunicación ético-religiosa al ser necesario de inicio adquirir algún saber, el deber no es absoluto, no es lo primero en el tiempo.

2.- Esta correspondencia entre los estadios y las formas de comunicación la analizo, sin embargo, mas adelante, pues la misma enlaza con el tema de la confusión de la época.

3.- Salvo que entendamos como saber, y que en todo caso seria impropio, el conocimiento de sí, ese ciertamente privativo de la ética.

En esta comunicación no se trata de “hacer entrar” un saber en la cabeza de un hombre, sino, en todo caso, de “hacerlo salir¹” (distintivo éste mayor en la comunicación de poder ético que en la comunicación de poder estético), y de ahí que en la comunicación ética, comunicación de poder esencialmente educativo (donde mas estricta e incondicional es la carencia de objeto), sea preponderante el receptor, y que el emisor, en cierto sentido, sea eliminado².

La reduplicación en sentido estricto, propia de la comunicación ética, nos remite nuevamente al *medio* propio de la comunicación de poder, a la situación de realidad como esencial (el medio es la *realidad*). Y si bien esta característica es propia de toda comunicación de poder, en la comunicación de poder estético el *medio* no es la realidad en el sentido más propio, pues en esta última comunicación “no se pide, como en el

estadio ético, que este poder sea realizado en la existencia propiamente cotidiana” (no se dirige a todos los hombres como siendo igualmente capaces para ello) (DC 388).

En la comunicación de deber-poder ético-religioso es adonde quiere llegar K., pues es en ella que se sitúa la problemática del cristianismo con referencia a la época moderna y a su estado de total confusión.

Explica K. la *comunicación ético-religiosa* en los siguientes términos: “sobre este punto el maestro tiene *autoridad* concerniente al momento de saber que es comunicado”. “En el poder religioso, o deber-poder religioso, existe un momento de saber, y en esta medida un objeto. Pero ello no es sino un principio. La comunicación no es, por tanto, esencialmente la de un saber, sino mas bien la de un poder. Que exista un momento de saber importa sobre todo por relación al hecho cristiano; hasta nueva orden, en efecto, es necesario comunicar un saber conveniente al cristianismo. Pero éste sólo es provisional” (DC 389)

Se aclara lo antedicho en lo que sigue: “La diferencia entre la educación en lo ético y en lo ético-religioso es simplemente esto – que la ética es el *universal humano* mismo, pero en lo religioso (cristiano) la educación debe, en primer lugar, comunicar un conocimiento”.

1.- De ello constituye el ejemplo más claro la ética socrática ocupada en aquel *hacer salir* lo que *está dentro* del sujeto, aunque fuere éste el mas ignorante de los hombres.

2.- En su físico nada agraciado, recuerda Clímacus, veía Sócrates una ventaja, un medio para garantizar que el discípulo no se le apegara movido por la admiración, y, sobre todo, apropiado para hacerle comprender que en el campo de la virtud es exclusivamente al discípulo a quien corresponde la tarea a realizar consigo mismo (P-S I 229).

“Éticamente el hombre como tal tiene conocimiento de lo ético, pero el hombre como tal no conoce lo religioso en el sentido cristiano. Aquí debe darse primeramente una comunicación de un pequeño conocimiento, pero a partir de ahí hacen su entrada las mismas relaciones que en la ética. La instrucción, la comunicación, debe ser, no de un conocimiento, sino educación práctica (cristiana), arte-instrucción” (JP nº 650: 13).

Dicho con otras palabras, la comunicación ética se limita a la *reduplicación*, hacer que el otro haga, que el receptor cumpla con el deber, que obedezca y haga suyo el cumplimiento de la ley. No habrá que decirle cual es este deber, pues este deber es universal, es propio del hombre en cuanto hombre y, por tanto, “todo ser humano conoce lo ético”. “Prometeo dió por igual lo ético a todos los hombres” (JP nº 649: 10, 11 y 13).

Así se dice en el *Postscriptum*: “Lo ético ha de entenderse en si mismo porque es lo mas original en todo hombre” (se trata del *original común*, lo ético es lo humano en general). “Todo hombre sabe que es lo ético. El saber ético está ya presente en la conciencia, lo ético no empieza por un no saber que deba convertirse en saber, sino que empieza con un saber que exige su realización” (JP nº 649: 10).

Lo ético es conocido por todos y no necesitado, por tanto, de un especial saber al respecto. Sin embargo no ocurre así en el orden ético-religioso (cristiano) donde se exige el hecho previo de la Revelación o automanifestación de Dios en Jesucristo; y de ahí también que, en esta comunicación de poder, la comunicación de poder ético-religioso, quien cobra mayor importancia sea el emisor, por ser quien posee *autoridad* respecto a este saber previo.

Habla también K. de *una reduplicación en lo general* (CrT 165), que es la propia del estadio ético, y que no se produce necesariamente en el estadio ético-religioso. Pues lo que el individuo ético realiza en aquél estadio constituye una realización de *lo general*, y puede así, a la corta o a larga, ser comprensible por todos los hombres. No será este el caso de *Abraham* (en el sacrificio de Isaac), en cuyo actuar, *lo general* no sólo no se realiza, sino que se vulnera, y por ello *Abraham*, objeto de la mas absoluta incomprensión, debe callar.

Dicho esto, la *reduplicación* pertenece tanto a la esfera ética como a la esfera ético-religiosa, y es esencial en el cristianismo. “Es evidente que sin reduplicación la cristiandad no es cristiandad” (JP: “Mi tesis” nº 3684). Cuestión distinta será la de si el poder ético podrá, por si mismo, bastar para el cumplimiento del deber ético requerido. Para K. será éste el *fracaso* de la ética, a menos que se pretenda (como es lo usual, y así lo denuncia K.) “rebajar el ideal”.

La comunicación ético-religiosa bien entendida, y que K. reclama, exige sí el ético cumplimiento del deber (y deber que consiste simplemente en creer), pero, dado que en lo puramente ético el hombre no puede confiar en sus propias fuerzas, pues la ética y la razón (lo universal y genérico, específico del hombre) confunden al hombre ensoberbecido, aquéllas son, para K., en tal caso, incluso la tentación a vencer. Es por ello que “el paso” a dar que se exige al receptor (con la ayuda de la gracia y el poder de Dios en Jesucristo que se le ofrece) no será, como en la comunicación de saber, un paso

meramente “dialéctico”, y apoyado en la fuerza del saber comunicado. Será (y ello también en toda comunicación ética) un paso “patético”, un “salto”, y “pathos” que en la comunicación ético-religiosa “es el de la fe” (DC 386).

6.- LA COMUNICACIÓN DE PODER CON REFERENCIA A LOS TRES ESTADOS EN EL CAMINO DE LA VIDA

Queda claro ahora cual ha sido, para K., el gran mal de la época moderna: enseñar lo ético, dar a las gentes un saber al respecto (ya que para el intelectualismo griego y el racionalismo radical, el conocimiento del bien llevaba necesariamente a practicarlo). En suma, convertir lo que es comunicación de poder en comunicación de saber. Hecho que se detecta, desde un punto de vista cristiano, si se mira, no sólo a la verdad cristiana de lo que uno dice, sino también al “how” (“cómo”) de quien lo dice (JP n° 678 y 3668). Dice K.: “mi tesis no es que la sustancia de lo que es proclamado como cristiandad no es cristiandad. No, mi tesis es que la *proclamación* (se entiende sin reduplicación) no es cristiandad” (JP n° 3684).

Así poner el acento en la *proclamación*, en la representación, como hace en su discurso el pastor desde el púlpito dominical, cuando aquélla, pese a su grandilocuencia e incluso severidad, sin embargo, en nada se corresponde con lo que el pastor expresa realmente en su vida (y la cual expresa precisamente lo contrario, nada de sufrimiento y sí confort y mundaneidad), no es, para K., sino comunicación en el medio de la *imaginario* (y no en el medio que le sería propio, el de la *realidad*). Ello constituye, por tanto, mera *retórica*, mera comunicación de saber, y que no llega siquiera a comunicación de deber-poder estético (pues no se trata precisamente de dar una clase de retórica), y, de propósito, sería reduplicación demoníaca (JP n° 663, aquí con referencia expresa al obispo Mynster, y JP n° 3690: “Indirecta comunicación”). Y que K. hable de una comunicación de poder estético, de una comunicación de poder deber-ético, y de una comunicación de deber-poder ético-religioso, no permite, sin más, situar, respectivamente, a cada una de ellas en el estadio de la existencia correspondiente (estadio estético, estadio ético y estadio religioso). Y así es, pues nada impide al individuo del estadio ético-religioso, una comunicación de poder estético, siempre y

cuando, lo que trate de comunicar pertenezca, según veíamos, al orden artístico, matemático o filosófico. Igualmente, si bien cabe la reduplicación en la comunicación de poder estético, sin embargo, en el estadio estético la reduplicación no es posible, ya que en éste lo que priva es la espontaneidad, no la reflexión.

Por tanto, sí es posible, se insiste, y esto explica, para K., el mal de la época moderna y su estado de confusión, el situar la comunicación ética y la comunicación ético-religiosa en el estadio estético o, lo que es lo mismo, convertir dichas formas de comunicación, como hemos visto, en simple retórica, o, como sucede en Hegel, en “metafísica”.

7.- LA PSEUDONOMÍA O POLINIMIA: LA REDUPLICACIÓN COMO DOBLE REFLEXIÓN O DIALÉCTICA ELEVADA A LA SEGUNDA POTENCIA

La comunicación ética exige la reduplicación y una reflexión que recaerá principalmente sobre el receptor, pero, tratándose de la comunicación ético-religiosa, ello no es del todo cierto por el hecho de contener esta última, aunque sea en parte, y sólo inicialmente, una comunicación de saber que posee el emisor.

Pero ¿qué ocurrirá cuando el receptor está sometido a lo que K. llama *una ilusión*, cuando *la situación* es la propia de una época que se considera cristiana sin serlo verdaderamente; y cuando el emisor (es el caso de K. cuando redacta estas lecciones sobre la comunicación) no realiza plenamente el ideal del cristianismo¹?

Por otra parte, considera K. que, en cualquier caso, siendo Dios la única Verdad, sólo muy impropriamente, cualquiera que no sea Él (y aún en el supuesto que se diera la máxima reduplicación en su persona), puede encarnar el verdadero cristianismo. Dificultad a la que K. une la necesidad de establecer, en la comunicación ético-religiosa, la obligada distancia entre el emisor y el receptor para que éste no se sienta, sin más, seducido y absorbido por aquél. Se ha de conseguir, pues, que el receptor no llegue a confundir el mensajero con el mensaje (hecho sólo admisible cuando quien habla es Dios mismo), que no se convierta en discípulo en lugar de ser “sí mismo”. Se trata, en suma, de respetar así la libertad de elección de dicho receptor².

Será en respuesta a tales interrogantes y objeciones (según la explicación que el propio K. hace de su obra) por lo que K., aunque la reduplicación siempre se dé, como hemos visto, en el *medio* de la *realidad*, sin embargo, tratándose de su comunicación ético-religiosa, ejercite una especial reduplicación que tiene lugar en el pensamiento mismo: la que llama “dialéctica elevada a la segunda potencia” o “doble reflexión” (EC 122; JP nº 653: 21 y 22), y con la que, a su vez, cree K. reduplicar la idea que Dios tiene de él, la de su vocación de escritor.

Se tratará así de una comunicación que, aunque nunca puede ser directa en la esfera ética, es aquí indirecta en otro sentido, y en la que los polos de la elección son puestos dialécticamente en oposición uno frente a otro, y para así motivar a los hombres en el *medio* de la existencia real.

-
- 1.- Pues K. es consciente de que no es un verdadero *testimonio de la Verdad*, ni está dispuesto en este momento a *morir por la Verdad*, siendo él (seguramente por designio divino) no más que un “poeta de lo religioso”, un escritor, en suma, un hombre sin autoridad.
 - 2.- Como así lo ha querido y hecho nuestro creador respecto a cada uno (P-S I 241).

Esta comunicación es la que realiza K. con su obra, y constituye, a su juicio, la razón de ser de su “pseudonomía”. Aquella explica también el hecho de haber simultaneado su producción literaria pseudónoma de 1843 a 1846 (calificada por él de estética¹), con su producción religiosa (sus *Discursos Edificantes* de 1843 a 1851, cuya paternidad sí reclama con su firma). De todo lo cual da completa explicación K. en el *Postscriptum* (“Primera y última explicación”, P-S II 301-306).

Se trataba, en una situación donde todos se dicen cristianos sin serlo, sin existir como tales, de reivindicar la posición de un yo personal, que no se determina metafísicamente en el solo pensamiento, sino en la esfera concreta de lo ético y lo religioso.

Como dice K: “Sí yo no oso servirme mas audazmente de mi <<yo>>, se debe, pienso, a mi debilidad e imperfección en parte debidas a que suspiró bajo el peso de lo tradicional². Una de las desgracias del mundo moderno obedece a que se ha suprimido el <<yo>>, el yo personal, y así la comunicación religiosa, propiamente dicha, es como si se hubiere eclipsado. Pues la verdad ético-religiosa se relaciona esencialmente a la

personalidad; no puede transmitirse más que por un <<yo>> a otro <<yo>>. Tan pronto como la comunicación llega a ser objetiva la verdad se transforma en no-verdad. Es a la personalidad a lo que debemos atender. Y yo me atribuyo el mérito de haber introducido personalidades ficticias (mis pseudónimos) que dicen <<yo>> en medio de la vida real, contribuido, en la medida de lo posible, a habituar a mis contemporáneos a oír hablar un yo, un yo personal (y no el yo puro y ventrílocuo fruto de la imaginación”. “Justamente porque la evolución del mundo prosigue en lo más lejos posible de este reconocimiento de la personalidad, es necesario obrar en el plano de la ficción. Una personalidad poética es siempre mejor aceptada en un mundo deshabitado a oír hablar de un <<yo³>>” (DCo 375-376).

1.- Con la excepción de *El Concepto de angustia* y de *La enfermedad mortal*, cuya pseudonimia se explica por exceder el contenido de aquéllas el cristianismo de K. Principalmente en el caso de *El Concepto de la Angustia* en el sentido de que en ella, reconoce K.: “se emplea la forma directa y, también, en parte didáctica” (P-S I 250).

2.- Aquí insiste K., una vez más, en la falta de *primitividad* de la época.

3.- En el mismo sentido P-S II 301 y s.: “Mi pseudonimia o polinimia no tiene una razón *accidental* relacionada a mi persona obedece a la *naturaleza* misma de la obra...”

Insiste K.: “La comunicación indirecta puede consistir en un arte comunicativo que duplica la comunicación. Este arte consiste cabalmente en que quien comunica se hace a sí mismo un nadie, un algo puramente objetivo, y que así ininterrumpidamente pone en unidad oposiciones cualitativas. Eso es lo que algunos <<pseudónimos>> acostumbran a llamar la comunicación por doble reflexión. Aquí tenemos, por ejemplo, una comunicación indirecta: conjuntar broma y seriedad, de tal manera que la síntesis sea un nudo dialéctico, y entonces uno mismo no ser nadie. Si alguien se interesa en tal comunicación, es imprescindible que sea él mismo y por sí mismo el que deshaga el nudo. Otro ejemplo de comunicación indirecta lo hay en combinar de tal modo defensa y ataque que nadie pueda decir directamente si se le ataca o se le defiende, de suerte que, tanto el más apasionado seguidor de la causa, como su adversario, puedan pensar el habérselas con un aliado, que él mismo no es nadie, es un ausente, una objetividad sin personalidad; más tenemos aquí un ejemplo... se expone la fe en sentido eminente, la exposición se realiza de tal manera que el más ortodoxo vea en ella una defensa de la fe y el libre pensador un ataque, mientras que el que comunica es reducido a cero, entre bastidores, un hombre desaparecido, un algo objetivo, sin embargo, quizá sea un diestro espía que mediante esta comunicación logra saber quién es quién, donde hay un

creyente y un libre pensador; pues esto se manifiesta en tanto que ellos juzgan lo presentado, que ni es ataque ni es defensa” (EC 122-123; P-SI 69 y s.).

Corresponde a estas figuras subjetivas pseudónimas, mas o menos autónomas respecto a K¹., la tarea de reintroducir el yo, pues, si se trata, como se trata, de la verdad ético-religiosa, no de comunicación de saber objetivo, aquélla sólo es posible transmitirla por un yo a otro yo (DC 375-376).

En este sentido K., realmente mas cerca de Sócrates que de su seudónimo Anticlímacus, su ideal religioso², y en quien “la exigencia de ser cristiano es forzada hasta el más alto grado de idealidad” (“Prólogo del editor S.K”, EC 5) apela, en el campo ético-religioso,

1.- Figuras dobles que representan las modalidades concretas de la existencia a menudo opuestas: el esteta A y el juez B en *Lo uno o lo otro*. Duplicidad que también se da en el hecho, ya dicho, de simultanear la obra estética y la religiosa.

2.- De ahí, su referencia a Anticlímacus como tercera persona y autora de *Ejercitación del Cristianismo*, mostrando su coincidencia con el mismo (JP nº 677). Por otra parte, el hecho de que K. haya prologado dicha obra le lleva a afirmar que “*Anticlímacus no es indirecta comunicación*” (JP nº 679).

aunque impropriamente, a la mayéutica (en su no presentarse como el que sabe frente al que no sabe), y ámbito aquél donde, a diferencia de lo que sucede en la comunicación ética, “en que el emisor es eliminado” (DC 385), la mayéutica no puede tener un papel primordial.

En la comunicación ética, se insiste, sólo cabe incitar a obrar, a cumplir con el deber. No se trata de enunciar lo que se debe hacer, sino de hacerlo, y a lo más despertar, en el otro, su subjetividad más profunda para que lleve a la realización práctica lo que ya conoce dentro de sí (método mayéutico propiamente dicho).

Por el contrario, ello no es exacto en la comunicación ético-religiosa en la medida en que existe un cierto saber a comunicar, y se desconoce, por tanto, con anterioridad a “la palabra”, el contenido estricto del deber religioso. Como distingue K. en su obra *Migajas Filosóficas*, si en la comunicación ética el maestro emisor solo pone la *ocasión*; en la comunicación ético-religiosa lo que pone aquél es la *condición*. Finalmente es consciente K. de que, al obrar así, presentarse no como el que sabe (y ocultarse), lo que no es cierto totalmente (disimulación que no simulación), comete un engaño, una burla

irónica, hasta el punto de preguntarse si no habrá, en el uso de la mayéutica, algo demoníaco¹.

8.- LOS LÍMITES DE LA COMUNICACIÓN ÉTICO-RELIGIOSA (COMUNICACIÓN INDIRECTA) HUMANA. JESUCRISTO EL MAS ALTO EXPONENTE DEL COMUNICAR INDIRECTO

En la comunicación ético-religiosa, en especial la del cristianismo rectamente entendido, aunque el comunicante sea, en el decir de K., alguien con autoridad, tal el apóstol, el pastor (no el propio K. como vimos), la reduplicación tiene un límite.

Ésta ciertamente se da, pero aquí el testimonio del comunicante no puede ser mas que un indicativo, una incitación para el receptor (y no debe ser mas que eso, pues tal emisor no es, el mismo, la Verdad).

1.- La ironía distante de Sócrates supondría, no tanto amor, como desprecio a los demás, y ello aunque el que así obre lo haga por amor a la verdad (DC 389; JP nº 3690: “Ser interesante –y Crimen, una Reduplicación en ser un criminal”).

Se pretende que, de esta manera, dicho receptor no se vea en sí mismo borrado por su identificación irreflexiva e inmediata con el comunicante¹. Se trata de que, ni el comunicante o emisor, ni la doctrina misma, se impongan o seduzcan emocionalmente, y quede así espacio para la reflexión y libre decisión del receptor.

Igualmente aquí la mayéutica, aunque muy necesaria en un mundo en que el cristianismo ha sido relegado al estadio estético, tiene un límite.

No lo tenía en el pensamiento socrático, y, en general en la comunicación ética de corte intelectualista, donde la mayéutica era prácticamente todo, pues *el saber* estaba ya *todo* en el sujeto receptor, aún sin ser éste consciente de ello, y donde el maestro comunicante, cual partera, se limitaba a despertar y hacer aflorar dicho saber. En tal caso el comunicante (sólo *ocasión*, nunca *condición* de la emancipación del receptor) carece de doctrina que transmitir, permanece en todo momento despegado e indiferente al máximo, y tampoco se le exige, por lo mismo, testimonio, ni reduplicación alguna.

Hemos visto que K. no concebía así la comunicación ética, para él, esta comunicación no lo era de saber, sino de poder (e *indirecta*, pues la virtud sólo puede enseñarse practicándola y no teorizando sobre ella).

En la comunicación ética, comunicación de una *capacidad* para la acción, lo que combate el comunicante no es, como hacía el Sócrates pagano, la ignorancia del no-saber, sino el *mal*, el mal que se comete, no simplemente por el desconocimiento del bien, de la virtud, sino por la mala voluntad de una voluntad mala (MM 243 y s.)

En la comunicación ético-religiosa (ésta diferente de la comunicación ética, pero también comunicación del poder) existe para K., como hemos visto, un componente inicial y transitorio de doctrina, y de comunicación directa, por tanto, a comunicar (Revelar). En cualquier caso aquí la verdad, ni es principalmente una doctrina, ni mucho menos una verdad que esté ya en el sujeto, y que por tanto sólo habría que sacar a la luz. Aquí el sujeto ciertamente no está en la verdad, pero, mucho más que eso, él es la *no-verdad*, es existencia de pecado, y culpable.

1.- Véase la obra de K. *Migajas filosóficas*, en adelante MPh. Aquí en concreto MPh 14 y s. .

Así el poder que se comunica en la comunicación ético-religiosa, con especial consideración de la cristiana, el poder de Dios en Jesucristo, no produce en el receptor un aumento de saber, ni una simple alteración de su ser potencial, sino más bien una verdadera transformación o transfiguración en la Verdad, en la raíz de su propio ser personal.

La comunicación ético-religiosa, de otra parte, aunque se hiciera toda ella, dice K., directamente, no dejará de ser siempre *comunicación indirecta* (y circunstancia que también la distingue de la comunicación meramente ética). Lo anterior se explica precisamente por su finalidad, la de salvar, en todo caso, la libre decisión del Individuo.

Esto último lo ha expuesto K. detenidamente en la *Ejercitación del Cristianismo* y en el *Postscriptum*. Sólo el Dios-hombre, dice K., “es en todo indirecta comunicación desde lo primero a lo último” (JP nº 1959). “Es imposible a Aquél comunicarse directamente, pues es signo de contradicción” (EC 117).

La vida de Cristo suministra el mas alto ejemplo de *comunicación indirecta* porque en Él se unen realmente dos elementos (lo humano y lo divino máximamente opuestos), y sólo a partir de ahí se plantea la necesidad de una elección. Elección que será personal y a una Persona.

La verdad del Cristianismo es una Persona, la Persona del Dios encarnado, revelador del Dios Padre¹, y asimismo redentor en cuanto realidad, para el hombre, del ser misericordioso de Dios. Por consiguiente, aunque la comunicación ético-religiosa cristiana se haga directamente, y, por autoridad de Cristo, la de sus apóstoles o de su Iglesia predicadora (y ello suponiendo que en esta última se diera, lo que K. niega, la *reduplicación*, el testimonio), siempre quedará abierto un espacio para la libre decisión del receptor. Y ello por ser Cristo no sólo *signo*, sino además signo de *contradicción* (la contradicción de un “Dios en el tiempo”), y en quien el Dios permanece *incógnito* para la razón. Por ser Cristo escándalo, como lo fue ya para el Sanedrín judío, al proclamarse Hijo de Dios, o exponente de la mayor sin razón para romanos y filósofos atenienses en la época de S. Pablo.

1.- Por tanto también Revelación del mismo revelador igualmente Dios, y, de esta forma, Revelación que es Auto-revelación.

Precisamente dicho escándalo es el que nos hace a todos, en palabras de K., “contemporáneos de Cristo”, a todos en situación de igualdad ante la comunicación del cristianismo, y sin que quepa hablar, por tanto, para K., “de discípulos de primera mano” y “de discípulos de segunda mano” (MPh 83 y s.)

Dicho escándalo, que es el mismo el primer día que hoy tras 21 siglos de cristianismo, coloca a todos, ineludiblemente y sin ventaja para nadie, ante la verdadera *Alternativa*: la de permanecer en el escándalo, y esto es desesperación, o sencillamente creer.

El escándalo garantiza (y está ha sido la voluntad de un Dios *respetuoso* con el hombre) que uno no se someta necesariamente, en la inmediatez, al comunicante, ni venga urgido por razones que prueben la realidad y verdad del verdadero comunicante- comunicado¹. En suma, el escándalo garantiza y deja incólume el poder de decisión del Individuo-receptor en orden a ser, o no ser, creyente.

Ello es así, hasta tal punto, que ni siquiera los milagros evidencian nada, en su ambigüedad, para el no creyente de hoy y de siempre. Pueden aquéllos ser

manifestación del poder de Dios o del de los demonios; puede, lo inexplicable de los mismos, ser exclusivamente debido a una falta de saber (nunca, estima el no creyente, debido a falta de poder o falta de fe), y falta de saber que el avance de la ciencia, así se piensa, algún día colmará. Sólo a la luz de la fe se tiene al suceso milagroso por milagroso. No se tratará de saber, sino de creer. No se tratará de un tránsito *dialéctico* sino *patético*, del *salto* que constituye la fe (DC 386).

9.- LA SERIEDAD Y LA COMUNICACIÓN. LA FALSA SERIEDAD

En torno a la comunicación, se pueden extraer algunas ideas sobre lo que entiende K. por *seriedad*, y también sobre lo que constituye la *verdadera seriedad*, y a distinguir, por tanto, de una *falsa seriedad*.

1.- Para K. estas razones no existen y su búsqueda sólo sirve para retrasar de decisión.

La *seriedad* del que comunica *saber* radica en el *qué* de lo que comunica, en su grado de conocimiento respecto al objeto de su comunicación, y, en su hablar ex-cathedra, no es tampoco indiferente la forma o manera en que comunica, su elocuencia, es decir *lo estético* de su comunicación.

Como la comunicación de saber es impersonal, no es de persona a persona, no es existencial (vimos que el ser personal y comportamiento del comunicante no interesa, como tampoco el del receptor, concebido éste último como un integrante del alumnado genéricamente considerado) la *seriedad* consistirá en saber de lo que se habla y en saberlo exponer, y el objetivo saber siempre *más y mejor*, pues aquí, y sólo aquí, se puede decir, con K., que “la doctrina es más importante que el hombre¹”, “que la doctrina es lo serio” (EC 113-114). Es ésta la seriedad del profesor, la autoridad del “privat-docent” (en expresión de K.) siempre referida al objeto de conocimiento que comunica, y *seriedad* en modo alguno propia de la *comunicación de poder*. Por eso dice K. sobre la *comunicación de poder*: “aquí la seriedad no es la de la cátedra que pasa precisamente por ser la encarnación de seriedad, pero que sí cabe para las matemáticas, la filosofía, la historia, la ciencia filosófica ... no para el caso de la comunicación ética y

ético-religiosa, donde lo serio es totalmente diferente, y donde lo ético y lo ético-religioso deben ser comunicados existencialmente”(DC 374).

Igualmente la *seriedad* en la *comunicación de poder estético* tampoco consistirá en saber, sino en tener la aptitud, capacidad, o poder que se pretende, a su vez, extraer del aprendiz mediante la debida instrucción práctica, y siempre que aquél posea las dotes que se le suponen para ello.

El problema surge cuando se trata de la *comunicación de poder ético*, y en especial de la *comunicación del poder ético-religioso*, pues ahí es donde surge mayormente la *falsa seriedad*. Falsa seriedad que se produce cuando, como dijimos, aquélla comunicación se convierte, sin serlo, en comunicación de saber, es decir, cuando en aquel ámbito, donde la doctrina es la persona, (y donde toda persona, sólo por el hecho de serlo, ya sabe lo que debe hacer, ya sabe lo que se le dice), sin embargo, dicha doctrina no se pone en práctica.

1.- Por eso decirlo de Cristo es, para K., blasfemar, pues es convertirlo en sólo hombre. Aquí la *seriedad* no está en las palabras sino en la *acción* (no en lo rebuscado, sino en lo simple, en la *simplicidad* y *seriedad* de la acción¹). No se trata de conocer (del conocimiento filosófico propio de la especulación hegeliana), sino de ser (JP nº 646).

Pues, en el campo de la ética, insiste K., todo el mundo, y sin que sirva de pretexto la diversidad de épocas y culturas, conoce lo que debe y lo que no debe hacer (JP nº 649:10).

Dice K.: “lo ético, al respecto, es indiferente al conocimiento, asume que todo ser humano lo conoce”. “Lo ético es en el individuo” (JP nº 649:11).

“El único comunicador es el que ha dado a todos lo hombres este conocimiento, y éste es Dios, y, en la medida que todo hombre es receptor, el concepto de receptor desaparece”. Repetimos: “Prometeo dió a todos los hombres igualmente lo ético”. “La ética no empieza con al ignorancia, la cual debe ser cambiada a conocimiento, sino que empieza con un conocimiento y pide una realización (JP nº 649: 5, 10 y 13).

Sobre los distintos “how” o maneras de proceder en la comunicación ético-religiosa² en orden a localizar tanto la *falsa seriedad* como la *seriedad verdadera* explica K.: “ Las palabras: yo no se nada excepto que Cristo fue crucificado -hablado por *un apóstol* sus palabras le cuestan la vida, hablado por un *testimonio de la verdad*, ellas acarrear persecución; (y significa muerte); dichas por una *persona menor* (un imperfecto), por mí por ejemplo, ello resulta en una suerte de sufrimiento; hablado por un *poeta*, traen buena fortuna; hablado por un declamante *pastor*, traen no sólo buena fortuna, sino que éste llega a ser venerado casi como un santo por su seriedad”.

Sigue K.: “El <<cómo>> no es estético o retórico, no es si uno habla en florido lenguaje o en simple estilo, con o sin el órgano, con o sin lágrimas en los ojos, ¡no! la distinción es si uno *habla* o si uno *actua*.... si enfatiza para causar impresión o si uno usa su vida, su existencia, cada hora del día, sacrificios, etc. como énfasis. Este énfasis es un elevado

1.- La vinculación seriedad y simplicidad (en la acción) ya ha sido analizada en el capítulo nº 4 de este trabajo.

2.- En *What and-How* (JP nº 678) dice K.: “Lo característico en la vida es distinguir no lo *que* se dice sino *como* se dice”. “No lo dicho, sino como es dicho, esto es lo nuevo”. La ético-religiosa distinción es: *qué* es dicho y *cómo*.

énfasis que transforma lo que es hablado en algo enteramente diferente, aunque literalmente el “que habla” diga la misma cosa (el “qué” es el mismo)... La distinción es infinita..., <<yo>> estoy diciendo la misma cosa, palabra por palabra>>, dice uno para defenderse. ¡Hipócrita!, dices lo mismo pero no “act by speaking. “Para uno es la fortuna, mientras el otro se mueve en el marco de ser sacrificado por expresar una verdad”.

Acaba K. apelando a la severidad de Dios (seriedad) “Verdaderamente lo eterno tomará este tipo de culpa lo mas seriamente. No hay muchos crímenes de tal magnitud” (JP nº 678).

En K. queda siempre claro que en la comunicación ética y ético-religiosa (donde la *seriedad* está en la *reduplicación*) la falta de seriedad se intenta disfrazar con el máximo énfasis, con la mayor “elocuencia”, con la máxima representación teatral (*falsa seriedad*), y proceder que rebaja, supone el paso del *estadio ético* al *estadio estético*.

Proceder que los sofistas griegos, y los de todos los tiempos, llevan al extremo, pues, en su intento de reducir la comunicación ética a una comunicación de saber, llegan incluso

a negar la existencia de doctrina o de valor ético objetivo a comunicar. Pero sea, en uno, u otro extremo, convertir la comunicación ética en comunicación de conocimiento, es lo no-ético (JP n° 681).

En la comunicación ética, a diferencia de lo que acontece en la comunicación de saber, y en la comunicación de poder estético (no absolutamente en la ético-religiosa) no hace falta ningún saber (sí por supuesto en la comunicación de saber), ni ninguna virtualidad o capacidad en quien comunica (sí en la comunicación de poder estético, donde el arte es relación a un don fortuito e innato), ni tampoco se exige, por consiguiente, disponer de una especial autoridad (la que dan el saber o la capacidad que otros no tienen). En la comunicación ética el único y verdadero maestro es Dios (fuera de este divino maestro no hay mas que aprendices). Dios, quien ha impreso la conciencia ética en todos y cada uno de los hombres sin distinción para que, obedeciendo a la misma, asuman la tarea de su propio desarrollo, la de llegar a ser lo que son esencialmente.

En la *comunicación religiosa-cristiana*, como lo que se persigue es un re-nacimiento, una relación, no entre hombre y hombre, sino entre Dios y el hombre, para dicha relación o recreación, a diferencia de lo que sucede en la comunicación puramente ética¹, es preciso, lo primero, comunicar un conocimiento, un pequeño conocimiento, ya que no se conoce innatamente lo religioso en el sentido cristiano. De ahí que, dice K., la comunicación ético-religiosa sea *directa-indirecta*, pero *directa no esencialmente*.

En la comunicación *ético-religiosa*, se exigiría, pues, autoridad en el comunicador (en la medida que también enseña), y además la reduplicación.

Pero ¿quién tiene autoridad? se pregunta K., y ¿quiénes son los receptores, cuando, como es el caso (“en la época moderna”) todos conocen (creen conocer) el cristianismo?

¿Qué hacer cuando los pastores se limitan a predicar lo que no hacen, o cuando, en la mayoría de los casos, lo que enseñan es un falso cristianismo edulcorado y amable y al cual los receptores, por tanto, no ven inconveniente en acomodar (a este falso cristianismo, en nada exigente) su vida familiar y social?

Por otra parte, ¿quién puede ser verdaderamente cristiano, o decirse cristiano, cuando lo que exige el cristianismo (no la cristiandad) es sufrir por el Ideal, y no beneficiarse (JP nº 667 y s.). Si “comunicar la verdad es sufrir” (JP nº 671), y de otro modo no comunico la verdad, será precisamente ese *sufrir* por la verdad lo que, para K., ha de permitir determinar cuando el ocultarse en el engaño y la mentira se pone al servicio de la verdad, y no corresponde, por el contrario, a un orgullo demoníaco (JP nº 653, 26)

Es, en esta *situación* de cristiandad establecida y de falta, sobre todo, de interioridad, que K., sin autoridad alguna, (y quien además no realiza, no *reduplica*, el ser cristiano al nivel que Cristo reclama), se presenta como débil, e imperfecto, y con el único mérito, acaso, de así confesarlo y reconocerlo. Y, por lo mismo, obligado a recurrir, única forma de no caer en la presunción, a la poética, a la dialéctica, y a la ironía.

1.- Donde, resumimos, hay que ser *sobrios y sencillos*, y comprender que sólo se necesita un poco o nada de conocimiento específico para ser verdaderamente hombre, y a lo que uno debe llegar por sí mismo, y donde no hay objeto a comunicar en la medida que éste se conoce.

Como lo expresa K.: “La Cristiandad establecida está bajo el encanto de una ilusión, es decir falta sobre todo de interioridad... por eso es necesario recurrir a la poética y a la dialéctica: la libertad del poeta... y la sangre fría del dialéctico... a fin de que *la seriedad de lo religioso* no se pierda... mi existencia no es en modo alguno cristiana en sentido estricto... pero yo confieso que mi existencia no lo es, y siendo tan débil, imperfecta y mediocre hago, sin embargo, la confesión de la imperfección, de la distancia infinita que separa del ideal (donde puede verse, por tanto, una suerte de esfuerzo; el coraje del poeta y del dialéctico mientras recurre esencialmente a la gracia¹”.

Se hace obligado, para K., acudir a la forma engañosa, que supone la pseudonomía, acudir a la comunicación indirecta², y a expresarse por medio del incógnito³.

“El uso de psudónimos es la mayéutica llevada al Cristianismo, lo último y lo irónico”. Es lo irónico de “estar solo para ayuda del otro” y “estar sólo-por ayudar a otros es una formula para la ironía” (JP nº 650, 15).

Ahí es donde florece la dialéctica de la comunicación: que la que aparece y es tenida para el público como *falsa seriedad*, la del comunicante, sea precisamente la *verdadera seriedad*, y, viceversa, que la que se presenta como seriedad (la de los receptores y sus predicadores) sea, en verdad, la falsa seriedad. “Lo serio es más estricto donde precisamente la exposición pasa por una simple broma a los ojos de la mayoría”.

La negación de uno mismo, que K. exige en la comunicación ética, evita igualmente que se imite a quien en ningún caso (y por grande que sea el esfuerzo desplegado) cumple el ideal.

1.- Prefacio del editor, S. Kierkegaard, a la obra *Ejercitación del Cristianismo*, en la que figura como autor uno de sus pseudónimos, Anticlímacus. Recogido en *Papirer X 5 B 61* (EC 279-280).

2.- La comunicación indirecta es colocar juntos dialécticos contrastes, después ni una sola palabra de comprensión personal” (JP n° 679).

3.- Incógnito por lo demás que, en el hombre, por necesitar el calor de otros hombres, siempre será, para K., arbitrario y provisional.

El comunicador no debe ser hombre serio, para que no se le imite, pues, para K., el objetivo es llegar a ser si mismo por uno mismo y no por los otros¹, y si, ayudar a un hombre, como individuo, a relacionarse el mismo con Dios es *seriedad*², “esto debe ser hecho indirectamente, de otro modo yo llego a ser obstáculo para aquél a quien ayudo” (DC 388-389; JP n° 649, 23; P-S I 241).

Dice Clímacus: “la diferencia entre el pensamiento subjetivo y el pensamiento objetivo, debe mostrarse en la forma de la comunicación”. Al pensador *objetivo*, dice Clímacus, corresponde la comunicación *directa* y la *doble reflexión* al pensador *subjetivo*, la comunicación indirecta; la comunicación directa constituye para él un fraude a Dios, a los otros y a sí mismo (P-S I 254 y s.).

Enfrenta por tanto K. la *seriedad indirecta*, y que es la más seria, a la *seriedad personificada* de la falsa seriedad. “La seriedad indirecta, es, en un cierto sentido (sentido dialéctico en el temor y el temblor), mucho mas seria” (JP n° 664). La *seriedad directa*, para K., no procede en la comunicación, pero, por otra parte, tampoco en la vida de cada uno, donde se presenta sin la distancia, como dice Clímacus, de la broma

en el mundo. No es dialéctica y es sabido que, desde el punto de vista religioso, lo primitivo siempre es reconocido en lo negativo (P-S II 217)³.

Se trata de usar del engaño para atraer al seno de la verdad” (DC 388).

Se trata de oponer a una “ilusión” (la ilusión o el engaño de creerse cristiano) otra “ilusión” (el engaño del comunicador), pero ésta, justifica K., constituye un engaño al servicio de la verdad como lo prueba el sufrimiento que le acompaña.

El malentendido puede, por tanto, “ser en dos sentidos... uno que pone en peligro la verdad... es el malentendido de la pereza, provechoso para el comunicador, quien disfruta del honor y la estimación como *seriedad personificada*, y para los receptores, quienes imaginan estar ellos mismos en la seriedad, algo que disfrutaban inmensamente”. “El otro malentendido es, en sentido egoísta, peligroso para el comunicador: que los hombres le juzguen *no serio*, caprichoso o, incluso, un escándalo. Uno raramente tiene el coraje de exponerse a este peligro. El dato del asunto es que la mayor parte de la

1.-Resuena aquí, una vez más, en K., la exigencia de ser uno mismo, por sí mismo, no ser como los otros, ni “formar parte del grupo”, en suma, ser *primitivo*.

2.-Bajo el título “Ironía –la mas alta seriedad”, continua k.: “seriedad es que yo, como individuo, me relacione con Dios y de la misma manera con todo ser humano”.

3.- La función de la broma la amplío mas adelante en el capítulo nº 14 de este trabajo.

gente no tiene la más ligera interiorización de este tipo de seriedad. Tan pronto como uno, considerado serio, establece el malentendido los demás creen realmente que se ha convertido en un bromista. No sospechan lo terriblemente arduo que es ser verdaderamente serio de esta manera” (JP nº 664).

Lo cierto es que la cristiandad sólo puede ser predicada en la vida real, sufriendo, en el coraje y la abnegación, a través de la miseria de estar fuera del universo humano; y así, como sufridor, constreñido a relacionarse él mismo absolutamente a Dios como su sola posibilidad. “La dialéctica consiste en que el comunicador debe trabajar contra sí mismo” (negarse, ser ab-negado).

“Ilusionar” pertenece esencialmente a la comunicación ético-religiosa. *El comunicador serio no debe aparentar serlo*: “Parecer serio, tener el aire serio, es la forma *directa de lo serio*, pero no *lo serio es en sentido profundo*. Lo serio es que el emisor sea serio y que el otro llegue, a su vez, a serlo (aquí descansa el acento) pero hay que hacer notar que ello, no es por el camino de la inmediata impresión y por imitación, sino por uno mismo, y por eso es por lo que el comunicador no debe parecer ser serio” (DC 388)

“La dialéctica de la comunicación indirecta” consiste para K. en ser *doble reflexión*: la primera es la reflexión en la cual la comunicación es hecha, y la segunda es aquella en que es recapturada”. De ahí se sigue 1º, el rechazo, y 2º, la atracción.

Se produce otra vez (se ha dicho en relación a la angustia) lo que Vigilius Haufniensis llama “antipatía simpatética” y “simpatía antipatética”.

La comunicación de que estamos hablando, la comunicación ético-religiosa-cristiana, empieza por un hacer retroceder, hecho debido a la contradicción que comporta¹, y lo que impone negar por imposible la comunicación directa, pues, “sí lo que se ofrece suscita inmediato rechazo, no se puede decir que se ofrezca directamente. Por otra parte, tampoco se puede decir que repele solamente, pues atrae igualmente, pero después de haber primeramente repelido” (EC 128).

1.- Es el caso de Cristo, para K., “la comunicación indirecta pura” (JP nº 677 y 1959), dado que es, en él mismo, una paradoja, la paradoja del hombre-Dios. “Él es signo de contradicción, y con una de sus expresiones directas solamente te aprisiona hacia sí para que tú entonces choques con la contradicción y se revele el pensamiento de tu corazón, mientras eliges el querer creer o no” (EC 125).

Puesto el receptor, por la contradicción, por la posibilidad del escándalo, delante de una *elección*, tanto si escoge creer, como no creer, la fe, o el escándalo, en lo que escoge, se revela a sí mismo.

La contradicción es la que asegura que no haya comunicación, ni recepción, directa, y que, por el contrario, haya reflexión, y elección (por la fe). Es por eso, por ser libertad, que el espíritu es la negación de la comunicación directa, de la directa inmediatez (EC 125).

La posibilidad del escándalo es como la ley respecto al Evangelio, es el *rigor* inseparable de lo *serio*. Ante “la *cuestión más seria y grave de todas*: la salvación de la humanidad” (entendida para K. como la salvación de cada uno y de todos los hombres en particular EC 124), *lo serio* es empezar por negar la comunicación directa, o, lo que es lo mismo, situar al receptor ante la posibilidad del escándalo y para que se decante por la decisión suprema de devenir creyente. De lo contrario, si no se niega la comunicación directa (en orden a exigir la fe) “se hace de Cristo, o una unión especulativa Dios y hombre; o se le rechaza simplemente, y se toma su doctrina, es decir, se separa la doctrina de su persona, o aún, para guardar una *apariencia de seriedad*, se hace de él un ídolo” (EC 125).

“He aquí a que se reduce Cristo -o se pretende obrar con seriedad (*falsa seriedad*), se toma su afirmación directa, se imagina una figura fantástica correspondiente, llena de sentimentalidad, mirada llena de dulzura, y amistad (pura invención mentirosa de la compasión humana que olvida la diferencia cualitativa Dios-hombre) y así es *directa* y *absolutamente* cierto que Cristo es Dios. No. Precisamente lo serio consiste en que Cristo no puede ser objeto de comunicación directa, en que la comunicación directa particular no puede ser objeto de comunicación directa, en que la comunicación directa particular no puede, como el milagro, servir mas que para volverse atento, a fin de que en este estado se haga necesario que tu choques con la contradicción y se revelen los pensamientos de tu corazón mientras eliges si quieres creer o no” (EC 125).

Precisamente *lo serio* consiste en que Cristo sólo puede ser objeto de fe. “El hombre-Dios (y con ello entiende el cristianismo... no esta fantástica especulación sobre la unidad de Dios y el hombre, sino un hombre individual que es Dios) sólo es dado por la fe, pero la posibilidad de escándalo es el choque donde la fe puede surgir si es que no se elige entonces el escándalo” (EC 112).

CAPÍTULO IX

LA SERIEDAD Y EL AMOR (*LAS OBRAS DEL AMOR*)

1.- EDIFICACIÓN

La seriedad, al igual que otras categorías kierkegaardianas¹, tiene diferente sentido según sea el *estadio* de referencia, y así, puesto que K. distingue tres estadios de la existencia: estético, ético y religioso, habrá una seriedad estética (?), una seriedad ética y una seriedad religiosa. Sin esta necesaria consideración, ya alertábamos, es imposible comprender a K., o nos vemos obligados a entenderlo contradictoriamente. En *Las Obras del Amor*² explica K. cómo las palabras (y los conceptos) que se utilizan en el estadio inmediato (allí donde prima la inmediatez, y por tanto una mayor o menor inconsciencia espiritual), al serlo en otro estadio más reflexivo, quedan *transpuestas*. Dicha transposición, de lo inmediato sensible a lo espiritual, la explica K., al inicio de la segunda parte de *Las Obras del Amor*, con expresa referencia al término *edificación*. Éste es un término que se repite en K., en íntima relación, que llega a identidad, con el de *seriedad* (entendida como religiosa) y con el de *amor*³. Dice expresamente K. siguiendo al Apóstol: “el amor es lo serio”, “el amor es lo que edifica”, “sólo la caridad edifica”.

A partir de las palabras de S. Pablo: el amor edifica, desarrolla K. su concepción de la seriedad como edificación; *transponiendo* el sentido de ésta, de lo inmediato, como construcción sensible de una obra material, o incluso artística, al espiritual de la seriedad religiosa.

Así, que el amante sea, en su amor, edificante y verdaderamente serio, significa, dentro de la concepción cristiana, y no meramente humana del amor, que aquél construye “desde los cimientos”, desde la raíz o fundamento, que es el amor mismo⁴.

1.- Lo hemos visto, hasta este momento, con la *primitividad, la repetición, la libertad, la comunicación*, y ahora lo veremos con el *amor*.

2.-Una de las pocas obras publicadas por K sin recurrir al pseudónimo.

3.- Entendido como el amor verdadero, como el amor cristiano auténtico, el que responde a una concepción, como K. llama, “divina y no meramente humana del amor”.

4.- Amor éste último fundante, y que es asimismo una relación, la relación del Individuo con Dios, relación de ligamen y de fundamento originario que se da en todo hombre, así tanto en el amante como en el prójimo amado. Dice K.: “Sólo la relación con Dios es seriedad” (OA 172). “Lo único serio es relacionarse un Dios y anonadarse (OA 95).

Visto así, el amante no pone, o dispensa, el amor en el amado (excesiva presunción sería siquiera pensarlo), sino que edifica simplemente *presuponiendo* (no poniendo, sino presuponiendo) el amor en el otro.

El arquitecto y el artista pueden decir: “aquí está mi obra”, es mi obra, al igual que también se dice, que este hombre, en ésto o en aquéllo, es obra mía, pero, por el contrario, el que ama no puede decir: he aquí la obra de mi amor. Es cierto que quien ama edifica (edificar es la obra del amor), y que edificando se edifica a sí mismo (reduplicación), pero, como Sócrates (en lo ético), no pone nada en el otro, ni da al otro nada que éste no tuviera ya dentro de sí. En la relación amorosa, Dios (que es el amor) es “el término medio”. “La sabiduría del mundo piensa que el amor es una relación de hombre a hombre; el cristianismo enseña que el amor es una relación hombre –Dios-hombre, es decir, que Dios es el común denominador¹”. “Para una relación amorosa son necesarias tres cosas: el amante, el amado y el amor; mas el amor es Dios. Y, por esta razón, amar otro hombre significa ayudarlo a que ame a Dios, y ser amado significa que uno es ayudado” (OA 98 y 111).

De tal manera ello es así, que, para K., el amante lo mejor que puede hacer es anonadarse, y ello hasta el punto, en el mayor sacrificio, propio de su amor de abnegación, de, en el límite, hacerse odiar por el amado (OA 100 y 119-120).

Así, para K.:

1. Ya que el amante nada suyo dona, sólo de esta manera se probará a sí mismo que no busca ninguna ventaja en el amor. Sin embargo, algo lleva dentro de sí, pues, de lo contrario, nunca encontrará, en su búsqueda, el amor de otro. Y este algo que aporta es precisamente el amor a sí mismo rectamente entendido², “amor a sí mismo de modo auténtico”, “de una manera rigurosa y seria” (OA 22)

1.- Veremos seguidamente que si “en el amor y la amistad – dice K.- el común denominador o intermediario es la predilección, en el amor al prójimo el común denominador es Dios” (OA 55).

2.- Amarás al prójimo como a ti mismo... si se entiende con rectitud también dice lo contrario: *Debes amarte a ti mismo de modo auténtico...* Amar al prójimo y amarse a sí mismo se corresponden por completo...”. En el precepto “se presupone que todo hombre se ama a sí mismo”. Sólo a un ser, Dios, puede el hombre amar más que a sí mismo (OA 16 y 21).

2. Dejará al otro ser verdaderamente independiente, al no pretender que aquél se sienta deudor según el concepto finito de una deuda a liquidar¹.
3. Evitará la tentación demoníaca de ser como Dios, identificarse con el ideal propugnado del amor. Evitará, igualmente, caer en la hipocresía y en la tentación de rebajar el mensaje como sería decirse a sí mismo que si lo hace es exclusivamente para no situarse por encima de los demás, quienes, en la práctica, sí lo rebajan.
4. Evitará confundirse, y que lo confundan, con la mayoría de los que predicán el amor, y simplemente se consideran cristianos sólo por ello (cristianismo oficial).
5. Ha de provocar, aún sin pretenderlo, la repulsa de los demás, debido a que el mismo contenido u objeto de la comunicación, al ser presentado de forma tan poco amable y atrayente como corresponde a su propio grado de exigencia, resulta en nada ventajoso. Y dificultad que, con el desprecio del mundo que entraña, asegurará la *seriedad* de la elección. Esto es, para K., *la seriedad cristiana* (OA 173) y en relación a ella “la abnegación, el dominio de sí, y sacrificio propio que dentro de la temporalidad y de la esfera de lo puramente humano constituyen solamente un intercambio mutuo... a lo mas representan una *broma* en comparación a la seriedad cristiana” (OA 120).

2.- EL AMOR ESTÉTICO

Será, para K., el amor no *transpuesto* por el espíritu. Es el amor de inclinación y apasionado. Es amor del instante temporal, pasión del sentimiento. En su forma “mas elevada” del amor romántico, es también excluyente y egoísta, pues no ama al otro en verdad, sino a su “otro yo” (*mi yo en el otro*), como confiesa el amante sin rubor.

1.- No así en el sentido de “la deuda infinita, en el amor mutuo” que contraen no sólo el que recibe, sino, paradójicamente, incluso el que da, y deuda imposible de calcular, pues la tarea, el deber, consiste precisamente en endeudarse y seguir haciéndolo, “y esto es tan verdad como que Dios le ha de juzgar”. Y la infinitud de la deuda traduce que el amor verdadero, por eso serio, en lo mas profundo de la interioridad se relaciona con Dios (y “sólo la relación con Dios es seriedad”), Dios que es amor, infinito amor (OA 173-175).

Es “sacrificado”, en cuanto moriría por defender el objeto de su amor pero, también es cierto, que moriría con la pérdida de dicho objeto (queriendo con ello mostrar el amante que “ama a la amada más que a sí mismo”), y lo que no es sino idolatría (pues el amor hasta este extremo, para K., *amor de adoración*, sólo es debido a Dios). Es el amor que canta el poeta, pues no es común, y sí extraordinario, y que por ello entusiasma al público. Es un amor que se agota dentro de uno, en la reserva, y si sale afuera es sólo como desbordamiento imprevisto. Es amor a lo bello, su objeto es la belleza según la temporalidad. En este amor “aunque los amantes puedan convertirse, en el sentido egoísta, en un solo yo,; ninguno de los dos es todavía “sí mismo” en el sentido del espíritu, ninguno de las dos ha aprendido a amarse cristianamente a sí mismo. En este amor humano <<el yo>> está determinado como cuerpo, alma y espíritu; y el ser amado está determinado por estas mismas categorías (OA 54).

3.- EL AMOR ÉTICO. LA SERIEDAD ÉTICA: TÚ DEBES AMAR

Es el amor a los amigos, el amor a la esposa y al esposo, el amor a la patria, es el amor comunicado y practicado sin reservas, al ser socialmente reconocido.

Es el amor a los compañeros de partido y de clase, es el amor a la nación (nacionalismos), es amor a los contemporáneos. Ciertamente es serio porque es elegido y asumido o, por lo menos, aparentemente reflexionado. Es serio, porque constituye la seriedad de la existencia, al no ser ni espontáneo, ni inmediato, y al contener la

mediación del espíritu. No obstante, es excluyente por partidista (K. le llama “amor de predilección”, “de prioridades”, y por ello discriminador¹) pues: los amigos, los parientes y “los míos” siempre tienen razón. Es amor de potencial enfrentamiento civil, nacional e internacional con los no predilectos.

1.- La *predilección*, dice K., “consiste en hacer diferencias”; y “la predilección apasionada” en que “se haga una diferencia inmensa y exclusiva” (OA 55). K. contrapone el amor *humano* y la *amistad* (que son *predilección*, y *pasión por la predilección*, al amor *cristiano*, consistente en abstenerse de manera absoluta e ilimitada de poner diferencia alguna, hecho de renuncia, y de la que es garante el “tu debes” (OA 49).

A partir de ahí, como en otros casos, hablar de amor a la Humanidad, y de Derechos Humanos¹, en una suprema abstracción, nada significa. En este sentido, para K., el cristianismo no sería un Humanismo².

Se reduce, para K., el amor ético, aún en su mejor versión, a un egoísmo que llama ensanchado o de “sociedad en comandita”, y aunque el mundo a éste le llame verdadero amor (OA 110). “Pues en el amado y el amigo no se ama, de seguro, al prójimo, sino el segundo yo, o se ama, una vez más, elevado a la segunda potencia, al yo primero” (OA 54).

Puede ser incluso abnegado, pero su abnegación, o renuncia, es comprendida, apreciada, y honrada por los demás hombres. Es una *abnegación meramente humana*, ya que “no toca a Dios, ni a la relación con Dios, a diferencia de la *abnegación cristiana*, donde la relación con Dios, mediante la abnegación, constituye la seriedad de la vida” (OA 178-179 y 337).

Puede ser también idolátrico en su autosatisfacción, cuando se queda en el estadio ético. Es entonces el amor autosuficiente, que prescinde, o puede prescindir, de lo religioso (lo religioso resta, en todo caso, como añadido ornamental e innecesario). Responde a la concepción meramente humana del amor.

Su seriedad (no verdaderamente seria, otras veces K. la llama aparente, falsa seriedad) es la seriedad al uso, de quien se presenta como ciudadano ejemplar, grave y

circunspecto (siempre falto de ironía y humor) en el ejercicio de su función propia de actor en el teatro del mundo.

1.- Cuantas veces en su nombre no se pretende sino ignorar “los derechos de Dios”, suplantarlo a Dios para vivir en la libertad de estar sin Dios en el mundo” (OA 105-106). Ejemplo de ello sería la proclama abortista dominante en “la época presente” y que, incluso, con independencia del *caso concreto*, y de cual sea la ley mas conforme al caso, entiende el derecho al aborto como avance (“progreso”) en la conquista histórica, en la lucha por la ampliación de los derechos humanos. Ello, además, incurriendo en un contrasentido evidente, en la medida en que aquel supuesto derecho humano se presenta como derecho perteneciente *sólo* a la mujer, ignorando, por tanto, el derecho de otros “interesados” (el propio “nasciturus”, reducido a “simple prolongación del cuerpo de la madre”, así como el derecho del otro progenitor). Sobre lo que supone progreso, y lo que no, tiene K. acertadas palabras: “para saber eso tiene que haber pasado la totalidad del mundo y concluido la historia mundial, y entonces así se lograría saber por completo cual es la exigencia de la ley” (OA 107).

2.- En este sentido, para K., el cristianismo no sería un *humanismo*, el cual, busca sustituir al Dios-hombre por el hombre-dios.

Es una seriedad según las diferencias sociales y temporales y, por tanto, meramente humana, y que olvida que tales diferencias (de posición, de familia, de origen, de país, etc.), tanto si son favorables, como desfavorables, humanamente hablando, sin embargo, *esencialmente* consideradas (o como también dice K. *divinamente* consideradas), no existen.

Será seriedad aparente, y que aparenta ser la verdadera seriedad. Aparentar, por otra parte, siempre posible ya que viene amparado por el hecho de que, como dice K., la seriedad cristiana, la “gran seriedad”, aunque lo ha “transmutado todo”, “no sobresale”, “queda en el interior” (OA 132-135).

La seriedad de que se trata sería, en el extremo negativo y en lo mas inmediato, la de quien lo cifra todo en el dinero¹ y, en lo mas “elevado”, la seriedad de quienes caen en la suficiencia y en la vanidad. Pero K. no sólo apunta, lo que sería sectario y un contrasentido, al gran jefe de empresa o al mandatario político, por ejemplo, sino también al desposeído, al revolucionario cuando olvida lo siempre inesencial de su función temporal. Todos, sin excepción, deben “llevar con cierta soltura” su posición social, su papel en el teatro del mundo, sin vanos engrimientos que les haga ser fácil blanco de la ironía y del humor, y caer así en lo cómico y en lo ridículo² (sin duda Sartre ha partido de aquí en su más exagerada crítica de la seriedad).

Aquí “el <<yo>> está determinado de una manera a la vez, psíquica y espiritual, como alma y espíritu, y el amigo (el otro) viene determinado por estas dos categorías” (OA

54), pero ni este yo, ni, por supuesto, el yo estético, son todavía “si mismo”, “yo mismo” en el sentido espiritual de la palabra.

1.- Dice K.: “¿Donde está la seriedad de la vida? ¿Cuál es esa seriedad? Si alguna vez te has planteado tan grave pregunta, recuerda ahora el modo de tu respuesta; o deja que yo te recuerde tal respuesta. Lo serio es la relación del hombre con Dios; por eso hay seriedad en todo lo que el hombre dice, piensa o hace cuando el pensamiento de Dios forma parte de ello; sí, en esto está la seriedad. Pero el dios del mundo es el dinero...” (OA II 187). Como expone Theunissen: si lo serio es la relación con Dios, en aquella, que (K.) llama seriedad directa, (“der direkte Ernst”) no dialéctica (dialéctica es la que vuelve de Dios al mundo finito), como una forma de seriedad no-seria hay seriedad, pues existe relación con dios, con un dios finito si bien, en la deformación de aquella relación a Dios, (es) sólo *idolatría y endiosamiento*, y por tanto, *pecado* (“Die Sünde des unernsten Ernstes”). Véase *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard* p. 178.

2.- Las diferencias sociales no son mas que un disfraz “El cristianismo, no ha querido irrumpir con el fin de eliminar las diferencias, ni de la grandeza, ni de la pequeñez... sino que el cristianismo quiere que cada individuo porte la diferencia que le cubre con una cierta soltura, que la lleve suelta como el manto que el rey deja a un lado en cualquier momento; que la lleve suelta, como una carnavalesca vestimenta... cuando se porta la diferencia con esta soltura entonces no deja de brillar nunca en cada individuo, cualquiera que sea, aquélla otra cosa esencial distinta, común para todos, eternamente semejante y la semejanza misma” (OA 81)

Para K. “sólo en el amor al prójimo está el <<yo>> que ama determinado de manera estrictamente espiritual, y el prójimo es una determinación exclusivamente espiritual”.

En este caso, sigue K., ya no podemos hablar del otro yo, ni del primero; ni del segundo yo, pues el prójimo es “el primer tú” (OA 54).

4.- EL AMOR RELIGIOSO-CRISTIANO: EL AMOR AL PRÓJIMO. LA SERIEDAD RELIGIOSA: TÚ DEBES AMAR AL PRÓJIMO

Cuida de resaltar K., tanto en *El Concepto de la Angustia*, donde introduce, en forma expresa, el tema de la seriedad, como aquí, en *Las Obras del Amor*, también expresamente, que la seriedad, las distintas especies de seriedad, se distinguen por el objeto, por aquello que constituye el *objeto* de nuestra seriedad, y razón por la que pueda ser nuestra aparente seriedad no verdadera seriedad, y hasta cómica y ridícula (“divinamente hablando”).

Dice K.: “el mundo se lamenta porque fulano y mengano no son serios; claro que la cuestión consiste en saber qué es lo que el mundo entiende por seriedad, si ésta para el mundo no será aproximadamente lo mismo que el activismo de las preocupaciones mundanas; y la cuestión también está en saber si el mundo con tanta mezcolanza de seriedad y vanidad no será siempre tan fútil que a pesar de esa seriedad se pondría, de una manera arbitraria por completo, a reír a mandíbula batiente en cuanto asistiere al espectáculo de lo que es serio en el sentido más auténtico”: “lo único serio que hay es relacionarse con Dios y anonadarse¹” (OA 77 y 95).

K. señala, sin embargo, que, sus, a primera vista, exageradas críticas a la seriedad ética deben ser corregidas.

1.- Destaca K. que el paganismo nunca barruntó la posible existencia de este amor ético religioso, y “por eso hizo la siguiente división (en dos) del amor: el amor propio, que es repugnante puesto que es egoísmo, y, de otra parte, el amor y la amistad, que son predilección apasionada, es decir, el auténtico amor”. No conoció, por tanto, que “en el amor era posible una colisión entre dos concepciones entre las que intercediera una diferencia absoluta de eternidad, a saber, la concepción divina y la concepción meramente humana del amor”. El cristianismo según K., ha establecido una distinción diferente al revelar en que consiste el amor: la distinción entre el amor egoísta de sí y la predilección apasionada, que para el cristiano son esencialmente una y la misma cosa, y el amor al prójimo, que es el verdadero amor (OA 50 y 100)

Aclara que la seriedad ética, que se manifiesta principalmente en el amor de los esposos y en el amor de amistad, no excluye necesariamente la seriedad religiosa. Sí constituye, no obstante, una *tentación* a ello, a menos que el amor al amigo y a la mujer amada lo sean por amor a Dios. Lo sean no tanto egoístamente, en cuanto a mujer y amigo particular y en su particularidad (en su diferencia no esencial), sino primera y primariamente, en cuanto *prójimo*¹ (OA 129-133).

La *seriedad de la realidad, la seriedad ética*, sólo será seriedad verdadera en la acción (no en la fantasía, en el ámbito de la posibilidad indiferenciada); sólo y cuando dicha realidad se actualice en la elección de la posibilidad del Bien (OA 237 y s.).

La verdadera seriedad no es la de quien promete y luego incumple lo prometido, y lo que K. ejemplifica (reconoce que con licencia del lenguaje) en la persona del “hermano sí” del relato evangélico², sino la de quien, “el hermano no”, pudo empezar con un “no³”, y seguidamente hacer lo que los “hermanos sí” dejaron de hacer (OA 84 y s.).

La seriedad del amor, la verdadera seriedad, es la seriedad del amor cristiano auténtico, según la máxima, o deber, que K. recuerda expresamente: *tú* (no el lector en general, nosotros, o el hombre) *debes*⁴ *amar al prójimo como a ti mismo por amor a Dios*. Por consiguiente tú, 1º *debes amarte a ti mismo* y, 2º *tú no debes amar nunca al prójimo más que a ti mismo*.

Ello, para K., implica: *interioridad*. Sigue K.: “La dirección es hacia dentro, en tú interior, no teniendo esencialmente ninguna tarea con los demás, sino solamente contigo mismo delante de Dios”.

1.- “El cristianismo no ha venido al mundo para enseñar una que otra variación en lo tocante a como has de amar *particularmente* a la esposa o al amigo, sino para enseñarte como debes amar de una manera *común humana* a todos los hombres. Y gracias a esta transformación se cambian a su vez cristianamente el amor y la amistad” (OA 131).

2.- Mt XXI, 28-31, parábola de los dos hermanos, quienes por voluntad del padre deben trabajar en la viña, y donde lo que cuenta no es el primer instante, *el juicio de lo momentáneo*, por tanto de lo mundano, sino el segundo instante, *que es el del juicio de la eternidad* (en el que, por el arrepentimiento, se vuelven a hacer bien las cosas).

3.- Tal vez con celo sincero de hacer el bien si sólo pretendía desenmascarar (comunicación indirecta por tanto) el semblante hipócrita de una mera promesa, en un mundo donde los “sís” significan que no se hace lo que se dice. En los *Papirer* K. elogia, no la ironía, sino la modestia del “hermano no”, quien habría respondido inicialmente de aquella manera en virtud “de una noble desconfianza en sí mismo... y que, por esa razón, no se ve capaz de prometer nada”. Se explicaría así, según K., que el Evangelio nada diga sobre él arrepentimiento de dicho hermano (JP nº 1739).

4.- *En serio* el amor, dice K., es el libre cumplimiento de la ley (OA 90).

“Este mundo de la interioridad –réplica de lo que otros hombres llaman realidad- es la realidad misma, ¿qué otra cosa es el cristianismo sino interioridad?” (OA 355).

La interioridad siempre va, si es auténtica interioridad cristiana, unida a la seriedad, y es más que conciencia de sí, es amor a sí mismo, en el sentido espiritual, como dice K., de las palabras “yo mismo”. Es decir, supuesto que el amarse sea de un modo auténtico, amor a lo que Dios exige de mi, mi amor debe ser amor efectivo a mi ser yo mismo, a mi autorrealización independiente, pero en Dios –menos aún contra Dios- y por la que asumo libremente, pero con la máxima obediencia, lo que Dios quiere de mi, es decir mi peculiar misión.

La interioridad es exigencia de “dos cosas muy diversas: un sentido de duración y un sentido de profundidad¹” (OA 121). La exigencia de la misma interioridad a lo largo del tiempo es la *constancia* del amor. Pero no se trata sólo de una consistencia temporal (que el amor ético exige, pero que a su nivel es prácticamente imposible), sino precisamente de alcanzar una victoria sobre el tiempo (OA 121-123), la transformación propia de la infinitud (OA 126), y que opera en la interioridad. Pues lo cristiano no pretende que se le reconozca por lo externo.

La interioridad en virtud de la seriedad está como jugando al escondite en medio del mundo. Sin embargo, el escondite de la interioridad, o la interioridad del hombre oculto, es mucho más seguro que el de quienes quisieron abolir el matrimonio y vivían a todas luces *ocultos* en el convento, lo que, para K., no constituía sino “una especie de infantilismo, pues se cuidaban muy bien de hacer saber al mundo que se habían

escondido. No se habían escondido en virtud de la seriedad, sino que meramente jugaban al escondite” (OA 132).

Es el amor cristiano, a la vez, amor a mi fundamento, a mi raíz, amor, pues, a Dios, al Dios dado en mí como don de Dios que yo mismo soy, amor a Dios que es amor y que quiere sea yo –libremente- este don y que -libremente- lo acepte.

1.-Doble sentido que veíamos en Jankelevitch.

Dicho amor a mí y a Dios y, al mismo tiempo, amor al prójimo, al ser amor verdadero y, en el amor, ayuda a este prójimo en su tarea de conseguir lo que, a su vez, Dios quiso, y quiere que dicho prójimo sea (es decir que realice su peculiar misión, ser “sí mismo”). Dicho amor al prójimo, *amor de benevolencia*, según el amor de Dios a dicho prójimo, y por tanto, en el amor a Dios, es coincidente con el amor con que me amo a mi mismo (y que es igualmente amor a Dios y de Dios, en mi peculiaridad propia). Por lo que, finalmente, el amor al prójimo, así concebido, ayuda también a mi amor a mi mismo (“reduplicación”) (OA 259 y s.).

Como dice K.: “Pues amar a Dios significa amarse de verdad a uno mismo; ayudar a otro hombre a que ame a Dios es amar a ese otro hombre; y ser ayudado por otro hombre para amar a Dios significa que se es amado” [...] “Amarse de verdad a uno mismo no es otra cosa que amar a Dios (...) amar a otra persona es ayudarla a que ame a Dios” (OA 98 y 116). Quién tiene esta convicción es quien realmente se *toma la vida en serio*, ciertamente ante la burla y escarnio general.

Como en tantas ocasiones, recuerda K.: “solo es *serio* lo que no se recomienda o comunica *directamente*, sino que mas bien empieza por despertar los temores de los hombres”. Dice K.: “El camino que lleva al cristianismo pasa por el escándalo” (OA 55-56). Es el escándalo lo que hoy provoca el cristianismo auténtico al cristianismo oficial (OA 182 y s.).

Hasta aquí, en relación al amor religioso, hemos hablado del *prójimo*, de *misión propia* y peculiar de cada uno, de deber, aclaremos algo mas de todo ello en K.

4.1.- El Prójimo

En lo humano existe tanto *lo común* como *lo individual*. Pero uno y otro, como el amor, pueden entenderse tanto “en el sentido de lo temporal”, como “en el sentido de lo eterno” (OA 100).

“En el sentido de lo temporal”, lo individual, lo particular, se distingue según las diferencias sociales a que antes hemos hecho referencia: “El cristianismo no ha suprimido las diferencias de la vida en la tierra. Estas permanecen mientras el mundo existe, y tienen que permanecer para tentación de todo hombre que viene a este mundo...”. A su vez “lo común” lo constituye, en verdad, lo no esencial de la comunidad seriada e indiferente del hombre número, o, según hemos repetido con K., del hombre “número par”, dada la indefinición o indeterminación de aquél y de dicho número.

“En el sentido de lo eterno” existe un “común esencial y divino,” en terminología de K., pues, esencialmente –igualdad de lo eterno - todos los hombres son iguales, aunque humana y mundanamente no lo sean. Iguales en el amor, en la seriedad, en la angustia, en el hecho de tener una tarea ética, en el ser delante de Dios, en el ser creados y redimidos, en suma, “en ser todos una sola y misma cosa: *hombres*” (OA 65 y 80). Iguales en la seriedad, pues, se insiste, “lo único serio que hay es relacionarse con Dios y anonadarse” (OA 95).

Y es, “en el sentido de lo eterno”, donde existe en verdad el Individuo, lo propio, lo peculiar que me hace individuo, que me hace Individuo delante de Dios, que me hace este Individuo, con mi propio don de Dios¹.

Así *prójimo*, *el prójimo*, es, a la vez, *lo mas lejano*, se entiende respecto a lo inmediato y al objeto de la predilección (esposa y amigos); y, a la vez, *lo mas próximo*, ya que se refiere a lo común pero esencial, así pues a todo hombre, a cualquier hombre, todos iguales en lo divino, en su relación con Dios, ante el amor de Dios. Como dice K. “El

prójimo es la completamente incognoscible distinción entre hombre y hombre, o la eterna igualdad de todos los hombres delante de Dios”. “Cualquier hombre es el prójimo” (OA 57 y 82)”. “Prójimo es un concepto puramente espiritual que no atiende a las diferencias en el *objeto* del amor” (OA 64).

1.- Aquí don no se refiere a los dones artísticos o de sabiduría, ya que son excepcionales, unos hombres tienen y otros no, y en tal sentido accidentales de no utilizarse en bien de los demás.

Por lo mismo, y contra lo que parece, amar al mas insignificante y desgraciado de los hombres (amor a los pobres y a los humildes), en cuanto a su ser insignificante o desgraciado, no es amor al prójimo, y para K., “fácilmente puede degenerar en una condescendencia de la predilección y, consiguientemente, en amor propio”. En tales casos “las obras de misericordia no son, a pesar de todo, obras del amor” (OA 12 y 57). Insiste K.: “El cristianismo no ha suprimido las diferencias de la vida en la tierra. Estas permanecerán mientras el mundo exista, y tienen que permanecer para tentación de todo hombre que viene a este mundo, porque el hombre no queda liberado de las diferencias por el hecho de ser cristiano; al revés se hace cristiano en cuanto vence la tentación que estas diferencias comportan. En lo que se llama cristiandad las diferencias de la vida juegan todavía sin cesar en papel de tentadoras... de suerte que unos sucumben a la vanidad (las poderosos y distinguidos) y otros tercamente a la envidia (los de humilde condición)” (OA 66).

No es el prójimo un concepto abstracto, ni su amor un amor de esencias irreales (OA 147). El amor al prójimo ciertamente no es amor propio¹, pero sí a lo propio de cada hombre; según K. un *amor de abnegación* (respecto a uno mismo), *amor de peculiaridad* (respecto al otro), amor a la verdadera *originalidad* de cada uno, a lo que distingue, en lo eterno, a cada uno de los demás. “El amante auténtico no busca lo suyo propio (su misma peculiaridad), al revés, no hace sino amar lo propio del otro”, “ama a cada hombre según su propia peculiaridad” (OA 249-250).

Si el amor estético era amor a lo bello que se ofrece a la inclinación y a la pasión, el amor religioso es amor “a lo feo²”. Así responde K., al preguntarse ¿quién es “el hombre feo”? es el prójimo, a quien se *debe* amar. El auténtico amor, “amor con seriedad y verdad”, es amor al prójimo, o, dicho de otro modo: “la tarea del auténtico

amor no consiste en encontrar el objeto amable, sino en encontrar amable el objeto no amable” (OA 146, 152 y 343 y s.).

1.- Hemos ya dicho que, para K., no es el prójimo “otro yo”, ni el primero, ni el segundo, pues prójimo es “el primer tú” (OA 54).

2.- Según Jenofonte éste amor es el que reclama Sócrates.

4.2.- Originalidad (o primitividad).

Insiste mucho K. en este concepto (originalidad) pero sin llegar nunca a definirlo. Lo introduce en *El Concepto de la Angustia*, habla también al respecto en *La Enfermedad Mortal*, en sus no completamente desarrolladas lecciones sobre la comunicación, y también en *Las obras de amor*¹.

En *Las obras del amor*, y combatiendo la posibilidad de un “Dios mediocre”, dice K.: “¡Precisamente Dios, que amorosamente lo da todo y a todo le da la originalidad!. Por lo tanto, la mediocridad no debe confundirse con el hecho de que los dones que se poseen sean pequeños, es decir, aquellos que los hombres solemos llamar de un modo mediocre dones insignificantes”.

“Supongamos uno de esos hombres que nosotros llamamos insignificantes. Pues bien, si él tiene el coraje de ser sí mismo *delante de Dios*, entonces tiene de seguro originalidad;... Y notemos bien este *delante de Dios*, pues en él recae todo el acento principal, ya que constituye el origen frontal de toda originalidad. Por eso quien haya arriesgado en esta empresa posee sin duda originalidad y ha llegado a saber lo que Dios ya le había dado de antemano; y cree exactamente en el mismo sentido, en la originalidad de cada uno de los otros. Poseer originalidad consiste en creer en la originalidad de cada uno de los otros; ya que lo original no es mío, sino un don de Dios, el don que Dios me da para que lo sea, y que Dios da sin excepción a todos, y se lo da a todos para que lo sean. Este es cabalmente el insondable manantial de la bondad en la bondad de Dios: que Él, el Todopoderoso, da de tal manera que el que recibe alcanza la originalidad; y que Él, el creador que todo lo crea de la nada, crea, sin embargo, una

originalidad, de suerte que la criatura no sea una nada precisamente frente a Dios, sino que, por más que haya sido sacada de la nada, y siendo nada, llega a ser algo original. En cambio, la mediocridad, que es una forma adoptada de ser, no posee ninguna originalidad; es decir, que nunca ha tenido fe en lo suyo propio y por lo mismo tampoco puede creer en lo de nadie” (OA 251).

1.- Ya hemos hecho referencia a dicho concepto al identificarlo, anteriormente, con el de *primitividad*.

Ya destacamos anteriormente con K. como Dios, mejor que el mejor de los poetas, crea, y sigue creando, caracteres por millones, y ninguno es como otro. Con ello muestra Dios que no es un Dios *mediocre*¹.

Lo original es lo que define a cada uno y sólo cada uno puede ser, y es lo que hace de todo hombre un individuo. Originalidad que todo individuo es, pero que, en todo caso, y no es un contrasentido, *debe ser adquirida*, es decir libremente aceptada y actuada.

Ciertamente en la *seriedad*, y cuando se es serio, asumo mi componente de *necesidad*, mi propia raza, mi relación histórica, mi relación de generación, etc., y, en general, la especie que también soy yo (pues “soy yo mismo y la especie”). Sin embargo, hasta aquí se permanece en el estadio ético, y el amor consecuentemente no traspasa la seriedad ética del amor. Por el contrario, referido a la verdadera originalidad, el amor se hace verdadero amor, se hace amor religioso, amor al prójimo.

La verdadera originalidad es la misión de cada hombre en el plano de la eternidad, la misión de cualquier hombre, lo que quiere de mí el Dios providente, aquello para lo que me ha creado de la nada, y por lo que, aunque creado de la nada, ya no soy una nada (lo soy de alguna manera ante Dios con el que mantengo una diferencia infinita), sino un don de Dios. Es ésta mi condición de ser ante Dios, de ser en relación con Dios. Es la que yo debo elegir y asumir, pero preciso descubrirla con la ayuda de Dios.

Dice K.: “No está en el poder del hombre lo que tiene o no que ejecutar; no es él quien tiene providencia del mundo; la sola y única cosa que tiene que hacer es obedecer. Lo que uno debe hacer es situarse en el punto donde la providencia pueda, si le place, servirse de él como instrumento, y con independencia de la diferencia temporal propia; [...] todo hombre debe ser y atreverse a ser uno de estos instrumentos [...] el bien

supremo es ser instrumento en las manos de la providencia”. “Sólo hay rigor, verdad y *consistencia* (seriedad), cuando todos nosotros, cada uno por sí mismo, logremos saber de parte de Dios cual es la exigencia, según la cual nos tenemos que conformar” (OA 78 y s., y 108).

1.- Para el *mediocre*, a diferencia de quien posee originalidad, cualquier originalidad representa una refutación de la suya, y, para él, lo mas importante será eliminarla por todos los medios. Por el contrario, ama lo mediocre, y, de esta forma, la mediocridad se junta con la mediocridad, hasta divinizar, como primer caudillo, a un individuo perteneciente al contubernio de los mediocres (OA 251-252).

Amar al prójimo, amar al individuo en lo que éste tiene de propio y de original (y todo hombre es Individuo y lo tiene) es pues el amor que ayuda a aquél (y a mi mismo también) en la relación con Dios. Es el amor máximamente respetuoso con el prójimo, pues es el único que lo acepta en su verdadera independencia, hasta el punto, en su extremada abnegación, de renunciar a su amor, y hasta provocar el odio del amado si así lo exige y conviene a la propia peculiaridad de éste.

Es el único amor que ayuda a la relación del hombre con Dios e invita a imitar, en lo posible, esta relación. Ayuda a la individualidad, a la originalidad o misión del otro, pues es un amor basado en éstas, y que, por tanto, es capaz de acomodarse a las mismas¹. Pero ello sin perseguir, siquiera, un fervoroso agradecimiento que aseguraría una dependencia, siempre interesada, del amado a mi persona.

Al igual que Dios nos creó y nos quiso independientes¹, también el amor serio, el amor que edifica, debe poder renunciar a la persona del propio amado, si así lo exige la independencia última de éste, la sola que le posibilitará “ser sí mismo”.

4.3 La seriedad del deber (religioso): lo serio es el cumplimiento de la ley (la ley de Dios)

El individualismo que se presume y achaca a K. viene, de alguna manera, corregido en *Las obras del amor*.

El individuo es Individuo, es sí mismo, con ayuda de Dios, y *con ayuda del otro*, cuando éste me ama verdaderamente como prójimo. Así el otro me ayuda en mi relación con Dios, y que es ayuda para la realización de mi propia originalidad, la cual debo asumir y adquirir en mi vida individual y también histórica y social, y los otros respetar. Este amor al prójimo, que edifica y me edifica (el único, pues, verdaderamente serio) es

un deber: “tú debes amar”. Lo serio, es pues, el cumplimiento de este deber, el cumplimiento, a *conciencia*, de esta ley².

1.- No es el caso, ya visto, del amor del amante que hace del amado, en cuanto a tal, y no en su *peculiaridad*, el objeto de su *predilección*.

2.- Pues la relación entre el individuo y Dios, la relación con Dios, es la *conciencia*. Dice K.: “el hecho de relacionarse con Dios es la razón de que se tenga *conciencia*” (OA 131)

“En *serio* el amor es el cumplimiento de la ley” (OA 90). “Mas ¿de qué ley se trata? Es claro que hablamos del amor cristiano y consiguientemente aquí no se trata mas que de la *ley de Dios*” (OA 98).

Pero se puede seguir preguntando ¿de qué ley de Dios se trata?, pues, de entrada, K. es gran crítico de la ley. Dice K. al respecto: “el concepto de ley es, en efecto, por naturaleza inagotable, infinito; pide sin cesar precisiones que reclaman, a su vez, otras más rigurosas”; “el hombre gime bajo la ley”; “mire por donde mire no se ve otra cosa que exigencia sin fin”; “la perpetua imprecisión de las innumerables prescripciones no es sino una despiadada llamada a nuevas exigencias”; la ley es también exactamente lo contrario a la vida, al igual que la muerte, puesto que la vida es plenitud (abundancia), y la ley despiadada reclamación de exigencias inasumibles (OA 97).

Sin embargo, K. no se detiene en dicha crítica, pues seguidamente añade: “En un sentido no hay ninguna oposición entre la ley y el amor cristiano (el amor según el espíritu), al igual que tampoco lo hay entre la razón y la fe”. “No hay ni siquiera una prescripción de la ley que el amor quiere suprimir, al contrario, es el amor el que por primera vez ofrece a estas prescripciones de la ley la plenitud y la precisión de que estaban desprovistas”. “No hay asomo de conflicto entre la ley y el amor, al igual que no lo hay entre la suma y sus partes o entre las vanas tentativas de hallar el total y su feliz descubrimiento” (OA 97).

Pues bien, ¿de qué ley se trata?, ¿Cuál será esta ley en ningún caso opuesta al amor? No será, insisto una vez más, la ley igual para todos, ley precisada de determinación, a pesar de sus innumerables preceptos (OA 96). Sí, como dice K., el amor no quiere abolir la ley, sino, por el contrario, dotarla de “una plenitud y precisión que las prescripciones de la ley no consiguen si no es por el amor”, interpreto yo que el fruto de este amor, la ley de que se trata, será, utilizando las propias palabras de K., “una ley que, en el amor, todas sus prescripciones sean mucho mas precisas¹ que en la ley” (ley, esta última, por tanto, en el sentido de ley universal) (OA 97).

1.- Sería en el límite una ley individual. Ley a la vez, igual y distinta para cada uno. Ley fruto del amor y también del rigor (deber) de la justicia en sentido estricto. Alcanzar la mayor precisión equivaldría, pues, a buscar al más perfecto encaje del caso concreto en la ley. Pero este desideratum, que no ha de suponer, como dice K., “un eludir las tareas; ni constituye una pausa insidiosa en la relación de éstas para exigir u obtener una exención poniéndose tierno” (OA 98), sólo parece posible si por el amor la ley previamente (providencialmente) contemplara lo que se puede y debe exigir a cada uno en particular; y lo que aseguraría, además, que sus prescripciones fueran de posible cumplimiento (siempre con la ayuda de Dios).

Como señala K. en *la Enfermedad Mortal*: “el *tú debes* es el único principio regulativo. Este *tú debes* tiene que formar parte de toda determinación de lo religioso”. También lo dice en *Las obras del amor*: “Y lo mismo acontece en todas las demás regiones (“*tú debes amar*”, “*tú debes creer*”...) este *debes de la eternidad*, como lo llama K., “es lo salvador, la pacificador y lo ennoblecedor”.

El amor-deber cristiano, “con la seriedad propia de la eternidad”, asegura el amor contra la mera temporalidad del amor de enamoramiento apasionado; asegura la permanencia, la eternidad del amor. El amor-deber convierte, el amor natural en algo “serio y verdadero”, e impide que el amor se desboque, cese, o incluso que el amor ético caiga en el aburrimiento, es decir en la falta de seriedad del *hábito*.

Sólo el cristianismo, con la seriedad propia de la eternidad, puede domar el amor, y por eso habla sobre el particular de una manera tan sencilla, es decir, tan seria.

“Sólo la relación con Dios es seriedad. Y la seriedad consiste en que la tarea es forzada, hasta lo sumo, porque hay por medio Uno que obliga con el poder de la eternidad; la seriedad consiste en que el entusiasmo tiene un poder sobre sí y una presión encima” (OA 174-175).

La ley hace referencia a la posibilidad, o a la imposibilidad, de la exigencia que reclama, pues aquella resulta irrealizable si no se cuenta con la ayuda de Dios y mínimamente, para K., de los otros. Pero, como señala K., la posibilidad es cosa de la imaginación y tema del discurso especulativo. Quedarse en la posibilidad, no es sino escapar al cumplimiento, como lo es igualmente perderse en un juego de posibilidades, pues lo cristiano no se relaciona con el al conocimiento, sino con la acción (OA 88).

El amor no es posibilidad, sino cumplimiento de la ley. Lo serio no es la posibilidad, siempre angustiante, sino la actualidad, *la realidad*, la existencia que actualiza la posibilidad (del Bien).

Dostoyevski, autor profundamente cristiano, es quien mejor ha reflejado el valor que tiene cualquier hombre, todos los hombres, aún los más horribles y nauseabundos: “los poseídos”. Pues éstos tampoco escapan a la autoridad divina, al “ojo inmenso que todo lo mira¹”, y para los que también vale, como para cada hombre, “dicha mirada escrutadora que dice: ¡es a ti a quien se dirigen estas palabras!” (OA 89, CA 187).

Todo hombre tiene, diríamos en lenguaje piadoso, “un alma que salvar”, vale un mundo, vale mas que “la especie” (y no por sus genialidades, sino por su humanidad, por su *propia* humanidad). Así sólo el cristianismo auténtico, en el sentido de K., escapa a la *nausea* de la existencia, al asco provocado por lo que, de otro modo, aparece como sobreabundancia incontrolada de la Naturaleza, repetición innecesaria de hombres iguales en su ser y en su peripecia. Es Sartre quien se complace, más allá de las diferencias (sociales y temporales), en la indiferencia desnuda de la existencia sin Dios que asquea, lógicamente, por su sinsentido.

CAPÍTULO X

INDIVIDUO, INTERSUBJETIVIDAD, INTERPERSONALIDAD Y COMUNIDAD: EN KIERKEGAARD *LO SERIO ES EL INDIVIDUO*

1.- LA AYUDA AL PRÓJIMO

Se ha acusado a K. de individualismo¹. Éste viene sugerido por la insistencia kierkegaardiana en el Individuo² (con mayúscula) como *único* en *solitario* delante de Dios. En el mismo sentido, con referencia a Abraham, máxima expresión de lo antedicho, dice K.: “el silencio individualiza”. Abraham calla (ante Sara e Isaac) porque el silencio es lo propio de aquél que no tiene razones que dar a los demás, porque no las tiene quien así puede concentrarse en lo eterno de su interioridad (CrT 106, 110, 169 y s.).

Para K. el cristianismo te aleja de “la vida fácil y agradable en sociedad... y conviértete precisamente en un solitario delante de Dios” (OA 114). Igualmente destaca K. que la oración es oración a Dios, en soledad y silencio, y que el juicio de Dios es, y sólo puede ser, un juicio individual y no multitudinario. “El trato con Dios es asocial” (P-S I 76).

Ciertamente podemos ayudar a los demás. “Se trata de ayudar al otro en el camino hacia Dios”, “en el amor a Dios”, para que el otro “sea mejor”. Pero ello con la condición de que “amarse de verdad a uno mismo no es otra cosa que amar a Dios, o que amar a otra persona es ayudarla a que ame a Dios” (OA 116 y 119).

De ahí el escrupuloso y extremado respeto por la independencia del otro en la comunicación ético-religiosa, y una de las superiores razones de lo necesariamente indirecto de dicha comunicación..

1.- Individualismo que se explicaría, en parte, como reacción de K. a la estatolatría de Hegel, así como a la Iglesia de su tiempo; y en lo particular por el fracaso de su relación con Regina Olsen, con lo que se le cierra el camino a la vida conyugal.

2.- La más importante, para él, de las categorías. Lo único *serio*.

Como dice K.: “Ayudar a un hombre a relacionarse el mismo con Dios como individuo es *seriedad*. Pero esto debe hacerse individualmente, de otra manera yo me convierto para el que estoy ayudando en un impedimento” (JP nº 23). Ya insistimos en como se hacía obligado que cada uno defendiera su propia *primitividad* frente a la tiranía o imposición de los otros

Como en el mundo del espíritu el bien supremo lo constituye el llegar a ser uno dueño de sí mismo, lo máximo que un hombre, desde el respeto, puede hacer por otro, es ayudarlo a que sea independiente en sí mismo. Lo que no puede hacerse directamente dado que tal ayuda exige, precisamente, en aras de no dañar aquella independencia, que dicha ayuda quede oculta para el ayudado, o, como también dice K., debe quedar “entre paréntesis” (OA 253-257).

El que ama ha comprendido que, a fin de cuentas, todo hombre llega a ser *independiente con la ayuda de Dios*, de suerte que todo anonadamiento por el que el amante ha pasado no es otra cosa que un simple no impedir que la otra persona se relacione con Dios. Y ello “hasta tal punto que toda la ayuda del amante, una vez prestada, desaparezca por completo en holocausto de la relación con Dios” (OA 257).

Hemos visto, igualmente, que lo salvador es llegar a ser “sí mismo”. Lo salvador y lo *serio*. Precisamente “ser sí mismo” es la tarea ética propia y personal de cada uno, huyendo de una sociabilidad mal entendida que tiende, por el contrario, a despersonalizar, a convertir, o mantener a cada hombre, en simple individuo (con minúscula), en un número, en un mero *ejemplar* de la especie.

A esto último contribuyen, los hemos visto ya, especialmente, los medios de comunicación social, cuyo destinatario no es el Individuo, sino el Público, la multitud, la masa indiferenciada e irresponsable (y en la que así abdica cada uno de su responsabilidad propia e individual).

Razón por la que K. centra toda su preocupación en el “tú”, en la relación intersubjetiva. De ahí que encamine todos sus *Discursos*, no a los lectores en general, sino a “tí lector”,

e intención que, hemos ya destacado, manifiesta expresamente en la introducción a dichos *Discursos*.

No evita, K., sin embargo, resaltar que, siendo el deber: “amar al prójimo como a ti mismo”, ello supone que lo primero es *amarse uno mismo*. Pues sólo, siendo uno “sí mismo”, puede ayudar (no más que ayudar) al otro a serlo a su vez, a ser lo que él debe esforzarse en ser (en su libre elección o decisión). Sólo de esta forma la relación será en la *seriedad*, en la comunicación de dos sujetos *auténticos*. La comunicación con el otro *presupone*, por consiguiente, la previa profundización en la propia interioridad y “llegar a ser delante de Dios”.

Pero, de lo hasta aquí dicho, ya podemos observar que esta relación o comunicación con el otro, es una relación que supone, con *carácter prioritario*, que en cierta medida, tanto el *yo* como el *tú* sean ya constituidos, o en disposición de serlo, como Individuo o “sí mismo”. Es decir, exige la previa comunicación interior de cada uno con Dios. Así la relación con el otro no se da en el mismo momento (inicial) de la relación con Dios (Dios presente en cada hermano, como se dice en el Evangelio de S. Juan).

Sí, como dice K., el término medio, el tercero, de la relación interpersonal es Dios, y éste determinante, por tanto, de dicha relación, en este sentido la relación con el otro, en sí misma será, en verdad, secundaria.

De ahí parece resultar que, en K., la única ayuda a prestar al otro sea la de despertarle en orden a que proceda, por su parte, a dicha interiorización, y con lo que la religiosidad, que en aquélla radica, queda exclusivamente en asunto, o tarea, meramente individual, y en este sentido no comunitario.

Sí, como dice K., el maestro, que ha sido a su vez discípulo, no pone la *condición* –ni por supuesto la verdad- sino Dios mismo, ciertamente la idea de comunidad eclesial se resiente. Si la aportación del creyente (sea éste discípulo de la primera, o de sucesivas generaciones¹) a otro, se limita a ser la *ocasión* de la conversión del otro, por lo que este último nada debería por ello a su informante, y sí todo al divino maestro (MPh 19), dicha contribución, la de servir de simple *ocasión* (MPh 97), sería simplemente secundaría.

1.- En el mismo sentido expresa K. que no cabe ser cristiano de “segunda mano”. Dice así: “en asuntos espirituales lo principal es ser de primera y no de segunda mano. Ser cristiano de “segunda mano es no ser cristiano” (JP 4570).

Es, en este sentido, que K., puede decir, como dice, que aún es socrático¹.

Es por lo mismo que, para K., la caritativa, amorosa, ayuda a la religiosidad del otro (la comunicación ético-religiosa), no debe ir mas allá de lo que el otro pueda mayéuticamente asumir desde su posición inicial, de forma que todo lo que él sienta y haga a partir de ahí le sea propio y exclusivo.

Que duda cabe que las mismas razones que hacen necesaria, para K., que la comunicación ético-religiosa cristiana sea indirecta² le llevan forzosamente a desconocer cualquier componente comunitario (eclesial) de dicha ayuda a la religiosidad de los demás³.

En el camino hacia Dios la ayuda es principal y *directamente de Dios*.

Aunque todo hombre es una excepción (en su singularidad y originalidad propia), al *mas alto* nivel de excepcionalidad (caso del *caballero de la fe*), aquí la ayuda y comunicación con los demás incluso llega a ser imposible, pues, roto todo vínculo con “lo general humano”, la soledad y el aislamiento llegan a ser absolutos.

Dice K.: “Un caballero de la fe no puede, en absoluto, socorrer a otro”. “En estas regiones en absoluto se puede pensar en ir en compañía” (CrT 153, 162 y 171). En Abraham falla cualquier componente comunitario.

1.- En verdad es Clímacus quien lo afirma (como hipótesis o proyecto de pensamiento) en las *Migajas filosóficas*, obra consistente en un diálogo con Sócrates acerca de la relación maestro-discípulo, aplicada ésta a la comunicación cristiana. Sin embargo, para K., en el *ayudar* sonriente de Sócrates (“el divino burlón”) falta, lo que sí se da en el anonadarse generoso del amante auténticamente cristiano: que “en el *paréntesis* de éste hay oculto un temor y temblor que –cosa que lo hace tanto más pavoroso- jamás ha encontrado (antes) ninguna expresión” (OA 254, 256-257).

2.- Esta comunicación indirecta, que a la vez dice pero también oculta (sin propiamente engañar al otro, pues no simula pero sí disimula “en aras de la verdad”) tiene, para K., el objetivo prioritario de conservar, se insiste, la absoluta independencia del otro a la hora de decidir (siempre en solitario).

3.- Josep M. Coll, en uno de los primeros estudios que sobre Urs von Balthasar se hizo en España (año 1999), ya señalaba la dificultad objetiva de exponer la comunión universal entre los hombres y con Dios, si no se la toma claramente como punto de partida. Y dicha dificultad acontece, sigue el mencionado autor, cuando el planteamiento antropológico no asume que el hombre necesita, como *ser personal dialógico*, del prójimo, del *tú constitutivo*, para ser el mismo verdaderamente. Habrá, pues, que partir de

“la idea de una comunión universal entre los seres, no sólo como meta final del designio de Dios y como idea moral de cada individuo, sino también como punto de partida de este designio divino: todos creados en Cristo, la humanidad como único pueblo de Dios, el pecado como ruptura de la comunión paterna, la salvación como reincorporación a la comunidad de los que aman, la Iglesia (no sólo la celeste) como comunión de los santos, etc”. (*El personalísimo dialógico. Estudios 1* p. 52).

Lo antedicho sería aplicable exactamente a K. La comunidad universal no se relega a la eternidad, como afirma K. frente a los impacientes, sino que actúa ya en el tiempo (de prueba).

Su relación con Dios es sin intermediarios. Desdeña Abraham las instancias intermedias, tutea a Dios, se salta el orden ético; sin la intermediación de la ley su relación con Dios es personal, privada (CrT 167).

Dice K.: “Un concepto tal como el de *comunidad*, con el que nuestro tiempo anda tan ocupado, -referido a esta vida es propiamente una anticipación impaciente de la eternidad. Luchar corresponde al *individuo* si es que se entiende: luchar en un sentido espiritual y cristiano, y no en un sentido sensible, eso de entablar batallas donde el individuo apenas cuenta, sino los miles de soldados, los miles de cañones que se tengan. Cristianamente luchan siempre sólo los individuos, pues eso cabalmente es el espíritu, que cada uno es un individuo delante de Dios, que la *sociedad* es una determinación inferior a la del <<individuo>>, a lo que cada uno puede y debe ser... y *en cuanto individuo* dará cuenta en el *día del juicio*, en que su vida, como vida de tal individuo ha de ser *juzgada*. Por eso la comunidad propiamente pertenece por lo pronto a la eternidad; la comunidad es en paz lo que el *individuo* es en inquietud. Mas esta vida es cabalmente vida de prueba, tiempo de inquietud, por eso la comunidad no tiene su domicilio en el tiempo, sino que lo empezará a tener en la eternidad, donde será en paz la asamblea de todos los individuos que superaron el combate y la prueba” (EC 222).

2.- ¿INTERSUBJETIVIDAD O INTERPERSONALIDAD?

Para Josep M. Coll¹ se hace obligado distinguir entre lo que, a simple vista, se puede confundir con una relación personal auténtica, y esta última. A esta relación personal auténtica es la que, a su juicio, habría que calificar de *personalismo dialógico* o, también, como *interpersonalismo*, o, según la expresión de E. Brunner, comunismo.

Se ha dicho que el personalismo representa un “giro copérnico” respecto a la metafísica occidental que desde Descartes ha partido del “*cogito ergo sum*” (filosofía de la subjetividad).

1.- En este apartado seguimos principalmente a Josep M. Coll en diversos artículos: “Personalismo, pensar dialógico y fe teologal” y “Hans Urs von Balthasar (1905-1988)”, en *El personalismo dialógico. Estudios 1* p. 11-27 y 39-63 respectivamente; así como en “El personalismo”, en *¿Intersubjetividad o interpersonalidad?. Estudios 3* p. 131-161.

El personalismo se caracteriza, no sólo por tener a la persona como base universal y radical de la reflexión filosófica (en cuyo caso todas las *filosofías de la persona*, podrían ser consideradas *personalismos* en el sentido general del término) sino en descubrir que la autenticidad del ser personal se da sólo como ser en relación, se alcanza sólo en la comunión con el prójimo (relación yo-tú) y con Dios (relación religiosa con el Tú divino).

De ahí el carácter filosófico-teológico del personalismo, y el que según Urs von Balthasar, al igual que “sin filosofía no hay teología”, “toda filosofía esta envuelta por un “a priori teológico”, consciente o inconsciente.

Ciertamente en K., lo hemos destacado, se valora la relación yo-tu, la relación que K. pretende establecer prioritariamente con el lector particular y concreto (el “tú lector”) a quien se dirige en orden a la salvación de éste y a su propia salvación. Y también, ha quedado claro, que en él se contempla la dimensión divina de encuentro yo-Tú, pero, como ya señaló M. Buber: “su insistencia en la categoría del Individuo (el *único ante Dios*) amenaza la significación más íntima del descubrimiento del yo-tú como un hiato ontológico entre las personas humanas e ignorando toda posible transparencia del tú humano respecto al divino”. No escaparía, por tanto, K. del “individualismo religioso”.

Theunissen en su obra *Der Andere*¹, dice Josep M. Coll, “contrapone claramente dos modos de plantearse al problema del otro. El primero se mantiene fiel al punto de partida y método de la filosofía trascendental. Intenta deducir, o al menos explicar, el conocimiento del otro a partir de la certeza del propio yo pensante”; y el segundo correspondería a “los dialógicos propiamente dichos, que, partiendo del encuentro con el tú, considerado como experiencia original indeducible, destruyen el modelo de la intencionalidad propia de la filosofía trascendental”. “Se podría decir que la filosofía trascendental reduce el encuentro con el tú a la relación del propio yo con otros yos (*intersubjetividad* pero no *relación interpersonal*), y que la dialógica, para salvar la originalidad del tú, renuncia a todo planteamiento estrictamente filosófico”².

1.- *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. De esta obra hay reciente traducción al español: *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*, F.C.E. México 2013.

2.- Theunissen constata, reconoce Josep M. Coll, “esta incapacidad del planteamiento trascendental, pero también la negatividad de la filosofía dialógica que afirma la realidad de encuentro pero no puede tampoco explicarlo racionalmente. Entonces es cuando se plantea la pregunta: <<¿Se descubre en esta negatividad (de los dialógicos) sólo la insuficiencia de la filosofía del diálogo tal como se ha dado históricamente, o, más bien, quizás una limitación fundamental de la filosofía en cuanto a tal?>>” (*Der Andere* p. 496).

Para los dialógicos la relación interpersonal es un hecho previo a todo razonamiento, que hay que aceptar, y la persona del tú es un misterio que hay que respetar. “Lo único que puede hacer el filósofo es expresar los diversos <<aspectos>> de la comunión con el tú (corporalidad, presencia, palabra, fe interpersonal, confianza, amor, fidelidad, disponibilidad, confidencia, testimonio, esperanza, etc.), y esto no como quien describe un hecho neutro que no le afecta, sino sólo en la medida en que él mismo participa de esta experiencia original. En cambio para el filósofo trascendental la relación con el otro es un problema que hay que resolver y en algunos casos se llega a afirmar que es sólo pseudo problema”.

Desarrollando todo lo anterior, y para mayor claridad, creo que en *la relación yo-tu* se podría diferenciar tres posiciones: 1) *el tú en el yo*, a que inmediatamente haremos referencia; 2) *el tu del otro* en la relación yo-tu, en la que *yo ya soy yo*, sí mismo, *previamente*, y relación que sería *relación intersubjetiva*; y 3) *yo sólo soy yo en el tú*, en el encuentro con el otro, relación que sería la *relación interpersonal* propiamente dicha.

I. Por lo que respecta a lo primero (*el tú en el yo*) se hace posible acudir a K., de la mano de Stefan Oster en *Mit-Mensch-Sein Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich* (p. 332-340), si bien para señalar, siguiendo a Ulrich, la insuficiencia del planteamiento de K. en la relación yo-tu (tú del otro).

Stefan Oster¹ comentando a su maestro Ulrich (a su vez éste uno de los principales colaboradores de Urs von Balthasar) explica como aquél “hace suya e interpreta la explicación que hace K. del sí mismo (“Selbst”) sobre el trasfondo de su propia experiencia de ser”. Parte Ulrich de la antropología kierkegaardiana: del “sí mismo” como “relación que se relaciona consigo mismo”, para mostrar que, en esta autorrealización, el hombre “es (ya) en sí yo-tú (“an sich selbst Ich-Du”). Sólo el hombre puede decir yo (“ich”), y, como tal yo, hablando, comunicarse a si mismo”. Pero este comprender debe estar guiado por una voluntad amorosa, pues sólo en el juicio del amor reconoce el hombre *quien es él mismo* y se presenta ante sí mismo como ante alguien a quien, por un lado, ya le ha sido dado, obsequiado todo lo que es, y por otro lado, como alguien que precisamente ha recibido un encargo de realización.

1.- Stefan Oster es el principal discípulo y colaborador de Ferdinand Ulrich y depositario de sus obras. Recientemente ha sido consagrado obispo de Nassau.

El hombre, por tanto, se encuentra a sí mismo, pero no sólo como ser objetivamente aprehensible, no como objeto de un sujeto, sino primera y principalmente como tú.

Para Oster, Ulrich ha sido quien mejor ha examinado esta relación dialógica dentro de sí mismo: “El sí mismo finalmente libertad (finita) es *en el mismo* (“*an ihm selbst*”) un yo-tú”.

Hemos visto¹ como en K., se insistía en una recta comprensión de sí mismo en el amor a sí mismo, extrañamente como lo primero. Pues bien, ayuda a comprenderlo, y así lo interpretan Ulrich-Oster, si se parte de que, en la segunda relación, la de yo me relaciono conmigo (“*ich verhalte mich zum mir*”), el yo de la misma no es sólo receptor, sino que, en su “receptividad, responde, igual de activamente, al activo relacionarse de la primera relación yo-mi (*ich-mich*)”.

Al igual que, en K., el sí mismo es el tercero positivo (“*positive Dritte*”) entre ambas relaciones, en Ulrich-Oster no se trata de un estado de cosas entre dos que se pudiera aislar o racionalizar sino, siguiendo a K., “*aquello que hace que la relación se relacione conmigo misma*”. El sí mismo no es la relación sino el *hecho* de que la relación se relacione consigo misma. Se llega así, por la acción del sí mismo como espíritu, a una autorrealización final, *unitaria*, como amor, *en* la diferencia dialógica. Ulrich interpreta, dice Oster: “el sí mismo (Selbst), descrito por K., como un estar –una- en la otra de dos relaciones que, a su vez, por su parte, se remiten una a la otra, dialogando entre sí, en la unidad y la diferencia”.

Esta clarificación no llega, sin embargo, a conseguir fundamentar la necesidad del *otro*, *del tú del otro* para mi autorrealización. Seguimos en el mejor de los casos instalados en el dialogo amoroso con un mismo. Como señala Oster: “La interpretación de la autorrealización del hombre que da Ulrich, sin embargo, da un paso decisivo más allá de K. Pues Ulrich reconoce y subraya mucho más contundentemente que K. la necesidad del *otro* tú, esto es, ahora ya no del tú en mi autorelación, sino del tú de la otra persona real que tengo ante mí para la consecución de la auténtica propia autorelación. “El hombre, no sólo como niño, crece a partir del otro”.

1.- En el capítulo anterior sobre *Las obras del amor*.

II.- Por lo que respecta al segundo punto, en la relación puramente *intersubjetiva*, si bien se produce el encuentro con el otro, el yo es sujeto ya con antelación. El yo se conoce y es consciente de su libertad, así como de que su libertad acaba donde empieza la del otro (Kant, Fichte), lo que “obliga” a dos sujetos inteligentes y libres a buscar acuerdos¹.

En lo religioso (“individualismo religioso”), el otro “sirve” para llegar a Dios, pero, una vez esto conseguido, el otro ya no va a ser necesario². El otro cumple (como en K.) una función simplemente instrumental (simplemente ayuda, llama mi atención, despierta y se despierta él mismo)³. Por el contrario, hay que decir que al otro se le necesitará *siempre* para ser, seguir siendo, un yo.

III.- Llegamos así al tercer punto, el de la relación yo-tu en la *interpersonalidad*. Aquí el yo no es ya lo primero, ni tampoco el tú es lo segundo. La relación yo-tu es verdadera libertad-relación cuando el yo se hace a sí mismo exclusivamente en el encuentro con el otro. El yo y el tú se constituyen *mutuamente*, y sólo son libres *en el encuentro*. La verdadera libertad no está ya en mí, constituida por mi mismo; el yo y el tú sólo son libres en el encuentro y cuando rompen esta relación pierden aquella libertad verdadera, que vivía de la relación misma, quedando, entonces, la libertad arbitraria del yo autosuficiente de cada uno, y que se alimenta del amor a sí mismo³ (pseudos-amor y pseudo-libertad). Por el contrario, en el pensar dialógico el hombre se recibe como don del hombre al hombre, y existe primeramente no como amante, sino como ser amado. Sólo desde este planteamiento se supera todo individualismo, incluido el religioso.

1.- Este es el origen del pacto o *contrato social* (Locke, Hobbes, Rousseau, etc.), que nace, en último término, por tanto, del egoísmo.

2.- De ahí que para K. la comunicación con el otro (la comunicación ético-religiosa), como hemos visto, deba ser indirecta, y que, en este sentido, lo sea tanto la obra pseudónima, como la no pseudónima. Igualmente Theunissen recuerda en *Der Andere* lo que ya había dicho en *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard* que: la comunicación indirecta en K., era “una relación seria con el otro” (p. 73-78).

3.- Al igual que acontece con la escalera, se asciende por ella, pero finalmente se la retira. Con esta referencia a la escalera acaba precisamente el *Tractatus* de Wittgenstein.

Como dice Stefan Oster: “El yo gana la justa relación consigo mismo sólo en el encuentro con el otro y gracias a la relación con el otro..., por tanto, el hombre es en sí mismo yo-tú y eso lo es, con la misma originalidad... del otro, del cual recibe y, a la vez, es recibido... Llegamos a ser nosotros mismos recibiéndonos nosotros mismos (del otro)... El otro no es, pues, accidental, añadido, sobrepuesto”. El yo-tú ha de ser el punto de partida sin el cual nada del hombre puede ser entendido. Damos, pero “antes” hemos recibido el don del otro.

3.- LA COMUNIDAD ECLESIAÍSTICA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA

Lo antedicho sobre K. se corresponde perfectamente con la desconfianza y, finalmente, el brutal ataque de K. a la Iglesia. Ya antes había dicho, respecto al sacrificio de Abraham y al de quien se sacrifica por la Iglesia, que “la idea de Iglesia no difiere cualitativamente de la de Estado. El héroe que obedece a la Iglesia expresa en su acción lo general”. Es, a lo sumo, *héroe trágico no caballero de la fe* (CrT 164-165).

Ciertamente sus mayores ataques se polarizan en la iglesia oficial danesa de su tiempo, principalmente una vez constatado que no ha podido convencer al obispo Mynster de sus errores. Pero ello no es todo. Ni tampoco todo se reduce a una crítica a la politización de lo religioso, a la confusión Iglesia-Estado que K. también ha denunciado en sus artículos de *Faedrenlandet* y en *el Instante*, y politización que ya habría iniciado, lamentándose de ello K., el propio Lutero.

Tampoco se trata sólo de una crítica al protestantismo, y en lo que algunos (Theodor Hacker, R. Guardini o Pzywara) han visto una aproximación de K., tal vez influido por S. Agustín y Görres, a la Iglesia católica¹, hasta llegar a hacer de K. un “católico anónimo”², pues, su crítica alcanza finalmente, por igual, a toda Iglesia.

1.- Al respecto véase la obra *Kierkegaard y el catolicismo* del jesuita H. ROOS.

2.- Expresión acuñada por Karl Rahner y que Urs von Balthasar ha criticado.

Sí es cierto, por lo mismo, que aunque K. respeta la concepción positiva que el protestantismo tiene de los sacramentos del Bautismo y de la Comunión, seguidamente critica que, para la Iglesia, el signo importa más que la apropiación personal del sentido religioso (OA 62-63). Abusos que, para K., en la práctica, reducen el sacramento a la ceremonia externa y mundana¹ (crítica que se agudiza en sus últimas publicaciones, Inst n° 7: 222-225).

Su individualismo lo lleva, consecuentemente, a la vida política y social. De ahí su desconfianza en la acción social y en el progreso a nivel mundano, ya que este último, en todo caso, sería, para él, de orden meramente *cuantitativo* y por tanto *relativo*.

De ahí también su crítica a las revoluciones de 1848 (que tilda de catástrofe histórica), y al comunismo o socialismo nivelador que entroniza a las masas rebeldes (denuncia acertada sobre “rebelión de las masas” con anterioridad a la de Ortega y Gasset²), y que persigue una igualdad entre los hombres a nivel mundano, por lo demás imposible de conseguir³, máxime, cuando aquella igualdad se persigue en contra de cualquier expresión de verdadera igualdad, que es la igualdad divina (igualdad a los ojos de Dios), la esencial y la única posible.

4.- EL PROGRESO INDIVIDUAL Y SOCIAL

Si el Cristianismo, para K., es interioridad, si su categoría esencial es el Individuo (no la Iglesia), lógicamente no serán para él esenciales los cambios en las instituciones, las reformas legislativas y eclesiales.

Dice K.: “El mundo no progresa, ni retrocede, se mantiene esencialmente el mismo, como el mar, el aire, en una palabra como un elemento; concretamente es y tiene que ser el elemento que puede ofrecer la prueba de que se sea en él un cristiano, que siempre en este mundo será miembro de la Iglesia militante; la Iglesia triunfante y la cristiandad establecida son una falsedad... su ruina y además su castigo” (EC 229).

1.- Es sabida la renuncia de K. a recibir, en la hora de la muerte, la comunión eucarística en manos de un pastor.

2.- K. habla negativamente de la “supremacía de la masa” (JP n° 4197). Sobre la crítica al comunismo véase JP n° 4131 y también n° 4187.

3.-Pues vienen tales desigualdades, en gran medida, impuestas por la naturaleza, en clara oposición al autor (Rousseau) del *Discurso sobre el origen y desigualdad entre los hombres*. Sin embargo es mérito de Rousseau, como señala Lévi-Strauss (*Race et Histoire; Anthropologie structurale* cap.1) haber destacado el olvido del elemento *negativo* del progreso. Se exige una concepción no lineal sino *plurilineal* del evolucionismo.

El único progreso y desarrollo en que cree K. es en el de la profundización interior, movimiento de orden *cualitativo* donde el individuo se pone en relación con lo eterno. “No se trata de mirar al exterior buscando un cambio de forma en el orden establecido o de llevar al mismo un juicio de condena en lugar de limitarse, como conviene, a la propia interioridad, y llevar el juicio sobre la propia persona” (“Prefacio del editor, S.K.”, en *Ejercitación al Cristianismo*).

Sin embargo, K. concede que este desarrollo personal, espiritual y cualitativo, en que los hombres son conscientes de su responsabilidad de Individuos, sí puede tener cierta influencia en los asuntos sociales, ya que tampoco puede desligarse absolutamente el individuo de la sociedad (como reconoce K. “los humanos tenemos necesidad los unos de los otros... Dios no tiene necesidad de los hombres pero los hombres tienen de Él necesidad infinita” (JP nº 1959).

Si se da un nivel espiritual elevado en gran número de individuos (llegando a ser Individuos) ello elevará el orden social, o, al menos, dificultará aquella nivelación empobrecedora a que parece abocarse inexorablemente el orden social¹ (JP nº 4531), una vez que Dios ha sido sustituido por la plebe (en la confusión *vox populi* igual a *Vox Dei*, PV 98-100).

Precisamente este panteísmo, que está en la base de todos los movimientos revolucionarios, en su identificación reductora de lo trascendente y lo inmanente, con la rebaja que supone de lo primero, propio de todo ebionismo político (y que pretende crear el Reino de Dios en la tierra), no constituye sino un aspecto más de la crítica general y generalizada de K. a Hegel, éste, con Goethe, para K., padre ideológico de aquellos movimientos (y crítica de K. que se proyecta tanto sobre la derecha como sobre la izquierda hegeliana).

Como remedio sólo cabría, para K., una educación que, por contraste, sea *individualizadora*, y formativa de la conciencia individual. No por ello una educación en la que todo pueda valer (en oposición otra vez a Rousseau²).

1.- En el mismo sentido reclama K. que la generación (los individuos que la componen o su mayor parte) “experimenten una necesidad de lo incondicional creada por la divinidad, por el amor del Dios amante”. (OE 277-278)

2.- Sobre esta cuestión véase la obra de T. Kampmann: *Kierkegaard como educador religioso*.

CAPÍTULO XI

LA SERIEDAD EN *EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA* Y EN *LOS PAPIRER*

Empezaba este trabajo, centrado en la seriedad, precisando el significado de ésta, ya vulgar (aunque “académico”), ya más culto o más filosófico, seguido de puntualizaciones diversas, ampliaciones o restricciones, y hasta oposiciones a la misma, a lo largo de la historia de la filosofía. En todo caso inicio necesario, a mi juicio, para poder ir entendiendo las continuas referencias, en lo que iba a seguir, a la seriedad en K., dando también por supuesto el significado de aquélla. Por otra parte, es lo que el propio K. ha venido haciendo en la casi totalidad de su obra¹, y en la que las ideas de consistencia, fidelidad o constancia, realidad, verdad, autenticidad, personalidad, carácter, devoción a una idea (JP nº 1788) etc., sin duda, permanecen, si bien (como habremos podido barruntar) figuran, a la vez, trascendidas (o también, como diría K., *transpuestas*) en lo cristiano.

Ahora vamos a detenernos y atender a lo que K. ha dicho expresamente, por boca de un pseudónimo, sobre la seriedad, y ello a completar, en lo posible, y especialmente a corroborar, con lo que de lo contenido en los *Papirer*, acerca de la seriedad, no he hecho aún mención en el presente estudio.

* * * * *

1.- SERIEDAD E INTERIORIDAD

En *El Concepto de la Angustia* K. (por boca de Vigilius Haufniensis) si bien nos dice que no cabe definir lo que entiende por seriedad, pues no serio o frívolo sería intentarlo, sí se presta, sin embargo, a dar unas *orientaciones* expresas al respecto (en verdad más que eso).

1.- Salvo en el cap. IV de *El Concepto de la Angustia*, donde se trata expresamente de la seriedad.

En nuestra exposición hasta aquí, insisto, hemos, lógicamente, ya mucho hablado de la seriedad en K., y por lo que el término, que continuamente hemos ido introduciendo en relación a otros con los que se emparenta y hasta identifica (primitividad, repetición, unidad, simplicidad, espíritu, e incluso interioridad¹), se ha ido atemáticamente esclareciendo, si bien circular y paulatinamente, a lo largo de aquélla, y sin haber procedido, por tanto, a su abordaje directo (proceder similar, por otra parte, al empleado por K. a lo largo de su obra pseudónima y no pseudónima).

Hablando, a través del pseudónimo, en la obra acabada de citar, de “lo demoníaco”, se *detiene K.*, para decirnos, por primera vez, expresamente qué es seriedad. Seriedad, nos dice, es “certeza e interioridad” (CA 142) o, lo que es lo mismo, certeza e interioridad (intimidad) es *seriedad*. Con ello repite K. lo ya dicho, en los *Papirer*, igualmente con referencia a las palabras de Macbeth después de haber éste asesinado al rey: “Interioridad es seriedad” (JP nº 2112). “Cuando falta interioridad el espíritu se “finitiza” – la interioridad es lo eterno” (JP nº 2113). Se trata pues de ser “sí mismo” *desde si mismo, desde el interior de si mismo*².

Anteriormente en la misma obra (CA 235), al exponer la relación entre verdad y libertad, pide K. “reponer los derechos de la certeza y la interioridad” frente a “la verdad” de que se habla en la Edad Moderna por la que, irónicamente, llama la “novísima filosofía”.

Sólo la verdad como *certeza* llega a tener para K. un sentido profundo que penetra todo el ser del hombre con todas sus consecuencias. Así querer el hombre conocer su verdad en sentido profundo, dejar que penetre todo su ser, es *certeza* (y vida interior). Y la misma “sólo existe para el Individuo cuando el mismo la produce actuando”, pues, insiste K, “la certeza, la intimidad, sólo se alcanza por medio de la acción” (CA 234-235).

1.-Véase, respecto a la *interioridad*, lo que he dicho en el capítulo nº 9 de este trabajo sobre *La Seriedad y las obras del amor*, y lo que se dice más adelante.

2.- Si interioridad es: 1. Seriedad y 2. Lo eterno (JP nº 2113), prescindiendo ahora de las diversas concepciones erróneas que de lo eterno se tenían en su época (a. evitar lo eterno. b. concebirlo imaginativamente. c. concebirlo cómicamente-metafísicamente), K. procura, sin embargo, separar distintas formas de lo eterno en orden a una mayor profundización y crecimiento de dicha interioridad. Así a la forma mas simple de “lo eterno en el hombre” (la de Sócrates pagano), siguen las determinaciones superiores (Dios, Cristo, en nuestro interior). Por otra parte, distinto será creer en la posibilidad de realización de lo eterno por uno mismo, que ser consciente de nuestras limitaciones al respecto al partir de la situación de culpa o pecado.

En el mismo sentido dice K. que *lo serio* es la personalidad (“la seriedad es la personalidad misma, y sólo una personalidad sería es una personalidad verdadera”, CA 245), es decir la individualidad, el ser si mismo. Ello exige que, siendo la estancia inicial lo finito y exterior, se vuelva a lo que es infinito o eterno dentro de cada uno (el otro componente del ser humano, éste síntesis de finito e infinito), al espíritu interior, donde, ya está dicho, en su “dilatación a lo divino” habita la Verdad.

Así puede entenderse la llamada que en este punto, en orden a orientarnos sobre la seriedad, hace K., no sólo por medio de su pseudónimo Vigilius Haufniensis, sino también directamente en los *Papirer*, a la Psicología de Karl Rosenkranz, al “espíritu subjetivo” (si bien crítica K. de dicho autor su rígido sujetarse al abstracto esquematismo hegeliano) (CA 243; JP nº 3795).

La seriedad radica, pues, primeramente en el sujeto, y, como dice K, en orden a la seriedad es más importante el “cómo” que el “qué”. Lo será, “antes” que el objeto mismo, el interés, la actitud, el sentimiento, el estado afectivo, la pasión, el que se dé con todo el ser la elección y apropiación del objeto, es decir, el compromiso activo de la voluntad¹.

Sin embargo, como también, para hacer algo con seriedad, hace falta saber que es lo serio (CA 245), saber cual es el objeto primero de la seriedad, el objeto de la seriedad debe ser, por tanto, igualmente serio². “Objetivamente se acentúa lo que se dice, el Qué; subjetivamente, la manera en que se dice, el Cómo” (P-S I 188).

Pues bien, si el objeto de la seriedad igualmente ha de ser serio, como, por otra parte, lo mas serio es “ser sí mismo”, consecuente y circularmente: sujeto (interés, pasión, y la mas excelsa la fe) y objeto (también sujeto: sí mismo, pero sí mismo, según veremos, *derivado y dependiente* de Otro) coinciden (sin confundirse) en la *seriedad*.

1.- Dice el juez Wilhelm: “yo diría incluso si estás dispuesto a entenderme, que en la elección no se trata tanto de elegir lo correcto, sino de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige” (OO II 157). “Sin pasión no se llega jamás a una resolución” (Sta 150). En el mismo sentido véase P-S I 185.

2.- Ponerse serio respecto a lo que no lo es, tomar en serio lo que no lo es, resulta, para K., precisamente *cómico*, y comicidad que, como hemos dicho, la ironía descubre.

La referencia al objeto de la seriedad no apunta, pues, al mundo exterior (la interioridad y la externalidad se oponen, JP nº 2114), si bien ello no impide, en principio, que quien se haya tomado verdaderamente en serio lo que es el objeto de la seriedad, es decir él mismo, la *persona* misma, no pueda regresar a la vida exterior, si bien siempre “de otra manera” y sin aparentar ninguna seriedad en ello (CA 245).

Finalmente K. para explicitar que es seriedad utiliza una fórmula críptica extraída de la difícil prosa del hegeliano Rosenkranz, y que por todo lo aquí dicho hasta el momento nos puede resultar ahora más comprensible.

Es siguiendo lo dicho por Rosenkranz en su *Psicología* que K. une y no separa, en la seriedad, sentimiento y conciencia de sí. “Pues si falta la claridad del conocimiento, el saber del sentimiento, sólo existe el instinto natural, pero si falta el sentimiento sólo existe un concepto abstracto, que no ha alcanzado la extrema interioridad del ser espiritual; que no ha llegado a ser uno con el yo del espíritu” (CA 244).

En la introducción a *El Concepto de la Angustia* se insiste en esta relación entre la tonalidad afectiva y la determinación conceptual, o, lo que es lo mismo, en terminología del *Postscriptum*, relación entre el pathos y el concepto, entre lo patético y lo dialéctico, entre el sentimiento y la reflexión (CA 116-117; P-S II 81 y s.)

Como se ha dicho¹ “debe haber correspondencia entre el pathos y el concepto. El problema es la correspondencia entre estos dos componentes heterogéneos de la relación a un objeto, es precisamente aquí el lugar central de la dialéctica, exactamente su paradoja. Correspondencia no significa adecuación. Entre la tonalidad y el concepto, no solamente la tensión permanece, sino que es motriz y fecunda. El acto dialéctico, consiste en que a la presencia del pathos como dato primitivo, responde la exigencia de precisión y del análisis mediante la reflexión. Que existe aquí disimetría es incontestable e ineluctable. En K. las dualidades conceptuales se relacionan finalmente a esta dualidad que no es de tipo conceptual, sino, precisamente, esta relación del concepto al pathos, relación en la cual el concepto aspira a esclarecer un pathos sin el cual el concepto no tendría ningún agarre en la realidad. Es exactamente en esta sepa-

1.- Véase André Clair en *Kierkegaard et la constitution de l'éthique*.

ración, pero también en este intersticio entre el pathos y el concepto, entre lo inmediato y lo reflexionado, que habita el dialéctico existencial... El pathos es como un dato inicial y como un fondo primordial; debe ser puesto en claro por el análisis y a reapropiar por la reflexión, que lo eleva a su grado supremo”.

Dice Clímacus: “El problema es patético-dialéctico. Lo patético va en primer lugar, pues es en la relación patética a una felicidad eterna que culmina la pasión de un hombre. La dialéctica va en segundo lugar, y la dificultad radica precisamente en que la cuestión se compone de este modo. Amar es directamente el pathos, relacionarse uno mismo a una felicidad eterna es, dentro de la esfera de la reflexión, un pathos inmediato. Lo dialéctico consiste en que una salvación eterna, a la cual se supone que el individuo se relaciona patéticamente con justo título, se vuelve dialéctica mediante calificaciones mas precisas; lo que por su parte estimula la pasión y la conduce hasta su punto supremo. Cuando en la existencia un hombre expresa, y durante tiempo ya ha manifestado, que renuncia y ha renunciado a fin de relacionarse con el “telos” (τέλος) absoluto, la presencia de condicionamientos ejerce una influencia absoluta que lleva la pasión hasta su máximo grado de tensión. Incluso cuando se habla de una pathos relativo, lo dialéctico funciona como aceite sobre fuego, aumenta el rango de la interioridad e inflama intensamente la pasión. Pero como se nos ha olvidado lo que significa existir *sensu eminenti* y como normalmente ligamos lo patético con la vía de la imaginación y el sentimiento, y permitimos que lo dialéctico lo anule en lugar de reunir ambos en la simultaneidad de la existencia, lo cierto es que lo patético en nuestro filosófico siglo ha caído en descrédito y lo dialéctico se ha vuelto apático, así como, en forma parecida, se ha vuelto cosa simple y fácil pensar las contradicciones, pero la pasión es precisamente el resorte de la contradicción, así que cuando a ésta le quitan la pasión se convierte en mera broma o en una simple palabra. Un problema existencial, por el contrario, es patético y dialéctico” (P-S II 81-82).

1.- Como hemos visto hablando del amor, y veremos hablando de “la seriedad ética del matrimonio” en el capítulo nº 13, también el pathos, como cualquier determinación categorial del hombre; “se dice –como del *ser* para Aristóteles -de muchas maneras”, *transpone* su significado en el discurrir de los estadios en el camino de la vida. Habrá, pues, igualmente un pathos estético de lo inmediato, un pathos ético, y el pathos “sensu eminenti” de la fe (“inmediatez segunda”, “inmediatez nueva” la llama Clímacus, P-S I 270-271). Discurrir que va, por tanto, desde una inmediatez primera, que es la de la espontaneidad de la vida, a una inmediatez tras la reflexión. Lo veámos también respecto a la seriedad de la muerte. Lo serio no es el sentimiento, sino el pensamiento de la muerte.

Se trata, no de oponer la inmediación y la reflexión, pues, en la esfera de la realidad hay también una inmediatez de la vida interior (CA 238). Pero la seriedad no queda en la inmediación, como sí puede quedar el espíritu (“espíritu dormido”, “falta de espíritu”, y así dice K. “que cabe venir al mundo con espíritu pero no se nace con seriedad” CA 245), pues la seriedad no atañe a lo inmediato, debe ser adquirida y *mantenida* en la conciencia de sí, la cual no es contemplación, sino acción y a su vez vida interior¹ (CA 239).

De ahí que, como vimos, para K. la seriedad “es la primitividad u originalidad”. “Pero ésta adquirida, conservada en la responsabilidad de la libertad, mantenida en el goce de la felicidad” (gocce que trasciende el sufrimiento que, respecto a lo finito, en todo caso lo acompaña) (CA 244).

Esta originalidad del espíritu en su desarrollo histórico, “desarrollo en el interior”, tarea de la libertad² (y, a su vez, de la verdad como “acto de la libertad”, CA 234) explica que, para K., en la mutua correspondencia seriedad-espíritu, “la seriedad sea la mas alta y profunda expresión de lo que es el espíritu (CA 244), y también que exista, como vimos, una perfecta repetición.

Dice K.: “La interioridad, la vida interior (seriedad), es la eternidad o la determinación de lo eterno en el hombre” (CA 246-247); es la vía (no lo son las condiciones o las leyes exteriores), que permite el acceso a lo eterno (infinito³).

1.- Dice Vigilius Haufniensis: “Esta conciencia de sí es, pues, acción, la cual es, a su vez, interioridad, vida interior, y cada vez que la vida interior no responde a esta conciencia, se da una forma de lo demoníaco” (CA 239).

2.- El espíritu, o, lo que es lo mismo, el yo del hombre individualmente considerado, y que no es propiamente tal Individuo, sino como posibilidad de llegar a serlo, tiene historia, tarea, la exigencia ética de ser sí mismo.

3.- Lo eterno en el hombre puede ser entendido de diferentes formas respondiendo cada una de ellas, lo acabo de decir, a una mayor profundación en la interioridad. Así el crecimiento en la interioridad se determina por la forma que adopta lo eterno con el que uno se relaciona (sea lo eterno en abstracto, Sócrates; sea Dios; sea Cristo en Dios). A las distintas formas de lo eterno corresponden distintas posibilidades para el hombre al respecto: creer en la posibilidad de realización de lo eterno por sí mismo; o, en una mayor profundización en la interioridad, ser consciente de su propia limitación y culpa o, más bien, pecado.

Por el contrario, cuando falta la vida interior, la necesidad de interioridad para Dios (la seriedad), es decir falta la eternidad en el hombre, el carácter original de la seriedad, se niega o no se comprende lo eterno de forma absolutamente concreta, no se piensa entonces seriamente la seriedad, el espíritu es, en consecuencia, entregado a lo finito (CA 229, 247 y s.), y la *repetición* se convierte en mero *habito*, en serie aburrida, y, en su caso, en *necia* y, a la par, *cómica seriedad*.

Hemos venido repitiendo que, respecto a toda categoría del espíritu, es obligado hacer referencia al “estadio del camino de la vida” y al “autor” que la propone y, así lo hemos hecho, para evitar malentendidos.

Surge entonces la pregunta. Siendo la mas significativa exposición de lo que sea la seriedad la realizada, no por K., sino por un pseudónimo, Vigilius Haufniensis, ¿a qué seriedad se estaría el mismo refiriendo?

Creo poder responder. El mismo K. ha explicado que la obra de que se trata es la más directa y didáctica de todas las obras psudónimas (P-S I 250). Vigilius anda aquí muy cerca del propio K. Así apunta a la seriedad religiosa, pues declara: “toda vida humana tiene un fondo religioso. Negarlo es sembrar la confusión, es destruir los conceptos de individuo, de especie y de inmortalidad” (CA 203); igualmente resulta de las constantes referencias de Vigilius al pecado, a la salvación, a la fe, a la repetición religiosa, a la Dogmática.

Pero destaca aquél mayormente lo que es común a toda seriedad ética (y a incluir, por consiguiente, de alguna manera, en la “ético-religiosa”), y “previo”, por tanto, a ésta última: la libertad de elección, la responsabilidad, el ser sí mismo etc., y en esto coincidente Vigilius con otro pseudónimo (en verdad “doble” pseudónimo), el juez

1.- En la obra *Lo uno o lo otro*, los pseudónimos se superponen: junto al juez y al esteta, aparecen otros, siendo otro más el propio autor de la obra. Los pseudónimos de K. llegan en su pretendida autonomía a dialogar entre ellos (así Vigilius Haufniensis hace referencia, hablando de D. Juan, al “autor” de *Lo uno o lo otro*-CA 227 - y Clímacus dice haber leído *Temor y Temblor* de Johannes de Silentio, P-S I 99-100) e, incluso, a dialogar con K. mismo (así Anticlímacus en *Ejercitación del Cristianismo* se refiere a K. como a un *tercero*, e igualmente Clímacus en el *Postscriptum*, P-S I 85), y lo que permite, como hemos dicho, a Dolores Perarnau aventurar que el propio K. es un pseudónimo de sí mismo. Ya Unamuno en su novela (*nivola*) *Niebla* dialoga con Augusto Perez, y donde éste le dice a Unamuno, su creador, que los dos (el autor y su personaje) son igualmente “entes de ficción”, personajes *nebulosos*, todos igualmente determinados a morir aunque no quieran, todos igualmente soñados por Dios. De la pseudominia y las mascararas han escrito Francesc Torralba (sobre K.) y Climent Rosset (sobre Gracián) en *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras* y en *L'anti-nature*, respectivamente.

Wilhem, quien precisamente lo que primero reclama al esteta es responsabilidad, elección y ser sí mismo.

2.- SERIEDAD, INTERIORIDAD Y VERDAD

Si la seriedad es interioridad, si todo acaba en sí mismo, ¿es K. presa del subjetivismo?

En este sentido es cierto que Clímacus ha dicho que “la subjetividad es la verdad”, y que “la verdad es la subjetividad” (P-SI 176 y s.), y que, de igual forma, *O lo uno o lo otro* acaba diciendo que “sólo la verdad que edifica *es verdad para ti*” (OO II 316).

Pues bien, por un lado lo transcrito corresponde a la obra pseudónima, lo que deja dicho como simple posibilidad. Por otro, si nos situamos en el estadio religioso, que es en el que se sitúa finalmente K¹., es claro que, en la mas alta profundización de la interioridad², el sí mismo (que es, como hemos visto, relación, y relación de la relación), a la postre, es relación con lo que le *fundamenta*.

Y este fundamento, que está en el hombre, dentro de sí, y por tanto es fundamento que radica en la subjetividad humana individual, sin embargo, no es creado por esta subjetividad, no es por voluntad o ilusión suya, antes, por el contrario, es el hombre quien depende *absolutamente* de él. Así se explica que, para K., la verdad sea en la subjetividad sin que con ello caiga en el subjetivismo. Y, en este sentido, hay que entender finalmente a K. cuando dice: “La certeza e intimidad es en efecto la subjetividad, sólo que *no debe interpretarse ésta exclusivamente de un modo abstracto*” (CA 237); y también a Clímacus cuando dice: “el lector observará que se trata aquí de la verdad esencial, o de la verdad que se relaciona esencialmente a la existencia” (P-S I 185). Pues, si bien es en su interior donde el Individuo descubre lo eterno (infinito), sólo con la ayuda de Dios, con la fe, paradójicamente en el tiempo y sobre el tiempo, llegará aquel al Dios cristiano³, el cual es Persona, Sujeto y la Verdad misma.

1.- Vigilius Haufniensis también ha dicho, lo hemos visto, “sin un fondo religioso todo es confusión” (CA 203).

2.- Que es *in-sistencia*, seriedad.

3.- Dios cristiano que va más allá de Sócrates y de la ya en éste apertura o “dilatación a lo divino” (CA 231). Ello no quita mérito a Sócrates frente a los “profesores” del sistema. “¿Era Sócrates un escéptico?”, se pregunta Clímacus. “De ninguna manera. El comprometió su vida entera en base al <<si>>. Arriesgó la muerte y dispuso su vida entera de forma que fuera aceptable –si había una inmortalidad... La <<migaja>> de la incertidumbre vino en ayuda de Sócrates porque él mismo se ayudó con la pasión del infinito” (P-S I 188).

Es por eso que K. dice que el hombre es “autodidacta” y a la vez “teodidacta” (enseñado por Dios), y lo que supone, en todo caso, trascender la interioridad más inmediata, hacia la forma más elevada de lo eterno (OO II 242; CA 257-258).

Es en este trascender, apertura a la única Verdad, que el hombre se hace verdadero y auténtico (serio) sí mismo y lo que, para K., explica que, para K., sin el Dios cristiano no haya propiamente seriedad.

Ahora bien, como el hombre, por el pecado, lo hemos dicho, es “la no-verdad”¹, ni siquiera la verdad a medias o en parte, resulta que de la simple interioridad inmanente no se trasciende, ni pudieron trascender los paganos antiguos, ni siquiera el más excelso de ellos (Sócrates). Solo cuando Dios pone más que “la ocasión”, la propia “condición”, es decir la dación de su ayuda, la Revelación y la gracia sobrenatural, se puede acceder a dicho Dios cristiano y el hombre llegar a ser sí mismo.

Si, como decíamos, “la condición” no es dada por el maestro, sí el maestro sólo pone “la ocasión”², si, por tanto, es el propio discípulo, por sí mismo, la condición para acceder a la verdad, se está suponiendo que la verdad está ya en el individuo y que éste solo necesita “la ocasión” para *recordarla* (de ahí las limitaciones, para K., de la mayéutica socrática).

La verdad puede, en este sentido kierkegaardiano, seguir siendo “adecuación”, pero adecuación aquí de todo hombre a la realidad divina. No simple adecuación intelectual entre el pensamiento humano y la realidad finita, ni tampoco entre dicho pensamiento y la doctrina cristiana, sino de todo el hombre, de todo el compuesto humano que vive, imita y duplica en él, con fe, la persona ejemplar de Jesucristo Verdad³.

1.- Dice Clímacus: “Así pues, la subjetividad, la interioridad es la verdad. Ahora bien, ¿hay una forma de expresarlo con *mas interioridad*? Sí, si antes de decir: la subjetividad es la verdad, la interioridad es la verdad, se dice: la subjetividad es la no-verdad” (P-SI 193).

2.- Sobre lo que sea la ocasión véase OA 274-275.

3.- De ahí extrae K. la *diferencia entre el admirador y el imitador*. En el sólo admirar permanece el arte y la filosofía, lo que para K. es paganismo: “Un imitador es o se esfuerza por ser aquello que admira” (el modelo); un admirador se queda personalmente fuera, y, consciente o inconscientemente, no descubre que lo admirado encierra una exigencia para él, la de ser o esforzarse por ser lo admirado” (EC 318 y s.). K. no condena, sin embargo, toda admiración, ésta es posible cuando lo admirado (la belleza, los dones extraordinarios, las hazañas señaladas, las obras maestras, etc.) no contiene ninguna exigencia para mí a quien no ha sido dada la condición sin la cual estoy impedido de asemejarme a lo admirado. Pero éste no es el caso respecto a la ética y a la exigencia ética y mucho menos en relación a lo ético-religioso cristiano. Dice K.: “Otra cosa acontece cuando se trata de lo común humano, de lo que es posible para todos los hombres sin condiciones... es decir, lo propio ético, lo que todo hombre ha de ser y puede ser”.

Si Cristo es la verdad, la recta relación con la misma consistirá, no en *saber* la verdad, sino en *ser* la verdad¹.

“La verdad consiste –en el caso de que esté allí –en un ser, es una *vida*”. Para K. lo que va de saber la verdad a ser la verdad supone una diferencia infinita que ni la “moderna filosofía” entiende, ni en su día entendía Pilatos, como éste pone de manifiesto en su manera de preguntar (EC 206, 278 y s.)².

Todo ello (la imitación), eso sí, en unión pero sin confusión humano-divina, pues, como decimos, K. repetidamente insiste en la existencia de una diferencia absoluta y eterna entre Dios y el hombre, y, en este sentido y en último término, como veremos, en que el hombre respecto a Dios siempre está en el error³.

Ello unido al hecho, contradictorio, de que “el salto” apasionado de la fe responda a una “incertidumbre objetiva” de la verdad, a la manera de una convivencia con la misma, y a mantener y repetir con esfuerzo, explica que la angustia (del salto a lo desconocido) siempre permanezca⁴.

1.- Se podría decir finalmente, desde K., que la relación/oposición entre fe religiosa (con sus categorías de paradoja y misterio, locura para la razón, en K.), y razón, a no identificar, ni con la relación/oposición teología y filosofía, ni con la relación/oposición teología y ciencia (experimental), sólo se entendería, y “sería vencida”, desde un estadio superior, el estadio religioso cristiano. Desde esta cima la verdad religiosa y la verdad racional no se contrapondrían ya, en ningún caso, como lo verdadero a lo falso. Si sólo Jesucristo es la Verdad, cabría por el contrario, eso sí reformulándola, y para situar a K., revitalizar, sin caer en el relativismo clásico, la teoría averroísta (averroísmo latino) de *la doble verdad*. La verdad de la razón filosófica y científica, y a su vez, la verdad de la fe dogmática sería posible conciliarlas en una Verdad, la única Verdad que a ambas trascienda, siempre que a una ciencia hipotética y verificable o *falsable*, y por tanto renovable, se sitúe juntamente un pensamiento filosófico y/o teológico que admita que, como dice K., y en el límite, respecto a Dios siempre estamos equivocados. Por tanto, sólo desde una teología, en su relación a la Verdad “meramente aproximativa” por lo menos en cuanto a su formulación, se evitarían las confrontaciones (tan dolorosas en el pasado) entre una y otra verdad, la verdad teológica y la verdad de la razón, una y otra en gran medida irreconcilables para el ser finito, y sólo coincidentes en Dios-hombre, sólo en Él y por Él explicables, unidas *sin confusión*, distintas *sin separación*, en la Única y Última Verdad.

2.- Cita igualmente K. a Poncio Pilato respecto a la relación entre filosofía y cristianismo, mediante cita de Hamann, en MPh 102.

3.- Por lo mismo, durante el camino –la verdad es el camino-, en el *tiempo de prueba*, y dado que la cristiandad consiste en un *hacerse*, la Iglesia, para K., sólo puede ser militante, y “hablar de una cristiandad establecida, una cristiandad que es, constituye contradicción en los términos –y convierte una *tremenda seriedad* en un juego agradable” (EC 213).

4.- Permanece la *angustia*, no la *duda* (ni la *desesperación*). Dicha permanencia, por otra parte, asegura (contrariamente a lo que se ha reprochado tantas veces al cristianismo desde la crítica marxista y otras, así Freud en *El porvenir de una ilusión*) que el cristianismo bien entendido, no es una doctrina que sirva de fácil e ilusoria consolación de las injusticias de este mundo.

Dice Clímacus: “He aquí una definición de la verdad: *la incertidumbre objetiva, mantenida en la apropiación de la interioridad más apasionada, es la verdad*, la más alta verdad que hay para un sujeto existente. En la bifurcación del camino (y donde se encuentre tal punto es imposible indicarlo pues es algo subjetivo), el saber objetivo se deja en suspenso. Objetivamente, el existente solo siente incertidumbre, pero ésta es la que da toda su tensión a la pasión infinita de la interioridad, y la verdad consiste, precisamente, en el golpe de audacia de elegir, con la pasión del infinito, lo que es objetivamente incierto. Observo la naturaleza a fin de encontrar a Dios, y ciertamente descubro ahí omnipotencia y sabiduría, pero también descubro cosas que me turban y me inquietan... Pese a ello la definición dada anteriormente de la verdad es una transcripción de la de la fe. Sin riesgo no hay fe. La fe es justamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva” (P-S I 189).

En todo caso hay que advertir que el distanciamiento Dios-hombre, en el que es determinante el pecado, no puede ser total, dado que entonces la comunicación entre ambos sería imposible. No reparar en ello sería, consecuentemente, olvidar que Dios es amor redentor y salvador, olvido de la humanidad de Cristo, ésta “instrumento” (bastón dice *Santo Tomás* en la *Suma teológica*) en que el hombre puede apoyarse, y efectivamente se apoya, para llegar a Dios (Padre). Ciertamente K. no lo olvida, pero, sin duda, es su defensa, igualmente cristiana, del Individuo frente al panteísmo hegeliano, lo que le lleva a mantener siempre viva y absoluta aquella diferencia y separación.

3.- REFERENCIA MAS EXPRESA A LAS MIGAJAS FILOSÓFICAS. LA MAYÉUTICA: DE SÓCRATES A KIERKEGAARD. LA LLAMADA “MAYÉUTICA HISTÓRICA”

Si afirmamos que la *condición* (la condición necesaria para entender la verdad eterna, MPh 15, 60) no la pone el maestro (éste es mera *ocasión* accidental que despierta el recuerdo del discípulo), sino que está ya en dicho discípulo, así como lo está ya la verdad a recordar (verdad como reminiscencia), nada adelantamos respecto al maestro Sócrates¹. Y en tal caso el *Instante*, que sería el del reconocimiento de la verdad, no llega a ser decisivo, no mira hacia adelante –al no ser reconocimiento de la verdad fuera de uno mismo–, ni el tiempo llega a ser esencial (la verdad en el tiempo, la eternidad en el tiempo, “la plenitud de los tiempos”).

Siendo ello así, dice Clímacus: “el punto de partida temporal es una nada... pues en el instante mismo en que descubro haber tenido la verdad desde toda la eternidad sin saberlo, en este mismo momento el instante se oculta en lo eterno, tan bien acogido por él, que me es imposible, por así decirlo, encontrarlo, aunque lo buscara...” (MPh 13).

Con tales supuestos, la “contemporaneidad inmediata” con el maestro, la de los que con él convivieron y oyeron (en rigor no cabe contemporaneidad inmediata con un Dios que no es inmediatamente reconocible), no implica, por si misma, una “contemporaneidad real”², ni puede decirse, por tanto, que, respecto a la posibilidad de alcanzar dicha contemporaneidad (real), tuvieron “ventaja” unos hombres sobre otros³.

En cierto sentido, si que, para K. (Clímacus), puede existir, en lo que aparenta ser ventaja, una desventaja –y tentación a vencer– para los discípulos de segunda mano (sobre todo para los postreros) en la consecución de la contemporaneidad real o verdadera propia del creyente.

1.- Donde la interiorización no escapa de la inmanencia, pues en él la verdad la lleva todo hombre en el fondo de si mismo y razón por la que conocerse a sí mismo es conocer a Dios.

2.- Es decir, la contemporaneidad verdadera, la que convierte en creyente, la que sólo se produce por la *autopsia* de la fe, la que nos hace “ver con nuestros propios ojos” (MPh 65 y 95).

3.- Ventaja que además haría quebrar injustamente el principio de igualdad de todos respecto a Dios. Ventaja que sería la de los contemporáneos inmediatos sobre los hombres posteriores o “discípulos de segunda mano” (quienes sólo conocen la verdad por el testimonio de los discípulos que les precedieron), pero que, en verdad, no existe, dado que el discípulo al comunicar sólo pone la “ocasión”, no la “condición”, ni la verdad misma. Así el contemporáneo real, en cualquier época, no recibe la condición de segunda mano, sino de Dios mismo (primera mano) (MPh 94).

Desventaja que sitúa K., en el hecho de la existencia de dieciocho siglos de cristianismo triunfante, y lo que ha permitido, para él, reducir fácilmente la comunicación cristiana, la Verdad, a doctrina, a mero conocimiento¹, o, lo que es lo mismo, convertir, como vimos, la comunicación de poder en comunicación de saber. O, también, visto desde otro ángulo, ventaja del hombre de las generaciones anteriores por su posible mayor “primitividad” (seriedad), y que les vendría dada, según también veíamos, por su proximidad a los orígenes. Son las dificultades que la rutina histórica añade (cualitativamente, nunca cuantitativamente) y “cosa imposible de producir en la primera generación, cuando la fe ha debido manifestarse en todo su frescor y, por contraste, fácil de distinguir de todo el resto” (MPh 66, 87 y 92 y s.).

La gloria de Sócrates se mantiene en cuanto la verdad se universaliza, no es patrimonio de unos pocos sabios (maestros o pastores), ni se impone al discípulo (de ahí la necesidad de la comunicación indirecta), ya que es este último quien tiene que alcanzar la verdad en el “instante” decisivo (el de la propia decisión).

Hasta aquí, para K., la analogía de Sócrates con el cristianismo. Pues, más allá de Sócrates, la verdad no está en el discípulo², debe aportarla el maestro, quien incluso debe donar al discípulo la “condición” para que pueda comprender aquélla. Se trata, por tanto, de “re-crear”, de “pasar del no-ser al ser”. Pero tal proceder sólo está al alcance del maestro divino, de un Dios incógnito, que, sin negar al hombre su libertad (de ahí la razón de ser del incógnito), ofrece a éste la condición y la verdad, libera al discípulo de la *no-verdad*, de la esclavitud de su libertad causada por el pecado. Dios que, por tanto, ha de ser no sólo maestro, sino además *salvador* y *redentor*.

El maestro socrático, sólo era ocasión “para que el discípulo se comprendiera” y sin ser “ocasión” para, a su vez, comprenderse a sí mismo.

1.- Por tanto, sin la acción correspondiente, la de imitar al *modelo*.

2.- El discípulo aquí cobra conciencia no, como acontece por acción de Sócrates, de que posee la verdad, sino, por el contrario, de que es pecador, que es la *no-verdad*, y ello por su propia culpa, e incluso más que eso, que es *contra* la verdad (MPh 16 y s.).

Era maestro que, una vez cumplida su función respecto al discípulo, debía apartarse definitivamente de dicho discípulo para que éste pudiera ser sí mismo. Por el contrario, al divino maestro no le es indiferente el resultado a que llegue el discípulo objeto de su preocupación y de su amor predilecto. Y el discípulo, dice K.: “no podrá jamás olvidar a tal maestro, en cuyo caso volvería a su anterior estado, a ser aquél que, en otro tiempo detentador de la condición, ha olvidado que Dios existe, y recaído de inmediato en la servidumbre. Si ellos se reencuentran en otra vida, este maestro podrá todavía dar la condición a quien no la ha recibido, pero otra será su conducta respecto a aquél que ha sido una vez beneficiado. Pues la condición es un depósito de la que el depositario tiene que <<rendir cuentas>> en todo momento... Este maestro no es pues, propiamente hablando, un maestro él es un <<juez>>” (MPh 18). Ser consciente de que el maestro es salvador y, a la par, juez (y obrar en consecuencia), constituye, una vez más, para K., la seriedad en *sentido eminente* (en el temor y temblor).

* * * * *

Torres Queiruga¹ ha terciado en el precedente dialogo socrático-kierkegaardiano, intentando, sin volver a Sócrates, mirando, pues, hacía adelante, corregir, el, para él, excesivo trascendentalismo de K., así como su subjetivismo; y ello a partir de lo que llama “dos intuiciones de base”: 1) la voluntad divina de la máxima revelación posible; y 2) la categoría de mayéutica histórica.

1.- Parte el autor de que Dios como *amor agápico*² siempre en acto, está revelándose en todo (en la naturaleza, en la subjetividad humana individual y en la historia) y a todos los hombres en la máxima medida que le es “posible”. La revelación es así libre en la expansión del amor de Dios que ha creado a un ser dotado de conciencia para que éste, a su vez, libremente le quiera, y por lo que la mayor gloria de Dios será la salvación del hombre. Así el hombre, aunque es finito, podrá rechazar, o no, esta salvación, si bien, en cualquier caso, condiciona, podríamos decir, esta Revelación, en la medida en que, esta última, debe adecuarse y limitarse a dicha finitud del hombre.

1.- Véase la obra de Torres Queiruga: *La Revelación de Dios en la realización del hombre*, en especial p. 117-160 y 461 y s.

2.- Acerca de *eros* y *ágape* véase la obra ya clásica de Anders Nygren titulada (trad.) *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Al respecto, y con pequeña referencia a K., véase también *L'Amour et L'Occident* de D. Rougemont, p. 335-351.

La Revelación de Dios, que es automanifestación de Dios en el hombre, no es toda evidente, y ello desde el primer momento. No porque Dios no lo “quiera”, sino por la incapacidad, que es estructural y constitutiva del hombre para acoger lo finito e incondicionado.

La “diferencia ontológica” Dios-hombre y el respeto del primero a la libertad humana, exige que la Revelación sea un *proceso* en el que Dios está continuamente presionando para darse a conocer al hombre y para que éste se conozca y realice en él. Dios busca siempre, dice Torres Queiruga, la existencia de zonas, en la historia y en los individuos, de sensibilidad mas profunda, y que permiten que por sus rendijas irrumpa el amor irradiante; y quiere por dichas zonas ampliar su apertura (que es vocacional a todos) a un mayor número.

2.- Centrándonos en la mayéutica, categoría socrática, el autor la acoge en un sentido (en eso como K.) teológico. Entiende que dicha mayéutica, si debe servir a la comprensión de la Revelación cristiana en su acogida por el hombre, necesita llevar añadido el calificativo de *histórica*.

De esta forma el término mayéutica que, en Sócrates, no en K., no servía mas que para explicar el maestrazgo o enseñanza filosófica, permite, para Torres Queiruga, que, sin negar al carácter positivo, y nuevo en “el instante”, de la Revelación, es decir, sin negar el carácter trascendente de ésta (en lo que para Torres Queiruga parece quedar K.), poder seguir mantenimiento la inmanencia de la Revelación. Pues, para Torres Queiruga, la Revelación, de alguna manera, ya está en el sujeto, en la intimidad del hombre (que así no es sólo, como para K., *no verdad* o sólo *pecado* frente a la Verdad que Jesucristo es). Para él, el hombre, como tantos han puesto de relieve, y K., por supuesto, no lo niega, ya desde el principio está fundamentado radicalmente en Dios, y así, sólo determinado por Dios, puede llegar a ser si mismo, llegar a ser no algo extraño, sino propiamente él mismo, ser hombre verdaderamente.

Esta “religación” del hombre a Dios la “deduce” también Torres Queiruga, “prolongando” e “interpretando” el pensamiento de Heidegger, mas allá de lo que en éste es simple trascendencia dentro de la inmanencia, a partir del análisis existencial que en *Ser y Tiempo* se hace de la conciencia y de la apertura de ésta a una “vocación” que, si bien viene de mi, me sobrepasa.

Pero Torres Quieruga tampoco quiere caer en el socratismo, y al que lleva, sin duda, el uso sin correcciones de la mayéutica.

Pues, hasta este momento, K. podría reprocharle a nuestro autor que no ha ido mas allá de Sócrates. Y el peligro está, por esta vía, eso sí llevada al extremo, en la caída en el inmanentismo, pues si la Revelación ya está en el hombre desde su creación, en tal caso, incluso la Revelación propiamente dicha, y que tiene su plenitud en Jesucristo, resulta innecesaria.

Para evitar tal peligro usa precisamente Torres Quieruga la categoría de mayéutica *histórica*. La mayéutica socrática debe ser, para él, determinada (“bautizada”) como histórica. Acentúa así el carácter no inmutable, sino progresivo y “hacia delante”, de la Revelación (y no sólo “hacia atrás” para simplemente recordar, como corresponde a la mayéutica propiamente dicha). Revelación que tiene sus “particularidades históricas” dentro de su universalidad, y que parte no de una “esencia” del hombre (esencialismo ahistórico), sino de un ser del hombre—desde Dios- en el mundo”, que no sólo es, sino que tiene que realizarse (existencialismo histórico y social) a la par con esta Revelación, y sin la cual el hombre (por sí solo nunca) no llega a ser, ni puede ser, real y verdaderamente, lo que es.

La categoría de *mayéutica histórica* se hace así fundamental. Si por lo de *histórica*, se explica la *novedad* de la Revelación, y su efecto productor de un *hombre nuevo*, de una nueva criatura; por lo de *mayéutica*, se explica que, en todo caso, en la nueva criatura se realiza ésta propiamente, que en la novedad consiste *su* identidad mas fundamental, íntima y radical.

La mayéutica, por si sola, explica la universalidad abstracta de la Revelación, Revelación que se produce en todo lo creado, pero la *historia*, la mayéutica *histórica*, explica los particularismos históricos, la especificidad cualitativa de la Revelación bíblica, la *novedad* y *plenitud de la Revelación en Jesucristo*¹.

1.- Sin, dice Torres Quieroga, que por el hecho de haberse revelado en ella las claves fundamentales en que su funda la existencia, el que Dios es amor, Dios no siga revelándose en un proceso siempre abierto hasta la Revelación final, el fin de la historia.

Desde esta óptica, habla finalmente Torres Queiruga de un *ofrecimiento mayéutico* del cristianismo a las *otras religiones*, y que ha de permitir el dialogo con ellas para que *lleguen a su plenitud*. Lo que sería no por la excelencia de nuestra religión, sino por la excelencia de la “cosa misma”. Habla también Torres Quieroga de la *función mayéutica*, de la *objetivación* de la *Revelación en la Iglesia* y que permite en todo caso *no caer en el subjetivismo*, que confunde las experiencias propias y del propio tiempo y cultura con la presencia irreductible de Dios. El carácter histórico de la mayéutica corrige igualmente del biblicismo y de la verbalización de la Escritura. A estas “ideas fundamentales” llevan, para Torres Quieroga, las “intuiciones de base”.

4.- LA SERIEDAD EN LOS PAPIRER

Lo que dice K. acerca de la seriedad en los *Papirer* no hace, como veremos, sino reforzar lo que hemos ido afirmando hasta aquí, y lo que cobra además especial importancia cuando K. coincide en aquélla, su exposición personal y directa, con lo que al respecto se contiene en sus obras pseudónimas.

Así, conforme a lo sostenido por Vigilus Haufniensis en *El Concepto de la Angustia*, K. hace suyo, con idéntica referencia a Macbeth, que la seriedad es interioridad. Dice K.; “la interioridad es seriedad son las palabras extraordinarias de Macbeth, o, lo que es lo mismo, interioridad es lo eterno, pues cuando falta la interioridad el espíritu se finitiza (“is finitized”) (JP n° 2112 y 2113).

Igualmente K. repite en los *Papirer* la apelación que Vigilus Haufteniensi hace a la psicología de Karl Rosenkrantz para exponer qué es seriedad. Dice K.: “la seriedad es originalidad adquirida”. “Es diferente del hábito –que es la desaparición de la conciencia de uno mismo (ver Rosenkrantz, Psych.). Por tanto la genuina repetición es seriedad” (JP n° 3795).

Se insiste, una vez más, en que la originalidad es lo propio de la seriedad, y lo que diferencia ésta del hábito, con el añadido de que esta originalidad debe ser *adquirida*¹, pero no adquirida una vez por todas, sino *repetida* (*repetición*, por tanto, que es conciencia de sí y que distingue esta repetición de la *repetición mecánica* de quien tiene la cosa dominada, y que por tanto lo que hace le resulta archisabido). Viene aquí a cuento, para ejemplificar lo que digo, el verso que el poeta León Felipe dedica a los sepultureros que, vistos por Hamlet, tan despreocupadamente entierran a Yorik: “sólo no sabiendo los oficios los haremos con respeto”. Se trata, pues, no sólo de adquirir aquella originalidad del primerizo, sino, principalmente, de conservarla y mantenerla viva con el carácter y el esfuerzo correspondiente, y que nunca debe desfallecer, ni aquél faltar.

Si bien refiere expresamente K., a lo dicho Rosenkranz en su Psicología, aparte otras reservas, sin duda debidas al hegelianismo de este último, cuida bien destacar especialmente K. que en él –no en Rosenkranz - priva especialmente la libertad. Dice K.: “La definición de *ánimo* (“*Gemüth*”) en la Psicología de Rosenkranz puede ponerse como fundamento de la seriedad, pero, por supuesto, tomando consigo la libertad”. “La seriedad es una expresión <<más elevada>> que el ánimo porque es la <<determinación de la libertad>>”².

Aclara Theunissen que “el ánimo que tiene ante los ojos K. es simplemente una determinación de la inmediatez que todavía no se ha convertido en libertad”. “El ánimo es el hombre concreto en su inmediatez” (Theunissen, ob. cit. p. 135). Por eso dice K.: “El ánimo es una determinación de la inmediatez, mientras que la seriedad es la primitividad (originalidad) adquirida, conservada en la responsabilidad de la libertad, mantenida en el disfrute de la felicidad” (CA 244).

Comenta Theunissen: “la seriedad en cuanto <<originalidad conseguida del ánimo>> recoge el origen que el hombre ha perdido. La originalidad del hombre es la realidad mediante la conservación de la existencia en libertad. La seriedad constituye la realidad

1.- El hábito debe serlo también, pero la seriedad se diferencia del hábito en que además debe ser, con absoluta conciencia de ello, *mantenida* y *conservada*.

2.- Dos citas de K. tomadas directamente de la obra de Theunissen *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard* p. 135, capítulo 6, pues Papirer V B 67 y V B 68 donde aquellos se contienen no figuran recogidos en mi obra de consulta *Sören Kierkegaard's Journals and Papers* (abreviatura JP).

en libertad de tal manera que, lo que yace en el estado de originalidad sepultado, ella lo realiza de modo originario y con ello *repite el origen* (“den Ursprung wiederholt”) (ob.cit. p. 135-136).

Decíamos, con Macbeth, que interioridad (seriedad) es lo eterno, y en ello insisten los *Papirer* insistentemente.

Así dice K.: “La seriedad es relación con lo eterno y sólo así hago de mi el objeto de la seriedad, dado que el verdadero objeto de la seriedad soy yo mismo, pero ello ha de ser imprudente y absolutamente; es decir, la seriedad es la del yo abocado a lo eterno, y en especial a lo eterno cristiano, si bien con el esfuerzo y falta de cálculo, de prudencia, y de afectación, propia de la juventud, y mediante una entrega absoluta” (JP nº 325). Una vez más la seriedad se define por el objeto, pero también por el sujeto “pues la seriedad es la relación con lo eterno –y en serio, es decir imprudentemente, absolutamente”.

Lo terrible de la *seriedad de lo eterno* (como dice K. a partir de un poema de Scriver)¹ consiste en que en la eternidad no hay tiempo, que en ella no pasa nada y todo permanece tal como es y ha sido decidido en nuestra vida. Seriedad es saber que la eternidad se decide en esta vida, y que debemos actuar en consecuencia.

“El cristianismo es la espantosa seriedad de que tu eternidad se decide en esta vida” (JP nº 547). Por tanto la preocupación por la eternidad, en que la seriedad consiste, es en el *temor y temblor*, dado que la *alternativa* (pavorosa dice K.) es *salvación eterna o perdición eterna, cielo o infierno*, y no otra puede ser la razón de querer imitar a Cristo, esto es, ser salvado, y esto es seriedad² (JP nº 1853).

De ahí, como vimos, se sigue la *seriedad de la muerte*, inseparable de la seriedad del yo, del ser si mismo, y lo que no sucede cuando la muerte es vista, por tanto, como algo de los otros (por ejemplo cuando se dice que más doloroso que la propia muerte es la de nuestros seres queridos).

1.- Canta Scriver: “Así como creas, así vives /Así como creas, así muere/Así como mueras, así márchate de esta vida/Así como te marches de esta vida, así permaneces /... En la eternidad no hay tiempo... en la eternidad no pasa nada, todo permanece tal como es, y no hay futuro –solo un futuro eterno. ¡Qué horrible seriedad” (“Tema para un sermón o cuatro sermones”: JP nº 3951)

2.- Añade K.: “Pero puesto que todos nosotros vivimos ahora con la relajada idea de que todos nos salvaremos tal como somos, el granuja y el justo... todos nosotros, tal como somos, seremos igualmente justificados- bien, entonces la gente tiene razón al considerar básicamente fantástico y ridículo el que alguien quiera sacrificarlo todo para imitar a Jesús. La seriedad radica específicamente en lo ético, y si se quita lo ético, y por ejemplo Cristo es convertido en el ideal, y si cualquiera quiere ser como él de esta manera, esto es tomarle en vano” (JP nº 1853).

“Pues, destaca K., la única seriedad es que *yo* moriré y ascenderé para someterme a *juicio*” (JP n° 721).

El serio pensamiento de la muerte, veámos, obliga a considerar la muerte desde el prisma de la eternidad, y hacer, en consecuencia, un buen uso del tiempo que nos queda de vida (K. siempre pensó que éste sería para él breve) con vistas al juicio, lo único que importa, “lo único serio, y lo único que, en verdad, hay que temer, y temor mayor que, para el cristiano, puede empequeñecer el temor menor, que es el temor a la muerte (JP n° 6194).

El problema *serio* no es la muerte, sino la vida, la vida eterna, y por ende *el juicio* de salvación, o de condenación, pues, veámos, el Dios Cristiano es Dios de vivos y no de muertos (Lc, 20,27-38).

Sin embargo, este *juicio* no se decide *éticamente*, cómo sería el caso de que sólo valorase minuciosamente lo que hemos ido construyendo o destruyendo de nosotros mismos en el transcurso del tiempo, y en función de este total resultado merecer, o no, la salvación. Este *juicio*, por el contrario, se decide *religiosamente*, merced a la paciencia de Dios, quien, para bien nuestro, sólo atiende a lo que ha sido el *último día*. Último día que debo considerar no es otro que el *día de hoy*, pues puede no haber otro día de mañana en que reorientar mi vida. Último día que así cuenta, a su vez, como *primero* y *único* día (pues puede este día cambiarlo todo si uno quiere).

K. pesimista respecto a las posibilidades del esfuerzo humano a lo largo de la vida (aunque sin desdeñar, ante al contrario, dicho esfuerzo), unido a su empeño en restablecer una elevada y rigurosa concepción del cristianismo que, en ningún caso debía ser rebajada, da especial *valor* y significado al *último día*. Dice K.: “La historia del buen ladrón en la cruz presenta un aspecto que no se ha destacado... El cristianismo, infinitamente demasiado elevado, si oso decirlo, sobrepasa a los hombres hasta el punto de que (en la situación de la mayor contemporaneidad con Cristo) incluso el apóstol, en su condición de sirviente, es incapaz de perseverar con Cristo.

Es a un ladrón moribundo, y a él sólo, que la conciencia de pecado y la situación de la muerte aportan el socorro necesario para permanecer fiel a Cristo... Incluso para el más sincero y serio de los cristianos sería absolutamente verdadero, estoy persuadido, que es tal instante únicamente el de la muerte... Humanos como somos (lo que no vale, por tanto, para Cristo) tenemos necesidad de socorros; y en el instante de la muerte, la situación socorre al hombre a fin de que él llegue a ser lo mas verdadero posible” (JP nº 4798).

De ahí la crítica de K. a que en su tiempo (y lo que es extensible al nuestro) se considere muy deseable una muerte repentina (DI 159), para él un intento más de querer *estéticamente* arrojar la muerte fuera de la vida, vivir como si aquella no existiera.

De todas formas aclara K.: “La muerte después de todo, es una posibilidad en cualquier momento, y la conversión tardía, una cosa dudosa” (JP nº 3951).

Cualquier otra concepción de la eternidad y de la muerte, como mantener, dice K., la relajada idea de que todos nos salvaremos¹, el justo y el injusto, supone prescindir de lo ético (“y la seriedad radica específicamente en lo ético”) y el paso, por tanto, de lo ético a lo estético y tomar en vano (no en serio) el ideal (JP nº 721 y 1853).

En su concepción del cristianismo como sede de la verdadera seriedad (el cristianismo es seriedad: JP nº 3211) extrema K. su rigorismo contra los cristianos de su tiempo situados en el polo opuesto al cristianismo original. Aquéllos se ocupan de lo eterno sólo después de tener asegurado lo que K. llama su existencia animal, preocupados, como están, ante todo por conseguir una reputación, profesión, empleo, familia y confort terrenal, lo que, para K., no es sino hipocresía, falta de carácter, y falsa seriedad (JP nº 3166).

Dicho cristianismo oficial ha convertido el cristianismo “que es seriedad”, “que es idealidad, la mas alta idealidad de lo que es ser hombre”, en “asunto de mujeres y niños”, “en puro don lo que era pura tarea¹” (JP nº 3211).

1.- Los *dos reduccionismos* extremos al respecto, y a que aludíamos en nota anterior con Urs von Balthasar son: tanto el aquí antedicho, como el consistente en pensar que sólo nosotros, los católicos (como antaño pensaban los judíos) nos salvaremos. En cualquier caso uno y otro antepone el juicio del hombre al juicio de Dios (Ver Kierkegaard en *Sobre mi obra de escritor*, OC tomo 16)

Así no extraña que, si “seriedad es devoción a una idea, vivir y mirar por ella” (JP nº 1788), y en lo cristiano “expresar en tu vida que amas a Dios sin regateos” (JP nº 379 y 496) y, en consecuencia, “seriedad significa sufrir en carne y hueso” (JP nº 2108), para la mayoría, por el contrario, supone adherirse sin reserva al orden establecido, inmediatez y finitud (JP nº 379 y 496). Así lo que para sus contemporáneos es seriedad, es, para K., diversión, juego (JP nº 547 y 4482). Dice K.: “lo que los hombres llaman seriedad, en contraposición a diversión, no suele ser mas que diversión” (broma) (JP nº 6948). Y viceversa, lo que, para K., es seriedad, es para sus contemporáneos lo contrario.

El es el único no serio en Copenhague, pues carece de trabajo, profesión, de esposa, no gana dinero, es excéntrico, irónico, medio loco, y así lo juzga la multitud de hombres serios; y lo que supone para K. que “el mundo ha olvidado por completo lo que es realmente seriedad” “y que él, aunque poco, tenga algo de ella” (JP nº 6168 y 6669). Precisamente veíamos, al hablar de comunicación y seriedad, que, como el propio K. sostiene, “su ironía es contra el mundo cristiano que prácticamente se ha vuelto irónico-falso, lo que convierte su ironía en la seriedad” (JP nº 5974). En ello radica su función, la de, si bien sin autoridad, servir de “correctivo”, como en su día lo fue inicialmente Lutero.

K. (en “Sobre <<mi heterogeneidad>>”: JP nº 6577) explica que, si bien hay en él comunicación indirecta, sin embargo, su heterogeneidad no llega a ser absoluta, y que, por tanto, aún se mueve en el contexto de lo general o universal. La heterogeneidad absoluta consistiría en hacer completa y exclusivamente comunicación directa, por otra parte, la comunicación indirecta absoluta sería emitir semejante comunicación y dejarla ambigua dialécticamente en relación a si constituye totalmente un ataque o una defensa del cristianismo. K. confiesa que, si bien comunica poéticamente y mediante pseudónimos, lo hace “utilizando una categoría: la de concienciar a los hombres”, y lo que le aparta de la heterogeneidad absoluta. Pues, concienciar a los hombres, no es propio de esta última. Ello, reconoce K., constituye una concesión, pero “si Dios no me lo impone, yo por mi mismo tampoco llego mas lejos”. En cualquier caso, la heterogeneidad absoluta, para K., es “sobrehumana, demoníaca o divina”.

1.- Pese a su rigorismo insiste K. en que el único juicio que cuenta es el *juicio de Dios*, y el que *debe hacer uno mismo de si mismo* y, por tanto, nunca de los otros, como explica en *Sobre mi obra de escritor*, y donde, por ello, igualmente alerta sobre el hecho de que, según juzguemos a los demás, Dios nos juzgará a nosotros.

Si la seriedad apunta a la eternidad e incorpora una conciencia de sí, ésta es, en el cristiano, conciencia de pecado, y de ahí, como ya hemos resaltado, *la seriedad del pecado*, igualmente destacada por K. en los *Papirer*. Dice K. “existe sólo una cosa que una persona debería tomarse en serio –su pecado. Por lo que respecta a otros asuntos lamentables, con cuanta más ligereza se tomen, mejor. Pero tomarse a la ligera el propio pecado es un nuevo pecado, lo que sólo muestra que aquí está la seriedad” (JP nº 4019).

“Seriedad es que yo mismo sea consciente de ser un pecador y aplicarme totalmente a este respecto yo mismo. Pero, por el contrario, uno se aplica a problemas acerca de la universalidad del pecado etc.” Y sigue K.: “Pero debe mantenerse que la universalidad del pecado no puede ser tema del conocimiento, sino de creencia, es una comunicación de revelación. Más allá de todo esto yo debo concentrar toda mi seriedad solamente en esto –que yo soy un pecador” (JP nº 4037 y 4038).

“Si no eres consciente de ser un pecador hasta el punto de que en la ansiedad de la conciencia angustiada no te atreves a hacer otra cosa que comprometerte con Cristo... entonces nunca serás un cristiano. Sólo la agonía de la conciencia de pecado puede explicar el hecho de que una persona se someta a esta curación radical” (“El cristianismo”: JP nº 496).

K. se adelanta, una vez más, irónicamente a las objeciones: “Pero en estas condiciones no vas a conseguir que nadie quiera tener nada que ver con lo eterno. Amigo mío, no me hables así, yo no inventé el cristianismo. Si tienes alguna objeción, mejor que te dirijas a su Majestad, Dios en el cielo” (“Juego-seriedad”: JP nº 4482).

CAPÍTULO XII

“LOS ESTADIOS EN EL CAMINO DE LA VIDA” Y LA SERIEDAD

1.-LOS ESTADIOS EN EL CAMINO DE LA VIDA: DISTINTA ENUMERACIÓN Y SIGNIFICADO GENERAL

Lo que signifiquen los estadios en K. (hasta aquí hemos hablado de estadio estético, estadio ético y estadio ético-religioso¹), cualquiera con cierto nivel cultural tiene, más o menos, noción, y hasta puede llegar a citarlos, y de tal suposición y confianza he partido las muchas veces que, hasta ahora, a los mismos he hecho referencia, para ir completando esta pre-comprensión y progresado así sucesivamente en su conocimiento y significado.

Llegados a esta punto, momento de ser más explícitos, debemos destacar, en primer lugar, que los estadios representan distintas concepciones de vida, donde “la vida” de que trata K. es la vida individual, la vida de cada cual (en palabras de K.: “la tuya mi lector”, “la tuya mi oyente”) y no la vida colectiva, la del hombre en general.

En segundo lugar, si bien hablar de “estadios en el camino” puede, sin duda, sugerir etapas que se suceden en este camino con pasos escalonados y necesarios de una a otra, ello no sería cierto, pues ni es obligado este transcurrir sucesivo, ni tampoco que todo hombre haya de recorrer los tres estadios, ya que, en todo caso, el paso, en K., de un estadio o a otro se produce por lo que éste llama, usando el término de Lessing, “el salto”, es decir por la libre decisión de la voluntad (P-S I 93 y s.).

Los estadios no son absolutamente independientes, pues parece evidente que, para K., ya desde en principio, se ordenan en el sentido de lo inferior a lo superior, correspondiendo el puesto más alto al estadio ético-religioso. Tampoco son en todo absolutamente excluyentes, puesto que, sin duda por influencia hegeliana, algo de un estadio, principalmente el ético, “se conserva”, para K., en el estadio ético-religioso (y que precisamente por eso se presenta como estadio ético y religioso²).

1.- En *O lo uno o lo otro* se distinguen claramente dos estadios, división que se completa en *Los estadios en el camino de la vida* (Sta 438), con el tercer estadio, el estadio religioso. “Esta obra se distingue visiblemente de *Lo uno o lo otro* por su tricotomía” (P-S I 274).

2.- Y deo para después de tratar la presencia de lo estético en lo ético-religioso (OO II 207).

Sí la ética constituye el reino de la libertad y de la seriedad, la misma no puede ser excluida del estadio religioso y, en esto, sí coincide K. con uno de sus pseudónimos el juez Wilhem defensor principal del estadio ético¹.

En este sentido, la elección *responsable* y *seria* (y “el hecho de elegir es la expresión real y rigurosa de la ética”, OO II 156) es también componente del estadio religioso, y que, por eso mismo, es, se insiste, ético-religioso.

De ahí que K. diga en su obra pseudónima *Etapas en el camino de la vida* que “si lo religioso es verdaderamente lo religioso ha pasado por lo ético y lo contiene en sí” (Sta. 381 y 447), y que Anticlímacus diga que “por eso lo primero es el análisis de la existencia ética y luego el de la existencia religiosa” (P-SI 230). Es necesario aclamar ante todo qué es la existencia humana para no abordar prematuramente la existencia religiosa, en especial la religiosa cristiana.

Con todo, evita K. cualquier identificación y confusión entre los dos estadios. Así en el estadio ético-religioso la elección, la libre decisión de la voluntad es ante *alternativa* muy distinta de la *alternativa ética*, es ante la *alternativa* verdaderamente seria de “creer o no creer”, y que va más allá del mero cumplimiento de la ley (y donde el deber ser sí mismo no será por sí mismo exclusivamente, sino en la libertad obediente a Dios, la suprema dependencia de que hablaba Schleiermacher).

En resumen, en el estadio religioso la ética se mantiene pero no constituye ya lo Absoluto. Se podría decir que aquí la ética en cierto sentido se relativiza, como así lo expresará K., por medio del pseudónimo correspondiente, en *Temor* y *Temblor*.

Igualmente los estadios estético y ético sólo pueden separar uno del otro en abstracto. Lo estético está de hecho presente en lo ético, lo cual es especialmente evidente en el matrimonio. Este necesita de lo estético para ser completo, si bien lo estético, superado en lo ético, está siempre dispuesto a perturbar la paz de lo ético.

1.- Sí bien, lo hemos apuntado, la ética de este último se reduce a una ética de lo general que acaba en cómoda instalación y a la que K. contrapone la que denomina *ética segunda*.

Como ha puesto de relieve Helmut Vetter en *Stadien der Existenz* existe una interconexión entre los estadios. Llega a esta conclusión a partir de la pregunta que se hace, ¿a cuál de los tres estadios pertenece Clímacus? Es, para él, la existencia de esta interconexión la que ha *obligado* a una sucesiva ampliación del número de estadios, motivada por aquél (Clímacus) que ha entrado en relación, pero no más, con el problema de los estadios. Pues lo hemos dicho, Clímacus, según su propio testimonio, no es una existencia religiosa, ya que si bien aborda el problema religioso, sin embargo *no vive* la contradicción paradójica del cristianismo; a él le corresponde únicamente “poner la contradicción en palabras”. No es, por supuesto, un esteta, ni tampoco se le puede situar simplemente en el estadio ético; pues el problema que le ocupa, y ya vimos, sobrepasa el estadio ético; Clímacus es, según el mismo confiesa, un *humorista* (P-S II 172, 188 y 294). Por esta razón, la de encontrar una ubicación a Clímacus en el camino de la vida, explica Vetter, aquellos tres estadios se amplían en el *Postscriptum*, y ello en función de lo cómico¹ (para poder albergar lo cómico), en una nueva formulación, a saber: 1) estadio estético; 2) ironía; 3) estadio ético; 4) humor y 5) estadio religioso (P-S II 188 y 190). Formulación en base al carácter contradictorio (por tanto cómico) de la existencia (la contradicción finito-infinito, el hombre ser intermedio, ni pura finitud, ni pura infinitud, etc.).

De ahí la función de lo cómico, la función que Clímacus asigna a la ironía y al humor, y que pueden ofrecer la medida para la diversidad de los estadios de la existencia conforme al hecho de que todo individuo existe cómicamente. No obstante de ello no se sigue que sea lo cómico lo supremo, pues como aclara Clímacus: “Los diferentes estadios de la existencia se ordenan según la relación con lo cómico, esto es, según tengan lo cómico dentro o fuera de ellos y no en el sentido de que, lo cómico les sea superior y los domine” (P-S II 206). “Porque el humor no es aún la religiosidad, sino que es el territorio periférico” (P-S II 187).

Pero a Clímacus se le hace patente que incluso existen mas puentes o interconexiones entre los estadios, y así la serie nuevamente se multiplica antes de finalizar el *Postscriptum*, y donde los estadios acaban dispuestos del siguiente modo: “1) inmediatez; 2) la sensatez, o razón, finita; 3) la ironía; 4) la ética con la ironía como incógnito; 5) el humor; 6) la religiosidad con el humor como incógnito, y 7) finalmente

1.- Véase el apartado “Spezifizierung dem Verhältnis zum Komischen” de la obra de Vetter, p. 100 ys.

lo específico cristiano, lo reconocible en la acentuación paradójica de la existencia, en la paradoja, en la ruptura con la inmanencia, así como en el absurdo” (P-S II 217: nota a pie de página).

A todo ello dará mayor explicación en los dos próximos capítulos. Quede aquí sólo el testimonio de la dificultad de presentar una máxima o, al menos, nítida separación, sin matices, entre lo estético, lo ético y lo religioso, así como el difícil encuadre de lo cómico (ironía y humor) en la lógica de los estadios.

2.- LO ÉTICO EN EL PUNTO DE PARTIDA DEL ESTADIO ÉTICO-RELIGIOSO. LOS ELEMENTOS COMUNES AL ESTADIO ÉTICO Y AL ESTADIO RELIGIOSO: LA ELECCIÓN (LA ELECCIÓN ES SERIEDAD)

En su primera carta al esteta A, el juez Wilhelm, B, recuerda a aquél la importancia en la vida de encontrarse uno ante “una elección, una verdadera alternativa, un verdadero “aut-aut¹”. “Aut-aut”, a entender, no como un “tanto da” una cosa como otra, sino como verdadera alternativa, elección-deber, elección decisiva, en modo alguno rayana en la indiferencia, y en la que se debe excluir, y, por tanto, decididamente se excluye, una de las dos posibilidades que se presentan, y por supuesto, hemos insistido en ello con K., se excluirá siempre el término medio².

Se destaca en la carta que el primer “aut-aut”, “la primera elección” o “elección originaria”, no es la elección entre el bien y el mal, sino entre elegir y no elegir, es decir entre querer elegir o no querer elegir, constituyendo aquélla (la elección entre el bien y el mal) una “segunda elección”. Ello no obsta a que si en la primera elección lo que se decide es elegir, a la vez se estará ya produciendo una primera elección del bien.

Como dice el juez: “Mi “aut-aut” no significa la elección entre el bien y el mal, sino que designa la elección mediante la cual uno elige el bien y el mal, o los excluye. El asunto es bajo que determinaciones considera uno la existencia y vive uno mismo. Es cierto que quien elige el bien o el mal elige lo bueno, pero esto sólo se nota después; lo estético no es el mal, sino la indiferencia, y por eso he dicho que *lo ético constituye la elección*. De ahí que no se trate tanto de elegir entre querer el bien y querer el mal,

1.- Véase *O lo uno o lo otro*, 2ª parte: “El equilibrio de lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. El título danés de la obra original, *Enten-Eller*, se corresponde a la expresión latina *aut-aut* empleada, esta última, repetidamente por K. en esta parte de dicha obra.

2.- El “hasta cierto punto”, tan combatido por K. (MPh 85, P-S I 273).

como de elegir querer” (OO II 158-159, 165-166 y 199). Y también: “<<Gracias a mi aut-aut>>, se hace patente lo ético. No por ello se trata de elegir alguna cosa, no se trata de la realidad de lo elegido, sino de la realidad del elegir” (OO II 164).

Insiste K. en que la elección es lo ético, la elección *es lo serio, es la seriedad de la vida*¹. Pero *estamos ya en la vida*, y como la vida es por-venir, como la vida sigue hacia adelante, no se detiene, de ahí que la elección, si me demoro, quede ya hecha, pero sin mi, y, por tanto, no es obra de mi mismo como debería. Dice K.: “El instante de la elección es para mi la mayor seriedad... porque se corre el riesgo de que, en el instante siguiente, ya no esté a mi alcance poder elegir... uno se equivoca, en efecto, si cree que alguien puede mantener su personalidad en blanco o... detener e interrumpir su vida personal ... si uno posterga la elección, la personalidad, o los poderes ocultos en ella, elige de manera inconsciente” (OO II 155).

El decidir, el hecho de elegir en el momento oportuno, el no dejarse llevar por la vida, el, como dice K., “trocar así el mundo de posibilidades en tareas²”, constituye el mínimo común a los estadios ético y ético-religioso, y, a partir del cual, poder realizar, efectiva y conscientemente, la tarea de ser sí mismo, sí mismo, por tanto, que aún no se es (se es y no se es) y debe ser adquirido³ (OO II 174, 197 y 226).

De la categoría de elección, que el juez Wilhem llama por su importancia “mi categoría⁴” ha destacado aquél “dos movimientos dialécticos simultáneos; lo que se elige no existe y llega a existir en virtud de la elección, pero no absolutamente, pues lo que se elige existe, de otro modo no habría elección, sino creación”. “Aquello que elijo no es puesto por mí, ya es, pues si no estuviese puesto no podría elegirlo. Y sin embargo no es, sólo llega a ser en virtud de mi elección, y de otro modo mi elección sería una ilusión” (OO II 194).

1.- La seriedad es ética o no es nada. No añade lo ético nada a la seriedad salvo explicitar su esencia íntima.

Lo que llamo lo ético común, el no agotarse lo ético en el estadio ético lo llama Theunissen “la significación más amplia de lo ético” (“der Weitesten Bedeutung des Ethischen”). Véase *Der Begriff bei Sören Kierkegaard* p. 118 y s.

2.- Y dentro de éstas la primordial de ser sí mismo, la de elegirme yo mismo en mi eterna validez. Es en formar la propia personalidad donde radica propiamente la seriedad del espíritu.

3.-Para K., lo hemos ido viendo, sólo lo adquirido tiene valor.

4.- Categoría, alerta el juez, que no debe entenderse en sentido lógico, pues constituye, dice, “la elección de mi corazón, tanto como de mi pensamiento, el deseo de mi alma y de mi bienaventuranza” (OO II 194).

En resumen: “en tanto que espíritu libre (no en tanto que personalidad inmediata) he nacido del principio de contradicción, he nacido en función de haberme elegido (no creado) a mi mismo” (OO II 196).

En lo tocante a dicho común ético, que reclama insistentemente dicho pseudónimo al esteta A, es claro que sí coinciden aquél y K¹, como prueban las constantes referencias que en el capítulo de este trabajo, “La seriedad y la libertad”, se hace a los *Papirer*, cuando allí se habla de la libertad de autorrealización.

Más allá de lo común entre los dos estadios, lo que importa es, como dice el juez Wilhelm al esteta, de qué “sí mismo” (o “yo mismo” “que es libertad”, OO II 195) se trata, es decir, a que “libertad” se está haciendo referencia. El significado de la libertad lo hemos visto en el antedicho capítulo, está en *función del estadio* en que nos situemos.

3.- LA PRESENCIA DE LA ESTÉTICA EN EL ESTADIO RELIGIOSO-CRISTIANO

Hemos insistido repetidamente en que cualquier categoría kierkegaardiana, incluida la seriedad, debe ir referida al estadio en el camino de la vida estético, ético o religioso de que se trate, a fin de evitar equívocos. Y es así hasta el punto que, rizando el rizo, ello alcanza a los propios estadios.

De tal forma que incluso habrá una estética correspondiente al estadio estético, y otra correspondiente al estadio religioso. Existirá igualmente una ética correspondiente al estadio ético (la primera ética) y otra correspondiente al estadio religioso (la ética segunda). Así como también una religiosidad correspondiente al estadio estético (p.e., para K., la falsa seriedad del cristianismo oficial), una correspondiente al estadio ético (religiosidad A), y otra correspondiente al estadio religioso propiamente dicho, en K., el estadio religioso cristiano (religiosidad B)².

1.- Además lo ha dicho K. directa y expresamente: “La decisión es la verdadera seriedad” (JP nº 4218), “la decisión en si misma es ya eternidad” (JP nº 912). La vinculación de la decisión con la eternidad es clara, pues si la auténtica tarea del hombre ha de ser su realización, preocupado por su responsabilidad eterna y no por cuestiones finitas, todo lo decidido al respecto (*elección o decisión definitiva, elección esencial*) no podrá ser extinguido jamás, me engendra para toda la eternidad. Siendo ello así, el mayor esfuerzo habrá de ser dar el salto al estadio ético-religioso para estar delante de Dios.

2.- La interioridad socrática, el volverse al propio interior, el ser cabe sí en soledad, apartarse, en este sentido, de toda relación con los demás, abrirse así a lo divino, de alguna manera se conserva –es común, aunque transpuesto, en la religiosidad B.

Habíamos insinuado la presencia de la estética en el estadio ético-religioso, al destacar ya desde el capítulo nº 2, hablando de la seriedad en K. vista por Theunissen, el carácter no estanco de los distintos estadios. Acabamos de ver al respecto como el pathos, tradicionalmente a situar en el estadio estético se manifiesta igualmente (ciertamente transfigurado o transpuesto) en el estadio religioso.

Vamos a considerar especialmente esto último, y lo que va más allá de confirmar esta realidad con el hecho de que K. mismo se tiene por un simple poeta religioso, y de ahí, en este sentido, también esteta de lo religioso.

En el estadio estético se persigue la *belleza*, pero belleza radicada principalmente en lo sensible, en lo inmediato, y apreciable, por tanto, desde la propia sensibilidad. Es la que busca el seductor repetidamente, y la que, hablando de la seriedad del amor, caracterizábamos, siguiendo a K., como goce, disfrute, amor a la belleza corporal.

Pero en el estadio ético, está igualmente presente lo estético. Nos lo recuerda en sus dos cartas al esteta el juez Wilhelm en *Lo uno o lo otro*, obra donde se contienen apartados tan significativos al respecto como “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” (OO II 147 y s.), y “La validez estética del matrimonio” (OO II 14 y s.), y títulos que, por si solos, ya destacan dicha presencia.

Centrado en el matrimonio el juez Wilhelm señala como más valiosa otra forma de belleza: lo bello de la regularidad, del orden armonioso, de la proporción (propiedades de la belleza clásica) que caracterizan, mas allá del enamoramiento inmediato y a lo inmediato, mas allá del puro sentimiento, una continuidad, una vida conyugal, una tarea que gana y se gana con el tiempo¹, y todo lo cual constituye la seriedad ética (y estética) del matrimonio.

Por eso, veámos, siguiendo con K. a Sócrates, en el hombre ético por excelencia, la posibilidad del amor ideal, en su caso, a lo feo (feo sólo en el sentido físico corporal).

1.-Recuerda Clímacus lo que había dicho el Juez Wilhelm: *La belleza de la mujer crece con el tiempo*. Aquí el tiempo viene acentuado según la ética. Y sigue Clímacus: “la concepción del tiempo es decisiva para caracterizar cada uno de los estadios” (P-S I 278).

Dice el juez Wilhelm: “la estética, la ética y lo religioso son como tres grandes aliados” (OO II 133). Cogiéndole la palabra podemos afirmar (transposición) que los tres estadios se unen de alguna manera en la realidad de la existencia (P-S I 274).

Pero lo estético se da igualmente en el estadio religioso cristiano. Aquí se produce la estética (“estética segunda”, como diría seguramente K.) no tanto de lo *bello* como de lo *sublime*¹.

Constituye lo *sublime la belleza en sentido eminente*, la propia del amor (no el amor sensible y fluyente en el instante) que consiste en el *don*, en el dar, en el límite, la vida por los demás². Es la belleza de Jesucristo y la de sus mártires imitadores.

De ahí la belleza, el goce, la alegría y la felicidad del sufrimiento³, no en cuanto a tal⁴, sino en cuanto es trascendido.

K. ha desarrollado en el *Evangelio de un sufrimiento* (ES 260 y s.) la belleza del sufrimiento trascendido. La falta (pecado) originaria revela, en K., la presencia de la alegría en el sufrimiento. La conciencia de ser culpable delante de Dios lleva consigo

1.- Véase el respecto al artículo del André Clair “Kierkegaard et la constitution de l'éthique”. El político y orador Edmund Burke en *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* y Kant en *Lo bello y lo sublime* distinguen lo bello de lo sublime. Todo lo sublime es bello pero no todo lo bello es sublime. Lo sublime es superior, es superior a lo bello, es en cierto sentido sobrehumano, produce sensación de grandeza pero también asombro y temor. Se ha dicho que constituye imagen o expresión de lo infinito en lo finito.

2.- Véase capítulo nº 7 (“El caso serio”) de este trabajo.

3.- Lo expliqué mas detenidamente, bajo el título, “Teoestética (a propósito de la espiritualidad del Greco)”, en las Jornadas teológicas organizadas en Toledo en mayo del año 2014 con ocasión del cuarto centenario de la muerte del Greco, por la Cofradía Internacional de Investigadores, sita en Toledo, y lección que será publicada en la Revista Beresit de dicha cofradía.

Decía allí: “Insisto, es el arte verdaderamente cristiano, el que parte de lo negativo, de lo feo, de lo desagradable del dolor y la muerte, imagen verdadera de una creación herida por el pecado (pecado del que el mundo pagano era ignorante y de ahí su infantil e irreflexiva seguridad y confianza, y que, en gran medida, es la de nuestro *nuevo paganismo*), si bien lo hace trascendiendo dialécticamente toda esta negatividad, pues mediante la misma está manifestando igualmente y, a la vez, la belleza del amor infinito, la de Dios en la persona de su Hijo, hasta el punto de dar Éste su vida por amor, para la salvación de todos los hombres. Sólo así se resuelve la contraposición misteriosa, no exactamente contradicción, entre las dos dimensiones de la belleza aquí apuntadas, la *gloria de la resurrección* y la *gloria de la pasión*, o, lo que es lo mismo, la que se da entre el Cristo Glorioso y “el siervo de Jahve”, entre el mas bello de los hombres (como dice, y acabamos de oír, el salmo 44) y, a la vez, el que es hombre-Dios “sin figura, sin belleza, con el rostro desfigurado por el dolor”. “Ecce Homo” dice Pilatos, “He aquí al Hombre”, pero en este hombre no había que ver, según la intención de Pilatos, una llamada a la compasión, sino (visión del creyente) la belleza del amor redentor de Jesucristo”.

4.- Culto a lo feo en si mismo, culto diabólico propio de cierto arte de hoy en día.

la posibilidad de la alegría (ES 264-265; Sta 438)¹.

Veámos a partir, de la definición de Rosenkranz, como el sufrimiento y la felicidad acompañan a la seriedad religiosa.

Existe, en justa contraposición, la belleza, igualmente sublime, del Dios majestad y glorioso, que maravilla, pero que también angustia por su infinita magnificencia y distancia infinita respecto al hombre.

4.- HEGEL Y KIERKEGAARD: DIALÉCTICA, SÍNTESIS Y SERIEDAD

En K. la dialéctica existe, pero no es la dialéctica hegeliana². En K. la lógica y la realidad no coinciden. Ciertamente en él también se postula: el no quedarse en la inmediatez, el movimiento del devenir (Prólogo al *Concepto de la ironía*), la contradicción y la oposición de contrarios, pero ello será sin que un contrario provenga del otro (como su simple negación) y, fundamentalmente, sin que la oposición se resuelva en una síntesis final reconciliadora³.

1.- Veremos más adelante, en el capítulo nº 16 del presente estudio que delante de Dios, según K., el hombre sufre siempre como culpable.

2.- Niels Thulstrup en su obra *Kierkegaard's relation to Hegel*, es quien mejor ha estudiado la relación (de amor-odio) Hegel-Kierkegaard. Relación que Helene Politis en su obra *Le concept de philosophie constamment rapporté a Kierkegaard*, usando la terminología del propio K., dice que es, a la vez, simpatética y antipatética.

3.- Como sí acontece en la “nueva filosofía (la filosofía hegeliana) y en la que puede decirse, como hace K., que el principio de contradicción ha sido suprimido” (OO II 159). Como había dicho Clímacus: “En el fondo lo que hace el buen dialéctico es justamente mantenerse en relación al absoluto y las distinciones absolutas; hoy esto se ha perdido completamente por haber abolido y seguir aboliendo el principio de contradicción sin ver, como señalaba Aristóteles, que esta tesis conducente a la abolición del principio de contradicción descansa sobre el principio de contradicción, puesto que, de otra forma, la proposición, a saber, que aquél no es abolido, es igualmente verdadera” (MPh 101).

K. es *dialéctico* en cuanto distingue, separa, ve la contradicción, pero no entiende de ésta como algo superable (por la razón). Dice K.: “hablar de una unidad superior que deba unificar a las contradicciones absolutas (finito e infinito por ejemplo), constituye un atentado metafísico contra la ética” (DI 130)¹.

En K. se mantiene siempre la polaridad, la ambigüedad, el ser y el no ser, puesto que lo finito y lo infinito son absolutamente irreconciliables, salvo para Dios. Sólo en Dios se ha dado, eso sí, misteriosa y paradójicamente, la síntesis finito-infinito, Dios hombre en Jesucristo. K. tiene claro que el “logos” de la Lógica, no es el Verbo cristiano de la Dogmática (CA 42). Para él Hegel confunde Lógica y Realidad, la esfera del pensamiento y la de la libertad, y así falsea el movimiento real (CA 112; OO II 162).

En Hegel las “figuras” se encadenan necesaria y progresivamente en el experimentar de la conciencia. Por el contrario, en K. “los estadios en el camino de la vida”, lo hemos dicho, hacen referencia al devenir del hombre individual, espíritu finito que empieza y acaba siendo finito (no así en Hegel cuyo discurrir es el discurrir del Espíritu Absoluto). En Hegel la *necesidad* del movimiento opera tanto en la lógica como en la realidad.

En Hegel, como veíamos, la *necesidad* es síntesis, unidad, de lo posible y de lo real. Para K., por el contrario, la *necesidad* no es lo *real* como resultado (Hegel), sino sólo el otro componente de la síntesis junto a *la posibilidad*; y el resultado es, por tanto, *la realidad* que participa de ambos componentes².

1.- Como ha señalado *Theunissen* “la posición kierkegaardiana en la historia de la filosofía está definida también por el hecho de pertenecer a la tradición del pensamiento dialéctico. Se puede afirmar que Hegel, Marx y Kierkegaard son los tres dialécticos más sobresalientes del s. XIX, del siglo de la dialéctica. K. desde Hegel, como Marx, desarrolló también un tipo propio de dialéctica” (“*El perfil filosófico de Kierkegaard*” p.14). *Theunissen* critica que a esta dialéctica se la distinga comúnmente de la de Hegel diciendo que K. reemplaza la dialéctica en tres actos (Hegel), la cual unifica tesis y antítesis, por una dialéctica en dos actos, en la cual queda suprimida la síntesis. De todas formas *Theunissen* se ve obligado a reconocer, con otras palabras, que en la dialéctica propia de K. (la cual es exclusivamente constitutiva de la realidad humana individual no de toda realidad, como en Hegel) “la antitética de los extremos a unirse permanece irreducible”. Dice *Theunissen*: “La dialéctica de K. no se diferencia de la de Hegel por la *abstracción* de la síntesis, sino por su *transformación*: la síntesis tiene ahora, como K. dice, la forma de <<un mantenerse unidos>> en el cual la antitética de los extremos a unirse permanece irreducible. Ella sólo se puede disolver mediante un salto que ha de realizarse en la ejecución de la existencia misma”. Ciertamente K. habla, lo hemos visto, de un tercero positivo, el sí mismo, frente a los dos momentos opuestos de la síntesis., pero este sí mismo siendo serio verdaderamente es meramente anticipado y problemático dentro de la temporalidad de este mundo, es de adelanto precario, y definido por la discontinuidad del salto, la fe y la angustia.

2.- La realidad en K. es síntesis de lo posible y lo necesario (MPH 136; MM 193-194).

En K. el paso de un estadio a otro, las distintas formas de existencia, como también veíamos, no se dan sino en la realidad, y nunca necesariamente, no siendo obligado el recorrer sucesivo de los estadios. En el llegar a ser del yo, el estadio se alcanza y define por la libre decisión del Individuo en el camino de formación de su personalidad. En último término la elección se produce, incluso contra la lógica, mediante el salto definitivo de la fe. Supuesto caso en que todo “lo anterior”, el mal, queda no reconciliado, es decir, no justificado (racionalmente) como en Hegel, sino misteriosamente olvidado y excluido (perdonado).

La síntesis última es por la fe, sólo ésta salva de las contradicciones (MM 197). Racionalmente la síntesis no es posible. Como en Hegel y en K. la salud consiste en superar las contradicciones, la salud parte de la *crisis*. La diferencia estriba en que, para K., la salud es la fe, y aquella superación no es, por tanto, *humanamente* (es decir, que la consiga el hombre por sí mismo) posible.

Dícese por boca del juez Wilhem: “... el contraste existe para la libertad; pues ella lo excluye. De ningún modo confundo el libero arbitrio con la libertad positiva, pues si ésta tiene, desde la eternidad, fuera de sí el mal como una posibilidad impotente, no se vuelve mas perfecta incorporando cada vez mas el mal, sino excluyéndolo, cada vez mas, pero justamente la exclusión es lo contrario de la mediación” (OO II 162 y s.)

Es la diferencia *cualitativa* infinita y eterna entre Dios y el hombre la que explica, sin duda, la diferencia infinita entre Hegel y K., entre lo que es soberbia y lo que es humildad filosófica (filosofía científica en Hegel; “migajas filosóficas” en Clímacus), y el que K. caracterice a su dialéctica como “dialéctica *cualitativa*”, y no como inmanente o cuantitativa (la de Hegel para K.). La relación entre los estadios es la propia de la dialéctica cualitativa “y ésta muy necesaria para mantener bien separados los estadios y evitar una confusión total entre ellos” (P-S II 128). En Hegel la síntesis es inmanente, lo infinito se disuelve o reconcilia en lo finito, no hay abismal diferencia y exclusión entre uno y otro.

Dice K. “todo conocimiento, cristiano ha de ser en si mismo algo preocupado; ya que esta preocupación constituye cabalmente lo *edificante*. La *inquietud* es la relación con la vida, con la realidad de la persona, y consiguientemente, en el sentido cristiano, es *la seriedad*.”

La fría superioridad de la ciencia dista mucho, cristianamente, de la *seriedad*, al revés, en el sentido cristiano, no es más que *broma* y vanidad. Ahora bien la seriedad es a su vez lo edificante” (MM 166).

En Hegel hay también referencia a la seriedad (ésta, según vimos, como el esfuerzo, trabajo y lucha en que el espíritu se auto-realiza), pero Hegel huye de todo lo que él llama estado de ánimo, sentimentalismo y patetismo.

La pretensión de científicidad y necesidad que define su obra como *sistema*, lo excluye, al igual que excluye cualquier implicación biográfica y vital de la persona del autor en la obra.

En Hegel la obra filosófica sólo está al servicio de si misma (“no hay amor a la sabiduría, sino sabiduría efectiva¹”), y es, por tanto, absolutamente desinteresada. Su seriedad es, para K., *seriedad estética o falsa seriedad*.

Sin embargo, también es verdad que, desde Hegel, todo puede ser reabsorbido por el sistema. De ahí la dificultad de oponerse a Hegel, pues igualmente desde el mismo sistema omnicompetitivo puede ser “explicada”, y, por tanto, reducida tal oposición (así p.e. correspondería a K. la “figura” de la *conciencia desgraciada*²).

Mejorando esta posición podría decirse (apoderándome del término que Sartre utiliza para defender cierta autonomía de su filosofía dentro del materialismo dialéctico³) que la obra de K. tiene validez sólo “parasitaria” (los términos son siempre escandalosos en Sartre⁴) respecto a la de Hegel. Así la obra de K. se “alimentaría” y subsistiría sólo a partir de las insuficiencias de la filosofía hegeliana.

En cualquier caso, cabe entender la obra de K. como respuesta a Hegel desde la fe cristiana rectamente entendida, dado que, en Hegel, la fe, si bien no es “opio del pueblo” *sí es del pueblo*, y por tanto destinada, pese a su grandeza (la de no ser absolutamente negativa y por tanto “recuperable”) a ser superada, como experiencia necesaria de la conciencia, por la filosofía (hegeliana).

1.- Como bien valora Julián Marías en el prólogo de su *Historia de la filosofía*.

2.- A esta figura hegeliana hace precisamente expresa referencia “el mas desgraciado de los hombres” (OO I 234).

3.- Véase Sartre en *Crítica de la Razón dialéctica*.

4.- Menos escandaloso sería el término de simple *correctivo* que K. a sí mismo siempre se atribuye.

En último término, siguiendo a K., la cuestión se resuelve en el plano de la libertad, no en el del pensamiento especulativo. Se trata de “elegir”, drásticamente dicho, entre el Individuo o el Estado, y lo que no deja de ser altamente significativo, pues, como dijo Fichte ante la alternativa que se suscita en la búsqueda de la proposición básica de la filosofía (alternativa que, en su caso, era, o idealismo, o dogmatismo): “la elección (de la filosofía) que hacemos depende del tipo de hombre que se es¹”.

1.- Véase la obra de Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* FWI (en español: *Primera y segunda exposición de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid 1987).

CAPÍTULO XIII

LA SERIEDAD DEL YO EN LOS DISTINTOS ESTADIOS

Decíamos con Vigilius Haufniensis que la seriedad es el sí-mismo o la personalidad misma, el Individuo, el Yo. Pero debemos preguntarnos, cómo hacía el juez Wilhelm, ¿de qué sí-mismo, de qué yo se trata?

Por lo tanto debemos relacionar la pregunta con lo dicho acerca de los distintos estadios en el camino de la vida, pues, siendo cada estadio, según veíamos, una concepción personal de vida, habrá que caracterizar, volviendo nuevamente la mirada –definitiva-a la antropología de K., un *yo* estético, un *yo* ético, y un *yo* religioso. A su vez debemos preguntarnos, finalmente, si existe una *seriedad* estética, una *seriedad* ética y una *seriedad* religiosa, esta última con especial insistencia en la religión cristiana, la que K. denomina *religiosidad B*.

* * * * *

1.- EL YO ESTÉTICO: EL YO DEL ESTADIO ESTÉTICO NO ES UN YO

Hemos visto que, para K., el hombre es una síntesis pero que debe ser puesta, pues, en tanto no es puesta, el hombre “no es todavía un yo”. “El hombre es espíritu. Más, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo”. “En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de <<alma>> la relación entre alma y cuerpo es una simple relación que se agota en la naturalidad del ser humano¹. Por el contrario, si la relación se realiza consigo mismo, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo” (MM 171).

El hombre es una síntesis, una unidad dialéctica entre contrarios. El hombre es alma y cuerpo; posibilidad (o libertad) y necesidad; eternidad y temporalidad; infinitud y finitud.

1.- Es la unidad o síntesis natural de la realidad meramente psicosomática del yo en la que el espíritu, y por tanto la contradicción aún no ha aparecido; o cuando posteriormente se escamotea diluyendo lo infinito en lo finito.

Como síntesis dialéctica que es, “una cosa nunca deja de ser su contraria”, no puede explicarse directamente “sino sólo reflexionando sobre su contraria¹” (MM 187 y 190). La finitud del hombre, por ejemplo, se define por no ser la infinitud, infinitud que por otra parte es también; y viceversa, la infinitud del hombre se define por la finitud que no es, y que, sin embargo, es también etc. “La razón última de este fenómeno radica en la dialéctica de que el yo sea una síntesis”, y en que la simple relación de opuestos, el mero estar juntos², la relación inerte e inactiva entre ellos, no hace del hombre un yo. El yo no aparece, existe o produce, hasta tanto la relación, dice K., se relaciona consigo misma. ¿Qué quiere decir K. con esto?

Que el yo sea, para K., *autorrelación* no significa, como para Descartes, y desde Descartes para toda “la filosofía de la subjetividad”, que el hombre alcance su dignidad de tal con la sola reflexión autoconsciente, lo que derivaría en la filosofía especulativa, confundente en su identificación del ser y el pensar³. No, para que el hombre sea, o mejor, llegue a ser un yo, hace falta *voluntad* de serlo (“un hombre que no tenga voluntad no es un yo”), hace falta querer serlo, elegir serlo, serlo activamente, llegar a ser el ser que es y no es –no es todavía–, llegar a “ser sí mismo” (MM 187).

Como dice K., y ahora parece aclararse, “en una relación entre dos cosas, la relación es lo tercero como unidad negativa (negativa por excluyente del espíritu que es libertad) y las dos cosas se relacionan con la relación, y en la relación a la relación; de este modo y en lo que atañe a la definición de alma, la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo” (MM 171).

Desde este planteamiento es fácil encuadrar al *yo estético* (yo impropriamente hablando). El yo estético –el correspondiente al estadio estético– no es en verdad un yo, en él no hay consistencia, ni continuidad, sino multiplicidad, muchos en uno⁴, legión, sin cohesionar (OO II 151), pues se limita a ser, “dejarse ser”.

1.- Se define algo no por lo que es, sino por lo que no –es, y que, en este sentido, por tanto, también es.

2.- Se tratará, pues, no de un *estar* juntos sino de *poner* juntos. Dice Clímacus: “la última dificultad de la existencia consistía en poner en *conexión*, volver a atar, cosas absolutamente diferentes” (como la idea de Dios y la de dar un paseo por el parque de Dyrehaven) (P-S II 189-215).

3.- Como dice Anticlímacus con referencia expresa a Descartes: “No hay ninguna dificultad en pasar, en la idealidad pura del Sistema, de la inteligencia de una cosa a su realización; todo el secreto de la filosofía moderna es exactamente el mismo, está en el *cogito ergo sum*, pensar es ser; el cristianismo, al contrario, dice: te acontece según tú crees, tal fe, tal hombre, creer, esto es ser”(MM 248).

4.- Véase la reclamación que de tal unidad del yo hace K. en *Discurso de circunstancias*, OC tomo13.

Con referencia, sin duda, a lo que será la linterna mágica en los orígenes del cinematógrafo dice el juez Wilhelm: el esteta “es para sí mismo como un cuaderno mágico del que puede surgir ora esto, ora aquello, según se lo haga girar” (OO II 231). A la pregunta ¿qué es vivir de manera estética?, ¿qué es lo estético en un hombre?, pregunta formulada por el juez Wilhelm al esteta, el mismo juez responde: “lo estético en un hombre es aquello que él inmediatamente es, lo ético es aquéllo a través del cual llega a ser lo que llega a ser. El que vive en, por, de y para lo estético, éste vive de manera estética” (OO II 166). Su horizonte no va mas allá de lo finito y exterior a él, y así, en él, el espíritu, la posibilidad del espíritu no llega a ser. El espíritu no está determinado como espíritu, sino de manera inmediata, perdido en un crisol interior de pluralidades, todas igualmente atrayentes, y de ahí lo interesante y seductor del personaje¹ (OO II 168).

Aquí la síntesis se da como relación inerte y pasiva y es, por tanto, absolutamente desarmonica, y, precisamente, de la desarmonía del pecado se parte. Una variedad de dicho yo se daría en la inconsciencia, falta de sensibilidad espiritual, de quien ya no puede excusarse en la ignorancia de la inocencia (como es el caso del primer hombre, así como del primer hombre que todo hombre empieza por ser) y vive hoy en la inmediatez de la satisfacción instantánea o incluso en la animalidad².

Otra variedad del yo estético sería la del yo consciente, pero que, sin embargo, se detiene ante la elección de sí mismo, lo que, según K., ejemplifican el poeta y el filósofo³, quienes divinizan al hombre y cometen así “el pecado de soñar en lugar de ser, el pecado de relacionarse con el bien y la verdad a través de la fantasía en vez de ser uno personalmente bueno y auténtico, es decir, en vez de esforzarse uno existencialmente por serlo” (MM 233).

1.- Sobre la categoría de lo *interesante* a lo que sucumben *Inés* y *Regina*, véase CrT 182 y s.

2.- En *El Concepto de la Angustia* Vigilius Haufniensis habla de una “pérdida psicósomática de la libertad”, y de la “animalización” que, a su juicio, caracterizan enfermedades tales como la neurastenia, la histeria, la hipocondría, etc.

3.- Mayormente negadores del componente fáctico o de necesidad y de finitud que todo hombre es, en aras de la desbocada fantasía, y determinación debida al encanto de la *posibilidad* que el hombre también es, pero con límites.

Finalmente estaría quien elige, se elige a sí mismo, pero, en verdad, sin elegir, en la medida en que elige pero en la indiferencia de sus posibilidades, sin hacer valer (y por tanto ser verdaderamente) una más que otra, y aunque a la elegida se conforme dicho hombre de por vida. En la síntesis de posibilidad y necesidad, prevalece en él, bajo apariencia de libertad, la necesidad o el azar, y por tanto “la unidad negativa”.

Es, en fin, para K., el yo de la mayoría, es el yo de la mediocridad, el triunfo del yo *inferior*: “la inmensa mayoría de los hombres mediocres que pasan toda la vida trabajando en el oscurecimiento de su conciencia, ética y ético-religiosa... y (quienes) para contrarrestar este entuerto se dedican con mucho ahínco a desarrollar su conocimiento *estético* y *metafísico*, lo cual para la ética no es más que distracción” (MM 249).

En el yo estético, el ansia o sed de infinito (por él ignorada) ha de resultar irrealizable en su propio ámbito: el de la *inmediatez sensible*. Su pretensión de *repetir* el primer amor, el primer beso, el primer viaje acaba en un fracaso. Es el fracaso, ya visto, de la *repetición estética* (la desilusión que acompaña el segundo viaje a Berlín del joven esteta en *La Repetición*, y que reproduce el igualmente decepcionante segundo viaje de K. a la misma ciudad).

Si, como acabamos de ver, el juez Wilhelm define el yo estético por la *inmediatez*, por lo que “inmediatamente es” (por lo sensible), lo cierto es que, vistos los supuestos que corresponden a un esteta superior, y que en el caso del esteta A no excluye ni siquiera la ironía, podemos decir como señala Theunissen, que los fenómenos considerados como *inmediatez* no se agotan en el estadio de la vida estética. En este sentido hay que entender que Clímacus en su última clasificación de los estadios distinguiera, inmediatamente después del estadio estético, no el estado propiamente ético, sino uno desgajado del ético inicial, el estadio de la *razón o sensatez finita* (“die endliche Verständlichkeit”).

1.- De acuerdo con la voz griega “aisthêsis” que significa “sensación”.

Estadio de la “inmediatez ética” representada por el burgués calculador y prudente que antepone lo probable a lo posible, pero también dicho *cálculo* al *juego* irreflexivo del deseo más propio de la juventud. *Sensatez finita*, la sabiduría del mundo, de quien, más o menos, ajetreado en sus quehaceres finitos abandona su propio yo, y no tiene, en cualquier caso, otro horizonte que lo mundano (P-S II 206 y s.).

Theunissen habla al respecto de *ética finita* (“endlich Ethik”) o seriedad finita¹. Seriedad sólo en cuanto se distingue de la pura inmediatez del deseo y deja de lado a quienes se mueven exclusivamente por “el principio del placer”². Seriedad *no seria* en cuanto es *seriedad directa*, inmediata y falta de dialéctica. La hemos llamado aquí falsa seriedad³.

2.- LA SERIEDAD ESTÉTICA ¿EN QUÉ SENTIDO Y PARA QUIEN EXISTE UNA SERIEDAD ESTÉTICA?

¿Se puede distinguir una seriedad estética? Difícilmente si, como veíamos, se valora la seriedad desde la característica esencial que la define y de la que arranca: la elección. En todo caso hacerlo sería impropriamente hablando y nunca “para nosotros”. Cuestión distinta es que “para el esteta” sea él el serio y no el juez Wilhelm, contra lo sostenido por este último.

En verdad, el juez Wilhelm habla de una <<*seriedad estética*>> pero lo hace sin duda *no seriamente*, de ahí el entrecomillado por él utilizado al referirse a la misma (OO II 233).

Alude a aquélla para explicarle al esteta *eminente*, a quien se dirige, que en verdad éste pertenece al estadio estético, pese a su pretensión de no confundirse con el esteta vulgar que goza apegado a lo sensible.

1.- Véase *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, el apartado “Der Ernst und endliche Ethik”, p. 105 y s.

2.- La verdadera seriedad, frente a la falsa seriedad supone también un entusiasmo (pasión) pero no inmediato, un entusiasmo mas elevado, propio de una segunda juventud; una inmediatez, pero una inmediatez *nueva* etc. Las categorías kierkegaardianas, tienen siempre un sentido diferente en cada uno de los estadios. Igualmente en K. siempre lo *adquirido* “vale” más que lo *dado*, y en este sentido (no en el, ya visto, de *primitivo* frente a *derivado*) lo *segundo* “vale” más que lo primero (la segunda ética más que la primera, la filosofía segunda más que la primera, la seriedad segunda más que la primera o directa, etc.)

3.- Con ello la falta de seriedad no se agota en la estética. La existencia no-seria se extiende más allá de la pura inmediatez, pues alcanza a la *sensatez* o sentido común finito.

Ciertamente reconoce el juez diferencias dentro del estadio estético, y que incluso pueden ser extraordinarias (de talento, ingenio, etc) pero tampoco en estos casos, como se requiere para escapar del estadio estético, el espíritu está determinado como espíritu, “sino como don” (OO II 168 y 178). Dice así el pseudónimo: “si el individuo estético tiene la <<seriedad estética>> de imponerse una tarea en la vida, ésta consiste propiamente en sumirse en su propia contingencia” (OO II 233-234). Aquí el hombre se elige, de acuerdo con alguna de sus aptitudes, o posibilidades, *dadas*, con lo que se desarrolla de manera necesaria o fortuita, pero no libre.

“La seriedad estética exige que me convierta en algo determinado, que permita que eso cuyo germen ha sido depositado en mí se desarrolle íntegramente”. Y sigue K., por boca del juez, explicando lo que significa el elegir y el desarrollarse de manera estética: “es desarrollarse como lo hace una planta, y aún cuando el individuo llega a ser algo, llega a ser aquello que inmediatamente es”. “Como toda seriedad, la seriedad estética es útil al hombre, pero jamás lo salva de manera íntegra” (OO II 204). Dicha elección, por ser estética, no es verdaderamente seria, contra lo que pretende el esteta A, pues sigue siendo en la indiferencia. La diferencia que *distingue* al esteta “serio” sigue siendo una diferencia relativa, “es en un más o un menos”, es una diferencia cuantitativa. Y si, en todo caso, en la elección se desecha el mal, ello será bajo categorías estéticas y no por ser el mal en cuanto tal, es decir, seriamente.

Constituye tal punto de vista la mayor negación de la seriedad (incluso respecto a lo demoníaco, en este sentido verdaderamente serio¹), pues, pasada la época de la inocencia, subyace en el esteta la negación de cualquier idea de prohibición (se hablará entonces de *represión*, *alienación*, u otros “sustitutivos” a superar, en suma subyace en él la pretensión de que el mal, como tal, no existe).

Como dijimos K. combate la supuesta seriedad (estética) de aquéllos que, para él, son también estetas aunque eminentes), tales el poeta y el metafísico.

Así, sin duda irónicamente, dice K. que al poeta le corresponde “la seriedad bella y divertida de la espontaneidad, carente de inquietud y que es esencialmente pagana” (Sta 94 y 98).

1.- Hemos visto como *estéticamente* hablando, para K., lo demoníaco es serio. ¿Será esta *seriedad no-seria* la *seriedad estética* que buscan, y sobre la que discuten, los precitados pseudónimos?

Se tratará de una *seriedad no sería* que acompaña todo poetizar aunque éste verse sobre una auténtica circunstancia vital, y, precisamente por ello, ya que entonces falsea esta última ocultando lo que de ético hay en la vida real.

Si concebida seriamente, la seriedad es *lo edificante*¹, no lo será el arte², ni tampoco lo será la fría y desapasionada ciencia filosófica pretendidamente superior, y “superior” precisamente por rechazar cualquier intención moralizante o edificadora (MM 166).

Resuena aquí, siempre retomada, la crítica de K. a Hegel, y con ella a toda filosofía “acristiana como cualquier forma de científicidad que no acabe siendo edificante”. Es la crítica al prólogo de *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y, por tanto, a la valoración que Hegel hace de la obra de Schleiermacher, pues Hegel había escrito contra “la profundidad vacía de quien busque solamente la edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea donde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante”.

Por el contrario, para K., la seriedad, y “la seriedad es, a su vez, lo edificante”, no será sin la pasión (MM 166).

3.- EL YO ÉTICO, SEDE DE LA SERIEDAD (Y DE LA FALSA SERIEDAD)

Un yo es quien es consciente de sí, y quien, además, se elige y responsabiliza de sí mismo. Ya destacamos como la elección, o toma de decisión, es presupuesto indispensable de lo ético. Por tanto la relación positiva, relación de relación, no es meramente cognitiva, sino una que, como *positiva* que es, *pone* y quiere el sí-mismo que es.

El yo ético es el yo que quiere y escoge ser sí mismo. Como el yo es una síntesis de extremos, en que una cosa deviene en su contraria, de alguna manera ser sí mismo, o querer ser sí mismo, es querer no ser sí mismo y viceversa.

1.- Véase el prólogo a la *Enfermedad Mortal*.

2.- Wittgenstein en una de sus obras éticas recoge una cita de Schiller: “Sería es la vida, alegre el arte”.

El yo como síntesis¹ activa entre posibilidad y necesidad, entre finitud e infinitud, entre cuerpo y alma, debe buscar la armonía y la concordancia entre los términos, lo contrario hará del yo un yo desesperado. El yo debe *perseguir* la síntesis tal como “salió de las manos de Dios”, es decir, “cabalmente armónica²”.

El yo es *necesidad y finitud*, pero el yo que se identifica *absolutamente* con la necesidad y finitud que ciertamente es, o, lo que es lo mismo, se hace finito desesperadamente (lo que K. llama *desesperación de la finitud o desesperación de la necesidad*), es un yo que *no* quiere ser sí mismo, pues a este yo le falta (niega consciente o inconscientemente) la infinitud y la posibilidad que también es. Pero, por lo mismo, es un yo que quiere ser sí mismo, pues también es, en todo caso, su necesidad y finitud (este cuerpo, esta especie, esta circunstancia en suma) que sí quiere, aunque, ciertamente, sin el límite contrapuesto, es decir desesperadamente.

El yo es *infinitud y abierta posibilidad*, pero el yo que se identifica *absolutamente* con la infinitud y posibilidad que ciertamente también es, o, lo que es lo mismo, se hace infinito desesperadamente (lo que K. llama *desesperación de la infinitud o desesperación de la posibilidad*), es un yo que *no* quiere ser sí mismo, pues a éste le falta, y niega, la finitud y necesidad que también es. Pero, por lo mismo es un yo que quiere ser sí mismo, pues también es la infinitud y la posibilidad que sí quiere, si bien la quiere sin el límite contrapuesto de finitud y necesidad, es decir, desesperadamente.

El yo ético, que se elige consciente y responsablemente, sería el que quiere su ser finito, pero sin hacerse completamente finito, ya que quiere también hacerse en su originalidad primitiva, de forma que se vaya haciendo más y más sí mismo según su propia vocación (para no ser un número en medio de la multitud). Pero, esto último, igualmente sin perderse en la extrema infinitización de la fantasía, que le imposibilitaría, en su marcha evasiva de posibilidad en posibilidad, el retornar a sí mismo.

1.- La síntesis no es la discordancia, pero sí radica en ella la posibilidad de la discordancia (“si el hombre no fuera una síntesis no podría desesperar; y si esta síntesis no hubiere salido armónica de las manos de Dios, tampoco sería capaz de ello”), y no estar un hombre desesperado no significa, para K., “más ni menos que no estarlo; significa la destrucción de la posibilidad de estarlo... que en cada momento esté eliminando la posibilidad. No suele ser ésta la relación ordinaria entre la posibilidad y la realidad... por lo general la realidad suele ser una confirmación de la posibilidad, sin embargo, aquí equivale a una negación de la misma” (MM 173-174). La desesperación es dialéctica y todos sus síntomas lo son (MM 182).

2.- No entenderlo así sería, para K., hacer de la desesperación algo inherente a la naturaleza humana, de la que, por tanto, sólo Dios sería culpable (MM 174).

Como dice K. desarrollando lo que en términos sartrianos podríamos llamar “el circuito de ipseidad”: “La evolución (el devenir del yo¹) consistirá en que uno vaya sin cesar alejándose infinitamente de si mismo en el hacerse infinito del yo, sin que, por otra parte, deje de retornar incesantemente a si mismo en el hacerse finito de aquél” (MM 187).

Pues la llamada a la *originalidad*, a mi propia originalidad, no puede, por definición, ser a espaldas de Dios, ni tampoco, precisamente por ser *propia*, proyectada exageradamente al infinito con absoluto desprecio de *la necesidad* que también el hombre es. Ya el esteta en la primera parte de *O lo uno o lo otro*, en el ensayo “La repercusión de la tragedia antigua en la moderna”, destacaba: “un individuo por muy *original* que sea, nunca dejará de ser también hijo de Dios, de su tiempo, de su nación, de su familia y de sus amigos. Solamente radicado en todo esto poseerá su verdad. Por el contrario, resultará ridículo tan pronto como quiera ser absoluto en toda esa relatividad” (OO I 164).

Como dice K.: “La apariencia del yo que se mira en el espejo de la posibilidad de sí mismo es solamente una verdad a medias, ya que en la posibilidad de sí mismo el yo está muy lejos de ser sí mismo, o a lo más a medio camino”. Se trata de saber como “la necesidad de este yo le determina y le precisa” (MM 194). De alguna manera, para K., tanto el yo finito como el yo infinito son verdades a medias.

El yo, y ya lo hemos dicho repetidamente, es una síntesis (que se quiere armónica) entre finitud e infinitud. “Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace *concreto*. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente la síntesis” (de finitud e infinitud) (MM 187).

Pero ¿en verdad este *yo concreto*, el Individuo que se hace en la síntesis activa, el yo ético, es, sin más, el *yo serio*? ¿Es verdaderamente ético (serio) quedarse en el yo ético?

1.- El yo siempre está en devenir, pues el yo realmente no existe, es algo que tiene que hacerse. No es sí mismo mientras no se haga sí mismo (MM 193).

4. LA DESESPERACIÓN DEL YO ÉTICO: EL “POUR-SOI” SARTRIANO

Hemos visto que el yo, para K., “sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que es ciertamente él mismo es lo necesario, y en cuanto ha de hacerse es una posibilidad” (MM 193). No obstante lo antedicho, la relación que se relaciona consigo misma, la síntesis activa en que tan esenciales son la posibilidad como la necesidad, no constituye para K. sin más el yo, un yo auténtico.

Pues bien, hasta aquí hemos analizado una antropología que bien puede *desbocarse* hacia la concepción sartriana del ser del hombre, la del “l’etre pour soi”. ¿No resuena acaso en la definición que en *El Ser y la Nada* da Sartre del ser del hombre, del ser de la conciencia, como ser que “es lo que no es y no es lo que es”, la exposición kierkegaardiana del yo como ser que quiere y no quiere ser sí mismo, como ser que es y no es sí mismo? Frente al ser de la “cosa”, “l’etre en soi”, “que es lo que es y no es lo que no es”, el ser del hombre, síntesis para Sartre de “facticité” y de “trascendencia” (K. habla también de síntesis de necesidad y de posibilidad), es y no es su facticidad, es y no es su trascendencia.

Precisamente las, para K., dos formas más propias de desesperación: la de querer desesperadamente no ser sí mismo, y la de querer desesperadamente ser sí mismo, pueden darse porque el yo (la conciencia en Sartre), a la vez, es y no es sí mismo¹.

Así el *yo es sí mismo* (en cuanto es *la necesidad y la finitud* que hay en él), pero *no es sí mismo*, pues sí bien es su necesidad y finitud, ha de serlo en la *dirección* de la posibilidad y de la infinitud. Igualmente *no es sí mismo* (pues no es la trascendencia ilimitada, el “yo infinito”, lo que K. llama también “el infinito abstracto” o “infinito negativo”) en la medida que es sí mismo (en la medida en que habría de serlo desde la finitud y necesidad). Si no nos detenemos en este equilibrio, ciertamente inestable, aquí no hay diferencia cualitativa entre K. y Sartre: la facticidad cede ante la trascendencia, y sólo el yo que se elige a sí mismo incondicionalmente, libre y único responsable de su elección², el yo moral, sería el auténtico (MM 223 y s.).

1.-Posibilitado por el hecho, se insiste, de que el hombre sea una síntesis.

2.- Coincide con lo ya expuesto sobre la libertad como libertad de *autorrealización absoluta* en el capítulo nº 5 de este estudio.

El propio juez Wilhelm (y el ideal de yo que dicho juez Wilhelm predica a su amigo el esteta) podría responder a esta concepción. Pues no se trataría tanto de realizar un *contenido* moral como de la *formalidad* de una actitud, de un rictus de dignidad y sinceridad responsable ante sí, de autonomía sin límites. Posición que comparten, en el fondo, tanto el yo lúcido a que Sartre apunta, como el yo del estadio ético kierkegaardiano. Eso sí cuando éste, en su autosuficiente, mayor o menor, más o menos consciente, falsa seriedad (y crea o no en Dios es lo mismo), se considera capacitado para ser sí mismo y llevar el *ideal* a la *realidad* con sus propias y exclusivas fuerzas (es decir obstinadamente, sin contar para nada con la necesaria ayuda divina). La virtud no es, pues, el ideal kierkegaardiano. Ni para K., ni para Sartre, el hombre *virtuoso* es el hombre auténtico. Sobre este hombre, *prudente* y *previsor*, el funcionario, el juez¹, el empleado, bien casado y buen padre de familia, etc., y sobre su *falsa seriedad*, ironiza K. en su Diario: “Era Pablo un funcionario público? No ¿Tenía un trabajo “bread-and-butter” ¿Ganaba mucho dinero? No ¿Estaba casado y tenía hijos? No. Bien, entonces Pablo, en verdad, no era un hombre serio” (JP nº 1847).

5. LA SERIEDAD ÉTICA DEL MATRIMONIO

El yo del estadio ético, la seriedad de la elección ética, tiene su paradigma en el esposo y en la mujer casada.

Así, para el esposo y juez Wilhelm, “ser esposo es la mas bella y rica de las tareas”, “el esposo es el *hombre auténtico*”, el verdadero hombre; “el matrimonio es la plenitud del tiempo”, “es lo divino”, pues el amor es “un milagro o prodigio”, y “tiene un carácter social”, y público, ya que mediante el mismo “los amantes pertenecen al Estado y a la patria y a los intereses comunes de los ciudadanos”, “es poético” en cuanto el enamoramiento que contiene (aunque transpuesto éste, por la decisión o resolución, del estado de sueño y exaltación al de la realidad), es, en fin, “*serio* y, sin embargo, suavizado por el humor” (Sta 89, 109, 112, 119 y s.).

1.- Sería el juez a que refiere K. como “modesto juez que no hace más que ir de casa al tribunal y del tribunal a casa, siempre manipulando documentos” (Sta 258). A este juez correspondería el juez Ivan Illich, hasta que “reacciona”, como vimos, próximo al fin de su vida.

Es, el matrimonio, para el esposo, una síntesis difícil, síntesis de enamoramiento y decisión de la voluntad, pues si la decisión supone la reflexión (Sta 100-103,109 y 145) se trata de averiguar como la espontaneidad del enamoramiento puede hallar su correspondencia en una espontaneidad a la que se llega mediante previa reflexión. El enamoramiento, si bien ciertamente es, en la síntesis, quien suministra el impulso de la pasión, y, ya lo dijimos, sin la pasión, jamás se llega a decisión alguna (Sta 150), por si solo no es, sin embargo, matrimonio, al igual que una decisión sola tampoco lo es.

El hombre ético común considera que al esteta le ha de resultar incomprensible esta unión de abstracción idealizadora y concreción, de eternidad y temporalidad, de decisión y espontaneidad. Y concreción incluso en el porvenir, pues, éste no es la aventura ilimitada correspondiente a la reflexión inagotable e infinita, sino que tiene la cortapisa de los límites que le marcan su apelación a lo general, a lo social, a lo institucional que el matrimonio es.

La decisión, la elección positiva (la de casarse) deja atrás la abstracción infinita de quien se detiene en una reflexión agotadora, ejemplo ésta de la *necea seriedad* (la de quien quiere casarse, pero pospone siempre su toma de decisión al no alcanzar nunca la mujer extraordinaria, única capaz de colmar sus aspiraciones).

Para el ético, en la elección matrimonial está, además, lo eterno presente, pues se asume en aquélla el amor y su espontaneidad como un “tú debes”, como un deber eterno.

Los cinco estetas del diálogo “In vino veritas” (primera parte de la obra *Los Estadios en el camino de la vida*), perdidos en la discontinuidad del tiempo, desligados de lo eterno, quedan forzosamente a la puerta de esta realidad para ellos incomprensible. Es el caso de Víctor Eremita y sus compañeros de banquete¹, al contemplar, sin ser vistos, desde la verja, la plácida escena en que el juez Wilhelm y su esposa conversan y toman el té en el jardín de su casa de verano a la caída de la tarde.

1.- Remedo del *Banquete* de Platón, y, banquete en el que aquéllos habían ampliamente discutido sobre el amor.

Es también el caso de la plácida espera de la esposa delante del despacho de trabajo del esposo y que lleva a éste a dejar de escribir para salir al encuentro de aquélla, y relato con el que acaban los “Diversos propósitos sobre el matrimonio” en *los Estadios sobre el camino de la vida*.

Este “elogio de lo general” es igualmente pronunciado por el “caballero de la fe”, si bien allí para destacar la enormidad de su sacrificio, dado el gran valor, que merece ser reconocido, de aquéllo a lo que dicho caballero renuncia en aras de la fe (CrT 166). Sin embargo, dicha visión idílica del matrimonio no puede asignarse al mismo K., como, por otra parte, su comportamiento personal, aunque no se jacte de ello, evidencia.

K. ha llegado a decir que el matrimonio convierte al hombre en finito y mediocre, y perdido para cualquier causa superior. Pero además atribuye al matrimonio, y en general a la atracción sexual, el “engaño” por el que la naturaleza asegura la perpetuación de la especie, y la consumación, por tanto, del triunfo, para K, siempre altamente negativo, de aquélla. La especie, se sobrepone al Individuo (el hombre espiritual), y todo ello al servicio del Estado y de la inmortalidad terrenal propia del judaísmo¹.

Por lo mismo, insiste K. en la defensa que del celibato para todos, y no sólo para los sacerdotes, hace, según él, el cristianismo bien entendido; y que le lleva a señalar, como punto de inflexión negativo en la obra de Lutero, el hecho de su casamiento.

Ángel Garrido Maturano² no distingue en la obra K. lo dicho por éste de lo dicho por sus pseudónimos, a quienes llama, por eso, no así, sino “heterónomos”. Considera las obras pseudónimas “no superadas ni canceladas por otras firmadas por el propio K., que no sería... sino otro, antes que pseudónimo, heterónimo de si mismo” (Nota a la p. 104 del referido artículo). Sostiene tal parecer por ser, a su juicio, K. “resueltamente asistemático”, y es, con este punto de partida, que puede, como hace, atribuir a K. mismo la interpretación que del matrimonio (entendido por Garrido en sentido amplio y no institucional) hace el juez Wilhelm en su disputa con el esteta.

1.- El sucedáneo a la inmortalidad espiritual individual propia del cristianismo.

2.- En el artículo “La significación ético-religiosa del *Eros* en el pensamiento de Kierkegaard”.

Es decir, como síntesis de eros o cuerpo y espíritu, o lo que es lo mismo, síntesis de enamoramiento y de la seriedad de la resolución consciente y libre de la voluntad; unidad de necesidad y libertad. De todo ello se sigue igualmente, para Garrido, una pervivencia de lo estético en el estadio ético-religioso.

No puedo compartir este parecer, siendo así que *el mismo K., ha alertado en el Postscriptum (obra editada por él), contra cualquier posible atribución a K. de lo dicho por sus pseudónimos;* y como además pone de relieve el furibundo ataque, aquí ya referido, que finalmente dedica K. al matrimonio.

Por otra parte Garrido Maturana entiende, en su artículo, lo estético, no como amor de voluptuosidad, no en el sentido estético inmediato de amor terrenal, sino como amor romántico, pasión amorosa con vocación de eternidad; y, a su vez, entiende lo religioso, sin reconocerlo, constreñido a la llamada por K. *religiosidad A*, a la que luego haremos referencia, y con lo cual, en verdad, se queda en el estadio ético, o no alcanza el estadio ético religioso cristiano.

6. EL YO DEL ESTADIO ÉTICO-RELIGIOSO. LA SEGUNDA ÉTICA. LA VERDADERA SERIEDAD DEL YO: LA SERIEDAD RELIGIOSA

Obviamente K. y Sartre no coinciden. La fuente de equívocos es siempre la misma. Se confunde íntegramente a K. con sus pseudónimos.

O, visto de otra forma –y que nuestra manera de acceder a K. quiere hacer consciente – no se distinguen los mismos conceptos y categorías kierkegaardianas por su referencia expresa al estadio de la existencia –estético, ético o religioso- donde, en cada caso, se sitúan. Y eso que K. ya había advertido (y yo repetido) acerca de este peligro. Dice K.: “el autor real de la obra pseudónima no tiene nada que ver con los autores pseudónimos, ni en su mentalidad, ni en su concepción del mundo, y cuando se citen obras pseudónimas hay que preservar el distanciamiento¹”

1.- Así ha sido recogido al final del *Postscriptum*, P-S II 301-306. Véase JP nº 5864: “Una primera y última declaración” y JP nº 5871.

El yo serio no es, para K., el yo ético. Otra cosa es que lo sea para el juez Wilhelm, y que éste, a su vez, no lo sea para el esteta Juan el seductor como se aprecia en el intercambio epistolar entre ambos. El yo verdadero y auténtico es, para K., el yo religioso, o mejor el yo ético-religioso, y que K. está dispuesto a llamar, nos dice, “aún a riesgo de ser mal comprendido” el *yo teológico* (MM 235).

Frente al *yo teológico* el *yo humano* (el yo virtuoso), constituye la única medida del pagano y del hombre natural dentro del cristianismo (MM 235 y 238). Es este *yo humano*, el yo que simplemente pertenece al estadio ético, es decir, a la ética; en concreto a la ética que en la Introducción a *El Concepto de la Angustia* denomina K. *primera ética*, en contraposición a una *nueva ética* o *segunda ética*¹.

La *primera ética*, “que quiere introducir la idealidad en la realidad”, y que no toma, como debería, la dirección contraria (ésta, sin duda, la propia de la *segunda ética*) “de elevar la realidad a la idealidad”, supone “que el hombre está en posesión de las condiciones necesarias para realizarla” (la idealidad) (CA 118).

El yo ético sería aquél al que se dirige dicha *primera ética*, exigiéndole, pues, lo imposible. Suscita, por tanto, una contradicción vista justamente “la dificultad y la imposibilidad” (CA 118). La ética, mejor dicho, la *primera ética*, sería, para K., tanto la ética socrática (con reservas), la ética de la virtud, como la ética judaica, la ética de la ley y los mandamientos inapelables e iguales para todos los hombres, y ética de la que, para K., “puede decirse lo que se ha dicho de la ley, que es maestra cuyas exigencias condenan pero no dan vida”. Al pedirle lo imposible, la *primera ética* aboca al hombre a la desesperación.

El *yo teológico* es el que se somete a la *segunda ética*, a aquélla que ya no se mueve dentro de la categoría del *yo humano*, del yo cuya medida es el hombre.

El *yo teológico* es, por tanto, ético-religioso y su estadio existencial el religioso o ético-religioso. Es ético porque también se somete libremente al deber, pero su deber es un “tú debes”, fundamentalmente un “tú debes creer”, un deber religioso.

1.- De la *segunda ética* es de la que, sin nombrarla, dice K. en *La Enfermedad Mortal*: “la ética apunta siempre a lo contrario de la especulación y progresa por el camino opuesto, es decir, que la ética nunca abstrae de la realidad, sino que profundiza en la realidad, y siempre está operando necesariamente con la ayuda de la categoría de la individualidad, tan postergada y despreciada por la especulación” (MM 273).

“El tú debes tiene que formar parte de todas y cada una de las categorías del dominio religioso”. No se trata de primero obrar (tener que cumplir tales o cuales imperativos, y a partir de ellos, hacerme a mi mismo, definir mis “ethos”, carácter o personalidad), sino de creer. Lo primero es creer como primer deber. “Lo primero no es la virtud sino la fe”. Como gusta de repetir a K. siguiendo al Apóstol: “lo contrario del pecado es la fe”, “una de las determinaciones mas decisivas del cristianismo es que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe” (MM 238). Así puede decir K. sintéticamente “creer es ser” (MM 248), es decir, según crees, según tu fe, así resulta el hombre, el Individuo concreto que eres.

“Esta típica oposición cristiana entre pecado y fe es la que *transforma*¹, cristianizándolos, todos los conceptos éticos, los cuales reciben con ella un rango mayor” (MM 239). El factor radical de esta oposición no es otro que el cristianamente decisivo *delante de Dios*, determinación que contiene el criterio decisivo de todo lo cristiano en que se juntan: el absurdo, la paradoja y la posibilidad del escándalo.

“La presencia de este criterio es muy importante en cualquier determinación de lo cristiano, ya que el escándalo es el que ampara al cristianismo contra toda especulación” (MM 239).

El *yo teológico* es precisamente “el yo delante de Dios”. *Delante de Dios*, delante de Cristo (delante de la posibilidad del escándalo que Cristo Individuo es), el Individuo humano, el yo concreto, todo hombre, debe elegir, ó 1) creer y querer ser su propia y original vocación (“el sentido original de la palabra vocación pertenece, dice K., a la esfera religiosa”) ó 2) el escándalo². K., que escribió mediante pseudónimo *O lo uno o lo otro*, da, por fin, a través de Anticlímacus (no, por tanto, a través de Víctor Eremita ni del juez Wilhelm) con la verdadera alternativa: “Ante el cristianismo no queda otra *alternativa* que la de ser aquél objeto, o bien de fe, o bien de escándalo, siendo la única opción válida la de ser dicho cristianismo creído y no comprendido”³.

1.- *Transformación*, llamada también aquí transposición.

2.- Se repite en *La Enfermedad Mortal* y, como vimos, en *Ejercitación del Cristianismo*.

3.- Y añade K.: “Acaso no será más bien una desvergüenza que un mérito...el querer comprender lo que no quiere ser comprendido”.

Esta opción, que es la opción radical (“este hecho constituye *la seriedad* de la existencia”), *ni siquiera Dios podría evitarla al hombre aunque quisiera*, y menos el hombre eludirla “pues todo hombre tiene que formarse una opinión sobre el particular”. Todo hombre debe dar la respuesta, su propia e individual respuesta, una respuesta en la soledad, y tan libre y original como si del mismo Adán se tratará; tan contemporáneo de Cristo como los propios contemporáneos de éste; tan *discípulo de primera mano* como los discípulos de la primera hora.

Como dice K.: “No es ninguna ocurrencia ociosa el que Dios se digne encarnarse y hacerse hombre... este hecho constituye *la seriedad* de la existencia. Y en *esta seriedad* hay encerrada una segunda cosa *seria*, a saber, que todo hombre *tiene* que formarse una opinión sobre el particular” (MM 284).

Sin embargo, pese a no rebajar *la segunda ética* sus exigencias respecto a la *primera*, la idealidad de la *segunda ética* no es de alcance imposible porque el Individuo cuenta con la ayuda y la gracia de Dios, y para Dios, no para el hombre, todo es posible. Pero quien presta esta ayuda no admite reparos ni condiciones. Dice al respecto Anticlímacus: “La cosa cambia bastante cuando se trata de tener que ser socorrido en un sentido profundamente *serio* y sin ninguna condición, como es el caso de una ayuda superior o, sobre todo, de la ayuda Suprema¹” (MM 227).

El Dios de K. no es el Dios de la ética burguesa², pues se mueve en el campo de la *posibilidad* (infinita) y no en el *de la probabilidad*, propio de aquélla. No es, por tanto, el Dios prudente ni razonable que correspondería al estadio ético. Dice Anticlímacus: “Desprovista de imaginación... dicha mentalidad se conforma con una suma de experiencias vulgares acerca de la manera como las cosas suceden, sobre las eventualidades y las habituales incidencias” (MM 198). “Para caer en la cuenta de uno mismo y de Dios es preciso que la fantasía le lleve a uno sobre la atmósfera vaporosa de *la probabilidad*, arrancándole de ella, y enseñándole, a mil leguas de toda experiencia positiva, a esperar y a temer, a temer y a esperar” (MM 198). Dios, se repite, hace posible lo imposible (humano).

1.- Kierkegaard admite la compasión, en el solo caso en que la misma proceda de un ser superior al compadecido (CrT 191).

2.- Se añade: “La mentalidad burguesa carece de toda determinación del espíritu, por eso se reduce al campo de lo probable, en el seno del cual lo posible encuentra sólo un pequeño sitio... importando poco sea el caso del dueño de un café o de un ministro. De esta manera el pequeño burgués se ha perdido a sí mismo y a Dios” (MM 198).

Tanto es así que K. define, como hemos visto, frente al fatalista, a Dios como la absoluta posibilidad. “Dios equivale a que todo sea posible”, “ya que Dios es lo mismo que la absoluta posibilidad, o la absoluta posibilidad es Dios” (MM 198). La consecuencia de ello es que la ética, *la primera ética*, puede ser *suspendida* por Dios.

La *suspensión teleológica de la ética* (CrT 145, 146 y s.) se pone en evidencia en el caso de Abraham. Este no es, en su relación paterno filial, un héroe trágico (como sí lo fue Agamenón al sacrificar a su hija Ifigenia en Aulida), sino otra cosa: o bien un asesino¹ o un creyente (CrT 149).

Abraham creyente, el padre de los creyentes, por medio de su acto, ha franqueado todo el estadio ético, pues “hay más allá un *τέλος* delante del cual *se suspende* aquel estadio” (CrT 151). Y en este caso *la tentación es la misma ética* (CrT 151, 201). Caso de tentación que, por otra parte, como es usual, no persigue apartar al hombre de su deber, sino precisamente que lo cumpla (el deber ético). No caer en la tentación no consiste simplemente en renunciar al deseo en aras del deber, sino en renunciar a ambos a la vez, al deseo y al deber (deber ético).

Lo que acontece es que aquí el deber que prevalece es otro, expresar la voluntad de Dios por amor a Dios. Es el deber *absoluto* (más allá, por tanto, del deber *superior* al que se sacrifica el héroe trágico) que alumbra una nueva ética (el tú debes religioso) por la paradoja de la fe. La ética no es (sí *la primera ética*), por tanto, olvidada.

Dice K. (a través de Johannes de Silentio): “La paradoja de la fe consiste, pues, en esto, que el Individuo es superior a lo general, de manera que, para recordar una distinción dogmática, hoy en día raramente utilizada, el *Individuo determina su relación a lo general por su relación al absoluto, y no su relación al absoluto por su relación a lo general*. Se puede aún formular la paradoja diciendo que existe un deber absoluto hacia Dios; pues, en este deber, el Individuo se relaciona como tal absolutamente al absoluto.

1.-Si nos atenemos al juicio de la ética, Abraham es un asesino en potencia y que no consuma su delito por razones desconocidas. Mientras, Abraham calla, hecho igualmente reprobable para la ética (si bien no para el derecho penal correspondiente, ya que éste permite no declarar contra sí mismo, ni confesar).

En estas condiciones, cuando se dice que constituye un deber amar a Dios, se expresa con ello otra cosa que precedentemente; pues si este deber es absoluto, la ética se encuentra rebajada a lo relativo. Sin embargo, de ello no se sigue que la ética deba ser abolida, sino que recibe una expresión totalmente distinta, la de la paradoja, de manera que, por ejemplo, el amor hacia Dios puede llevar al caballero de la fe a dar a su amor hacia el prójimo la expresión contraria a lo que, desde el punto de vista ético, es el deber” (CrT 161, 170).

En la obra *Temor y Temblor* plantea K. una *seriedad distinta y más elevada* que la del hombre ético. Es la seriedad suprema del “caballero de la fe” (Abraham), pero también, la menos importante del escritor religioso, quien, si bien sin conseguirlo, sólo pretende asemejarse a dicho caballero. Es asimismo, la del propio K., según confiesa, que ha roto sus esponsales (contra toda ética) con Regina para exclusivamente ocuparse de la defensa del cristianismo frente a la cristiandad¹.

En fin, es la del Individuo solo ante Dios, sin la mediación de lo general, en la obediencia incondicional y absoluta a aquél, y ello hasta el punto que la propia ética (la primera ética) llega a ser para él, como hemos dicho, “la tentación a vencer”.

Si en la *O lo uno o lo otro*, en palabras del juez Wilhelm, es “por la decisión y a través de lo general que yo, Individuo, me pondré en relación con Dios”, por el contrario, en *Temor y Temblor*, hemos visto, es una relación con lo absoluto la que ha de definir mi relación con “lo general” y no, a la inversa, que mi referencia a lo absoluto se defina por mi relación con “lo general”. Todo ello acorde con que mi relación con lo absoluto, debe ser absoluta, y relativa con lo relativo (P-S I 83 y s.).

1.- Recoge K., al inicio de *Temor y Temblor* (CrT 98), tomada de Hamann, una anécdota que relata Valerio Máximo: “Lo que Tarquino el soberbio daba a entender con las cabezas de amapola de su jardín su hijo lo comprendió pero no el mensajero”. Toda la obra contiene un secreto. K. pretende con ella justificar (poéticamente), a partir del sacrificio de Abraham, su conducta para con Regina, la cual, como, en su caso, el hijo de Tarquino, ha de ser el único lector capaz de comprender el sentido profundo del mensaje contenido en dicha obra. Por otra parte, K. nunca llega, como insiste repetidamente, a equipararse a Abraham; se considera simplemente un poeta (la obra de que se trata se subtitula “la lírica dialéctica”) en quien radica el sólo honor de contar la acción heroica para que no se olvide. En el mismo sentido se considera K. “caballero de la resignación infinita”, nunca “caballero de la fe” (siendo “la resignación infinita” el último estadio que precede al movimiento de la fe) (CrT 128, 138 y s.)

“La fórmula para Dios todo es posible empieza a ser decisiva cuando el hombre es llevado a una situación de extrema necesidad en la cual humanamente hablando no queda ninguna posibilidad ...aquí lo que importa es que se quiera creer... Pues la fe, creer, significa que se pierde la razón para ganar a Dios. Ésta es la lucha por la fe, la cual combate locamente por la posibilidad. Pues la posibilidad es lo único que salva¹”. El Individuo delante de Dios, el Individuo, no el “concepto de hombre” (“para Dios, lo contrario que para la especulación, el Individuo no está por debajo del concepto”, “ni es menos, sino más que la especie”), es lo que constituye *lo serio*. Pues Cristo se hizo hombre Individuo *seriamente*, razón por la cual, a su imagen, el Individuo humano como K. lo entiende, “impar¹” por definición, es “lo serio”: “ser Individuo es la perfección²”.

1.- El profesor Torralba en su artículo “Santo Tomás y K. ante el dilema abrahámico” contraponen la postura de Santo Tomás y la de K. respecto al sacrificio de Isaac. Lo que en la explicación del primero es discurso racional y modo de proceder silogístico, se nos dice que en K. es todo lo contrario, que en él no hay argumentación (sí poesía, apología, etc). Para el autor todo lo que K. busca es mostrar “la absoluta incompetencia de la razón y la absoluta irracionalidad del sacrificio de Isaac” en el ámbito de la fe, reivindicando la paradoja y la incoherencia de Abraham. Para K., sigue el profesor Torralba, Abraham expresa lo que para *todo* creyente ha de ser el movimiento de la fe. Así, para el autor del artículo, K. convierte a Abraham en un modelo antropológico (hecho en K. para mi discutible) y en el cual, entre razón y fe, no hay complementariedad, sino contradicción y peligro, el de “recaer en un fideísmo ciego e irracional muy cercano al fanatismo y la locura”.

Ya hemos señalado (en el capítulo nº1 de este trabajo), sin llegar a los extremos de radicalidad del artículo aquí comentado, las “exageraciones” a que se aboca K. en sus últimos años. No obstante, considero que el propio K. no ha ido, en su antiescolasticismo, mucho más allá de la que puede ser su visión luterana de la fe, y, en todo caso, ha sido consciente, como nos ha dicho él también muchas veces (en especial en el prólogo del editor – K.- a *Ejercitación del cristianismo*), que la “exigencia de ser cristiano es forzada por el pseudónimo hasta el más alto grado de idealidad”, y a la que él, K., no llega *ni exige al común cristiano*. A éste sólo le exige que honradamente reconozca cuan alejado está del verdadero cristianismo. En cualquier caso el peligro que más preocupa a K. se sitúa en el otro extremo (y el que le lleva, precisamente para combatirlo, al suyo propio): el de rebajar o silenciar el nivel de exigencia cristiano, quitándole toda inquietud (temor y temblor), hacer del cristianismo un ámbito de seguridad ético burguesa que se quiere además prolongar en la eternidad (EC 131). Ha pasado, dice K. irónicamente, aquel tiempo anticuado en que se educó al cristiano “con un rigor hasta entonces desconocido, en el temor al castigo de la eternidad, castigo que solamente el cristianismo se ha atrevido a aplicar; pero los predicadores del cristianismo en la cristiandad no se atrevían a hablar este lenguaje” (EC 311)

2.-K., lo hemos dicho, desprecia al individuo considerado como simple número y descalifica a este ser numérico e intercambiable que identifica, inspirándose en la *tabla de contrarios pitagórica*, con el número par. En su *Metafísica* Aristóteles hace una historia de la filosofía precedente (lo que muestra, por primera vez, que la filosofía es la historia de la filosofía), y es allí donde presenta este proceder de los pitagóricos. Dice K: “el individuo está, como tal, por encima de lo general; lo que yo puedo expresar de una manera típica, diciendo con Pitágoras que el número impar es más perfecto que el número par” (CrT 153), y más adelante insiste en lo mismo (CrT 160) al contraponer, contra Hegel, el niño determinado por lo *exterior*, al hombre adulto determinada por lo *interior* y reclamar una interioridad y una inmediatez nueva, la de la fe. Dice K. “La fe es, por el contrario esta paradoja: el interior es superior al exterior, o, para retomar una fórmula precedente: el número impar es superior al número par” (CrT 160). Y en el mismo sentido: “La fe es la paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general”, “la fe no puede ser superada, lleva siempre al punto de partida con temor y temblor” “no es el instinto inmediato del corazón, sino la paradoja de la vida” (CrT 139, 147, 160). Insiste, una vez más, K. en que “el Individuo es más que la especie”, lo que le distingue cualitativamente de las especies animales. Pero añade K. que “esta determinación es dialéctica; significa que el Individuo es pecador, pero también significa que ser Individuo es la perfección” (MM 274).

El Individuo, “inconmensurable con lo general”, de la “nueva interioridad” no puede ser anulado por el orden establecido divinizado del Estado, como Hegel pretendía, y lo que nos situaría “detrás” de Sócrates. En tal caso “si la ética, es decir lo virtuoso, es el supremo estadio, sí lo único que en el hombre queda de inconmensurable es el mal, es decir, lo particular que debe expresarse en lo general, aquella no ha de menester otras categorías que las de la filosofía griega” (CrT 147).

Frente a la seriedad falsa y engañosa del yo prometeico, del yo renacentista e ilustrado, del yo emprendedor de la “ética protestante¹”, lo que K. denomina “el yo activo”, se destaca la seriedad auténtica del creyente, de “quien es por la fe delante de Dios”.

“No reconociendo (este yo activo)... ningún Poder sobre sí, le falta en última instancia la *debida seriedad*, y todos los cuidados que pone en sus experiencias más ambiciosas no encierran más que una mera *apariencia de seriedad*. En realidad se trata de una *seriedad fraudulenta*. Al igual que Prometeo le robó el fuego a los dioses, aquí lo que se pretende es robarle a Dios el pensamiento –en lo cual consiste la *seriedad*- de que Él nos mira; y, en vez de eso, el yo desesperado se contenta con mirarse a sí mismo, con el único propósito de prestar a todas sus empresas un interés y significado infinitos” (MM 224-225).

Decíamos que el pecado refiere a la categoría de Individuo², a la relación del Individuo con Dios, y por eso, como dice K., “la seriedad es el pensamiento de que Dios nos mira” (mira a cada uno en particular)³. A ello se apunta igualmente Sartre en *El Ser y la Nada*, pero quien, veíamos, define esta mirada negativamente para el hombre, como “mirada de Medusa”, en cuanto, para él, contra K., es, dicha mirada petrificadora, precisamente, la que paraliza, e impide al hombre que éste sea verdaderamente libre.

1.- Véase Max Weber: *La ética protestante en el orto del capitalismo*, donde se destaca la conexión entre la ética protestante originaria y el progreso económico.

2.- En *La Enfermedad Mortal* se dice: “La seriedad del pecado consiste en su realidad en el Individuo, sea quien sea, tú o yo”. “El pecado es una determinación del Individuo”. “El cristianismo empieza con el dogma del pecado y consiguientemente con el Individuo” (MM 274).

3.- También, en otro lugar, ha dicho K.: “La autoridad divina es todo ojos” (OA 89); “el ojo es el símbolo de Dios” (CA 187).

Todo lo contrario en K.: “Cuanto mayor sea la idea de Dios que se tiene tanto mayor será el yo que se posea y viceversa”. “Sólo llega nuestro yo particular y concreto a ser un yo eterno e infinito mediante la conciencia de que existe delante de Dios” (MM 236). Y aún con mayor rotundidad dice K.: “el que no tiene Dios, tampoco tiene ningún yo”.

Sin embargo, la relación con Dios del cristiano, insisto con K., no supone paz, calma, ni dulce consolación, pues es lo esencial *el juicio de la eternidad* como enseñaba, para K., muy exactamente “la más antigua Dogmática”¹ (MM 236-237 y 276-277). “Todo conocimiento cristiano ha de ser en sí mismo algo preocupado, ya que está preocupación constituye cabalmente lo *edificante*. La inquietud es la relación con la vida, con la realidad de la persona, y consecuentemente en el sentido cristiano, es la *seriedad*. La fría superioridad de la ciencia dista mucho, cristianamente, de ser la *seriedad*, al revés, en el sentido cristiano, no es más que broma y vanidad. Ahora bien, *la seriedad* es, a su vez, *lo edificante*” (MM 166).

Como hemos ya visto, al tratar K. de definir en *El Concepto de la Angustia* ¿qué es certeza e intimidad?, lo primero que hace es reproducir las palabras de Macbeth después de haber éste asesinado al rey², para ilustrar la demoníaca desesperación por los propios pecados. Pues bien, tales palabras no hacen sino destacar la equivalencia o estrecha *vinculación entre seriedad, yo, y Dios*. Macbeth, asesino lúcido, pecador demoníaco y, por tanto, aunque desesperadamente, *delante de Dios*, dice: “Desde este instante no hay nada serio en la vida: todo es futilidad. Renombre y gracia han muerto. El vino de la vida está apurado”. El pecado de Macbeth no es sólo el de matar, sino, principalmente, el de haber desesperado del perdón de los pecados. Al haber elegido el escándalo, y no la fe, con la pérdida de Dios (“la gracia”), ha perdido el yo (“todo renombre y toda gloria”), y es entonces cuando su vida ha perdido toda consistencia y seriedad, en verdad ha terminado.

1.- La contrapone K., irónicamente, a “la Dogmática más reciente”.

2.- Palabras que igualmente recoge K. en su siguiente obra *La Enfermedad Mortal*. La referencia a Macbeth es repetida. Figura igualmente, lo hemos visto, en los *Papírer*.

7.- EQUIVOCIDAD DE LA ÉTICA. LA RELIGIOSIDAD A Y LA RELIGIOSIDAD B

La relatividad de la ética, vista desde el estadio religioso, no contradice la existencia del componente ético presupuesto, a saber, la decisión de la voluntad, *común* al estadio ético y al estadio religioso. En todo caso, la “incorporación” del estadio ético en el religioso no va mas allá. Sin embargo, lo hemos repetido, el estadio religioso es, en verdad, ético-religioso. La explicación de este aparente contrasentido estriba en que en el estadio ético-religioso la ética de que se trata es *otra* ética. Ya no es la, en *El Concepto de la Angustia*, denominada *primera*¹, o “nueva” ética, la “ética étnica” que reconcilia, como en Hegel, lo general y lo concreto, la decisión institucional y el enamoramiento en el matrimonio, la moralidad (objetiva) y el Individuo; y que quiere inscribir “la idealidad en la realidad”.

Se trata, por el contrario, de elevar la realidad a la idealidad; de una ética más allá de la ética, de la *segunda ética*, de la ética cristiana. Una ética, esta última, cuyo correspondiente en el *Postscriptum* es *la religiosidad B*, la religión cristiana (tal como la exige K.), la *otra* religiosidad respecto a la *religiosidad A*, esta última la correspondiente a la *primera ética*. Así pues, la aparente incorporación del estadio ético en el ético-religioso (y la “continuidad” por tanto entre ambos estadios) no es tal si se entiende sin *la debida transposición*, y sólo facilitada por *lo equivoco* del término “ética” cuando se emplea sin añadir, seguidamente, su calificación como primera, o como segunda, ética. *Equívoco* que puede dar lugar a otra interpretación igualmente errónea: la de entender *la suspensión teleológica de la ética* como una oposición a toda ética, como una disolución de la ética.

1.-Ética que, a su vez, tampoco excluye lo religioso como se aprecia en el contenido de la exaltación que el juez Wilhelm hace de su posición frente a la del esteta.

En fin, lo que no se mantiene es una ética que supone ser el absoluto, que confía en la total autonomía del hombre en orden a llegar a ser sí mismo, sin reconocer la realidad del pecado y la necesidad, por tanto, de un yo limitado y de un auxilio divino trascendente. Sin embargo, en estos términos también puede existir la religiosidad, como acabamos de decir, y así acontece en el juez Wilhelm. Se trataría de una religiosidad, aunque muchas veces bautizada como cristiana, natural y supeditada a la razón humana en cuanto la misma simplemente asienta, garantiza y apuntala el orden (social) establecido¹.

Para el juez Wilhelm, Dios sí interviene, pero solo en cuanto confirma la visión moral que aquél tiene de la existencia. Dice el juez: “yo escojo lo absoluto, pero ¿qué es el absoluto? Es yo mismo en mi valor eterno”.

Aunque en el estadio ético el deber se constituye como tal cuando es referido a Dios, dicha referencia a “lo divino²” no trasciende el estadio ético.

La referencia del deber a Dios, en rigor, nada añade, es, para K., tautología. Como dice K.: “La ética es lo general y, como tal, también lo divino. Es, pues, razonable decir que todo deber es, en el fondo, un deber hacia Dios; pero si no se puede nada más avanzar, se dice al mismo tiempo que, propiamente hablando, no tengo ningún deber hacia Dios. El deber llega a ser deber cuando es relacionado a Dios, pero en el deber mismo no entro en relación con Dios, sino con el prójimo que amo. Si digo bajo esta relación que es mi deber amar a Dios, enuncio una simple tautología. <<Dios>> es aquí tomado en sentido totalmente abstracto de lo divino, es decir, de lo general, es decir, de deber. Entonces toda la vida humana se redondea y toma la forma de una esfera perfecta donde la ética es a la vez el límite y el contenido” (MM 159).

1.- Y al que, finalmente, incluso Sócrates, en cierto sentido, sucumbe, ya que consiente en morir para que la ley de la ciudad viva. En un artículo no publicado, con el título de *¿Sócrates una pregunta sin respuesta?*, en su segunda parte, he desarrollado este punto de vista.

2.- Referencia a Dios en sentido abstracto, es decir, referencia a “lo general”.

La religiosidad B se distingue y hasta opone a esta ética y a aquella religiosidad indeterminada que hace del hombre ético su propio absoluto. Y absoluto que en la *religiosidad A* no trasciende la propia subjetividad. Este absoluto está presente en todo hombre, y todo hombre, con buena disposición y mayormente con una acertada orientación, lo puede descubrir (Sócrates “dixit”) sólo profundizando en su interior. Es también la ética de quien busca el mérito y su obligada recompensa (el hermano del “hijo pródigo” reprocha al “padre” su proceder, en verdad, no quiere se cumpla la voluntad del padre, sino la suya)¹. Es, muchas veces, la ética del orgullo y de la pedantería de la, según K., “falsa o necia seriedad”.

Es el caso, en nuestro tiempo, de los que quieren, precisamente en nombre de la ética (la ética primera) combatir la religión (*la religiosidad B*).

La religiosidad B trasciende, por el contrario, la simple subjetividad y se abre a una verdad, que debe ser inicialmente comunicada, y a un eterno determinado en un momento del tiempo, por tanto, paradójico, y con el que relacionarse también en el tiempo, y al que no llega, sin más, la propia interiorización.

8. CONCLUSIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA KIERKEGAARDIANA EN LA ENFERMEDAD MORTAL: LA REFERENCIA O RELACIÓN A OTRO. NUEVA EXPRESIÓN DE LA ORIGINALIDAD (SERIEDAD) DEL YO

Cuando hablamos de la antropología de K. dijimos que, para éste, lo primero (en el orden valorativo) no es el hombre sino el yo, el espíritu. El hombre es lo primeramente dado, síntesis de cuerpo y alma, de finitud e infinitud, de necesidad y posibilidad, y síntesis que, si bien salió armónica de la mano de Dios, empieza siendo, aquí y ahora, una relación o síntesis negativa².

1.- Representaría igualmente la que K. denomina la *justicia judía* en oposición a la *justicia cristiana*, y a lo que al final hacemos referencia.

2.- El hombre es un compuesto de cuerpo y alma que ha de llegar a ser espíritu. Pero dejar de ser ese hombre animal, o natural, acometer, libremente, la tarea de ser espíritu le asusta (angustia). Como dice K.: “El hombre es un animal que puede llegar a ser espíritu. Cosa a la que el hombre, como naturaleza animal que es, teme más que a la muerte” (JP 4885). “El hombre es un espíritu que, por castigo, ha sido degradado a ser hombre animal. Pero hay que ser *espíritu* para ser consciente de la caída. El hombre animal es muy feliz de ser animal, es decir, en el fondo no se da cuenta de que lo es. El cristianismo es la Buena Nueva que abre los ojos del hombre a una miseria de la cual el hombre natural no tiene ninguna sospecha” (JP nº 4349).

Pero esta relación 1ª no es el yo, el sí mismo. Así como en la conocida fórmula de Ortega veíamos la existencia de *dos* yos (“yo soy yo y mi circunstancia”), igualmente en K. el yo (ético) no es la relación antedicha en la inmediatez, simple relación, relación inerte o negativa. Más que eso, es una relación de la relación consigo mismo, y, relación 2ª, por tanto, relación reflexiva¹.

Podemos representarlo así:

yo

YO -> alma – cuerpo relación 1ª (o síntesis negativa)
 infinitud-finitud

Circuito

relación 2ª (espíritu consciente y libre)

Yo activo = 2ª relación, o síntesis positiva, o tercero positivo / circuito de ipseidad en la libertad (= historia de la libertad individual).

La relación de la relación (relación 2ª) viene definida por el comportamiento activo (acción, elección o decisión). Se explica por la acción consciente y libre de la voluntad respecto a la 1ª relación, o síntesis, y de la que resultará, de hecho, la inclinación, que la libertad permite (nunca en la indiferencia) hacía uno u otro de los extremos de la síntesis.

Dios ha puesto en el inicio la síntesis armónica, y, además, ha posibilitado la relación de la relación, al dejar aquella primera relación, una vez puesta, “como dejada de su mano” (MM 174) (lo que “permite” se dé la segunda relación). Dios, por tanto, ha posibilitado la *libertad* y, en la libertad, también la posibilidad de que el yo se desligue del Poder que lo fundamenta. Dice K.: “el yo está compuesto de infinitud y finitud. Pero esta síntesis es una relación y, cabalmente, una relación que, aunque derivada, se relaciona consigo mismo, lo que es la libertad. Mas la libertad es lo dialéctico dentro de las categorías de posibilidad y necesidad” (MM 174 y 186).

1.- Reflexión, reduplicación, redoblamiento, no especulación, ya que K. la sitúa, no en el mero saber de sí, sino en la decisión libre de la voluntad.

Este alejamiento de la finitud hacía la infinitud, pero sin perderse en esta última, para ganar nuevamente la finitud, (“circuito de ipseidad¹” lo llamo, utilizando término, satriano, no el sentido que Sartre da a dicho termino), define, en el camino hacía el yo armónico, como realidad inalcanzable en el mundo, al espíritu despierto, a la libertad esforzada. Pero esta precaria armonía (nunca en Sartre), sólo es posible en K. por Dios y con la ayuda de Dios². La relación de la relación consigo, que es el yo, es, por tanto, en último término (desde la libertad), relación del hombre con Dios, del hombre particular o Individuo concreto con Dios. “La tarea de llegar a ser sí mismo sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios” (MM 187)

Veámos que el yo es autorrelación, una relación que se relaciona consigo misma. Pero, sigue K., “una tal relación que se relaciona consigo misma –es decir un yo- tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro”. “Si la relación que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces seguramente que la relación es lo tercero; pero está relación, esto tercero, es por su parte una relación que, a pesar de todo, se relaciona con lo que ha puesto la relación entera”.

En la medida que se da la segunda relación, la separación o distanciamiento de sí a sí, el hombre puede elegirse, y ello a partir de la desarmonía en que está situado (pues en el mundo no hay sino discordancia en la síntesis, producida por el pecado original, según nos dice la Dogmática).

Dicho elegirse se reduce a: o bien *creer* que en Dios, y con la ayuda de Dios, volverá la síntesis y el yo se reencontrará a si mismo, pues para Dios todo es posible, o bien *persistir en la desesperación* (desesperación que es el escándalo no superado, el escándalo que para la razón supone la síntesis imposible Dios – hombre, así como el perdón de los pecados).

1.- Circuito o recorrido (historia de la libertad) del espíritu desde su virtualidad a la verdadera realidad de sí mismo y hacia Dios.

2.- Precisamente la dependencia de la relación entera –la dependencia del yo- expresa la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo o permanecer en ellos, “a no ser que mientras se relaciona consigo mismo, lo haga también respecto de aquello que ha puesto toda la relación” (MM 172).

La mera relación o síntesis, decíamos, no es un yo, pero la relación que se relaciona consigo misma, la autorrelación no es tampoco, sin más, un yo verdadero. El hombre que conoce y elige la síntesis, que conoce y es consciente de ella, y, además, activa y actúa la síntesis sin referencia al Otro que ya había, en el inicio, bien puesto la síntesis, es un yo pero en la discordia (en la desesperación). Así el yo se decanta y cae en el extremo de la síntesis, el de su ser infinito, por tanto en la desmesura. Desequilibrada la relación en el sentido de la conciencia de un yo infinito, el yo quiere ser sí mismo pero “desligado de toda relación al Poder que lo ha puesto o apartándolo de la idea que tal Poder exista”. “Nuestro hombre quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar por, y con, el principio sino <<al principio>>. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo ni ver, en el yo que a él ha sido dado, su tarea, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita” (MM 178 y 224).

Porque la relación, que es el yo del hombre, es “derivada” -yo *derivado*- y puesta (puesta por Otro y no sólo por él mismo); porque es “una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose con Otro”; es por lo que se puede hablar de una forma de desesperación que consiste en que uno quiera ser sí mismo, y, a distinguir de otra forma de desesperación, la de no querer ser sí mismo¹.

Desesperar es, en último término, querer ser sí mismo, querer ser un yo, pero ello desesperadamente (pues querer ser sí mismo en el recto sentido es lo que se pide al creyente por la fe). Es decir, ser sí mismo pero *por sí mismo sin contar* con el Poder (al que K. no llama aquí inicialmente Dios, el Dios Cristiano) que ha puesto, y fundamenta, la relación o síntesis en armonía.

Seriedad, originalidad “consiste en ser sí mismo <<delante de Dios>>. Y notemos bien <<este delante de Dios>>, pues en él recae todo el acento principal ya que constituye el origen fontal de toda originalidad. Por eso, quien haya arriesgado en esta empresa posee, sin duda, originalidad y ha llegado a saber lo que Dios ya le había dado de antemano” (OA 251).

1.- Las que llama K., respectivamente, *desesperación de la obstinación*, ésta por exceso o abuso, y *desesperación de la debilidad*, ésta por defecto, si bien, para K., en el fondo las dos formas son reducibles a una, la primera.

La síntesis o primera relación, el espíritu o yo dormido, ha sido puesta por Dios. Pero también la segunda relación, la autorrelación, o relación de la primera relación, o síntesis, a sí misma. El yo, el espíritu despierto y consciente, la relación libre, positiva, también ha sido puesta por Dios, si bien en el sentido del deber.

Dios ha puesto en el origen el proyecto de ser yo mismo, ha definido mi originalidad primitiva, mi singularidad más esencial, mi propia y bordeada infinitud (y bordes que la desesperación de la infinitud traspasa destempladamente).

“Precisamente esta dependencia de la relación entera –la dependencia del yo- expresa la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio o el reposo, o permanecer en ellos, a no ser que mientras se relaciona consigo, lo haga también respecto de aquello que ha puesto toda la relación” (MM 172). Si la relación entera la hubiera puesto el yo, no cabría la desesperación en la forma de querer ser sí mismo, pues siendo el yo el Poder originario y creador, sería normal que lo afirmara hasta el infinito, y ello no sería desesperación. Por el contrario, no siendo éste el caso, querer la relación como sólo puesta por el yo, es querer ser uno su propio fundamento y ser, no sólo re-creador, sino creador de sí mismo ya al principio, es decir, desde la nada y no a partir de un principio. Así el yo que considera que la relación la ha establecido el mismo y no otro, en verdad, quiere ser Dios.

Querer ser sí mismo, sin Dios, por las propias fuerzas es el calvario del hombre que es la Historia, pero que ni es progreso, ni lleva a la reconciliación final, como Hegel pretendía, sino desesperación en su expresión más cualificada. El hombre quiere recrearse absolutamente. No quiere dejar nada a Dios negándolo desde el principio, negando, así pues, hasta el hecho mismo de la creación.

Por el contrario, lo que K. reclama, lo hemos dicho, es la “religación”. Dice K.: “la fórmula que describe el yo, una vez exterminada por completo la desesperación (el yo verdadero) es la siguiente: que “al autorelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado” (MM 172). Fórmula que para K. es asimismo la fórmula de la fe.

Como la estructura del yo religioso así definida (como autorrelación que en su relacionar se relaciona al Poder que ha establecido la relación), es la del yo libre de la desesperación, a esta estructura la llama K. *fe*. El yo religioso es el que es sí mismo equilibradamente en el libre reconocimiento de su dependencia a Dios, y en su relación de sí mismo a Dios mediante el pathos de la fe.

Más K. es consciente de que lo universalmente presente es la desesperación, la fórmula negativa del yo religioso¹.

Es decir, la del yo que considera que la relación la ha establecido el mismo y no otro, la del yo que no se reconoce como criatura, la del yo, por tanto, en el estado de oposición (más o menos consciente y activa, más o menos pasiva) a la fe. Si, como K. ha dicho, lo contrario del pecado y de la desesperación, no es la virtud, sino la fe, el punto de llegada será precisamente la del yo “delante de Dios”, el Individuo, por tanto, pero, eso sí, desde el pecado y la mas profunda desesperación.

9. RECAPITULACIÓN FINAL SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA EXPRESIÓN: “EL INDIVIDUO DELANTE DE DIOS”, EN LA PRESENCIA DE DIOS OMNIPRESENTE

A tenor de lo dicho, la relación del Individuo con Dios o presencia del Individuo ante Dios omnipresente, y que constituye el yo auténtico, el *yo teológico*, el *yo serio* y que habita en la seriedad, consiste para K.: 1) en una relación interindividual, entre el Individuo humano, que todo hombre, sin distinción², es y puede ser; y el Dios Individuo, el Dios personal y trascendente, el Dios-hombre; 2) que, al ser relación y presencia, implica la potenciación de la conciencia que el hombre Individuo tiene de Dios, implica un mínimo saber de Dios –y por tanto la Revelación cristiana-, pero, además, el reconocer a Aquél, reconocimiento activo y práctico en la existencia; 3) como la relación no la ha establecido el hombre mismo, sino un ser trascendente y creador, no puede el hombre re-establecerla sin pasar por dicho previo reconocimiento de aceptación; 4) como la presencia de Dios como Individuo es por medio de la Encar-

1.- Este es el tema propio de la obra *La enfermedad Mortal*, y en la que me he detenido más especialmente en este capítulo.

2.- Sea, dice K., hombre o mujer, criado o ministro, comerciante o barbero, estudioso o aldeano (MM 241).

nación (en contradicción, humanamente hablando, con la esencia divina, y con la posibilidad de escándalo que ello supone¹), el reconocimiento de Dios por el Individuo humano no puede ser, respecto al Dios cristiano, ni natural, ni cognoscitivo; para K. sólo puede ser por la fe, acto de la voluntad (y de alguna manera en “la pérdida” de la razón), es decir, ni necesaria, ni especulativamente, sino con absoluta libertad; 5) esta relación, o reconocimiento, se “impone” al hombre como un imperativo moral; constituye un deber: “tú debes creer”; sin que quepa, en ningún caso, eludirlo, y lo que supone un deber ético previo: “tú debes elegir”; 6) al ser este “debes creer”, ahora y siempre, en la posibilidad del escándalo, no ha habido ventaja (al igual que no la tuvo Adán, el primer hombre, sobre los demás respecto al primer pecado) de los contemporáneos de Cristo respecto a “los discípulos de segunda mano”, ni de éstos sobre el hombre de hoy, pues, a todos, sin distinción, les es igualmente difícil poder creer; 7) esta elección ética que, en cuanto ético-religiosa, debe hacer todo hombre, y que se produce entre creer (con la ayuda de Dios, a quien corresponde toda iniciativa²), o, escandalizarse, es la que, a su vez, *constituye*, en todo caso, al hombre como Individuo, y, en el primer caso, como yo verdadero, pues, dice K. sin Dios no hay yo; 8) sólo en la relación personal, directa y privada (sin mediación, ni intermediación) con Dios y por la fe, se puede ser “sí mismo” (elegir ser sí mismo, el ser personal y distinto que cada hombre es y debe ser); 9) es, en este sentido, que dice K: “creer es ser”; 10) con ello el hombre, que ya era relación con Dios (Dios es el fundamento o Poder originario, Dios es el creador del hombre) se hace y llega a ser esta misma relación divinamente potenciada; 11) esta relación con Dios será de sumisión incondicional, la cual es, a su vez, la verdadera libertad, la libertad positiva (frente a Dios, al Dios para quien todo es posible, no cabe objetar, ni esgrimir, límites o razones, y menos aún exigencias o méritos); 12) sin embargo, no es sumisión a una ley general, mandamiento comunitario o específico (para la especie), sino a un Individuo (a Dios-Individuo); 13) el deber religioso o ético religioso, el “tú debes creer” (siempre a partir de una *situación* o circunstancia dada, sea ésta por naturaleza o, a consecuencia de la historia vivida de cada uno, originalidad agraciada o desgraciada), será deber individual, propio y distinto para cada Individuo concreto; 14) ello constituye “la vocación” de éste, su misión en el mundo, en el fondo su razón de ser, y por la que ha sido creado irrepetible; 15) la rela-

1.- Y que va más allá de la primera posibilidad de escándalo que supone desde el punto de vista social, para el orden establecido, ya el hecho de que alguien, simple y llanamente, pretenda ser Individuo (EC 102 y s.).

2.- En orden a la fe (ésta anticipo de la eternidad, CA 253).

ción del hombre con Dios, es decir, mi relación personal e individual, consecuentemente, nada tiene que ver con “lo general”, lo “abstracto”, “lo universal”, “la especie”, “el concepto”, ni con la de los demás hombres; 16) La relación con Dios será, en todo caso, con la inquietud de la angustia, como decía Unamuno en la “agonía” (y que va mas allá de la duda); 17) por lo mismo, sólo “quien es por la fe, acompañada por la angustia, delante de Dios”, es “sí mismo” verdadera y seriamente; 18) sólo quien opte por la fe, quien, desesperando a fondo¹, elija la adoración, y no ceda ante la posibilidad del escándalo (posibilidad que, precisamente por ello, es garantía de cristianismo serio y auténtico), es sí mismo seria y auténticamente²; 19) consecuentemente, en sentido estricto “hay pecado cuando una vez y mediante una revelación divina se ha sido instruido³ de qué cosa sea el pecado, uno quiere desesperadamente y delante de Dios no ser sí mismo o cuando también en estado de desesperación y delante de Dios quiere ser sí mismo”.

Juan Selles en su artículo “El hombre como relación a Dios según Kierkegaard” combate la “exageración” que supone, por parte de K., establecer la diferencia absoluta entre Dios y el hombre⁴, frente al “pensador clásico medieval, quien lejos de establecer tal heterogeneidad defendía la analogía”, pues “consideraba que no hay saltos abruptos entre realidades existentes, sino cierta homogeneidad a pesar de la distancia en la graduación”. Afirma incluso el mencionado autor que “esta separación del ser divino es la que aceptaron algunos existencialistas posteriores (a K.), Heidegger, Sartre, etc.”.

1.- La desesperación dentro de su ambigüedad dialéctica es también medicina salvación (MM 216-217 y 270).

2.- Dice K.: “el absurdo, la paradoja y la posibilidad del escándalo, es lo que ampara al cristianismo contra toda especulación”

3.- Sobre esto último véase nota al respecto en capítulo anterior de este trabajo.

4.- Sobre la diferencia infinita entre Dios y el hombre K. ha visto lúcidamente la posible crítica que el hecho de establecer esta diferencia abismal ha de reportarle en cuanto se dirá que arruina la posibilidad misma de la relación entre Dios y el hombre; y ello además a utilizar a conveniencia, pues “fortificaría” fraudulentamente el sentirnos dispensados de toda relación con Dios (JP nº 1383: “Esta es la ley de la relación entre Dios y el hombre”). Si bien K. mantiene, en lo que llama *Divisio*, que tal diferencia es “infinita, radical y cualitativa”; y que “la persona humana no consigue absolutamente nada; que es Dios quien lo da todo, Él es quien concede al hombre la fe”, y todo lo cual constituye *la premisa mayor del cristianismo*; introduce, seguidamente, lo que titula *Subdivisio*, y que constituye “la premisa menor” correctiva. Insiste K. en que si “la *Divisio* es toda la verdad, entonces Dios es tan infinitamente sublime que no cabría intrínseca o real relación entre Dios y el ser humano individual”. Pero, precisamente por esto, añade que en *la Subdivisio*, debe ponerse especial atención, ya que sin la cual la vida del individuo singular perdería todo fundamento. Acorde con la *Subdivisio* (la premisa menor en donde, afirma K., nosotros estamos y en la cual la *Divisio* es disuelta), y aunque nada pueda ser meritorio, “es importante, especialmente en nuestro tiempo, recuperar la confianza infantil de que, a pesar de todo, se le permite al hombre individual, acercarse a Dios en los asuntos de su vida. K. advierte así que tan alta elevación de Dios, la inconmensurable distancia entre Dios y el hombre, no debe servir, en el fondo, para ser utilizada, fraudulentamente, como dispensa interesada para prescindir de Dios en nuestra vida.

Excesivo me parece, especialmente, lo último, así como decir, finalmente, que K. “incurre en cierto agnosticismo y fideísmo¹”, y en lo que Selles parece aproximarse a Francesc Torralba en lo que fue la tesis doctoral de éste, publicada como *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*.

Mitigada la afirmación que hace Selles de agnosticismo y fideísmo referida a K. por el antecedente inmediato: “en cierto”, que antepone a dicha afirmación (“incurre K., dice Selles, *en cierto* agnosticismo y fideísmo”), la verdad es que Selles no hace sino explicitar las diferencias existentes, en la relación Dios-hombre, entre dos visiones: la católica tradicional que le es propia (y ésta con su identificación entre “natural” y racional en la relación entre fe y razón), y la luterana (en la que, con *absoluta* primacía de la interioridad y pecaminosidad de inspiración agustiniana se sitúa, por supuesto, K.).

En cualquier caso, a mi juicio, y según K., a través de la propia intimidad no se alcanza la *religiosidad B*. Sin la acción de Dios (Revelación y gracia), el hombre con sus solas fuerzas, nunca llegará a traspasar los umbrales de la *religiosidad A*, de la “religión natural”, y, en el peor de los casos, de la idolatría.

1.- Según Selles, agnosticismo en cuanto prima K. la voluntad sobre el conocimiento en el acceso a Dios; y fideísmo, en cuanto, entiende K., que tal acceso no es natural, sino sólo posible mediante la fe sobrenatural.

CAPÍTULO XIV

IRONÍA Y HUMOR EN LOS ESTADIOS EN EL CAMINO DE LA VIDA

1.- LA SERIEDAD Y LA BROMA

Creo que, en K., sí opera una pervivencia de lo estético (entendido éste como ironía y humor, y en general como arte) en lo ético-religioso, o, dicho de otra forma, que lo ético-religioso (la seriedad ético-religiosa) no está reñido con la ironía, y mucho menos con el humor. Ello no se opone a que, como dice K. (en rigor Clímacus): “en lo íntimo de su ser el religioso es cualquier cosa menos un humorista, por el contrario, está absolutamente comprometido con su relación con Dios” (P-S II 195).

En cualquier caso, no olvidemos que, en K., como él reconoce, no concurre la religiosidad B, la propia del estadio ético-religioso cristiano, ya que él simplemente se presenta como caminante esforzado hacia dicho estadio, y de ahí que su obra sea “edificante” (y no “para la edificación”)¹.

Al analizar, a través de la historia de la filosofía, la presencia de la seriedad como objeto propio en algunos pensadores, veíamos plantear en ellos la contraposición seriedad y broma, seriedad y juego, contraposición ante lo trágico y lo cómico etc.

Pues bien, en K. no se da lo que Ludwig Giesz ha llamado, en un nada lejano artículo (“Über Spiel und Ernst”), “maniqueísmo conceptual”, consistente en el “oponer simplísticamente <<Spiel>> y <<Ernst>>, serio a juego, como quien opone el blanco al negro”, y en “no saber ver lo serio en el juego, ni el juego en lo serio” (“Gespielter Ernst-ernshaftes Spiel”).

Por el contrario, hemos de ver, con Giesz, que este maniqueísmo serio/broma es precisamente el de la falsa seriedad, y también que, precisamente, la verdadera seriedad es la que aporta con lo cómico el necesario *correctivo* que desmonta (“arruina el juego”) de la falsa seriedad.

1.- K. distingue entre *Discursos edificantes* y *Discursos para la edificación* (OC, tomo 6 p. 269), siendo lo propio de los primeros que “el orador (en nuestro caso K.) no pretende en modo alguno ser *un maestro*”, ni dispone de *autoridad* para ello.

K. en el *Postscriptum* incorpora en “los estadios en el camino de la vida”, propuestos en la obra de este mismo título y en *Lo uno o lo otro*, dos “estadios intermedios”, el de la ironía y el del humor¹: la ironía como conciencia del fracaso (encallar) del estadio estético, y el humor como conciencia del fracaso (encallar) del estadio ético.

Así, centrados en el estadio ético, podríamos decir que éste limita al norte con el humor y al sur con la ironía. La ironía supone y permite el despegue respecto a la inmediatez propia del estadio estético y, en general, el distanciamiento del mundo finito. De ella Sócrates sería el máximo exponente como adalid, para K., de lo ético: de la interioridad frente a la exterioridad, del hombre respecto a la naturaleza (el inicio del Fedro platónico, lo he dicho, es buen ejemplo de esto último).

Pero la ironía es cruel, la ironía es egoísta (JP nº 1690), deja al hombre sin respuesta, ni solución, abocado, por tanto, a la desesperación. Por el contrario, el humor es humilde (con la humildad que a la seriedad añade el juego, lo no serio); se distancia igualmente de lo finito que neutraliza (CA 170), pero sin el orgullo autosuficiente de quien desprecia el mundo finito, así como (no K.) al hombre común sólo interesado en las leyes y costumbres de dicho mundo. Frente al ironista que considera que todo hombre puede prácticamente por sus propias fuerzas llegar a ser sí mismo (como ejemplifica el proceder de Sócrates en el Menón platónico), el humorista siente la necesidad de ayuda esencial para conseguirlo².

K. en su Diario ha dicho (JP nº 1788) hablando de la seriedad: “Se puede ser ingenioso y bromista en el momento oportuno y, a la vez, serio, lo que no concibe la falsa seriedad del hipócrita, quien tilda, a éste verdaderamente serio, de sin sentido del humor y no serio” (JP nº 1788); y también: “el que no se atreve constantemente a someter su seriedad a la prueba de la broma resulta estúpido y cómico” (JP nº 1743). No se aparta en esto K. de lo dicho por sus pseudónimos. Así Frater Taciturnus explica que su experiencia insiste en “la síntesis invisible entre broma y seriedad” (Sta 410); e igualmente Clímacus habla de “síntesis de broma y seriedad” (P-S I 99 y P-S II 161). Precisamente para Frater Taciturnus “Sócrates, que fue el hombre más serio de Grecia”, muestra que “la verdadera seriedad es una mezcla de broma y seriedad” (Sta. 337-338).

1.- “Hay tres esferas de existencia, la estética, la ética y la religiosa. A ello le corresponden dos formas fronterizas: la ironía es el *confinium* (zona fronteriza) entre lo estético y lo ético; el humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso” (P-S II 188). “La ironía es la cultura del espíritu; ella sucede a la inmediatez; después viene el moralista (l’ethicien), después el humorista, y al final el espíritu religioso” (P-S II 188 y 190).

2.- Lo que requeriría la decisión, el salto al siguiente estadio.

K., insistiendo en ello, ha dicho: “si uno no tiene sentido del humor para controlar su seriedad se vuelve serio como lo hizo Holberg. Esto explica el grito hipócrita de <<¡éste no es serio!>> proferido contra todo aquél que no sea suficiente estúpido, pero sí ingenioso y bromista, y a la vez serio en el momento oportuno” (JP nº 1743). “Sólo lo edificante une de verdad broma y seriedad” (JP nº 1788). Y es precisamente en ese “ser edificante¹”, en ese ser consciente de no llegar a ser un cristiano auténtico, auténticamente serio (lo que considera K. es su caso), donde seriedad y broma pueden ir de la mano, y ejercer así la risa su *función correctiva*. Función correctiva, juego serio, que hemos insistido, es precisamente la que en su día, para K., adoptó Lutero, y la misma que se atribuye K. con su obra de escritor² respecto al cristianismo de su tiempo, para él, ejemplo de pedantería y falsa seriedad como lo había sido, a su vez, el Papado en tiempos de Lutero.

Como se dice en *Los estadios en el camino de la vida*, y así lo acabo de recoger: “En lo fundamental la seriedad no es un <<simplex>> sino un <<compositum>>, pues la verdadera *seriedad* es la unidad de broma y *seriedad*”.

Una vez más nos encontramos, como en la definición que del *yo* da Ortega, y que incluye dos yos, con una fórmula en la que un mismo elemento aparece como componente y como resultado, y lo que obliga a considerar aquí la existencia de dos seriedades, una seriedad *primera* y una seriedad *segunda*.

Sin embargo el significado en esta ocasión se aclara más fácilmente dado que en dicha fórmula la seriedad que resulta se nos determina ya como *verdadera* seriedad.

Existe, pues, una seriedad *compleja* y una seriedad *simple*, ésta última seriedad pura, directa y que en si misma considerada sería *no* verdadera, es decir, falsa seriedad. Será a partir de la referida unidad cuando actuará el correctivo que para dicha seriedad *primera* significa la broma. Y esta y no otra es la función de la broma. Broma que, por tanto, eleva (y potencia) aquélla seriedad a verdadera o *segunda* seriedad. De esta manera la relación a lo finito (en la síntesis finito-infinito), sea este finito extrínseco o en uno mismo, no desaparece pero sí se relativiza, es decir, no se toma, absolutamente, en serio.

1.- Edificante y no para la edificación, distinción que, hemos dicho, aplica K. a él mismo.

2.- No a otra cosa responde su teoría de la comunicación.

La unión de broma y seriedad no es una mezcla sino *una unidad dialéctica* que en nada hace relativa la seriedad resultante, pues, como dice Theunissen, la broma sigue siendo broma y la seriedad seriedad¹. Tarea difícil la de realizar dicha unidad, dice K. Según él: “tarea mucho más difícil que para un hombre mayor casarse con una jovencita”.

Dicha unión se fundamenta, así pues, no en lo finito, sino en lo infinito, ya que descansa en la relación interior consigo mismo y con Dios, y donde lo finito se vuelve consciente de su finitud.

Entre la exigencia de seriedad en toda su pureza y la exigencia total de la broma, la tensión que resulta es dialéctica y a mantener en la existencia individual. Si se separan ambos momentos, seriedad simple y broma, si no son ambas consideradas precisamente como sólo *momentos*, entonces lo que queda es: una seriedad que es el total tomarse en serio lo finito, y una broma que es, por el contrario, la total negación de dicho finito. Ni la broma aislada y arbitraria es seria, ni la seriedad directa lo es, sino cómica, ella misma una broma.

Por eso puede decir Clímacus, criticando esta seriedad directa, es fatal ser patético en un momento inadecuado, como puede serlo reír a destiempo (P-S II 210-211). Ciertamente la verdadera seriedad no teme lo cómico, ni lo considera extraño a si misma (como si lo teme la falsa, directa o limitada seriedad), pero sí procura mantenerlo bajo vigilancia, a fin de evitar que se apodere de ella y la convierta en cómica.

De esta manera la seriedad verdadera, que se aparta de lo cómico *total*, se *sirve* de lo cómico para su mayor fundamentación. Como hemos visto en lo tocante a la angustia (y veremos específicamente respecto a la ironía) lo serio no excluye lo cómico, simplemente se sirve de él (lo cómico *dominado*) como garantía de su recto proceder, como garantía de su propia seriedad.

Es en el mismo sentido que, para Clímacus, la verdadera seriedad es *unidad de lo patético y de lo cómico; de lo trágico y lo cómico; de positividad y negatividad*: para igualmente dar lugar a una pathos mas elevado, y que habrá de ser lo religioso cristiano.

1.- Al respecto véase también Theunissen en *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard* (“Der Scherz als das ernste Verhalten zum Endlichen” p. 59-66).

Ludwig Giesz aproxima a K., Bergson¹ y Nietzsche, todos ellos jugadores que, igual que antaño el ironista Sócrates, “arruinan el juego”, el juego de los falsos jugadores y tramposos de la “seriedad simulada²”. Resuena aquí el grito de Zaratrusta a los hombres superiores: “hombres superiores aprended a reír”, acorde con la denuncia de aquél a la falsa seriedad de la virtud, y que lleva, igualmente a Zaratrusta, a exigir a los virtuosos: “que vuestra virtud sea vuestro sí-mismo, y no algo exterior, una piel, un enmascaramiento” (*Así habló Zaratrusta*, p. 144).

A la vez, en referencia a Bergson, destaca Giesz: “la seriedad simulada despierta el recuerdo de un mecanismo, de algo automático que mediante su contraste con lo viviente en el ser humano espontáneo, actúa de modo demoníaco, pero que parece cómico en sus niveles más débiles. La burocracia, las organizaciones de masas, la tecnificación de la vida personal llevan a menudo a una seriedad esquemática que se desarrolla mecánicamente” (Véase el artículo citado, p. 108-109, de la Revista de que se trata).

No obstante, para Giesz, ciertamente K. no coincide con Bergson, en cuanto éste defiende “la exclusividad de la función social de la risa”, así como una metafísica vitalista que le lleva a abordar la auténtica seriedad con categorías vitalistas y a identificar seriedad y vitalidad. Así, al analizar la categoría de repetición, ésta, para Bergson significa inautenticidad y la coincidencia en este punto con K. sería sólo parcial, sólo se daría cuando aquélla, la repetición, fuere como dice Giesz, “la uniformidad que se muestra en la seriedad psicológica (no en la seriedad existencial)³ de la pedantería y la tozudez” (véase el artículo citado, p. 111 de la Revista de que se trata). Pues, para el irónico K., la aparentemente ineludible comicidad de *toda* repetición (y que era precisamente el punto de vista del esteta en *Lo uno o lo otro*) es, a su vez, cómica.

1.- Destaca Giesz “que Bergson (como también Nietzsche o Kierkegaard), conocieron la posibilidad de una función correctiva de lo cómico, y también supieron de la seriedad simulada como motivo cómico preferido” (“Über Spiel und Ernst”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, p. 110-111). En el mismo sentido habla Giesz de la función de *guardian celoso* (“eifersüchtige Wächter”) que corresponde a lo cómico (en cuando ironía y humor) respecto a la verdadera seriedad (p. 112-113).

2.- La figura del “jugador que arruina el juego” la analiza Giesz a partir especialmente de la obra *Homo ludens* de Huizinga.

3.- Lo que Giesz llama *seriedad psicológica* (“die psychologische Ernsthaftigkeit”), seriedad constatable psicológicamente, seriedad del pedante, y también *seriedad simulada* (“Der verstellte Ernst”), como él mismo señala, se corresponde a la *diversión* y *dispersión* en Pascal, a *la mala fé* en Sartre, a la *inautenticidad* en Heidegger, y en K. a la falsa seriedad, como opuesta a la verdadera, y a la que Giesz llama *seriedad existencial* (“die existentielle Ernsthaftigkeit”).

Si lo propio del juego es, para Giesz, el no trascender, la carencia de objetivo, “el no apuntar mas allá de la realización o del hacer en cuanto tal”, y así contrapone la trascendencia de la seriedad (verdadera) a la inmanencia del juego (“Ernst als Transzendieren____Inmanenz des Spiels¹”), forzosamente la falsa seriedad, por el hecho de que aquí la seriedad se convierte en un fin en si mismo (no es *por mor de* “umwillen”), ha de quedar al descubierto ante los ojos de la verdadera seriedad (que es siempre *por mor de*) en toda su comicidad².

Resulta, pues, la comicidad propia de la contradicción sólo observable desde un ángulo superior. Es la contradicción entre lo que parece ser o se aparenta, y lo que en verdad se es. Es la contradicción constitutiva de la falsa seriedad del pedante³.

Obligada a no reír (y precisamente lo que ayuda a que resulte cómica), la falsa seriedad se disimula en la rigidez y el envaramiento.

Ha sido Francisco Canals Vidal, el mas sobresaliente maestro que tuve durante la carrera en la especialidad de Filosofía (ello reconocido por mí ya antaño cuando nuestras ideologías eran tan divergentes) quien, con unas simples pinceladas, con ocasión de la muerte de uno de sus discípulos mas afines, mejor nos ha recordado que una seriedad “seria” (valga la aparente redundancia) une perfectamente humor y seriedad. Son sus palabras: “Hemos dicho que José M^a Petit era un hombre profundo; de esta profundidad era también en una dimensión inequívoca la seriedad. Una seriedad que era todo lo contrario de una rigidez que pudiere llevar a alguien al aburrimiento... Pues, como se puso de manifiesto en la ceremonia fúnebre (en las diversas intervenciones habidas durante la misma), era un hombre tolerante y divertido⁴”.

1.- Véase, con este título, el apartado II del artículo citado, p. 102 y s. de la Revista que lo contiene. Ello no contradice que, para K. (y aquí concidente con Giesz), se reconozca la necesidad de cierta seriedad en el juego. Así, al respecto, Johannes de Silentio habla de “una seriedad amable que siempre hay que tener para jugar” (CrT 208). “Seriedad amable” que es lo contrario de la falsa seriedad, y da razón, por contraste, de lo cómica que resulta esta última.

2.- “Lo cómico se basa siempre en una contradicción”. “La categoría de lo cómico es esencialmente contradicción”. “Lo cómico pertenece siempre a la temporalidad, donde reside la contradicción... Por el contrario toda contradicción es suprimida en la eternidad que penetra y conserva la temporalidad, pero en ella no hay huella alguna de lo cómico” (CA 171, 249-250; JP n° 1737, 1741, 1750). En último término, como siempre, la contradicción es la contradicción finitud-infinitud en el ser humano.

3.- Es el caso del hombre que en su “asteroide se comporta de modo calculador y atareado, y sólo sabe sumar y restar, y ello mientras continuamente va repitiendo, principalmente a sí mismo, pero también a su visitante: “¡soy un hombre serio!; ¡Soy un hombre serio!” (véase *El pequeño príncipe* de A. Saint-Exapery, p.29).

4.- Véase Francisco Canals Vidal, en *Al servicio del Reinado del Sagrado Corazón*, p. 441.

2.- HUMOR E IRONÍA: PARECIDOS Y DIFERENCIAS

La ironía y el humor se configuran, tanto una como otro, para K., y no sólo para los pseudónimos de *O lo uno o lo otro* y de *Los estadios en el camino de la vida*, lo hemos dicho, como tipos, figuras de existencia, no como simples formas de decir. Así dice K. respecto a la ironía: “la ironía no es un concepto estético –sino las realidades (*molimina*) de una visión de la vida –la relación de la paradoja con el pensamiento – personalidad- el estilo es el hombre – Sócrates tenía que quedarse parado para volver en sí-” (JP nº 1724); “la ironía es una individualidad que constituye una existencia entera” (JP nº 1751); “¿En que radicaba la ironía de Sócrates realmente? En expresiones y juegos de palabras etc.? No, semejante trivialidades, ni siquiera su virtuosismo a la hora de hablar irónicamente, nada de esto hizo a Sócrates ser Sócrates”. Y respecto al humor igualmente K., al criticar que en la cristiana Europa muchos no han logrado llegar más allá de la ironía, y que, por esta razón, no han sido capaces de realizar el humor absolutamente aislado e independientemente personal, mantiene que “Hamann sigue siendo el más grande y mas auténtico de los humoristas, el genuinamente cómico Robinsón Crusoe, no en una isla desierta, sino en medio del tumulto de la vida; su humor no es un concepto estético sino vida, no un héroe en un drama controlado” (JP nº 1699).

K. es irónico¹ (su modelo es Sócrates) y humorista (al respecto su modelo es Hamann); cosa nada extraña, pues, como el mismo ha dicho: “Humor opuesto a ironía –y, sin embargo, por lo general pueden darse unidos en un solo individuo, pues ambos componentes están supeditados a no haber hecho concesiones al mundo” (JP nº 1671).

1.- Dice K.: “Mi existencia entera está sumida en la mas profunda ironía” (JP nº 1767). “La ironía de la vida va unida a la imaginación... a la edad adulta, a medida que es absorbida por el mundo, le queda poca ironía” (JP 1669). Por eso, para K., la ironía “choca en la Edad Media... y está presente en la escuela romántica”. En K. la ironía echa sus raíces en su fecunda imaginación, y asimismo en su melancolía.

Parecidos en su distanciamiento o negación del mundo (en lo que coincide también el estadio religioso-cristiano¹), sin embargo “éste no haber hecho concesiones el mundo adquiere un matiz o modificación diferente en el humor y en la ironía; en el caso del humor a este no mezclarse con el mundo, se le da forma, como quien dice, pasando del mundo, y en el caso de la ironía, intentando incidir en él” (JP nº 1671). Hay pues diferencias notables entre la ironía y el humor.

K., hablando de la ironía romántica, ejemplifica la relación ironía-humor con la imagen de los extremos opuestos de un balancín o mecedora, y los movimientos oscilatorios del mismo, y donde “el humor es la ironía llevada a término al máximo de oscilaciones” (JP nº 1671 y 1699).

Alude K. a tres posiciones de la ironía. La ironía tiene un punto de partida en la ingenuidad de creer que grandiosas y fantásticas ideas encuentran su gratificación. Cuando se observa que en el mundo esto no funciona así, y no se quiere renunciar a los nobles ideales, se siente lo ridículo del mundo, pero se lucha contra el mundo. Con ello la ironía no entra en el individuo, la ironía es, pues, ironía del mundo, no del individuo. No es esa la ironía socrática, ironía sí del individuo, que sobrevuela el mundo, que encuentra en si misma la gratificación, y sólo posible, dice K., a medida que la idea de Estado fue desapareciendo. Finalmente, en una tercera función, la ironía es superada.

La ironía se supera sólo cuando el individuo, que (por la ironía) se eleva por encima de todo y mira hacia abajo, finalmente se eleva más allá de sí mismo, y de ahí se ve a sí mismo en su nimiedad, encontrando así su verdadera elevación (JP nº 1680).

“Esta superación de la ironía es la crisis de la vida espiritual superior”; y la posición a que se llega es el humor.

1.- Como ha dicho Theunissen: “La nulidad de lo finito se da también en el estadio religioso, pero desde el previo conocimiento de una realidad superior con relación a la cual destaca lo finito como *nada*. Aquella nulidad aparece no como el sentido último del ser, sino como distancia frente a Dios” (*Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard* p. 115). Esta *nada* no es, pues, la “nada nadeante” (utilizo una expresión de Heidegger en “*Qué es Metafísica*”) propia del nihilismo y cuyo significado no coincide con el cristiano de la nada referido al mundo una vez éste *ya* ha sido creado. Sobre los distintos sentidos de la nada véase la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Acabando el estudio de “la analítica trascendental”, y antes de seguir con el de “la dialéctica trascendental”, distingue Kant entre *Nada* como: 1º. Concepto vacío, sin objeto, *ens rationis*; 2º. Objeto vacío de un concepto, *Nihil privativum*; 3º. Intuición vacía sin objeto, *ens imaginarium*; 4º. Objeto vacío, sin concepto, *Nihil negativum*.

Sigue diciendo K.: “La posición irónica consiste esencialmente en *nil admirari*; pero la ironía, cuando se burla de sí misma, lo ha *desdeñado* todo con humor, habiendo incluido a sí misma en dicho todo” (JP n° 1688).

La ironía es egoísta, el humor es simpático, el humor es *lírico*, el humor es lo *nuevo*.

Para K. “las diferencias entre la ironía y el humor no son básicamente diferencias de grado como algunos dicen¹”.

La ironía es *egoísta* “puede producir un cierto amor, el tipo de amor, por ejemplo, con el que Sócrates animó a sus discípulos (pederastia espiritual como dice Hamann) pero sigue siendo egoísta, porque él se presentó como su libertador, expandió las estrechas expresiones y puntos de vista de ellos, en su consciencia superior, en su perspectiva: el diámetro del movimiento no es tan grande como en el caso del cómico (cielo-infierno-el cristianismo debe despreciar todas las cosas –el movimiento más alto del hombre irónico es el *nil admirari*). La ironía es egoísta (se enfrenta a la mentalidad burguesa, filisteo, y aún así la retiene, pues la ironía aún no se ha burlado de ella misma... en el sentido de que el individuo *se vea* a sí mismo bajo la luz de la ironía. El humor es *lírico* (es la máxima seriedad sobre la vida –poesía profunda que no puede adquirir forma como tal...” (JP n° 1690).

El humor es *simpático*. A diferencia de la ironía el amor es simpático; “En la ironía no hay ninguna simpatía, es autoafirmación; por lo que su simpatía es totalmente de modo indirecto, o sea no simpátizante con ningún ser humano, sino con la idea de la autoafirmación como la posibilidad de todo individuo” (P-S II 235).

En el tratado *¿Tiene el hombre derecho a dejarse matar por la verdad?* (escrito no pseudónimo sino el único que K. denominó anónimo) se destaca la diferencia entre el irónico pagano y el cristianismo: “Lo erróneo de la conducta de Sócrates estriba en que él fue un irónico, en que, conforme a la naturaleza, no tenía un concepto del amor cristiano; pues éste se reconoce por el cuidado de la responsabilidad, de la responsabilidad en relación con los demás, mientras que él creía que no tenía ningún tipo de responsabilidad respecto a sus semejantes, sino únicamente respecto a la verdad y a sí mismo” (DPT 129).

1.- A estos dice K.: “Para responder, me sumo a Pablo, cuando habla de la relación del cristianismo con el judaísmo: todo es nuevo en Cristo” (JP n° 1690 y 1711).

Dice K.: “La actitud integral de la naturaleza griega (armonía-belleza) consistía en que incluso si el individuo se separaba de ella y empezaba la batalla, seguía existiendo la impronta de haber surgido de esta visión armónica de la vida, y, por tanto, pronto llegaba a un fin sin haber descrito un círculo completo (Sócrates). Pero entonces apareció una visión de la vida que enseñaba que toda naturaleza es corrupta (la más rabiósamente polémica, la de mayor envergadura), pero la naturaleza se vengó de modo que ahora tengo, humor en el *individuo* e ironía en la naturaleza...” (JP nº 1690-1691).

“La ironía es un desarrollo anormal que, como la anormalidad de los hígados de los gansos de Estrasburgo, termina matando al individuo” (JP nº 1717).

“El humor es el gozo que ha superado el mundo (JP nº 1716).

La ironía es creación negativa, es divina en cuanto “flota libremente por encima de todas las determinaciones finitas negándolas todas, pero sólo en su forma puramente negativa, pues no alcanza el concepto de *libertad* positiva en el que la ironía se mueve libremente dentro de todas las determinaciones finitas” (JP nº 1733-1734).

El humor es esencialmente religioso, “reconocemos el humor inmediatamente en supuestos del tipo <<credo quia absurdum>>” (JP 1735).

El humor, por definición, deviene un factor polémico en la visión cristiana de la vida (JP nº 1726 y 1729).

Por el camino (camino con “saltos” podríamos decir), de la ironía, y más allá de ésta el humor; se llega (pero no sin más ayuda) al cristianismo redentor. Dice K.: “Por consiguiente, la influencia de Sócrates consistió simplemente en despertar -comadrona como era- no en redimir, salvo en un sentido inauténtico” (JP nº 1691).

3.- LA SERIEDAD Y LA IRONÍA

La ironía sartriana, a la que ya se ha hecho referencia, vista desde K., descansaría solamente en lo *negativo*, lo que ciertamente se destaca en toda ironía, según el concepto de ironía que K. toma inicialmente de Hegel¹: *negatividad infinita y absoluta*, y así el signo más débil y ligero de la *subjectividad*²” (CI 4-tesis VIII de K. -y 230).

Ello no quita valor a la ironía, fundada, como está, en “la superioridad de la subjetividad sobre la realidad” (“no hay vida humana auténtica sin inicial ironía” dice K. en su tesis XV), si bien, al no estar exenta del peligro que entraña cualquier seductor, y el ironista lo es, habrá que tomar precauciones respecto a ella (CrT 198 y CI 295). De ahí que K. pueda decir también en su tesis VI que “Sócrates no sólo uso de la ironía, sino que se consagró a ella de tal forma que sucumbió a la misma” (CI 4).

La ironía puede servir de comienzo para la vida espiritual en cuanto “movimiento del infinito”, en cuanto se aparta de lo temporal para buscar lo eterno.

La ironía confiere una *libertad negativa*, “el sujeto es *negativamente libre* en la ironía”(CI 237), “su movimiento está fundado en la superioridad de la subjetividad sobre la realidad” (CrT 198), y ello hasta el punto de poder llegar a desapoderar, no sólo tal o cual realidad finita, sino a la realidad, a la sustancialidad *toda* entera (“es entonces el conjunto de la vida que se considera “sub especie ironiae”).

1.- Kierkegaard critica (ironiza) sobre la falta de ironía de Hegel, que “no comprendía nada de ella y hasta le tenía rencor” (“no era la ironía su fuerte”, dice K.) en *El Concepto de la Angustia* (CA 230) y en *Temor y temblor* (CrT 198); y del *espíritu burgués* de su época en *Temor y Temblor*; así como reconoce que en él mismo concurren ironía y humor: “no desconozco por completo estas dos pasiones, se un poco más, acerca de ellas, de lo que se encuentra en las colecciones alemanas y danesas” (CrT 143). “Mi existencia entera está realmente sumida en la más profunda ironía” (JP nº 1767). Como señala Helene Politis, cuando Kierkegaard escribe *El Concepto de Ironía* concibe la ironía más próximo a Hegel que en lo sucesivo, y de lo que después se lamentará en su Diario (JP nº 4281), donde explica como, de la mano de Hegel, había criticado (CI 176-177), precisamente, lo que en Sócrates era lo más valioso: su defensa del individuo singular frente a la idea de totalidad (numérica). En Hegel la ironía debe ser “superada”. Sin embargo “este superar” supone, finalmente, para K., un mal empleo de lo negativo; y donde “se sigue teniendo de la ironía una concepción ideal: su lugar en el *sistema* es el de un momento que se desvanece” (CI 151). En K., dice Politis, “no se opera un rebasar de la ironía al modo de una rectificación, toma del relevo de las significaciones, sino que se va a la busca del humor, más allá de la ironía, y en otra parte (Helene Politis en *Le vocabulaire de Kierkegaard* p. 35). Esta relación K.-Hegel en *El Concepto de la ironía*, la desarrolla más intensamente Helene Politis en *Le concept de philosophie constantment rapporté a Kierkegaard* p. 19-60 y 87-96.

2.- Al igual que en otro sentido (puramente especulativo, y, por tanto, menos profundo) *la duda*. Así, puede decir K. que “la duda es a la ciencia lo que la ironía a la vida personal” (CI 294), y también que “la duda es la definición de un concepto y la ironía es esencialmente *práctica*” (CI 233). Y también que “cuando se perdió la confianza y la fe en los dioses, y no fue posible mantener lo divino salvo en su forma puramente negativa –el reflejo de esto en el reino de la consciencia es la *ignorancia*, y en el reino de la acción es la ironía” (JP nº 1734).

Sin embargo, sólo la “verdadera” ironía enseña¹ a volver a la realidad con el *acento* que conviene” y a conjugar realidad y posibilidad (CI 293-295).

Sin la ironía y su combate contra la idolatría de fenómeno” (CI 290) “falta lo que se podría llamar el comienzo absoluto de la vida personal” (CI 294). Ella es la vía, el camino², y, por tanto, “la verdad de la ironía va más allá”.

La ironía que K. aprecia es ya, en su primera obra, una “ironía dominada”, ironía sometida a un punto de vista superior, ironía que “limita” “finitiza”, “restringe”, la única seria, ironía, no ciertamente para permanecer en ella, sino para volver regenerado y dichoso. Es ironía que permite a la persona cierta consistencia (CI 294). Es la ironía que inició Sócrates ya que en él, no era sólo, como hemos visto, un cerrarse sobre sí autosuficiente, sino “un dilatarse a lo divino” (CA 231). No se trataría, pues, de la ironía romántica (Fichte, F. Schlegel, Tieck, Solger), ironía “no dominada, insumisa”, que, al decir de K.: “quiere una realidad mas alta pero antes de tiempo, y que se pierde en un infinito vacío de contenido”, sino de la “ironía ejecutiva” para la que, al contrario, es en la acción, en el tiempo donde la realidad encuentra su valor³ (CI 296).

K. humorista cristiano, reivindica la ironía socrática en cuanto ésta no acaba en la “nada nadeante” de una subjetividad vacía, que se niega a si misma cuando se eleva a la “segunda o enésima potencia” (CI 218).

Sin embargo, va más allá de Sócrates, pues no se queda corto, cómo aquél, en la interioridad inmanente, sino que proyecta el yo a una relación *absoluta* con el *Absoluto*.

1.- La ironía es “un pedagogo severo” (CI 294), que enseña el camino pero que debe dejar paso al humor, ser adelantada, ser trascendida por éste, el cual contiene “una positividad mucho más profunda que la ironía” (CA 297).

2.- La ironía es la vía, como lo es lo negativo: no es la verdad, sino la vía (CI 295).

3.- La ironía de la seriedad no sólo es opuesta a la ironía romántica, también relega a *lo cómico* la falsa o pseudoseriedad de quienes confunden el objeto de la seriedad. Es, en este sentido, que Vigilius Haufniensis dice que “la ironía es quien descubre... que uno se torna grave (falsa seriedad) ante la deuda pública, el otro con motivo de las categorías, otro tratando de una representación teatral, etc... pues todo el que se torna grave a destiempo es *eo ipso cómico*”(CA 245). Igualmente cómica resulta, para dicha ironía, la pedantería... de la filosofía hegeliana, y también, supuesto que la seriedad es la eternidad, lo resulta, tanto el querer conservar, en esta última, todo lo temporal como, por el contrario, mantener en el olvido lo temporal en su totalidad (CA 249-250). Como dice K., al respecto: “beber de las aguas de Leteo es verdad sólo hasta cierto punto” (JP nº 213).

En dicha relación con el Dios trascendente, para K., el yo (yo religioso, yo teológico), en su ironía o humor cristiano, puede relativizar, incluso, el universo ético (de *la primera ética*) en la medida en que denuncia la profunda ironía del discurso moral y de la ley, cuyos mandamientos, además de práctica obligada para la salvación, los hombres no pueden cumplir (por si solos)¹.

K., por otra parte, relativiza (subordina), no así Sócrates, la personalidad individual misma, y toda ironía, a la verdadera realidad del Dios cristiano.

La ironía (mayormente el humor), en K., escapa, por tanto, del estadio ético de lo “general” (para K. mayormente sede de la *falsa seriedad*, y donde la ironía se detiene ante el sí mismo). Se abre así el camino al verdadero *sí mismo*, el que sólo en la relación al Dios cristiano alcanza su verdadera realidad².

Veámos que, para K., sólo lo edificante une de verdad broma y seriedad (JP nº 1788). Ciertamente su discurso irónico no es propiamente el discurso edificante (mucho menos el discurso para la edificación), pero sí es el camino indirecto, la vía emboscada y engañosa al mismo (con este sentido especial de la palabra engaño se defiende K.), y, en cuanto, como “baño de juventud, bautismo purificador” “salva al alma de tener su vida en la finitud” (CI 294), es también edificante. En este sentido sería igualmente edificante la obra estética de K., en general su obra pseudónima, producida en la profunda ironía de la comunicación indirecta por quien es, en verdad, ya entonces un escritor religioso, al decir de K., y, por tanto, profundamente serio en su vocación de introducir la verdad del cristianismo en la cristiandad.

Dice K.: “Si quieres ser o querer seguir siendo entusiasta, entonces corre enseguida el telón de seda (de la ironía)... y se entusiasta en secreto. O pon espejos en el cristal de

1.- Véase CI 238. Véase también, una vez más, la Introducción a *El Concepto de la Angustia*.

2.- Ya hemos visto y repetido que, para K., sin Dios no hay yo: “ser sin Dios es, también, estar desprovisto de yo” (MM 197).

las ventanas para que tu entusiasmo permanezca oculto, porque la curiosidad y la envidia y el apoyo interesado sólo ven sus propias razones... y esto se puede hacer si cuando te relacionas con alguien practicas con habilidad el reflejar correctamente, a modo de un espejo, y cambiando tu pasión fenomenal en relación a la suya, de tal manera que nadie consiga conversar contigo sino sólo conversar consigo mismo – aunque piense que está hablando contigo” (JP nº 1749).

Pero, es más, la ironía se extiende incluso al caballero de la fe. A la pregunta directa y sorprendida de Isaac al constatar que su padre no llevaba animal alguno para el sacrificio, Abraham debe responder y “su respuesta a Isaac reviste la forma de la ironía, porque siempre es irónico decir algo sin decir no obstante nada. Sí Abraham hubiere respondido: yo no sé nada, hubiese mentido. Él no puede decir nada pues no puede decir lo que sabe. Por consiguiente responde: <<Hijo mío, Dios se proveerá a si propio del cordero para el holocausto>>” (CrT 201 y 204).

Incluso, entiende K., que existen pasajes del N. T. donde se preconiza la ironía, si bien *ésta es empleada allí para esconder cosa mejor*: “En el sermón de la montaña se lee: cuando ayunes unge tu cabeza y lava tu rostro para que nadie se entere de que ayunas. Este pasaje señala nítidamente que la subjetividad es inconmensurable con la realidad a la cual es lícito incluso engañar” (CrT 198).

Hablando nuevamente del silencio de Abraham dice K.: “Su silencio no se justifica por la voluntad de entrar como Individuo en una relación absoluta con lo *general*, sino en el hecho de haber entrado, como Individuo, en una relación absoluta con el absoluto. Podría entonces, también, yo imagino, encontrar allí el reposo en tanto que su magnánimo silencio vendría constantemente turbado por las exigencias de la ética. Sería bueno que el esteta tratase alguna vez de comenzar por el punto al que ha llegado durante tantos años, por esta ilusión de magnanimidad. Haciéndolo así, ella (la estética), trabajará directamente para lo religioso: pues sólo esta potencia es capaz de salvar la estética en la lucha permanente con la ética” (CrT 181-182).

En fin, si algo queda claro es 1º) que la ironía es tomada, por K., no como mera forma de hablar¹, un mero concepto estético, sino “como constitutiva de una existencia entera” (JP n° 1467 y 1724), y 2º) que, como dice Helmut Vetter², ironía y humor no reducen su función a la de simple límites de los estadios.

Como se afirma en el *Postscriptum* la ironía y el humor los traspasan, participan, en todos ellos, como acontece con todas las *determinaciones existenciales* en K.. Existirá, pues, una ironía estética³ (la ironía romántica), una ironía ética (Sócrates), y una ironía ético-religiosa (y “próximo” a esta última estaría K⁴).

El ironista K. distingue también un tipo de ironía distinto, este inaceptable, y que a él le afecta directamente, y a situar en el estadio ético de falsa seriedad. Así dice K.: “la ironía es absolutamente no social; una ironía que sea de la mayoría no es ironía “porque la ironía implica una cultura intelectual específica”. Apunta K. a quienes sin ser nada llegan a ser en *masa*, y se convierten en irónicos con la ayuda de un periódico⁵. Lo que resulta, a su vez, bastante irónico (y hasta cómico contemplado desde un punto de vista estrictamente estético), dado que aquellos supuestos irónicos no se aperciben, según K., de que, en verdad, irónicos no eran ellos, sino el propio K., cuya ironía consiste, básicamente, en el hecho de que un autor estético, bajo apariencia mundana, ocultaba un autor religioso (PV 39-40 y 45).

Dice K.: “Un ironista que está con la mayoría es, por eso mismo, un irónico mediocre. Contarse entre la mayoría es lo que desea el hombre de la inmediatez. La ironía resalta sospechosa tanto a la derecha como a la izquierda. Por consiguiente el verdadero irónico nunca ha estado entre la mayoría, a diferencia del comediante o del animador” (JP n° 1748).

1.- Dice Anticlimacus al respecto: “la ironía es una determinación existencial, por tanto, nada hay más ridículo que ver en ella una manera de hablar. Quien posee esencialmente la ironía la posee a lo largo de todo el día, sin que la misma vaya ligada a ninguna forma, porque ella es en él la infinitud” (P-S II 190). La ironía de que se trata es, pues, una ironía esencial en la forma y en el fondo.

2.- Véase la obra de Helmut Vetter, *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaard*, p.100 y s.

3.- Tal sería “la ironía de sociedad”, la de K., como él reconoce, durante una primera época, en la que lo determinante era la categoría de “lo interesante”. Ironía desprovista absolutamente de “seriedad y de positividad” (PV 36).

4.- La ironía como el humor pertenece al estadio de la resignación infinita que, a su vez, precede al estadio religioso. La resignación no implica la fe, es un sucedáneo de ésta (CrT 138 y s.). K. reconoce que él no puede hacer el movimiento de la fe (CrT 142).

5.- Refiere K. aquí a las burlas de que fue objeto por parte del pueblo de Copenhague, con ocasión de la guerra con Alemania, alentadas desde “el Corsario”.

Se pone de manifiesto así, una vez más, que la ironía va unida al desarrollo de la subjetividad individual. Por eso cuando la ironía se extiende, se hace comunitaria, se degrada, no merece el nombre de tal, y, a su vez, su natural indiferencia respecto al otro, se degrada igualmente, hasta el punto de cambiarse en desprecio y burla sarcástica dirigida a cualquiera que defienda su propia personalidad.

4.- IRONÍA Y HUMOR EN LA DINÁMICA DE LOS ESTADIOS EN EL CAMINO DE LA VIDA

Estamos en condiciones de determinar ahora lo que representan los distintos estadios en la revisión más ampliada que de aquéllos presenta Clímacus en la parte final del *Postscriptum* y a la que ya he hecho referencia. Dicha clasificación, decíamos, se establecía, básicamente, a partir de la contradicción (lo cómico) en un camino, al final del cual, se encuentra la conciencia más penetrante de la contradicción –el B dialéctico. Se produce, pues, a través de los estadios “una progresión de la contradicción y, a la vez, progreso de cómo el sujeto se comprende a sí mismo en ella: el progreso en la conciencia de la contradicción tiene la forma de progresiva interiorización dialéctica” (Vetter, *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaard*, p. 109). El esteta de la *inmediatez* y el burgués de la *sensatez finita* no viven la contradicción como tal, pues la disuelven en lo finito. Sí la puede apreciar, y aprecia, el *irónico*, quien, a su vez, disuelve lo finito en el infinito irrealizable, el vacío, de su subjetividad arbitraria, y estadio que, hemos visto, corresponde a la ironía romántica o no dominada. Sigue el estadio de la ética con la *ironía como incógnito*, representada por Sócrates, quien disuelve la ética comunitaria y se mueve en un más allá de la ética, pero que no trasciende la propia subjetividad (si bien profundiza en dicha interioridad o subjetividad). Sigue el *humor*, que relativiza al propio sujeto y aprecia, sin dolor, lo cómico de la ironía, y al que sigue, a su vez, *la religiosidad con el humor como incógnito*.

Después de la primera ampliación de los tres estadios iniciales antes mencionada distingue Clímacus dos tipos de religiosidad. Así más adelante los estadios quedan como sigue: 1) estadio estético; 2) estadio ético; 3) religiosidad A; y 4) cristianismo, o también, religiosidad B, o “lo dialéctico B”, como llama también aquél al cristianismo.

Si comparamos esta clasificación con la que aparece en la última parte del *Postscriptum* resulta evidente que *la religiosidad con el humor como incógnito* se corresponde con *la religiosidad A*, y *lo cristiano* con *la religiosidad B*. Pero lo que no significa, dice Clímacus, ni que el humor sea imposible en la religiosidad cristiana, ni que la religiosidad cristiana no sea también religiosidad de la interioridad oculta.

Para Clímacus la religiosidad directa no es religiosidad. La verdadera religiosidad es la religiosidad escondida (P-S II 164 y 186).

De ahí, para K., el pecado de la Edad Media, pecado por exceso de exterioridad, y con lo que la interioridad deja de serlo (P-S II 96 y s.). “El error de la corriente monástica consistía en que la interioridad absoluta, sin duda para probar enérgicamente su realidad se manifestaba por un exterior muy neto, y el cual, por ello, no se diferenciaba, pese a todo, a cualquier otra exterioridad mas que de una manera relativa” (P-S II 96 y s.; 100).

Dice K.: “En la inmediatez el individuo tiene sus raíces en lo finito, cuando la resignación se ha convencido de que se está orientando de forma absoluta hacia el <<telos>> absoluto, entonces todo cambia, las falsas raíces son cortadas. Vive en el mundo finito pero sin poner aquí su vida... Lleva consigo como cualquier otro los diversos atributos de una existencia humana, si bien los lleva como si de vestidos prestados se tratara... Es un extraño en el mundo finito, pero no señala... su diferencia con la *mundanidad* (esto sería una contradicción, puesto que de hacerlo así se situaría como perteneciente al mundo); él es incógnito, pues su incógnito consiste, precisamente en parecerse a todo el mundo” (P-S II 104). “La interioridad se expresa por su contrario¹ (que consiste en ser como todo el mundo), de forma que absolutamente nada exterior te delate. Esta es la interioridad suprema, a condición, claro está, de que ésta sea absolutamente real” (P-S II 107).

Muchas veces, como dice Clímacus, la ironía y el humor son *expresión*, la cara exterior de la seriedad. O, lo que es lo mismo, ironía y humor sólo son serios como *incógnito*.

1.- Lo positivo se reconoce en lo negativo (Sta 408). Como dice Clímacus: “En la esfera religiosa *lo positivo* es distinguible siempre por lo *negativo*, *la seriedad* por *la broma*, que es *la seriedad religiosa*, y no *la seriedad banal*, la insulsa y burocrática importancia de la que presume un jefe de gabinete, la obtusa importancia que se atribuye un periodista delante de sus contemporáneos...” (P-S II 161). “La seriedad limitada teme siempre lo cómico y con razón; la seriedad verdadera inventa ella misma lo cómico, si no fuera así la tontería sería la carta privilegiada de la seriedad” (Sta 338).

El Postscriptum concibe la ironía como el posible incógnito del sujeto ético, su expresión exterior, y concibe el humor como el posible incógnito de lo religioso, su expresión exterior.

Siendo ello así, ironía y humor pueden estar al servicio de la seriedad, pues, al igual que cuando destacaba la unidad de broma y seriedad, si esta unidad debe ser, a la vez, humorística, en esta unidad el humor deberá permanecer en función del servicio (es decir, *dominado*).

Es en este sentido que ironía y humor son pensadas por Clímacus, como medio de elevación, de protección y de conservación de la “interioridad oculta”, pero no como la interioridad o seriedad misma. El religioso externamente es un humorista pero en su interior no lo es, pues se ocupa absolutamente de su relación con Dios (P-S II 195). El humor serio a la interioridad (seriedad) sirve sólo de ayuda.

Por el contrario, allí donde el humor es *total*, aparece como determinación *total* del individuo, y no es, por tanto, incógnito de lo religioso, aquél no es serio, se agota en la pura unidad abstracta de lo cómico y lo trágico, y no se sitúa sobre dicha unidad en cuanto “pasión mas elevada” que apunta al lugar en que habita la seriedad del modo mas esencial, el estadio religioso cristiano.

La religiosidad A que “puede existir en el paganismo” (y en la que se sitúa finalmente Clímacus: “en sus confines se encuentra mi existencia”) no es, pues, “la religiosidad en sentido estricto o religión específica del cristianismo, si bien, en el cristianismo la religiosidad A, puede ser la religiosidad de todo aquél que no es un cristiano convencido, esté o no bautizado” (P-S II 239).

La religiosidad A permanece dentro de la inmanencia, es lo pagano, es la paradoja socrática que consiste en que la verdad eterna se relaciona con el individuo existente, donde el hecho de esta existencia es el mayor inconveniente para el conocimiento de la verdad eterna. La religiosidad A “es la dialéctica de la interiorización” mientras que la religiosidad B es la religiosidad dialéctica de la paradoja suprema (P-S II 238). En aquella la interiorización es la verdad. Se mueve en la línea de la superación de la contradicción de la existencia por medio del pensar reminiscente, pero en la medida que descarta las razones para semejante superación.

“No hay punto de partida histórico en la religiosidad A” (P-S II 254). Ahí la existencia en la temporalidad no tiene ningún significado positivo, pues permanentemente se da la posibilidad de, volviendo a recordar, devolverse a sí mismo a la eternidad”.

La religiosidad A alcanza la conciencia de la contradicción, a la vez que es consciente que la superación de la contradicción no puede realizarla por sus propias fuerzas¹. Ello hará necesario un impulso desde “fuera”. A éste se debe exigir no sólo que no relaje la contradicción que la religiosidad A tiene en la conciencia, sino que la intensifique cualitativamente acentuando lo paradójico en la existencia. En este sentido el *Postscriptum*, en su último apartado titulado “Lo dialéctico”, demuestra la contradicción dialéctica como insuperable para el pensar inmanente de tres maneras diferentes: 1) por “la contradicción dialéctica, que es la ruptura con la inmanencia y que consiste en esperar una felicidad eterna en el tiempo a través de una relación con otra cosa en el tiempo”; 2) por “la contradicción dialéctica, según la cual una felicidad eterna que esté fundada en una relación con un hecho histórico”; y 3) por “la contradicción dialéctica, según la cual el hecho histórico en cuestión no es un simple hecho histórico, sino que está formado por lo que no puede devenir histórico a no ser que contradiga su esencia, es decir en virtud del absurdo” (P-S II 251-262).

Sólo el paso por esta triple contradicción abre el camino a la posibilidad de la religiosidad B.

Sólo en ésta tiene lugar la conciencia más clara de la contradicción, sólo desde este estadio se percibe lo cómico de la contradicción ética, entre su grado de exigencia y el de su imposible realización, y donde en la contradicción que se vive (la máxima finito-infinito) no cabe la posibilidad de ser vista como cómica, pues constituye el estadio supremo². Ello no impide que lo cómico acompañe como correctivo y garante defensor frente a la amenaza de la falsa seriedad.

En este estadio, el extremo, como dice Vetter “se encuentra la conciencia más aguda de la contradicción –lo dialéctico B- Esto constituye, a su vez, una inversión de *La Fenomenología del Espíritu* hegeliana” (*Stadien der Existenz*, p. 109).

1.- La especulación, la estética y lo ético inmanente, quedan en ilusiones de semejante superación.

2.- Lo inferior nunca puede hacer de lo superior algo cómico, es decir, no puede legítimamente interpretar lo superior como cómico” (P-S II 206).

5.- LO TRÁGICO Y LO CÓMICO EN RELACIÓN A LA SERIEDAD Y A LAS DISTINTAS FORMAS DE RELIGIOSIDAD

Ha dicho K.: “He unido en mí lo trágico y lo cómico” (JP nº 5247).

Lo trágico y lo cómico, para Clímacus, coinciden en el hecho de la contradicción de la que ambos parten, si bien, mientras lo trágico vive aquélla en el sufrimiento, lo cómico es la contradicción “desnudada del dolor” (P-S II 199).

La diferencia entre lo trágico y lo cómico consiste en la relación de la contradicción con la idea (P-S II 201-203).

La categoría de lo cómico es esencialmente contradicción (JP nº 1737, 1741 y 1750).

La concepción cómica produce la contradicción o le permite manifestarse (pero) reservándose “in mente” una salida, y es, por eso, que la contradicción no tiene nada de doloroso. La concepción trágica ve la contradicción, pero, por el contrario, desespera de encontrar una salida (P-S II 206).

Así pues, si lo común es la contradicción, es claro que, a partir de la teoría kierkegaardiana de los estadios, lo vivido en un estadio y ya “vencido” en el estadio superior (en el que ya dicha contradicción ha perdido toda su tensión) es visto desde este último como cómico.

Así, desde la ética debe apreciarse “lo cómico de la ironía”, al igual que el humorista debe ver lo cómico de los esfuerzos éticos, sin resultado, a que conduce la *primera ética*¹.

1.- Igualmente, desde la religiosidad B, la interioridad socrática, toda seriedad inmanente, es vista como broma (JP nº 2137: “broma”). Sobre la relación de los distintos estadios en el camino de la vida con la contradicción hasta llegar a aquél que rompe con la inmanencia, y hace de la existencia la contradicción absoluta, véase P-S II 253.

Platón y Aristóteles al hablar de la seriedad, lo hemos visto, parten de la contraposición entre comedia y tragedia.

Por otra parte, Vigilius Haufniensis analiza y distingue las diversas formas de religiosidad: la pagana, la judía y la cristiana¹.

A la vista de la obra de Rosenkranz *Un paralelismo con la Filosofía de la Religión*, K. “muestra que si las diferentes religiones se redujeran a sus más simples términos, se podrían dibujar tres posiciones; 1) el hombre es Dios 2) Dios es Dios y 3) Dios es el hombre”. La primera, por supuesto, es el etnicismo, es la religión pagana, la religión griega del arte o del individuo bello, la religiosidad romana que Hegel describe como seriedad, y donde el Emperador es Dios. La segunda corresponde al monoteísmo judaico de la ley. La tercera al cristianismo (JP nº 5222).

En cualquier caso, para K., el crecimiento o profundación de la interioridad esta determinado por la forma de lo eterno en el hombre, con la que cada una se relaciona o identifica (lo eterno en el hombre según Sócrates, Dios, o Cristo), y, por otro lado, por si todavía se cree en la posibilidad de la realización por si mismo, o si se ha percibido las propias limitaciones y culpa, lo cual confiere a la interioridad una mayor profundidad.

Ello permite, a mi juicio, referir la primera *forma de religiosidad* a la *tragedia*, en la medida en que su determinación es el destino, y su ideal humano la resignación del héroe trágico ante el resultado, que le es ajeno, de su acción; permite referir la segunda a la majestad (teo) epifánica de Dios, en cierto sentido, aparentemente inhumano²; y me permite referir la tercera, la cristiana, al *drama*³ (teodramática⁴), drama que se juega en este mundo, donde un horizonte dramático de encuentro y rechazo acompaña la Revelación.

1.- Como afirma Urs von Balthasar el Islam permanece esencialmente en el marco de la religión de Israel. Véase el artículo de Urs von Balthasar: “Intento de resumir mi pensamiento”. *Communio*. Revista católica internacional julio-agosto 1988.

2.- En cuanto deja al hombre, una vez creado a su imagen y semejanza, ante una exigencia ética legal, que, mayormente, le sobrepasa.

3.- Drama, tal vez, en el mismo sentido, casi intermedio entre tragedia y comedia, a la que refiere Jankelevitch respecto a la seriedad como *casi-tragedia*. No, por tanto, comedia y tragedia por igual (diríamos al 50%), como Platón y Aristóteles reclaman, finalmente, para la seriedad.

4.- Véase en *Teodramática*, obra de Urs von Balthasar, el conflicto entre la libertad absoluta del Dios y la libertad relativa, pero real, del hombre camino de la libertad positiva.

Drama en fin, de salvación o condenación del hombre (y donde la *conciencia* verdaderamente sería descubre la *comicidad* de la falsa seriedad) pero donde los actores del drama no son ya tipos o arquetipos como en el mundo clásico, sino Individuos (Cristo, cada hombre singular e irrepetible), como acontece, y destacaremos seguidamente, también en la *novela*.

CAPÍTULO XV

LA RISA DE DIOS

LA RISA DE DIOS

En su comparecencia en Jerusalén, para recibir el premio literario que lleva el nombre de la ciudad, Milan Kundera desarrolló su discurso “La Risa de Dios¹” a partir de un proverbio judío: “El hombre piensa, Dios ríe”, o lo que es lo mismo: el hombre piensa, la verdad se le escapa, Dios ríe². Contrapone aquí el autor de *La insostenible ligereza del ser*, tomando como referencia, principalmente, a Flaubert y Rabelais (además de a Cervantes y Tolstoi), a filósofos y novelistas, y nos descubre que la novela vino al mundo como “el eco de la risa de Dios”.

Nos dice que la novela, en lo que es lo propio, habla siempre de individuos (y no precisamente del individuo que es su autor, pues, al decir de Flaubert, novelista es aquél que desea desaparecer detrás de su obra), nunca de ideas, y sí de individuos que desarrollan sus vidas, sus propias y particulares vidas, con independencia, o contraposición, muchas veces, del patrón o ideología dominante.

Viene ello, tal vez, a cuento, a la hora de afrontar la relación (no necesariamente de contraposición) que puede haber entre la risa (la broma, lo risible o cómico) y la seriedad, tal como resulta de la propia obra de K., y donde está siempre presente la ironía y el humor (la ironía, incluso llevada al exceso en los últimos escritos de K. contra la Iglesia oficial).

Por lo pronto, K. habla siempre de Individuos, de ahí su condición primera de escritor (religioso) y para quien, como el mismo confiesa: “El Individuo es la categoría a través de la cual deben pasar – desde el punto de vista religioso – el tiempo, la historia, la humanidad. Aquél que no cedió y sucumbió en las Termópilas no estaba tan firme como yo lo estoy en este paso: el Individuo”.

1.- Texto recogido en el Diario el País en su edición del día 28 de julio de 1985.

2.- A esa risa de Dios parece referir K. (MPh 101) cuando hablando, en otro contexto, de una fe que tuvo en algún momento la intención de avanzar triunfalmente *en masa* dice: “incluso si los hombres se callaran, sobre esta insensata procesión se escucharía una risa estridente semejante a aquellos ruidos naturales de burla en Ceilan, ya que una fe que triunfa es la cosa más ridícula del mundo”. Alude aquí K. a la “música” de Ceilan, ruidos nocturnos, según la narración del naturalista alemán Schubert, de los que nadie sabía de donde venían. Dicha imagen la había ya utilizado y comentado K. en *El Concepto de la Ironía* (CI 230).

“A esta categoría está ligada por completo mi posible importancia histórica” (DI 208 y s.).

Incluso en su obra directa¹, es el Individuo K. quien habla, a su vez, a Individuos, y se dirige especialmente a *este* lector, al individuo singular que K. busca entre la multitud gregaria e insensible².

Los propios estadios en el camino de la vida, lo hemos visto, no deben entenderse, como haría el filósofo del sistema, en sentido evolucionista o desde la necesidad. No responden a ideas, o tipos, sino, por el contrario, describen cada uno modos de vivir *vida individual*; y ésta incluso variada y compleja dentro de cada estadio³. De ahí la predilección de K. por la psicología, expresada en *El Concepto de la Angustia* (CA 157, 175 y 223), precisamente en tiempos de “superfilosofía”, y reflejada en la misma subtitulación de sus obras; manifiesta también en su remisión a la Psicología de Rosenkranz para hablar de la seriedad; y por la índole de los distintos oficios a que se ha sentido inclinado, según confiesa, en su *Diario* y demás obra (PV 53, 61): policía, juez, abogado, espía, pastor. Profesiones u oficios en todos los cuales el interés descansa en la “observación” del individuo concreto y singular, y, si bien, tales profesiones son desechadas (no así en la obra escrita), finalmente, en el mismo sentido, privará la de escritor (el lírico, el poeta religioso). Ya hemos dicho, con Kundera, que, precisamente, era la novela (la literatura) la que tiene como centro al Individuo.

Por lo mismo, cuando K. habla por boca del filósofo (Clímacus), la filosofía se presenta allí sin pretensiones (en forma de simples “migajas”). Igualmente, en este mismo sentido irónico, K. destaca en su *Diario* “el carácter cómico” del *Postscriptum* (este calificado ya en el título de “no científico”), y donde el autor de este último, el pseudónimo Clímacus, se presenta él mismo como humorista. Dice K.:

1.- Y por supuesto, en la obra pseudónima donde los propios pseudónimos muchas veces se limitan a reproducir el sentir de otros, igualmente pseudónimos individualizados, interpuestos.

2.- Así en todos los Prefacios a sus *Discursos edificantes* (OC, tomos 6 y 18). En ellos (según K. *discursos* y no *sermones*, *discursos edificantes* y no *discursos* para la *edificación* dada su condición de carente de *autoridad* y sin la pretensión de ser un *maestro*), K. se dirige ciertamente a *un* lector, “a este Individuo que con alegría y reconocimiento llamó <<mi lector>>, o, lo que es lo mismo, “me dirijo al Individuo”, a cada uno como Individuo. “Dios quiere que todos lean estas páginas, pero cada uno en tanto que Individuo”.

3.- Así en el estético de lo primario o inmediato, el seductor refinado, el seductor intelectual que no busca el resultado físico en su conquista; allí conviven, pues D. Juan, Fausto y el Judío errante, o, también Víctor Eremita, el Modisto, Juan el seductor, el Joven, etc.

“Pero cómo no han entendido por qué el *Postscriptum* tiene un carácter cómico y que en ello consiste precisamente su seriedad; y cómo creen que mejoran la situación tomando las cosas individualmente y traduciéndolas al uso y costumbre de los docentes; así también, debido a una nueva confusión, concluyen por tratarlo como una causa y todo se traduce en objetividad; hacen consistir la novedad con el hecho de que exista en la obra una doctrina nueva, en tanto que la novedad consiste en que existe en ella una personalidad”(DI 306-307).

Situados por Clímacus la ironía y el humor como términos “a quo”, respectivamente, del estadio ético y del estadio ético-religioso, ni la primera, ni el segundo, explican “el salto” a dichos estadios, pues nada, ningún estado precedente lo explica¹. Sin embargo, al igual que la angustia no explica el pecado, y sí la posibilidad del salto al mismo, aquéllos, la ironía y el humor, sí explican, no el salto al otro estadio, pero sí dan cuenta de su posibilidad.

En cualquier caso, la ironía y el humor no sólo catapultan al estadio ético-religioso, sino que sirven además a dicho estadio como garantes del mismo. Ello es así, pues precisamente la falta de aquellos componentes de ironía y humor constituye la piedra de toque que denuncia la existencia de una falsa seriedad². El estadio ético-religioso, la seriedad religiosa, en K., no excluye, por tanto, todo humor, sí, en “la excelencia”, la ironía, en lo que ésta tiene de cruel indiferencia respecto a los demás. De ahí la censura, aunque mínima, que K. hace a Sócrates (pese a valorar la interiorización y profundización de éste en la dirección de lo eterno en el hombre), por darse en él el engreimiento del filósofo que se presenta como el único que sabe (aunque este saber sea el saber que nada sabe). Sin embargo, en K., sin duda por no llegar a la altura del cristianismo ejemplar, como él reconoce con franqueza, de un Anticlímacus, la ironía que en él siempre existe³ se recrudece y extrema al final de su vida en sarcasmo.

1.- El *salto*, en verdad, nada explica, muestra sólo la ruptura de toda continuidad, pero no dice positivamente en que consiste dicho salto, sólo constata, sin ir más allá, el hecho de la ruptura misma, la negación de toda continuidad. El salto dice libertad.

2.- Es el caso, lo hemos dicho repetidamente, en que, lo pretendidamente religioso, no remonta y queda, aunque no lo aparente, en el estadio ético, o, incluso, en el estadio meramente estético de la filosofía, de lo doctrinario o ritual, de lo acomodaticio y que se contenta, por tanto, con lo finito (caso, para K., del obispo Mynster).

3.- K. se autodefine como, a la vez, irónico y melancólico (JP nº 2125).

La ironía y el humor (éste último mas cordialmente) producen la liberación y desapego de lo finito, lo que incluye el distanciamiento respecto a la ética misma, a la cual no niega, pero sí relativiza, el humor, y prepara así la opción por lo infinito o eterno en el hombre (*en cuanto sí mismo delante de Dios*). De esta forma se salva en el estadio ético-religioso la estética bien entendida, y se salva K. mismo en lo que es, un escritor, de la pedantería, del encumbramiento público en su tiempo y espacio, en suma, se salva de la propia complacencia.

Sigue K.: “Por eso mismo son veraces las palabras que tantas veces me he dicho a mi mismo; que así como Scherezade salvó su vida contando fábulas, también yo salvo la mía, o la conservo, a fuerza de escribir¹” (JP n° 6274).

Sigue K.: “el humorista no será nunca un espíritu sistemático²... el humor le ha abierto los ojos sobre lo inconmensurable que el filósofo jamás captará y por la misma razón sólo podrá desdeñar” (JP n° 1702). El espíritu sistemático carece de pasión (y pasiones son, por el contrario, la ironía, el humor, y, por supuesto, la fe), y la pasión, dice K., es en lo que la vida humana encuentra su unidad (CrT 101-102, 135 y 157).

Así, volviendo a Kundera, a K. le salva su obra en cuanto se ríe, no sólo de Hegel, sino también de sí mismo (hombre al fin); principalmente cuando escribe que “el hombre respecto a Dios siempre está equivocado”, o cuando escribe que al hombre (sí a Dios y al apóstol) no le está permitido morir por la verdad³.

Sí Dios se ríe (y compadece como sólo él puede hacerlo) del hombre cuando éste piensa, sí Dios se ríe del engreimiento del hombre, el humor cabe en Dios mismo, lo que no supone, como dice K., y como a algunos les gustaría, que Dios sea un Dios chistoso. Así se queja K.: “llegaremos al extremo de suponer que el juicio de Dios será chistoso (DI 277).

1.-En cierto sentido es el caso, ya visto, de Sartre.

2.- Clímacus ha dicho que sólo en Dios cabe un *sistema* (P-S I 122; P-S II 32, 47). Ello no supone contradicción con “la risa de Dios”, pues, dicha contradicción sería únicamente *humanamente* hablando. El Dios inmutable cristiano no es el de Hegel, y el sistema, a que aquí refiere Clímacus respecto a Dios, no es el sistema especulativo hegeliano.

3.- No así en su contradictorio final en que parece pretender realmente morir por la verdad.

Según K., el hombre no puede contemplar sin humor a los animales. Dice K.: “constituye una gran satisfacción observar de cerca a los animales de un modo humorístico; se pueden pasar días enteros mirándolos. El humorismo crece justamente en razón directa de la estupidez de los animales p.ej. con las ánades, las ocas, los cerdos y las vacas” (DI 181).

Pues bien, Dios ríe cuando el hombre piensa, como el hombre ríe al contemplar la estupidez de los animales. Pero la risa de Dios no es una risa irónica¹, ni es la risa con suficiencia de los dioses paganos, la risa de Dios es risa amable y comprensiva, tal vez como la de la madre que contempla los vanos esfuerzos, no por eso desdeñables, de su hijo pequeño para conseguir algo que no está a su alcance.

Es la risa de un Dios, la del único juez que (lo hemos dicho, sin caer en lo chistoso propio de todo compadreo) puede juzgar justa y sabiamente, pues es el único que, en su amor de predilección para cada hombre (DI 226), conoce *todo* de *todo* individuo (hasta lo que cada uno desconoce de sí mismo). De ahí que, como dice Vigilius Haufniensis, también su rigor será diferente para cada uno.

Ha dicho K: “Así el Dios en el cielo es el único grande al que uno puede dirigirse sin contemplaciones llamándole tú sin que nadie pueda ser jamás tan insignificante, pero esta broma constituye al mismo tiempo la mas insondable seriedad; por el contrario no hay ninguna seriedad en la broma de que alguien de su confianza se dirija a una majestad terrenal con el familiar tú” (JP nº 4924).

La risa de K., posible “eco de la risa de Dios”, tal vez, se acerca a aquella risa amorosa de Dios, pues, como hizo poner en su epitafio, por encima de todo (humor e ironía), estaba su amor a los hombres.

1.- Dice K.: “Si alguien fuera a decir <<el cristianismo es la ironía de Dios sobre nosotros los hombres>>, yo replicaría: “No buen hombre, sin embargo nosotros, hombres, tenemos el poder de transformar el cristianismo en ironía, en mordaz ironía... Es impropio que un hombre adulto monte en un caballito de cartón, y del mismo modo es también impropio llamar cristianismo a algo –así lo llaman en nombre del cristianismo –donde se han borrado todas las huellas divinas hace mucho tiempo, donde desde hace mucho todos los conceptos han sido reacuñados en estupidez humana” (JP nº 1746: Cristianismo <<ironía>>).

CAPÍTULO XVI

LA SERIEDAD DE DIOS

Dice K., lo hemos visto: la seriedad, se entiende la verdadera seriedad, es la seriedad de lo eterno, y lo eterno en el hombre; la seriedad es buscar primero el reino de Dios; la seriedad es ser uno mismo (mi originalidad, mi peculiaridad) delante de Dios (OA 251); la religión es seriedad; la cuestión más seria y grave de todas es la de la salvación de la humanidad (EC 124); la seriedad es el juicio; lo único serio que hay es relacionarse con Dios y anonadarse (OA 95); lo que importa es relacionarse abnegadamente con Dios, de suerte que esta relación con Dios, mediante la abnegación, sea todo para el hombre, sea la seriedad de su vida (OA 337); “propiamente es la relación con Dios lo que hace que el hombre sea hombre” (P-S I 226), etc. etc.

Esta es la seriedad del hombre: “la seriedad religiosa”. Vemos, así pues, que la seriedad del hombre (es decir, del yo, de cada hombre) descansa y se fundamenta en la seriedad de Dios.

* * * * *

1.- DIOS INMUTABLE

La infinita y radical diferencia (diferencia *cualitativa*) entre Dios y el hombre y reflejada en la culpa y el arrepentimiento (de ahí que respecto a Dios el hombre se mueva en el *temor y temblor*), no impide la posibilidad de una relación confiada. Dios, para el que todo es posible, no es, sin embargo, un Dios arbitrario. Definido Dios, por K., como “la absoluta posibilidad”(MM 198), no obstante, no es un Dios “estético”. Dios es serio, no cambia. Dios cumple lo que promete. Dios es fiel, es inmutable¹, si bien no indiferente y despreocupado de la suerte de cada hombre individual (esto último sí, por el contrario, propio del Dios pagano²).

1.- Al respecto el Discurso edificante *De la inmutabilidad de Dios* (OC, tomo 18 p. 43-60, en adelante ID).

2.- El Dios pagano ciertamente era también *inmóvil* (“motor inmóvil” dice Aristóteles en el libro XII de *La Metafísica*), pero, llevada al extremo, dicha inmovilidad incluía una total insensibilidad y despreocupación de Dios respecto a todo lo movido por él. Por el contrario, el Dios cristiano, como dice K. en la oración que abre el discurso: “Tú, en tu amor infinito, tú no permaneces insensible a nada. Tú te dejas afectar incluso por lo que nos parece insignificante” (ID 47).

Participa Dios en todo lo que pasa en el mundo, pero Dios, diferente del mundo infinitamente, no se hace en la historia, ésta, para Hegel, verdadero calvario del Espíritu absoluto (“Geist ist Zeit), pues, para K., Dios es eternamente inmutable, claridad eterna sin sombra, ni oscuridad, que disipar (vacío que llenar etc.) En el discurso edificante *El Evangelio de un sufrimiento* también se dice: “El Dios cristiano es claridad” (ES 275).

El pensamiento de que Dios es inmutable resulta, para K., *terrible*, es fuente de temor y temblor para quien no conforma una voluntad-obediente a la de Aquél, pues, en el tiempo que se nos concede, tiempo de misericordia, al ser Dios inmutable, no cabe confiar en el olvido, por su parte, de nuestra culpa. Ni tampoco en que llegue a cambiar de opinión al igual que, entre los hombres, el ofendido, sí puede hacerlo respecto a la injuria recibida (según el dicho de que el tiempo borra o cicatriza la heridas).

Sin embargo, Dios siempre anda próximo al hombre por si cambia, en el recto sentido, en el tiempo, tiempo de prueba para el hombre, y tiempo de misericordia para Dios, que se extiende hasta la situación límite de la muerte.

Veámos como la muerte (el serio pensamiento de la muerte) es “la situación propia del devenir cristiano”, es la terminación y el término irrevocable de un fin sin retorno, lo cual contribuye a contar absolutamente con el Absoluto. En el instante de la muerte “la situación” socorre al hombre a fin de que llegue a ser lo más *verdadero* posible, lo más *sincero* (serio) posible (JP n° 4798).

La muerte, veámos, es lo definitivo. Por supuesto, en cuanto con ella acaba el tiempo de misericordia, pero igualmente definitiva –y misericordiosa- en cuanto libera al moribundo arrepentido¹, mediante la llegada de “la imposibilidad de toda posibilidad” que la muerte es (Heidegger); en cuanto priva a aquél de la posibilidad de la recaída (para K. es el caso de buen ladrón).

1.- A quien, en su caso, el devenir mundano ha impreso un carácter vicioso, hasta tal punto arraigado, que, aunque quiera, no le permite mantener ningún propósito de enmienda.

Pero, como también destaca K., el pensamiento de Dios inmutable, no sólo inspira temor y temblor, sino que es, a su vez, fuente de reposo y sosiego para cada hombre (“para tí lector”) cansado de los vaivenes y cambios propios y ajenos, de la propia inconstancia que la vida comporta. En Él, en el Dios inmutable se encuentra la firme roca, la piedra segura, el monte destacado e inmóvil, el punto de Arquímedes situado “fuera de las restricciones del tiempo y del espacio” (JP nº 5099) que, ya en esta vida, todo hombre anhela¹.

Entre quedarse en la simple mutabilidad incesante de la vida, o, en el otro extremo, en el abatimiento de convertir ésta en una repetición monótona e insignificante, el único consuelo radica en el pensamiento del Dios inmutable; en la segura permanencia del amor de Dios (OA 278 y s.). Dice K.: “Nada mejor contra el desaliento que no nos deja ver... que los campos y el bosque reverdecen de *nuevo*, ni oír el canto de los pájaros, *otra vez* bulliciosos, ni observar la varia vitalidad que puebla *de nuevo* el aire y el agua, ni el ajetreo *renovado* de los hombres *otra vez* en mil empresas, que el consuelo de saber que el amor de Dios permanece”. “¿Acaso no es la alegría del beduino el saber a ciencia cierta que hay manantiales en el desierto y que siempre los habrá por cualquiera de sus rutas, por largas que sean”? (OA 279).

2.- LA SERIEDAD EN DIOS: JUSTICIA Y MISERICORDIA

Dios es serio. La seriedad de Dios es garantía de su fidelidad (“Deus fides-dignus”), del cumplimiento de la Promesa, pero, a la vez, garantía de la libertad del hombre, pues aquélla implica la exigencia de que el hombre efectúe (con la ayuda de Dios) la elección correcta (el bien), sin que ésta se le imponga necesariamente, hasta el punto de poder decidirse aquél, incluso, por su propia destrucción. También implica la imposibilidad que tiene Dios de desdecirse, de “separar” su decir de su hacer (y entre los que para K. hay una diferencia infinita). Asimismo implica la imposibilidad de rechazar o levantar el Incógnito, sin el cual Dios se impondría al hombre, privando a éste de su libertad delante de Dios, e incógnito que Dios asegura, precisamente, en virtud de su propia omnipotencia².

1.- Así lo pedía el Unamuno poeta: “Méteme, Padre Eterno, en tu pecho /misterioso hogar/ dormiré allí, pues vengo deshecho del duro bregar”.

2.- Con el sufrimiento para Dios, humanamente hablando, por el hecho de poner al hombre en el peligro de no reconocerle, y que el incógnito lleva consigo.

La seriedad de Dios es la que puede explicar la conciliación misteriosa entre la justicia y la misericordia de Dios, y a lo que dedica K. parte de *Las Obras del Amor*.

Así la *severidad* (que la seriedad incluye) responde mayormente a la justicia. La justicia de Dios es para nuestra justificación (consiste en hacernos justos). Por otra parte, la misericordia (que la seriedad, no toda rigor, también incluye) habla de un Dios que quiere la salvación de todos los hombres.

Dice K.: “Aunque tampoco debes temer al Evangelio, ya que el Evangelio no es la ley, el Evangelio no pretende salvarte recurriendo al rigor, sino por medio de la suavidad; sólo que esta suavidad tiene mucho interés en salvarte, no precisamente en engañarte y, por eso mismo, dicha suavidad contiene una cierta dosis de rigor” (OA 351 y s.).

Precisamente al acentuar, en la seriedad de Cristo, el componente de severidad y dureza, hasta tal punto de eliminar de aquélla su componente de suavidad, es lo que permitió a Bertrand Russell legitimar, *por razones éticas* y, por tanto, en nombre de la *piEDAD* su oposición al cristianismo¹.

Dice K.: “La severidad divina es suavidad para el amoroso y humilde, en cambio su dulzura se convierte en rigor respecto al endurecido y cerrado de corazón. El que Dios haya querido salvar el mundo exige que esta suavidad se convierta en la máxima severidad respecto a quien no acepta la salvación, en una severidad tan grande que sería desconocida si Dios, de hecho, no hubiera querido salvar el mundo y sólo se hubiera contentado en juzgarlo. Ésta es cabalmente la unidad del rigor y de la dulzura, de suerte que el hecho de relacionarse con Dios en todas las cosas representa la suprema suavidad y el supremo rigor”. “Su amor está hecho de suavidad y rigor extremos” (OA 349-350).

La justicia de Dios, su seriedad, será máxima con los impostores (los de la falsa seriedad, los falsos cristianos que predicán contra el mundo pero viven no sólo en el mundo, sino como el mundo demanda). Lo dice K.: “Verdaderamente lo eterno tomará este tipo de culpa lo más seriamente. No hay muchos crímenes de tal magnitud” (JP n° 678).

1.-Véase Bertrand Russell en *¿Por qué no soy cristiano?*. Respecto al uso de la *piEDAD* “contra” la religión, véase también las páginas iniciales de la *Autobiografía* de Bertrand Russell. Es el caso, asimismo, de Rousseau, Shopenhauer y Camus.

Las palabras del ángel al Centurión: “hágase contigo *según tu fe*” sirven a K. para indicar que la predicación puede orientarse tanto en el rigor como en la suavidad, pues acontecerá según “creas” (el problema está en que sea cosa segura que yo tenga fe).

“Porque no cabe duda que (tales palabras) también encierran severidad, esa severidad cristiana que no titubea en excluir a los pusilánimes del Reino de Dios, o, mejor dicho, que enseña sin dudar que aquellos se excluyen a sí mismos del Reino de Dios, de tal manera que tan imposible es entrar en este Reino recurriendo a la osadía desafiante como a las lamentaciones blandengues y cobardes. Pero en esta época en que en la vida política y social se habla tanto de seguridad se suele transponer este lenguaje refiriéndolo a todas las cosas del Cristianismo y así se dice que el bautismo es un seguro¹” (OA 351).

La seriedad de Dios (Dios serio que “no juega, infantilmente, a ser un buen Dios”) excluye un cristianismo blando y sentimental² que, rebajando el ideal, todo lo permite con lesión de la justicia (arruinando el componente ético de la seriedad³, y que la verdadera seriedad, la religiosa, también contiene).

La seriedad de Dios, invalida, por tanto, el cristianismo de quienes dan por seguro que todos nos salvaremos fuere cual fuere nuestro proceder; pero también, en el otro extremo, el cristianismo de la estricta severidad de la justicia⁴ que pone límites (humanos) a la salvación de los pecadores y al perdón de los pecados, con el efecto de la total supresión de la realidad, inescrutable, de la misericordia divina.

1.- Aquí K., incluiría, sin duda, a quien se adscribiera simplemente, y sin otros añadidos, al cálculo mercantilista en que descansa la denominada “apuesta” de Pascal. Véase la obra de éste *Pensamientos*, donde aquélla se contempla.

2.- Dice K.: “Dios no permite que nos burlemos de EL, ni tampoco se deja engañar. Está muy alto en los cielos para que se le pase por la cabeza que el esfuerzo humano ha de ser meritorio a sus ojos divinos. Sin embargo, Dios exige este esfuerzo y además exige que el hombre no se haga ilusiones pensando que tal esfuerzo encierra mérito alguno. Mas Dios está también muy alto en el cielo como para que se ponga a jugar infantilmente el papel de buen Dios en el coro de los cobardes y perezosos (OA 351).

3.- Componente, ya expuesto, de elección y compromiso responsable, es decir, seriedad (ética).

4.- La de quienes, ensoberbecidos en su “recto obrar”, reducen el cristianismo a lo ético, supuesto, ya indicado, y que representa el hermano del hijo pródigo en la Parábola de este nombre.

Cristianismo, éste último, que es de seguridades, de la seguridad en la propia salvación, en los propios méritos, ajeno, por tanto, a todo temor y temblor, a toda inquietud delante de Dios. Y éste, obviamente, no es el cristianismo que K. propone, y según el cual, respecto a Dios, “cuando de sólo razonar se trata”, “siempre estamos equivocados”; dado que, por el pecado, “somos la no-verdad”.

En K. se afirman estos dos componentes de la seriedad humanamente contradictorios: severidad o rigor, y perdón, conciliados, y sólo conciliables, en el *amor* (divino).

La seriedad aglutina, paradójica y dialécticamente para el hombre, severidad y misericordia, la una remite necesariamente a la otra.

La seriedad de Dios “sintetiza” de alguna manera, misteriosamente, la suavidad de Dios y el rigor. K. da del misterio simplemente una imagen. Dice K.: La seriedad de Dios es, en el amor “la suprema suavidad y el supremo rigor, y ello, lo mismo que en la dimensión de la naturaleza, donde gravedad (seriedad) es, al mismo tiempo, ligereza. *Gracias a la gravedad* los cuerpos siderales van moviéndose con holgura en el espacio infinito, pero si uno de estos cuerpos se sale de su órbita, también su marcha crece demasiado y entonces esta precipitación se convierte en gravedad (peso) y este cuerpo cae pesadamente *en virtud de la ligereza*. Del mismo modo la severidad divina es suavidad para el amoroso y humilde, en cambio su dulzura se convierte en rigor respecto al endurecido y cerrado de corazón” (OA 349).

La dualidad irreconciliable, maniquea, que San Agustín y K. combaten con el concepto de seriedad (divina), sería entonces la de un Dios sólo justicia (Dios celoso y vengativo), opuesto a un Dios sólo misericordia (entendida ésta como simple compasión emotiva); la del Dios del Antiguo Testamento enfrentado al Dios del Nuevo Testamento (Marción)¹.

1.- No existen dos dioses, uno representante del amor misericordioso, y otro del rigor de Dios. Dios es Uno en su entera simplicidad. Como dice K.: “Cristo es, a la vez, nuestro redentor y nuestro juez, el redentor y el juez son uno y el mismo” (JP nº 287).

3.- LA SERIEDAD DEL INCÓGNITO

La seriedad de Dios no sólo se manifiesta en su hacerse hombre verdaderamente (seriamente)¹ y en la forma, por tanto, del incógnito y de la contradicción, sino, sobre todo, en permanecer en este incógnito, con la posibilidad del escándalo que ello comporta, y sin ceder a la compasión humana, y ello precisamente por amor a los hombres.

Como dice K. por medio de Anticlímacus en la *Ejercitación del Cristianismo* (pseudónimo, repito, a quien K. se “aproxima” al figurar como editor y protagonista de dicha obra): “Precisamente lo serio consiste en que Cristo no puede dar comunicación directa, en que la comunicación directa particular no puede, como el milagro, servir más que para volverse atento, a fin de que en este estado enfrentándose a la contradicción se pueda escoger si se quiere creer o no ... sólo si es un ídolo puede Dios ser conocido directamente” (EC 125).

El mayor sufrimiento² es ser incógnito y no poder dejar de serlo (Cristo), y esto por amor, “por amor mostrarse cruel al objeto amado”. Y esto por amor, “por amor verse obligado a crucificar toda compasión y toda solicitud humana, pues toda compasión puramente humana se relaciona con la comunicación directa”. “Él, el incógnito, sólo puede ser objeto de fe, si Él no es objeto de fe es que no es el verdadero Dios, y entonces no salva a nadie” (EC 126-127).

“No, lo serio es empezar por negar la comunicación directa. La posibilidad del escándalo es espantosa, y, por tanto, como la ley en relación al Evangelio, es el rigor inseparable de lo serio. Aquí no hay comunicación, ni recepción directa, hay elección” (EC 129; MM 280 y 282-283).

1- Como dice Anticlímacus: “No es ninguna ocurrencia ociosa que Dios, por amor, se digne encarnarse y hacerse hombre. Como si por ese camino Dios buscara alguna cosa”.

2- Tristeza, sufrimiento de Dios en Cristo, todo ello por amor, del ¡Dios inmutable!.

“El hombre de bien puede, a su vez, buscar el incógnito que consiste en rebajarse, y entregarse a la mayéutica para desarrollar el espíritu, siempre que actúe por abnegación, y no por orgullo (Sócrates). Sin embargo, dicho incógnito “puede echarse para atrás pues depende de su libre decisión”. No es éste el caso del Dios Hombre. Por eso es *serio* decir que es verdaderamente “devenido” hombre¹ hasta el punto de ser abandonado de Dios, como si fuera cautivo de su incógnito. “Pues Él, todo poderoso, se ata a si mismo por amor y libremente a ser un hombre particular... tan serio ha sido que llega a ser un hombre real... lo serio del incógnito es tanto más perfecto cuanto más uno se sabe ligado y privado de la posibilidad de liberarse de él. El incógnito humano es arbitrario, pues puede, en cualquier momento, levantarse. Pero el del Hombre-Dios es guardado por todo su poder, y lo serio divino consiste en guardarlo hasta el punto que el Hombre Dios aguanta el sufrimiento puramente humano” (EC 121).

4.- EL INCÓGNITO PERSONAL DE KIERKEGAARD: KIERKEGAARD Y REGINA OLSEN

El tema del incógnito: el esconder el fondo del propio ser para parecer diferente de lo que se es, y esto por amor al otro, con el sufrimiento que ello ha de suponer para quien así obra, está presente en el drama personal de K. en su relación con Regina Olsen. Pues K. pretendía, mediante su incógnito, aparentar ser persona indigna, producir, por lo mismo, el consiguiente rechazo, y conseguir, de esta forma, que fuera Regina quien rompiera su noviazgo con el mínimo sufrimiento por parte de ella².

Sin embargo, en el fondo, en esta prueba sublime de amor, K. esperaba, contra toda apariencia, y pese a haber desechado, por inferior, la *comunicación directa* de su amor por Regina, que ésta no sucumbiría a la prueba de amor a que era sometida.

Esperaba, “tal vez soñaba”, que su amor por él dominaría sobre todas las cosas, que Regina creería en él por encima de todas las apariencias, y así que, finalmente, la recuperaría, al igual que Job y Abraham recuperaron, al fin, bienes y personas (por cierto, no Job a sus hijos).

1.- Este es el incognito mas profundo, el mas impenetrable posible; pues, dice K. “la contradicción entre las condiciones divina y humana es la mayor posible, es la contradicción cualitativa infinita”.

2.- No otro es el consejo que recibe el joven amante para poder romper su relación amorosa en *La repetición*, obra del pseudónimo Constantin Constantius. En la obra *Ejercitación del cristianismo* se relata, aunque en tercera persona, dicho plan: “admitamos que el amante tenga la idea de someter a la amada a la prueba, para ver si ella tiene fe en él. Ella se ve forzada a elegir, de las dos formas de la duplicación, cual cree ser la verdadera” (EC 130).

Pues bien, si se trataba “en resumen de, por amor, aniquilar en sentido inmediato el propio amor, sin dejar de conservarlo, por amor mostrarse cruel hacía el objeto amado, por amor cargar con esta inmensa responsabilidad” (EC 126), la realidad resultante fue muy otra. El matrimonio de Regina con quien había sido su primer pretendiente evidencia el fracaso de K., y que es el de su propio planteamiento personal.

En cualquier caso, con independencia de lo que acontezca al respecto en las relaciones humanas, entiende K. que ha sido su propia experiencia la que le ha llevado a descubrir la necesidad de “la comunicación indirecta” en la relación del hombre, de cada hombre, con el Dios-hombre.

Pues, se insiste una vez mas: “*lo serio* consiste justamente en que Cristo no puede dar comunicación directa, en que la afirmación directa particular no puede, como el milagro, servir más que para volvernos atentos, a fin de que en este estado, enfrentándose con la contradicción, se pueda escoger si se quiere creer o no” (EC 124).

Si en el Dios cristiano el incógnito es “obligado”, no se atreve K., sin embargo, a asegurar que el hombre tenga derecho a obrar así, pues ningún hombre tiene derecho a exigir de otro ser humano ser, para éste, objeto de fe (y de ahí el necesario empleo de la mayéutica) (EC 130-131)

Todo lo antedicho, explicaría el proceder de K. con Regina por su imitación a Cristo y no a la inversa (y así desecharnos, en el límite, a todos aquellos autores que explican toda la obra de K. por sus constantes psicofísicas y sociales).

Tratamos, no obstante, de no extendernos en la eterna discusión: la de explicar lo *superior* por lo *inferior*¹ o explicar lo *inferior* por lo *superior*. La explicación estaría seguramente en la respuesta que recibe Nicodemo en el EV. de S. Juan: “Nadie subió al cielo si no descendió del cielo”. Nada llega a ser superior si no es, de alguna manera, ya superior.

1.- Explicar lo *superior* por lo *inferior* es la pretensión de “los materialismos”, del psicoanálisis, de ciertos evolucionismos reductores, es ignorar las causas formal y final en beneficio exclusivo de la material y eficiente. Por el contrario, no reducir aquéllas a las causas eficiente y material sería el caso del platonismo, del aristotelismo y del cristianismo.

5.- LA SERIEDAD DE DIOS EDUCADORA DE LA SERIEDAD HUMANA

Por otra parte, la seriedad de Dios es educadora de la seriedad humana. Como dice K.: “¡Ay, cuántas veces no habrá fracasado una reconciliación amorosa porque se quiso llevar las cosas con demasiada seriedad. Es decir, porque no se había aprendido de Dios-cosa que sólo se *puede aprender de Dios- el arte de ser uno mismo profundamente serio*, pero expresándolo con tanta naturalidad y ligereza como la verdad puede permitir. Nunca creas que la *seriedad* es terquedad; nunca creas que la *seriedad* es este rostro fruncido, que hace daño mirarlo. Jamás ha sido serio el que no haya aprendido de la seriedad que sus manifestaciones también puedan pecar de ser demasiado serias. Si el deseo de ganar a tu adversario se ha convertido de veras para ti en una segunda naturaleza, entonces te sentirás también tan familiarizado con esta clase de tareas que te parecerá estar ocupado con una tarea artística. Si por tu interioridad corre el aire fresco del amor y ésta es la atmósfera normal de tu vida, entonces todo lo demás te saldrá bien. Pero si en el interior del hombre todavía hay obstáculos, si sólo la consideración del riguroso precepto de la ley le hace verse obligado a ir a reconciliarse con su adversario, entonces es fácil que la cosa se ponga demasiado seria y que cabalmente fracase en virtud de tanta seriedad. ¡Qué otros practiquen esta <<enorme seriedad>>” (OA 315).

6.- DIOS DE ORDEN

Dios es un Dios de *orden*, como también lo define K. en su obra *La enfermedad Mortal*¹ (MM 271 y 275).

1.- Dice Anticlímacus: “Para que sea observado el orden, siguiendo la voluntad de Dios, que no es un Dios del desorden, es preciso, antes que nada, tener en cuenta que todo hombre es un Individuo, y se sea consciente de ello” (MM 271). “Dios es un amigo del orden; está presente personalmente en todas partes en cada instante. El es omnipresente” (MM 275). “El cristianismo empieza con el dogma del pecado y, consiguientemente, con la categoría de Individuo”. Esta determinación es la que distingue cualitativamente al hombre del animal, es la apropiada, por anteponer el individuo a la especie. “Determinación dialéctica que significa que el Individuo es pecador, pero también significa que el hecho de ser Individuo es la perfección” (MM 274).

Dios como Dios de orden, significa, para K., entender a Dios como Dios Individuo y quien en su omnipresencia lo abarca todo, se preocupa de cada uno de los hombres, hasta el punto de que “no deja de preocuparse hasta de los gorriones” (MM 275). Dios que K. contrapone al Dios “estético” de la especulación hegeliana, al Dios de la metafísica y del sistema, y también al Dios abstracto de la religión natural, el cual, “no distinguiría, ni haría distingos entre los hombres”, ni repararía, por tanto, en la peculiaridad y originalidad de cada uno. Se trataría de un Dios para quien los hombres le serían indiferentes o, en su caso, un juez de masas, no de Individuos (MM 276).

El Dios de *orden* no es “el déspota inflexible que busca únicamente lo que le es propio y conforme”, no es un Dios mediocre y que ame la *mediocridad*, ya sea ésta envidiosamente dominante, o cobardemente pusilámene, como sería el caso de que el hombre hubiere salido mediocre de las manos de Dios. “De ninguna manera” dice K.; “¡Precisamente Dios que, amorosamente lo da todo y a todo le da la originalidad!”

Dios ama a los insignificantes, a los hombres de “simple y noble sencillez aunque no entiendan muchas cosas”, pero que tienen el coraje de correr este riesgo de la humildad y del orgullo, del auténtico orgullo, que consiste en ser uno sí mismo *delante de Dios*.

Dios ama a quien cree en su originalidad (si bien no como propiamente suya, sino como don Dios, el don que Dios da a todo hombre de antemano para lo que sea); y a quien, consecuentemente cree, exactamente en el mismo sentido, en la originalidad de todos los demás (OA 250-251).

Al igual que para Gracián, para K., Dios es más artista que filósofo¹ lo que explica, para el primero, las diferencias existentes entre las personas, y de ahí, aunque recomendable, a la vez, lo difícil que es, a su juicio, conocerlas.

A diferencia de lo que acontece en el orden llamado social donde lo que prima, para K., es, desgraciadamente, la multitud sobre el Individuo, es decir, la confusión, y el desorden, que es lo propio de una muchedumbre irresponsable por definición, por el contrario, el Dios de orden, y precisamente por serlo, se relaciona con todos, con cada uno de los hombres en su propia individualidad, ama a cada hombre en su peculiaridad y a cada uno con amor de predilección.

1.- No así, lo hemos dicho, en las primeras “crisis” de *El Criticón*, donde Gracián habla de Dios (Arquitecto, Hacedor) como si fuere un filósofo pagano. No es éste, sin embargo, el Dios de *El Comulgatorio*.

La seriedad de Dios, una vez más, ha de servir de modelo a la seriedad humana, y así, que lo serio sea, y es, el Individuo, es fórmula que vale, tanto para Dios, como para el hombre.

El Dios Individuo inconcebible desde la sola ética¹ se relaciona, conoce y mira *directamente*², “con ojo inmenso” la realidad toda, de todos y cada uno de los hombres, incluido “el pensamiento de sus corazones”.

Del mismo modo, como venimos insistiendo, la justicia de Cristo no es la justicia abstracta de este mundo, “el concepto divino no es como el del hombre, debajo del cual las cosas particulares no pueden ser subsumidas. No, el concepto divino lo abarca todo, aunque, en otro sentido, se ha de afirmar que Dios no tiene ningún concepto. Dios no recurre nunca a una abreviatura, sino que comprende – *comprehendit*- la realidad misma, todo lo particular. Para Dios el individuo no está por debajo del concepto” (MM 275).

7.- RESPECTO A DIOS NOSOTROS ESTAMOS SIEMPRE EQUIVOCADOS. DELANTE DE DIOS EL HOMBRE SUFRE COMO CULPABLE

La obra de K. *O lo uno o lo otro* se cierra con un “ultimátum” donde se dice³ que “lo solo edificante es el pensamiento de que respecto a Dios nosotros estamos siempre equivocados” (OO II 304).

Sólo pensando así se puede aceptar lo injustificable⁴, lo contrario a la justicia, por ejemplo la destrucción de Jerusalén, anunciada en el NT, es decir, que paguen las generaciones venideras por los hechos de las pasadas, justos por pecadores.

1.- Ésta nos ofrece la imagen demiúrgica de un Dios platónico sometido a un orden eidético, ejemplar y conceptual, y que trasciende al mismo Dios.

2.- Es la función de la conciencia individual hacernos *conscientes* de ello.

3.- Lo dice un viejo pastor de la Iglesia de Jutlandia, y del que, también se dice “que el fondo de su alma estaba hecho de *seriedad*”, de una seriedad que le distinguía (OO II 301). Y aquí no cabe separar a K. de sus pseudónimos, pues el propio K. en sus *Papirer* asume el pensamiento de que ante Dios estamos siempre equivocados; así como las implicaciones de dicho pensamiento, no caer en la tentación de desesperar de la providencia (JP nº 5486).

4.- Como se explica en el *Postscriptum*: “el discurso edificante *Respecto a Dios siempre estamos equivocados* no tiene al pecado como base; sino una disonancia entre lo finito y lo infinito, *que* viene a apaciguarse en la reconciliación de lo infinito en el cristianismo. Este es el postrer grito entusiasmado que el espíritu finito (en la esfera de la libertad) dirige a Dios <<yo no puedo comprenderte pero te amaré; tu siempre tienes razón, y aún cuando parezca que no quieras amarme, te amaré a pasar de todo —Lo edificante no se busca tratando de superar el malentendido, sino queriendo mantenerlo con entusiasmo y, en virtud de este coraje extremo, aboliéndolo en cierto modo” (P-S I 249).

Lo edificante, a primera vista, sería, ante esto, tener yo razón o que, en parte, o, en cierto sentido, la tenga si digo que esto es injusto, pero no es así. Lo sólo edificante es no pretender tener razón contra Dios, ya que el hombre, frente a él, está equivocado siempre, y totalmente equivocado. Y a esta conclusión hay que llegar, dice el pseudónimo de K., no por deducción, partiendo de un conocimiento previo, partiendo del conocimiento de que Dios tiene razón necesariamente, sino, al revés, libremente, y por amor a él, debo saber que estoy equivocado, y, por tanto, confesar que Dios tiene razón. Hay que llegar a ello “por el único y supremo deseo (no por el razonamiento), inspirado por el amor... pues, este deseo es característico del amor, y concierne a la *libertad*... y no estás *obligado* a reconocer que estabas equivocado” (OO II 312).

Así lo exige el amor verdadero, y no sólo en la relación infinita Dios-hombre, y en la que, por infinita, no caben grados, ni un más ni un menos, sino, ya mismo, en la relación con nuestros semejantes (relación por tanto finita), y en la que, como dice el pseudónimo: “si tu amas a un ser humano, tú querrás siempre estar equivocado respecto a él.. si él te es infiel... tu tienes, por tanto, razón contra él, y tu error está en dispensarle un amor verdadero... sin embargo, tu alma exige que tú le ames con este amor, tu mayor deseo es que seas tú el equivocado, que sea él quien tenga razón” (OO II 311 y s.)

Este pensamiento, el hecho de que siempre estemos en el error con respecto Dios, es un pensamiento doblemente edificante, primero porque pone término a la duda y alivia la inquietud de ésta, y, además, porque lejos de hacernos inactivos, alienta nuestro obrar (OO II 313).

Es por este pensamiento que se obtiene, paradójicamente, la seguridad mayor, la alegría que sólo, cuando todo falla, puede dar Dios, para quien todo es posible: ”Si se te ha negado tu deseo, cuando has fallado en tu deber, perdido la alegría, el honor, trabajado sin resultado y hasta el cielo parece cerrado, sin embargo eres dichoso si te dices, respecto a Dios, yo estoy siempre equivocado... si has llamado sin que te abran, si has buscado sin hallar, si has trabajado sin recibir, si has sembrado y regado sin ver la bendición, si el cielo se ha cerrado... si el castigo por los pecados de los padres ha sido reclamado y ha caído sobre ti, aún y así te contentas, pues, con respecto a Dios, siempre estamos en el error” (OO II 315).

Así preguntárselo y reconocerlo constituye la mayor seriedad.

En el cuarto discurso edificante de los agrupados bajo el título de *El Evangelio de los sufrimientos* K. amplía el pensamiento de que estamos siempre equivocados delante de Dios con otro, el pensamiento de que delante de Dios el hombre es, al mismo tiempo, siempre culpable y sufre por tanto como tal, y del que se sigue, para K.: “que es entonces eternamente cierto que Dios es amor, y de ahí el motivo de alegría: que remitiendo la falta al hombre, resulta que siempre habrá algo que hacer, tareas humanas que comportan la esperanza de que la situación puede mejorar y se mejora a medida que el hombre se corrige, trabaja y ruega más, llega a ser más obediente, más humilde, más dedicado a Dios, más anclado en su amor y más ferviente en su espíritu” (ES 271 y 275).

“Así la tarea siempre presente (y donde hay tarea hay esperanza) y la certeza eterna de que Dios es amor son una sola y misma cosa implicadas en el hecho de que el hombre sufre siempre como culpable delante de Dios” (ES 276).

Si en el sufrimiento cabe “tener razón” contra Dios, poder imputarle a él la falta, otorgarle a él el rol de acusado, y sufrir, por tanto, el hombre como inocente, ello implicaría el estar negando (o dudando) que Dios sea, en verdad, amor.

De ahí la desesperación a que conduce el verse uno abandonado de Dios, sea por indiferencia, u hostilidad.

La conciencia de pecado es, para K., el poderoso guardián del tesoro que constituye el pensamiento de que Dios es amor, y tesoro que es la felicidad reservada a la fe, fe que consiste para K. “en creer sin poder comprender (ES 269).

La seguridad de que Dios es amor es la que confiere la fe, y no la temeridad que supone la duda, incluida ésta ya en la pretensión de justificar, mediante el razonamiento, a un Dios que nos hace sufrir, al parecer, siendo inocentes.

Sí Dios castiga es que soy culpable, pues Dios es amor, hecho eternamente seguro. Es lo que “predica” arrepentido¹ el buen ladrón en la cruz: que él padece como culpable, que sólo Jesucristo es inocente, sólo Él es sin falta delante de Dios, y por eso su sufrimiento (el de Jesucristo) no es el humano (el de todo hombre, salvo Jesucristo, culpable delante de Dios), sino sobrehumano.

Frente a Dios todos estamos equivocados y sin razón, pues, como reconoce dicho buen ladrón, todos somos culpables y así debemos creerlo si Dios es amor.

La fe hace no dudar de Dios, sino de uno mismo.

El mártir pagano cree que tiene razón, y que, por tanto, muere injustamente, censura a Dios (o al hado), como si Dios le hubiera abandonado. Pero, sólo Jesucristo, nadie más, pudo exclamar con razón el terrible grito, y que a Lutero tanto sobrecogía: “¿Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado?”. A ningún otro hombre le está permitido hacerlo. De ahí la lección, siempre actual, del buen ladrón respecto a quienes apelan al determinismo como excusa, a quienes pretenden disculparse diciendo “que su mal instinto le es innato, que su crimen resulta de una mala educación etc.”

Aunque a primera vista lo parezca, el pensamiento de los amigos de Job no es exactamente coincidente con el de que, delante de Dios, siempre somos culpables. Para aquellos, Job sí es culpable delante de Dios, pero en el sentido en que un hombre puede ser culpable delante de otro hombre, siempre por una falta concreta.

Para K., sin embargo, el hombre es siempre culpable delante de Dios, y lo es esencialmente y no por esto o lo otro.

Esencialmente, sólo Cristo es inocente ante Dios, pero los judíos ignoraban además esto último, pues, “faltos de un ejemplo a sus ojos no pueden saber lo que significa sufrir como inocente delante de Dios” (ES 283).

1.- “Hay, aquí pues, una tarea, la última en la última hora... la tarea de la contrición y el arrepentimiento” (ES 276).

En conclusión, para K., creer que delante de Dios siempre estamos equivocados, reconocer y confesar que delante de Dios siempre somos culpables (o lo que es lo mismo que Dios es amor), constituye el supremo grado de seriedad “detiene la duda y alivia su inquietud, alienta e inspira la (tú) acción”, y la alegría (OO II 315).

CAPÍTULO XVII

CONCLUSIÓN Y REFLEXIÓN FINAL

1.- KIERKEGAARD: ¿FILOSOFÍA O TEOLOGÍA?

K. no es un científico, ni pretende serlo. Está libre, por tanto, de cualquier complejo ante el llamado por Kant “el seguro camino de la ciencia”¹. Es más, a su obra filosófica por excelencia la tilda de “no científica”².

Aunque, principalmente teólogo (su objeto último, el de su *misión*, es la de ayudar a la salvación –cristiana- no *ilusoria, seria*, del hombre), no es sólo teólogo, es también filósofo, si bien, viene a decirnos, modestamente, que en toda su obra simplemente encontraremos “migajas” de filosofía³.

Por otra parte, no es únicamente filosofía la filosofía propia de cada autor, sino también la crítica que se realice –se supone que desde la filosofía- a la filosofía de los demás⁴.

Igualmente creo que K. arranca, no sólo de la fe teológica o dogmática, sino asimismo de otro “de donde”, el “de donde” de la filosofía, contrariamente a lo que Sartre cuestiona⁵. Lo asegura y demuestra su *final* recalar en la seriedad *ético-religiosa*, y que, por tanto, es también ética, y realidad ética previamente analizada por K. (PS I 230).

En cualquier caso, el tema que nos ha ocupado, la seriedad (tema, como hemos visto, presente en toda la obra del autor) ha sido tratado, como resulta de uno de nuestros capítulos introductorios, por algunos de los más reconocidos filósofos de la Historia de la Filosofía.

1.- Véase Kant en *Crítica de la Razón Pura*, prólogo de la segunda edición. En K. el *salto*, la libertad del sujeto, es lo que individualiza, lo irreductible, lo incomensurable.

2.- Así lo expresa el título de la obra de la que es autor el pseudónimo *Clímacus: Postscriptum no científico a las migajas filosóficas*. En parecido sentido dice Fernando de Rojas haber introducido en *la Celestina* “fontecicas de filosofía”.

3.- Referencia a la también obra pseudónima: *Migajas filosóficas*, con el subtítulo *Un poco de filosofía*.

4.- K. hace continua crítica a la filosofía de Hegel, éste omnipresente en toda la obra de aquél. Ortega sostenía que “la filosofía es la historia de la filosofía”, y en este sentido, en todas las “historias de la filosofía” publicadas se incluye, en mayor o menor medida, a K. En realidad K. es un hombre religioso. Ahora bien, si es filósofo en cuanto crítico de la filosofía (hegeliana), será igualmente teólogo en cuanto crítico de la teología entendida como ciencia racional. En este sentido es en el que K. es religioso, de una religiosidad en que privan el incognito, la paradoja, y la incomensurabilidad de Dios respecto al hombre.

5.- Sartre se pregunta si ¿poner *el comienzo*, el punto de partida en los dogmas cristianos, no sólo atenta contra el sistema hegeliano, sino de una manera general contra toda filosofía, y en tal caso sería K. un antifilósofo? (en *Kierkegaard vivant*, p. 37)

No contradice todo lo antedicho el hecho de que K. se considere escritor (religioso) y a su obra, obra literaria¹, ni que, en la misma, se oponga a la filosofía (entendida ésta como lo que K. llama filosofía especulativa y, en sentido irónico, “moderna” o “nueva” filosofía).

Pues, está claro, que K. actúa desde una filosofía (esa sí, “para nosotros”, *nueva filosofía*) cuya categoría esencial es el Individuo, es decir, el sí mismo espiritual y grave que debemos llegar a ser, libre y, por tanto, espiritualmente, siempre a partir de nuestra realidad psicósomática y finita (pero, a la vez, con proyección infinita).

Volviendo a Theunissen, para éste, K. es un *escritor religioso*, eso sí en diálogo permanente con la ética socrática (y con la, para K., no-ética hegeliana), y, en aquel sentido, a situar en la filosofía sólo en cuanto va “más allá de la filosofía”.

El proyecto de K., no es principalmente filosófico, sino religioso. Cosa distinta, insisto, es que para ello deba combatir la filosofía hegeliana, la cual, si bien parte igualmente del cristianismo como hecho fundamental, lo hace para, en verdad, “superarlo” mediante la filosofía. En K., de alguna manera, por el contrario, se pretende superar la filosofía en aras de revalorizar un cristianismo originario desfigurado y racionalizado por una iglesia oficial precisamente influenciada por el hegelianismo.

Queda claro, me parece, que si la filosofía *hegeliana* es *la filosofía*, su superación será *otra cosa* difícilmente calificable de filosofía. Es, en este sentido, seguramente, en el que Theunissen ve coincidencia entre Kierkegaard, Marx y Nietzsche², en la medida en que en todos ellos es inevitable “la superación de la filosofía en otro (respecto a la filosofía), en el cual su forma tradicional sólo continua viviendo como un momento”.

1.- Theunissen al abordar en el *El perfil filosófico de Kierkegaard* la cuestión aquí tratada la resuelve pacíficamente como sigue: “... este pensamiento... que como pensamiento –incluso característico y nuevo- del sujeto y de la interioridad pertenece, sin duda, a la tradición de la filosofía moderna, que se ha formado como filosofía de la subjetividad, sin embargo, rebasa a esta filosofía en la misma medida que rebasa a la filosofía en general. De este pensamiento es característico que no se le puede adjudicar ni unilateralmente a la filosofía, ni a la teología, ni a la literatura. Justamente mediante el rebasamiento de los límites de la filosofía tradicional, este pensamiento es una contribución a la respuesta a la pregunta qué puede seguir siendo la filosofía, después de su “superación” (Marx).

2.- K. es consciente como Nietzsche de vivir una situación tendencialmente nihilista. Coincide con este último en buscar caminos para su superación, si bien ambos en direcciones opuestas, en K. mediante el salto a la fe; en Nietzsche mediante la búsqueda del Superhombre.

Dice Theunissen, también, que, en todo caso, habría que entender el pensamiento de K. como algo a integrar en el de sus oponentes. Creo que K. podría estar totalmente de acuerdo. Podría estarlo, pues, como ya hemos visto (así lo reclamaba para Lutero en su relación con la Iglesia de Roma) él no pretendía otra cosa que ser un correctivo. Ser un *correctivo*, un *reclamo de seriedad*, y no propiamente una *autoridad* íntegramente restauradora de lo que debe ser válidamente existente.

Ser un correctivo equivaldría, eso sí con palabras mas amables, a la *relación parasitaria* (amor-odio) que respecto a Marx reclamaba Sartre para sí. En este sentido podríamos, tal vez, establecer la igualdad proporcional siguiente: K. es a Hegel, lo que Sartre a Marx.

2.- DE LA VERDADERA SERIEDAD DEL HOMBRE A LA SERIEDAD DE DIOS

K. reúne, en la seriedad que propone, todos aquéllos componentes que ya al inicio del presente trabajo hacíamos explícitos, y que para ser serio se hacen imprescindibles, incluso, para cualquiera. Sin duda son características éticas, y ello con tentación incluida, la del engreimiento propio de la seriedad ética y también de la seriedad cristiana, cuando ésta lo es sólo formalmente. Tales características eran, ya a primera vista, las de compromiso, responsabilidad, fidelidad, consistencia y realidad, unidad, simplicidad, formalidad, verdad, etc. Fidelidad a lo que se es y a lo que se ha de llegar a ser. Fidelidad al pasado y al futuro por-venir; amor a nuestro mundo, y, sobre todo, amor a lo que nos eleva por encima de él (“humus” y “antropos”); esfuerzo, interés, pasión en el elegir (decisivo), y todo lo cual iba implícito en la idea de proyecto.

Lo que antecede se sitúa en el lado del *sujeto*; pero, por otra parte, lo serio incorpora igualmente, ahora visto por el lado *objetivo*, *lo que es*, la realidad, y en cuanto realidad, realidad proyectiva, apunta a una *tarea a realizar*, y que será la de *realizar dicha realidad*.

Pero, si serio es lo *que es* verdaderamente y, en ningún caso, *lo que no es* (Platón), serio es solamente la realidad verdadera, y ésta, para K., la constituye el ser sí mismo de cada uno, la propia interioridad¹. Se trata de llegar a ser sí mismo desde lo que ya se *es* (y, a la par, no se es absolutamente): necesidad, finitud, pricosomaticidad etc. Si la realidad es el *yo* que tiene que ser (y, por tanto, la seriedad), por supuesto, libremente, ello introduce en la realidad el proceso, *la historia de la libertad* individual de cada uno y que cada uno debe labrarse.

Ello no conduce, como también vimos, inevitablemente al subjetivismo. Ciertamente parecería, por lo dicho, que la verdad conduce del sujeto al sujeto, puesto que sujeto y objeto, en la seriedad verdadera, coincidirían en el objeto, al ser éste último, el objeto, igualmente el sí mismo, la persona misma.

Sin embargo, no acontece así en la seriedad *verdadera*. En esta el sujeto, el yo, el sí mismo es trascendido. La verdad no empieza, no acaba, en el sujeto, ni, mucho menos, en el sujeto como mero sujeto de conocimiento opuesto, o en relación, al objeto conocido, ni siquiera en el sujeto contemplado en la totalidad, compuesta, de su contenido, dado que este sujeto es *delante de Dios*.

1.- Dice K.: “La dirección es hacia dentro, en tu interior, no teniendo esencialmente ninguna tarea con los demás, sino solamente contigo mismo delante de Dios. Este mundo de la interioridad –réplica de lo que otros hombres llaman la realidad –es la realidad misma” (OA 355). Si la seriedad, como todo en el hombre es relación, en este caso relación sujeto-objeto, la seriedad habrá de radicar tanto en el sujeto como en el objeto: tomarse en serio (por el sujeto) lo que es serio objetivamente, el qué de la seriedad (lo que es verdaderamente, la realidad interior, yo mismo delante de Dios), y a broma lo que no es verdadero. La seriedad en el sujeto, el cómo de la seriedad, el tomarse en serio algo, es y supone elección, responsabilidad, esfuerzo, pasión, etc. A ello acompaña la risa (eco de la risa de Dios) que a la seriedad verdadera produce quien toma en serio lo que no es serio, quien no relativiza lo finito, ni su propio sí mismo, delante de Dios. En último término tampoco el sí mismo, en cuanto a tal, debe tomarse en serio, pues, para K., el hombre ante Dios es *nada*.

Theunissen parece plantear la relación de la seriedad respecto a la realidad como *identidad* de seriedad y realidad, en la medida en que, para K., la realidad es comprendida como realidad del sujeto. Pero la realidad (efectiva) de la existencia humana, sin embargo, ha de ser entendida, como todo lo humano, como “un comportarse respecto a”, esencialmente como realidad de relación, y lo que obliga a presentar únicamente “la realidad del relacionarse”. Cuestión distinta es que Theunissen considere como verdadera realidad, la realidad del ser humano en la posibilidad de ser sí mismo con fundamento en la realidad de Dios. Pero la realidad es variada y “se dice de muchas maneras”, y en consecuencia la irrealidad. Así no puede negarse realidad al ser finito, a la realidad exterior, ni extender la irrealidad del mundo del poeta o del “metafísico” al ético sensato y a quien se mueve en el estadio simplemente ético previo al estado religioso. Cosa distinta es, pues, la seriedad, de la que, podríamos decir, no es una realidad sino una relación, y la cual, ésta si, sólo sería predicable del ser humano. La seriedad, veámos, radica: no sólo 1) en el *qué*, sino también 2) en el *cómo*, en tomarse en serio el 1), es decir en tomarse en serio lo que es serio. La riqueza es real, la deuda pública es real, pero, como dice Vigilius Haufniensis, tomarse en serio la deuda pública o el dinero no es seriedad.

Hemos visto en la presentación, al inicio de *El Concepto de la Angustia*, de la seriedad, referirse a ésta, *al mismo tiempo*, como temple, actitud fundamental del sujeto humano, que comprende la realidad (en la Introducción a *El Concepto de la Angustia*, el pecado) de su realización, realización que le sobrepasa trascendiéndolo.

Precisamente, por eso mismo, insiste K., en que la libertad del hombre (éste creado libre por la seriedad de Dios a quien había de repugnar, sin duda, la creación de seres simplemente *mecánicos*) “facilita” la posibilidad de su autorrealización *absoluta*; permite que el hombre pueda confundirse y de hecho se confunde, llegando a parecerle que todo empieza y acaba en el hombre mismo. Es el olvido de que el sí mismo, a la vez sujeto y objeto de la seriedad ética, no es *absoluto*, sino *derivado*.

El sí mismo, por tanto, no puede, ni debe, quedar en el mero distanciamiento o renuncia (relativización) propia de la resignación ética infinita respecto al mundo finito, sino que debe extender aquella relativización también a él mismo en cuanto derivado (frontera aquí, lo hemos dicho, a completar entre la ironía y el humor). Y así, en un paso más, más allá incluso de toda primera religiosidad (seriedad religiosa), el sí mismo debe estar abierto, finalmente, a un Dios (Dios cristiano) que nos ha comunicado lo imprescindible para nuestra salvación, y ello, con “el máximo respeto” que supone haberlo hecho por la vía del *Incógnito* (seriedad religiosa-cristiana).

La verdadera seriedad (seriedad religiosa cristiana) del hombre, consiste, finalmente, en hacerse responsable, responder de su reconocimiento (o no reconocimiento) de esta seriedad de Dios creador y redentor. Seriedad, la de Dios, que, por lo mismo, faltaría si cada hombre no debiera *dar cuenta* de dicho reconocimiento en el *juicio de Dios* (la seriedad de la eternidad). Seriedad de Dios unida, también, al hecho de la paciente espera de Dios¹ hasta el último día, y lo que no sería serio de no ser que, como sí acontece, a la certeza de la muerte se suma el hecho de la *incertidumbre del cuando* de dicha muerte².

1.- Tiempo de espera y esperanza. Tiempo de esperanza que ya no tienen, como ya expuso Dante en la *Divina Comedia*, los condenados en el Infierno, ni tuvieron tampoco los ángeles caídos (y esperanza religiosa de la que dudan e incluso rechazan los que Fanon llamó *Los condenados de la tierra*). En tal caso la inmortalidad, el no poder morir definitivamente, se presenta no como un bien, sino como un mal, y a lo que sirven de ejemplo, en el mundo pagano, Prometeo encadenado, así como, fuera de él, las leyendas del judío errante, Asevero (tratado mínimamente por K. en *O lo uno o lo otro*), y la del holandés errante. Unamuno al respecto, siguiendo en ello a Orígenes, plantea en *El sentimiento trágico de la vida* (cap. 10) el que la misericordia redentora de Cristo se extienda a todos y a todo (diablo incluido) en la “apocatástasis” final.

2.- Así, lo hemos visto, lo serio para el hombre, no es, propiamente, el pensamiento de la muerte, sino el pensamiento de la incertidumbre del *cuando* de la muerte. En sentido irónico no me resisto a transcribir al respecto la siguiente burla, que solo aparentemente contradice lo anterior, extraída del artículo “El valor del humor para una comunicación eficaz” de Jesús Fernández Ruíz: “-Mi abuelo sabía la hora, exacta, del día exacto, del año exacto en el que iba a morir, -¡Caramba! ¿Qué alma tan evolucionada! ¿Cómo lo logro? -Se lo dijo el juez” (Catchart y Klein, 2009:127).

La seriedad de Dios asegura, por una parte, que hasta el último día, convertido éste, entonces, en primero y único día, será posible aquel reconocimiento en orden al juicio de la eternidad; y, por otra, asegura, a su vez, la seriedad del juicio mismo¹.

Con ello se quiere decir que este juicio de salvación o perdición, es real, sin que quepa apelación a falsos reduccionismos, y, por tanto, con el temor y temblor que dicha realidad comporta. Pero, permaneciendo, claro está, siempre la esperanza (nunca certeza) de que, en el misterio de la realidad divina, en la, para él hombre, incomprensible conciliación de justicia y amor misericordioso, habrá de prevalecer de alguna manera, sin menoscabo de la justicia, dicho amor compasivo².

Tampoco se tratará de pedir, lo que sería soberbia engreída (que antepondría el juicio del hombre al de Dios mismo), no ya la condena del otro, sino reclamar uno mismo su propia condena³, si considera ésta absolutamente merecida. Condenable sería esta defensa a ultranza de “un juicio serio”, seriedad del juicio, para K., mas propia de la *justicia judía* que de la *justicia cristiana*⁴.

1.- La seriedad de Dios para con nosotros es una con la seriedad del juicio de Dios. El juicio de la eternidad es en el tiempo donde tiene lugar y realidad. No se realiza, no se última en la eternidad, sino en el tiempo de la vida (Dios es de vivos y no de muertos), y ello aunque cristalice en la eternidad. Es, en este sentido, que se dice que nosotros somos quienes, según hacemos, juzgamos a nosotros mismos, aunque Dios tenga siempre la última palabra.

2.- Censura K., una vez más, la mediocre actitud tan característica de nuestra época, que procura aprovecharse del amor de Dios para liberarse cómodamente de todo esfuerzo. Por otra parte, sobre los rigoristas, añade K., que con Dios es preferible hablar solamente de gracia, no sea que la fatal palabra “derecho” lo eche todo a perder, en virtud de haber invocado con tanto hincapié el rigor de la estricta justicia (OA 357). Josep M. Coll en *El personalismo dialógico, Estudios I*, ha comentado la conclusión a que llega Urs von Balthasar, y con él otros teólogos como Rahner y Ratzinger, sobre este punto, y que es la de que el cristiano “debe esperar la salvación de todos”, si quiere responder al amor infinito de Dios con un amor que todo lo cree y todo lo espera. Dice Urs von Balthasar en *Sólo el amor es digno de fe* p. 81-89: “En lugar de una tal sistemática (que, o bien sabe <<cronológicamente>> que en el juicio de Cristo un determinado número irá al cielo y otro al infierno, o bien sabe <<antropológicamente>> que la amenaza del infierno sólo puede ser pedagógica, y que, al final, <<todo>> saldrá bien) se le ha confiado al cristiano algo que es mucho más valioso: la esperanza cristiana”. Esta esperanza ha sido finalmente la del propio K.: “yo continuamente descanso en el pensamiento de que todos seremos salvados” (JP nº 6834).

3.- Vimos, como desde una ética suprema, *primera ética*, Kant y Hegel querían que todo delincuente (aquí pecador) que se precie de su dignidad en cuanto hombre, debía exigir su propia condena. Caso susceptible, sin duda, de provocar “la risa de Dios”.

4.- K. refiere la contraposición entre la *justicia cristiana* y la *judía*, entendida ésta como *justicia mundana*, y que se expresa en la justicia *retributiva* consistente en el estricto principio de *reciprocidad*: obrar con los demás como los demás obren contigo (OA 355).

3.- LA SERIEDAD DEL JUICIO DE DIOS

El camino del yo hasta ser verdaderamente sí mismo delante de Dios, no necesariamente paso a paso (pasos que marcan los “estadios en el camino de la vida”), es el de la libertad, el del espíritu libre, expectante de la fe¹ (fe, para K., pasión de la última elección, hecha de abnegación de la razón y voluntad rendida).

En este camino que es el de K., y, en gran medida, el seguido por nuestro trabajo, han ido “desfilando” diversas formas de seriedad, y a todas las cuales se refiere K. Son aparte de las repetidas *seriedad ética* y *seriedad ético-religiosa: seriedad infantil, seriedad de la juventud* y *seriedad del adulto; seriedad directa* y *seriedad indirecta; seriedad simple* y *seriedad compleja; seriedad dialéctica; seriedad primera* y *seriedad segunda; seriedad secundaria* (seguramente la del propio K.); *seriedad menor; seriedad científica, seriedad de la sencillez; seriedad unitaria*, no dividida; *seriedad de la sinceridad* rigorista; *seriedad de la realidad* (entendida ésta, para K., no para la mayoría de los hombres, como seriedad, no la de realidad exterior, sino de la interioridad¹); *seriedad de la eternidad*; la cuestionable (y cuestionada aquí) *seriedad estética*; y siempre *la falsa seriedad, seriedad personificada, seriedad ilusoria, necia seriedad, seriedad fraudulenta, seriedad cómica, seriedad no seria*, producto, para K., de una, mayor o menor, *mala fe*² y, en todo caso, tentación que amenaza siempre, para K., a la seriedad ética, cuando ésta quiere ser aquel ser absolutamente autosuficiente que ni ríe, ni llora.

El camino o tarea, el devenir propio de cada uno, pertenece a la vida, al tiempo de prueba y de espera, y donde la muerte está al servicio de la vida. Pues, es aquí, en esta vida, donde se prepara y decide (hasta el último día) el juicio eterno, el juicio individual de cada uno en particular. Este juicio es el que *anticipa*³, en sentido positivo, la fe, ésta a mantener y conservar mediante el esfuerzo de la seriedad “en cada momento y con la ayuda divina” (OA 351). *Anticipación* que lo es igualmente de la repetición o seriedad propia de la eternidad. Pues, la eternidad feliz se conquista, o pierde, en este mundo, dice K., según *creas, según tu fe* (OA 350-351).

1.- Dice K.: “Este mundo interior, réplica de lo que otros llaman la realidad, es propiamente la realidad” (OA 355).

2.- Mala fe que, hemos visto, para Sartre está presente en *todo* tipo de fe, y seriedad. De ahí que al acabar su obra capital nos diga: “el resultado principal del psicoanálisis existencial ha de ser el hacernos renunciar a la *seriedad*” (*El Ser y la Nada*, p. 758).

3.- K. hace suya la afirmación de Hegel que define la fe como “certeza interior que anticipa la infinitud” (CA 253).

Será en este mundo, pero trascendiéndolo, donde se forja, en su caso, la síntesis armónica entre lo finito y lo infinito. Ello acontece, se ha insistido por K., en la lucha, en la agonía, y con un esfuerzo que, en lo que es espera de la fe, precisamente, y de ahí lo paradójico, *supera* al espíritu finito¹.

En su conclusión a *Las obras del amor*, llama K. expresamente la atención, con especial insistencia (pues dice no querer acabar dicha obra sin hacer referencia expresa a algo que, según él, no debe olvidarse), a la que dice ser “una categoría importantísima y decisiva dentro del cristianismo”: *la justicia cristiana, la justicia de la eternidad* (OA 348-349).

Vemos, por tanto, una vez más, que no puede atribuirse sólo a un gratuito punto de vista por mi parte, fruto de una deformación profesional, esta confluencia final de seriedad del hombre y seriedad de Dios en el *juicio*, en la *justicia cristiana*, en el juicio de la eternidad. Cuestión distinta es, que, *como juez, haya querido, con interés, ya desde el primer momento, resaltarlo especialmente*².

Volviendo a la *categoría* de *anticipación* en esta vida, la misma sirve a K. para también afirmar que el juicio de Dios se anticipa en esta vida, en la medida en que dicho juicio *repite* (no es sino el *eco*) de nuestro propio juicio aplicado a los demás. Si juzgamos a los demás actuando, dice K., más como policías o acusadores que como jueces verdaderos, entiende aquél que, en tal caso, estamos llamando la atención a Dios sobre nosotros³, precisamente, en su calidad de juez de estricta justicia (según le reclamamos) y del que se quiere, por tanto, que sólo “sea en parte lo que El es totalmente” (OA 353). Pero, de ser así, Dios te juzgará a ti en esta estricta justicia, sin ninguna suavidad, sin *la parte* que en Él supone la suavidad o misericordia suprema.

1.- En el último capítulo de *El Concepto de la Angustia* Vigilius Haufniensis insiste, como vimos, en la conjunción de fe y angustia (angustia “dominada”) en orden a la salvación. Dice aquél: “con la ayuda de la fe educa la angustia a la individualidad a descansar en la Providencia. Sólo en la reconciliación llega el reposo; sólo aquéllas dan a conocer la propia culpabilidad” (CA 256).

2.- No extrañará, por lo mismo, que hayan “desfilado”, a lo largo de mi trabajo diversos jueces, a saber, el juez Wilhelm especialmente, y también el juez Edington, y el juez Ivan Illich.

3.- Dice K.: “si el hombre en todas sus relaciones se relaciona con Dios, en justa correspondencia, acusar a otra persona delante de Dios es acusar uno a sí mismo (OA 352-353; JP nº 2883: “La expresión mas fuerte de la más severa rigurosidad de Dios”). Dios se implica, no así Sócrates. En *Migajas filosóficas* se dice: “Este maestro de que se trata, en el fondo, no es *maestro* sino *juez* (MPH 18).

Sigue K.: “en cambio si no te metes a acusar a nadie delante de Dios, ni pretendes convertirlo en juez antes de tiempo, entonces Dios seguirá siendo el Dios de misericordia” (OA 353).

K. busca en todo momento salvar en el juicio definitivo aquello de lo que el hombre mayormente no puede librarse: su secreto demoníaco, su “oculto”¹, y que explica, en parte, la propia originalidad, ésta en el sentido de la *necesidad*.

Como dice K.: “el hecho de estar originalmente, por naturaleza o como consecuencia de la historia, colocado fuera de “lo general” constituye el principio de lo demoníaco y el individuo no es responsable”² (CrT 193).

Así hablando concretamente de Sara dice K.: “Pues que amor de Dios no es menester para querer dejarse curar, cuando de tal modo se ha caído desde un principio en desgracia sin haber faltado; cuando se es desde el primer momento un ejemplo malogrado de la humanidad. ¡Qué fe en Dios no es necesaria para no odiar en el instante siguiente a aquél a quien (Sara) debe todo” (CrT 191).

Pedirles a estas naturalezas, como Gloster o Sara, su salvación en “lo general” (decirle a Sara: ¿por qué no te casas?) sería, dice K., mofarse de ellas, pues su salvación no está en la ética, sólo cabe en la paradoja divina (“ellas son, o bien perdidas en la paradoja demoníaca, o salvadas en la paradoja divina”) (CrT 192).

La salvación sólo cabe en el ámbito de lo religioso cristiano. Sólo en éste sería posible salvar la relación entre *Inés* y el *Tritón*, cambiar la naturaleza propia del tritón, y lo que éste no puede hacer por sí mismo, como tampoco puede cambiarla el amor de Inés³.

Si lo que priva es la relación personal, privada, con Dios Individuo para el que todo es posible, que duda cabe que llegado el juicio definitivo, dicho juicio, para nosotros inescrutable (de ahí el temor y el temblor), parece que habría de realizarse según una ley igualmente propia e individual para cada uno.

1.- Por ejemplo, la melancolía: en el padre de K., la tristeza que lleva consigo el pecado; en K., su “espina en la carne” y que éste nunca determina.

2.- Son ejemplos de ello, escribe K., Gloster en el *Ricardo III* de Shakespeare y Sara en el *Libro de Tobias*.

3.- Cuestión distinta es la salvación “romántica” de Don Juan por el amor de Doña Inés en el *D. Juan Tenorio* de Zorrilla.

En él se contemplará igualmente la situación propia y personal de todo hombre con todos sus condicionamientos y “necesidades”, valorando la proporción en que los componentes de libertad y necesidad del ser humano se dan, en cada caso, ya desde el origen (tanto en lo positivo –“talentos”- como en lo negativo).

Como dice Vigilius Haufniensis: El juicio de la eternidad no es el juicio de la finitud que “sólo resuelve, si un hombre es culpable, de un modo externo, jurídico, sumamente imperfecto, de tal modo que si uno no es declarado culpable por un juicio de la corte suprema o de la opinión pública se convierte en lo más risible y lamentable: un modelo de virtud, un poco mejor que la mayoría de la gente, pero no tanto como el sacerdote” (CA 256-257).

Pese a las contradicciones e incomprensiones que este planteamiento supone para la razón, a mi entender (y que posiblemente compartiría K.) el juicio delante de Dios no será, como vengo sosteniendo, sobre la base de una ley igual para todos¹, como reclama la seriedad puramente ética del juez Wilhem. Sí tendrá lugar, creo y espero, sobre la base, de una interioridad totalmente manifestada, de un conocimiento individual por parte de Dios (y, por tanto, completo, como no puede tenerlo juez humano alguno), y que va, incluso, más allá del conocimiento que cada uno pueda tener de sí mismo. En el juicio de Dios, el Juzgador deberá sobrepasar incluso, al “juez buscador de atenuantes²” (o, en su caso, de agravantes) que persigue a toda costa, con resultado siempre dudoso y aproximado, adecuar aquella ley general el caso concreto. Si partimos, con K., de que la relación con Dios es *privatísima*³ (de persona a persona), se hace posible, entiendo yo, la existencia de una *ley individual*, y un rigor-misericordia que no ha de ser, consecuentemente, igual para todos los hombres.

1.- Dicha ley, por definición constitutivamente injusta, es ocasión, tentación de pecado.

2.- Alude K., a este juez “buscador de atenuantes”, “juez caritativo” (OA 270-271).

3.- Excepto, para quien, veámos, pide a Dios que actúe como juez de derecho público, como juez de estricta justicia respecto a los demás, pues, en tal caso, será, él mismo, juzgado según lo pide (para los otros). Para K. Abraham no es un justiciable de derecho público, su relación con Dios no es “publici iuris”, sino un “privatissimum” (CrT 167, 181; JP nº 2883)

Con esto que acabo de aventurar finalizo, pues sabemos, por K., que cuestionados los límites racionales de la teología¹, “respecto a Dios siempre estamos equivocados²”. Al igual que Kundera pone fin a su discurso sobre “La risa de Dios”, ha llegado, pues, la hora, el momento de detenerme; estaba olvidando que Dios se ríe cuando me ve pensar.

Espero, eso sí, que, en cualquier caso, no sea ésta la reacción de ese digno tribunal a cuyo juicio de, a la vez, suavidad y rigor gustosamente me someto.

1.- Si esto es así, no sólo la ética, es decir, la filosofía, es trascendida por la teología, sino hasta esta misma debe ceder ante lo incommensurable, para el hombre, de la realidad divina.

2.- Lo que quiere decir también: que, superado el intelectualismo moral”, respecto a Dios somos culpables, infinitamente culpables.

BIBLIOGRAFIA

I.- NORMAS

Para referirme a las *obras de K.*, ya sea publicadas como texto por él, o a título póstumo después del 11 de noviembre de 1855, desconocedor del danés como soy, he utilizado la edición francesa, *Oeuvres complètes* de Editions l'Orante, Paris, que consta de veinte tomos producidos entre 1966 y 1986. La cita de la obra de que se trate la hago, la primera vez, mediante las indicaciones siguientes: OC (obras completas) t. (tomo) p. (página).

Una vez introducida, la obra se citará, dada su obligada repetición, por su sigla o abreviatura correspondiente y página, por ejemplo, si hablamos de *El Concepto de la Angustia* página 43, la indicación será CA 43.

Para referirme a los *Papirer* utilizaré la edición inglesa *Sören Kierkegaard's Journals and Papers* que consta de siete volúmenes, editada y traducida por Howard V. Hong y Edna H. Hong entre 1967 y 1978. Mi reenvío a los mismos la realizo mediante la indicación JP n° - (por ejemplo JP n° 43) .

Existen en francés dos volúmenes de *Journaux et Cahiers des notes* (de K.), pero a los mismos no me refiero, así como tampoco a alguna otra traducción francesa suelta muy anterior, p.e. *La dialectique de la communication* de Editions Payot, ni a traducciones españolas de obras sueltas. Ello por razones de unidad, y poder centrarme así en traducciones que lo son de la obra completa de K.

El mismo criterio explica que no reenvie a las traducciones españolas, en especial la producida en Ediciones Guadarrama por Demetrio Rivero, ni tampoco a la más reciente producida en Ediciones Trotta, y que muchas veces no hace sino reproducir, tal cual, la antedicha traducción española.

Existe con el título de *Diario íntimo* publicado en Buenos Aires, traducción muy breve del Diario de K. que he utilizado sólo en contadas ocasiones bajo la abreviatura DI- (por ejemplo DI 43).

De la Editorial Trotta utilizo exclusivamente, por deferencia a la misma dado su declarado empeño en publicar toda la obra de K., su traducción, bajo el título *O lo uno o lo otro*, de la primera obra publicada por K. y que en la traducción francesa figura, igualmente en dos tomos, como La Alternativa (*L'Alternative*). La cita será, por tanto, OO I 43 (referida al tomo 1 pág. 43, por ejemplo), o bien OO II 43 (referida al tomo 2 página 43, por ejemplo).

Para referirme a la obra de cualquier otro autor, siempre cito su título sin abreviatura, seguido de la página correspondiente, esta última sí en forma abreviada p. _____ (por ejemplo *La rebelión de las masas* p. 43).

II.- OBRAS DE SÖREN KIERKEGAARD. ABREVIATURAS Y SIGLAS

1.- *Oeuvres complètes de Søren Kierkegaard*, Editions de l'Orante, tomes I-XX, París 1966-1986.

- *Le concept d'ironie constantment rapporté à Socrate*, tome II, abreviatura: CI
- *La Repetition*, tome V, p.1-96, abreviatura: Rp.
- *Crainte et tremblement*, tome V, p. 97-209, abreviatura: CrT
- *Une petite anexe*, tome V, p. 211-230, abreviatura: UPA
- *Miettes philosophiques*, tome VII, p. 1-103, abreviatura: MPh
- *Le concept d'angoisse*, tome VII, p. 105-258, abreviatura: CA
- *Trois discours sur des circonstances supposées*, tome VIII: "Sur une tombe", p. 61-89, abreviatura: ST.
- *Un compte rendu littéraire*, tome VIII: "L'époque actuelle", p. 181-230, abreviatura: EP.
- *Stades sur le chemin de la vie*, tome IX, abreviatura: Sta.
- *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, tomes X-XI, abreviaturas: P-S I y P-S II respectivamente.
- *Un discours de circonstance: la pureté du coeur*, tome XIII, p. 7-148, abreviatura: UDC
- *L'évangélie des souffrances*, tome XIII, p. 207-336, abreviatura: ES
- *Les Oeuvres de l'amour*, tome XIV, p. 1-357, abreviatura: OA
- *La dialéctique de la communication éthique et ethico-religieuse*, y *Anexe*, tome XIV, p. 359-383 y 384-390 respectivamente, abreviatura única: DC.

- *Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain*, tome XVI, p. 1-73, "L'Individu" p. 77-102, abreviatura única: PV
- *Deux petits traités éthico-religieux*, tome XVI (*Un homme a-t-il le droit de se laisser mettre à mort pour la vérité? – Sur la différence entre un génie et un apôtre*, p. 107-143 y 145-162 respectivamente), abreviatura única: DPT
- *La maladie a la mort*, tome XVI, p. 163-285, abreviatura: MM
- *L'école du christianisme*, tome XVII, p. 3-231, abreviatura: EC
- *Sur mon oeuvre d'écrivain*, tome XVII, p. 261-278, abreviatura: OE
- *La Pécheresse*, tome XVIII, p. 31-42, abreviatura: Pch
- *De l'immutabilité de Dieu*, tome XVIII, p. 43-60, abreviatura: ID
- *Pour un examen de conscience. Jugez vous mêmes!*, tome XVIII, p. 61-141 y 143-256 respectivamente, abreviatura única: ExC
- *L'instant*, tome XIX, p. 93-313, abreviatura: Inst n° ____ : ____ (por ejemplo, si se cita el Instante n° 8 p. 43, la abreviatura será: Inst n° 8:43).

2.- *O lo uno o lo otro*. Escritos Sören Kierkegaard: vol. 2 y vol. 3, editorial Trotta SA, Madrid 2007, abreviaturas: OOI y OOII repectivamente.

3.- *Sören Kierkegaard's Journals and Papers*, volume 1 a 7, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H-Hong assisted By Gregor Melantschuk. Indian University Press, Bloomington and London 1967-1978. Abreviatura: JP n°.

4.- *Diario íntimo*, Santiago Rueda-Editor, Buenos Aires 1955, abreviatura: DI

5.- *Cartas del noviazgo*, Ediciones siglo veinte, Buenos Aires 1979.

6.- *Journal* (extraits), tomes I-IV, Gallimard, París 1942-1954.

7.- *Journaux et Cahiers des notes*: volume I y volume II, Editions Fayard/Editions de L'Orante, Paris 2007 y 2013.

8.- *Papers and Journals: a selection*, Penguin Books Classics, Traducción de Alastair Hannays, London 1996.

9.- *Obras y Papeles de S.K*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1961 a 1969. Colección incompleta.

10.- *La dialectique de la communication*, Editions Payot Rivages, Paris 2004.

III.- MONOGRAFÍAS: LIBROS Y ARTÍCULOS DE REVISTA SOBRE LA SERIEDAD EN KIERKEGAARD

- **Theunissen, M.:**
 - *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Symposium, Verlag Karl Albert Freiburg/München 1958 (1982).
- **Castilla del Pino, C.:**
 - “El concepto de <<gravedad>> en Kierkegaard”, Actas luso españolas de neurología y Psiquiatría vol. IX, febrero 1950, núm. 1 p. 33-37.
- **Giesz, L.:**
 - “Über Spiel und Ernst”, Internationale Zeitschrift für Philosophie (IZPH), Verlag J.B. Metzler, Heft 1 p. 100-114, Stuggart 2003.

IV.- OBRAS RELATIVAS A LA SERIEDAD EN GENERAL

- **Aristóteles:**
 - *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1967.
 - *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Ed. Bilingüe, Madrid 1960.
- **Balthasar, H. U.von:**
 - *La seriedad con las cosas*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1967.
- **Hegel, G. W. F.:**
 - *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E, México 1966.
- **Jankelevith, V:**
 - *L'Aventure, L'Ennui et Le Sérieux*, Aubier Montaigne, Paris 1963.
- **Nietzsche, F.:**
 - *Le Gai Savoir*, Gallimard, Paris 1967.
 - *La Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 1972.
 - *Así habló Zaratrusta*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
- **Ortega y Gasset, J.:**
 - *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid 1935.
 - *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid 1958.
 - *La España invertebrada*, Espasa Calpe, Madrid 1967.
 - *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, Madrid 1976.
 - *La idea de principio en Leibniz, y evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente, 1979.
 - *Obras completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 12 vol., Madrid 1983.
 - *Ideas y Creencias, y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1997.
 - .
- **Platón:**
 - *Las Leyes. Epinomis. El Político*, Editorial Porrúa, México 1970.
 - *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1969.
- **Sartre, J. P.:**
 - *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1968.

V.- LIBROS Y ARTÍCULOS DE REVISTA SOBRE KIERKEGAARD

- **Adorno, Th.:**
 - *Kierkegaard*, Monte Avila Editores, C.A. Caracas 1969.
- **Agacinski, S.:**
 - *Aparté: Conceptions et morts de Sören Kierkegaard*, Aubier Flammarion, Paris 1977.
- **Asaad-Mikhail, M.:**
 - “Nietzsche et Kierkegaard”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, nº 4 (1966) 463-482.
 - “Kierkegaard interprete de Nietzsche”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1 (1973) 45-87.
- **Balthasar, H. U. von:**
 - *El cristiano y la angustia*, Prólogo de Francesc Torralba, Caparrós Editores, Madrid 1998.
- **Beabout, G.:**
 - *Freedom and its misuses*, Marquette University Press, U.S.A. 1996.
- **Barrio, F.:**
 - *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Universidad de Valladolid, 1966.
- **Binetti, M. J.:**
 - “Algunos puntos clave de la libertad kierkegaardiana”, *Anuario Filosófico* XXXIX/3 (2006) 649-672.
 - “Kierkegaard como romántico”, *Estudios de filosofía* 32 (2012) 9-25.
- **Blackham, H. S.:**
 - *Seis pensadores existencialistas* (Kierkegaard y otros), Libros TAU, Ediciones Occidente S.A., Barcelona 1964.
- **Bonifaci,**
 - *Kierkegaard y el amor*, Herder, Barcelona 1963.
- **Bonilla, J.:**
 - “Del pensamiento religioso en Kierkegaard hacía una teología cristiana en Tillich: entre el sistema y la existencia”, *Scripta theologica*/46/2014/15-37.

- **Brun, J.:**
 - “Kierkegaard et Luther”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1970) 301-308.
- **Cañas, J. L.:**
 - *De Kierkegaard al Hegelianismo*, Universidad de Valladolid, 1966.
 - *Sören Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, Editorial Trotta, Madrid 2003.
- **Cauly, O.:**
 - *Kierkegaard*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- **Clair, A.:**
 - *Kierkegaard: Existente et éthique*, P.U.F, Paris 1997.
 - *Kierkegaard et autour*, Editions du Cerf, Paris 2005.
 - “Détruire l’illusion. Note sur un theme kierkegaardien”, *Revue Philosophique de Lovain*, 70 (1972) 43-62.
 - “Le mythe de Faust et le concept kierkegaardien de démoniaque”, *Revue Philosophique de Lovain*, (1979) 24-49.
 - “Kierkegaard lecteur de Pascal”, *Revue Philosophique de Lovain*, 78 (1980) 507-531.
 - “<<Le paradigme est l’irrégularite, l’omniprésence de Dieu est l’invisibilité>>. Sur un texte de Kierkegaard”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, n° 2 (1980) 193-216.
 - “Kierkegaard et la constitution de l’éthique. Itinéraire de l’existence”, *Revue Philosophique de Louvain*, n° 4 (2013) 661-692.
- **Colette, J.:**
 - “Etudes Kierkegardiennes récentes”, *Revue Philosophique de Louvain*, (1972) 70, 116-130.
- **Collado, A.:**
 - *Kierkegaard y Unamuno*, Editorial Gredos, Madrid 1962.
- **Collins, J.:**
 - *El pensamiento de Kierkegaard*, F.C.E., México 1970.
- **Cornu, M.:**
 - *Kierkegaard et la communication de l’existence*, Editions L’Age d’Homme, Lausanne 1972.

- **Cruells, A.:**
 - “En torno a un fragmento del Diario de Sören Kierkegaard”, Estudios franciscanos 80 (1979) 91-100.
- **Chestov, L.:**
 - *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1952.
- **Díaz, C.:**
 - *Sören Kierkegaard*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2013.
- **Dekens, O.:**
 - “Initiation à la vie malheureuse. De l’impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard”, Revue Philosophique de Louvain, nº 4, 1998.
- **De Keyzer, St.:**
 - “Kierkegaard et l’exception. Quelle communauté entre le crime et l’innocence?”, Revue Philosophique de Louvain 104 (3) (2006) 467-497.
- **Drewermann, E.:**
 - *Le mal*, tome III: “Aproche philosophique du recit Jhaviste des origenes”, Desclée de Brouwier, Paris 1955-1957.
- **Garrido-Maturano, A.:**
 - “Una cuestión de intensidad. La significación estético-religiosa del Eros en el pensamiento de Kierkegaard”, Revista de Filosofía, 38 Núm. 1 (2013): 99-119.
- **Giordano, D.:**
 - “Para una lectura de Kierkegaard. Comunicación edificante y existencia”, Revista de Filosofía, 35 Núm. 2 (2010) 83-90.
- **Giraud, V.:**
 - “Kierkegaard et Don Juan”, Revue Philosophique de Louvain, 104 (4) (2006) 787-811.
- **González, D.:**
 - “Kierkegaard y la interrupción de la modernidad,” Cuadernos de Teología-Instituto universitario TSEDET, XXV (2006) 189-203.
- **Goñi, C.:**
 - *El filósofo impertinente Kierkegaard contra el orden establecido*, Trotta, Madrid 2013.
- **Grimault, M.:**
 - *La melancolie de Kierkegaard*, Aubier Montaigne, Paris 1965.

- **Haecker, Th.:**
 - *La joroba de Kierkegaard*, Ediciones Rialp, 1956.
- **Hartshone, M.:**
 - *Kierkegaard el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*, Cátedra, Madrid 1992.
- **Heinrich, F.:**
 - *Kierkegaard, le devenir chretien*, Presses universitaires de Limoges, 1997.
- **Herrera Guevara, A.:**
 - *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Como leer a Kierkegaard y Adorno*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.
 - “Constelar la ética cognitiva en el pensamiento existencial: la necesaria revitalización de las emociones (Kierkegaard y Adorno)”, *Pensamiento*, 69 (2013) 103-114.
- **Höfding, H.:**
 - *Kierkegaard*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
- **Jarautu, M.:**
 - *Sören Kierkegaard. Estructura dialéctica de la subjetividad*, Calli 1975.
- **Kampmann, Th.:**
 - *Kierkegaard como educador religioso*, C.S.I.C., Madrid 1953.
- **Larrañeta, R.:**
 - *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Kierkegaard*, Ed. J. San Esteban, Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.
- **Le Blanc, Ch.:**
 - *Kierkegaard*, Societé d’édition les Belles Lettres, Paris 1998.
- **Llebadot, L.:**
 - “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial”. *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41 (2008): 87-107.
 - “¿Por qué Abraham no puede hablar?”, *Pensamiento*, 67 (2011), nº 251, 33-55.
- **López Aranguren, J. L.:**
 - “Introducción a *El Concepto de la Angustia* de Kierkegaard”, Espasa Calpe, Madrid 1979.

- **Maceiras Fafián, M.:**
 - *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y pasión*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1996.
- **Negre Rigol, M.:**
 - “Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard” *Anu. Filos.* 21 (1988) 51-72.
- **Nizet, J.:**
 - “La temporalité chez Sören Kierkegaard”, *Revue Philosophique de Louvain*, 71 (1973) 235-245.
- **Ocaña Garcia, M.:**
 - “Sujeto y subjetividad en S. Kierkegaard”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V-1985.
- **Oster, St.:**
 - *Mit-Mench-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Verlag Karl Alber, Freiburg/Munich 2004 (p. 332-339).
- **Palmer, D.:**
 - *Kierkegaard for beginners*, Writers and Readers Publishing, 1996.
- **Pegueroles, J.:**
 - “La libertad agustiniana en Kierkegaard y en Dostoyevski”, *Espíritu* XLIV (1995) 205-214.
 - “La libertad y el bien, la libertad y la verdad en *El Concepto de la Angustia* de Kierkegaard”, *Espíritu* XLIX (2000) 77-83.
 - “El hombre del subsuelo contra el Inquisidor. La defensa de la libertad en Dostoyevski”, *Espíritu* XLIX (2000) 5-12.
 - “Mínima kierkegaardiana”, *Espíritu* LIV (2005) 203-215.
 - “Lo demoníaco en el cap. IV de *El Concepto de la Angustia*, *Espíritu* LVI (2007) 78-80.
- **Perarnau, D.:**
 - “Sören Kierkegaard: escriptor religiós? Lectura del *Punt de vista sobre la meva activitat com a escriptor*”, *Comprendre* 2005/1, 73-86.
- **Politis, H.:**
 - *Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*, Editions Kimé, Paris 2009.
 - *Kierkegaard*, Editions Marketing, Paris 2002.

- **Regina, U., y otros:**
 - *Sören Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Ettore Rocca (ed.), Marcelliana, Brescia 2008.
- **Rivero Astengo, A.:**
 - *Sören Kierkegaard. El buscador de Dios*, Emecé Editores, Buenos Aires 1949.
- **Rohatyn, D.:**
 - “Kierkegaard y sus críticos”, *Folia Humanistica*, 24(1986) 317-336.
- **Roos, H.:**
 - *Kierkegaard y el catolicismo*, Editorial Razón y fe, Madrid 1959.
- **Rops, D.:**
 - “Un Pascal protestante: Sören Kierkegaard”, *Folia Humanistica*, III (1965) 385-390.
- **Sartre, J. P., Heidegger, Jaspers, Marcel, Nils Thulstrup y otros:**
 - *Kierkegaard vivant*, Idées, Gallimard, Paris 1966.
- **Selles, J. F.:**
 - *La antropología de Kierkegaard*, EUNSA, Pamplona 2014.
 - “El hombre como relación a Dios según Kierkegaard”, *Scripta theologica XLIV*: 3 (2012)562-582.
 - “¿Es Kierkegaard realista?”, *Espíritu LXII* (2013) 145.
- **Sinding, V.:**
 - “Note bibliographique sur un héros de Kierkegaard: Le modèle du Séducteur”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, n° 1(1969) 106-115.
- **Stack, G.:**
 - “Aristóteles y las categorías existenciales de Kierkegaard”, *Folia Humanística*, Núm. 9/1029-1041, 1971.
 - “Ética de la subjetividad en Kierkegaard”, *Folia Humanística*, IX, Núm. 99, 195-222,1971.
 - “Dialéctica de la elección en Kierkegaard”, *Folia Humanística*, Núm. 9, 139-159, 1971.
 - “Aristóteles y Kierkegaard: concepto de posibilidad humana” (1ª parte), *Folia Humanística* 21-43, 1972. *Folia Humanística* 137-149, febrero 1972 (2ª parte).
 - “Kierkegaard: La repetición existencial,” *Folia Humanística*, XXIV, Núm. 280, 289-304, 1986.

- **Svensson, M.:**
 - “El conocimiento existencial es conocimiento práctico. Una interpretación de la tesis kierkegaardiana, sobre la subjetividad de la verdad”, *Anuario Filosófico*, 47/3 (2014) 605-624.
- **Theunissen, M.:**
 - “El perfil filosófico de Kierkegaard”, *Estudios de Filosofía*, 32 (2012) 9-25.
- **Thulstrup, N.:**
 - *Kierkegaard's relation to Hegel*, Princeton University Press, New Jersey 1980.
- **Torralba, F.:**
 - *Punt d'inflexió. Lectura de Kierkegaard*, *Argent viu*, 1), Editions Pagés, Lleida 1992.
 - *Amor y Diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. (LCT-65), PPU, Barcelona 1993.
 - *Poética de la libertad*, Caparros Editores, Madrid 1998.
 - *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2003.
 - *L'essència de l'amor segons Sören Kierkegaard*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2011.
 - “La espiritualidad de Kierkegaard”, *Pastoral litúrgica Barcelona*, Nov. – Dic. 1995.
 - “Sto. Tomás y Kierkegaard ante el dilema abrahámico”, *Pensamiento* 50 (1994) 75-94.
 - “La categoría de la individualitat (Enkeltedens Categori) en Kierkegaard”, *Comprendre* -2006/2,
 - “José Luis López Aranguren, lector de Kierkegaard”, *Pensamiento* 68 (2012) 25-49.
- **Torres Queiruga, A.:**
 - *La Revelación de Dios en la realización del hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987 (117-160).
- **Urdanibia (coord.), J.:**
 - *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona 1990.

- **Uscatescu, J.:**
 - *Agustín, Nietzsche, Kierkegaard*, Ediciones Forja, Madrid 1983.
- **Valverde, J. M.:**
 - *Obras Completas 2: “Kierkegaard en la dificultad del cristianismo”* 761-780, Trotta, Madrid 1998.
- **Vardy, P.:**
 - *Kierkegaard*, Herder, Barcelona 1997.
- **Vergote, H. B.:**
 - “Poul Martin Moeller et Sören Kierkegaard” „Revue de Metaphysique et de Morale n° 4 (1970) 452-476.
 - “Dialectique de la communication. Texte de Sören Kierkegaard”, Revue de Metaphysique et de Morale, n° 1 (1971) 53-76.
- **Vetter, H.:**
 - *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaard*, Herder, Wien 1979.
- **Vialleneix, N.:**
 - *Kierkegaard. El único ante Dios*, Herder, Barcelona 1977.
- **Whal, J.:**
 - *Historia del existencialismo. Kafka y Kierkegaard*, Editorial Dedalo, Buenos Aires 1960.
 - *Études Kierkegaardienes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1974.

VI.- OTRAS OBRAS Y ARTÍCULOS DE REVISTA:

- **Abbagnano, N.:**
 - *Historia de la Filosofía*, vol. III, Montaner y Simón, Barcelona 1964.
- **Balthasar, H. U. von:**
 - *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1971.
 - “Intento de resumir mi pensamiento”, *Communio*, Revista católico-internacional, julio-agosto 1988.
 - *Teodramática*, 5 vols., Encuentro, Madrid 1990-1997.
- **Beccaria, C.:**
 - *De los delitos y las penas*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- **Bergson, H.:**
 - *Le rire*, P.U.F., Paris 1993.
- **Bertalanfy, L.:**
 - *Teoría general de los Sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones*, F.C.E, México 1989.
- **Bofill, J.:**
 - *Homenatge a Jaume Bofill*, La Seu Vella, Barcelona 1986.
- **Burke, E.:**
 - *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Tecnos, Madrid 1987.
 - *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Alianza Editorial, Madrid 2003.
- **Bury, J.:**
 - *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid 1971.
- **Calderón de la Barca, P.:**
 - *La vida es sueño*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
- **Camus, A.:**
 - *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid 1996.
- **Canals Vidal, F.:**
 - *Obras completas: al servicio del Reinado del Sagrado Corazón*, vol. I, Editorial. Balmes, Barcelona 2013.
- **Colomer, E.:**
 - *El pensamiento alemán de Kant a Hegel*, Herder, Barcelona 1990.

- **Coll, J. M. :**
 - *El personalismo dialógico. Estudios 1*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2011.
 - *¿Intersubjetividad o interpersonalidad? Estudios 3*, Fundación Emmanuel Meunier, Madrid 2013.
- **Copleston, F.:**
 - *Historia de la filosofía. VII: De Fichte a Nietzsche*, Ariel, Sant Joan Despí (Barcelona) 1978.
- **Deleuze, G.:**
 - *Repetición y Diferencia*, Editorial Anagrama, Barcelona 1972.
- **De Rougemont, D.:**
 - *L'Amour et l'Occident. La noción cristiana del amor y su transformación*, Plon, Paris 1972.
- **Derrida, J.:**
 - *Dar la muerte*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000.
- **Diógenes Laercio:**
 - *Vida de los filósofos más ilustres. Epicuro: Carta a Meneceo; Libro X*; Espasa Calpe, Buenos Aires 1951.
- **Dostoyevski, F.:**
 - *Los hermanos Karamazov*, Cátedra, Madrid 1987.
- **Escarpit, R.:**
 - *L'humour*, PUF, Paris 1960.
- **Fanon, F.:**
 - *Les damnés de la terre*, François Maspero, Paris 1961.
- **Ferrater Mora, J.:**
 - *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid 1962.
 - *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994.
- **Forment, E.:**
 - “En que consiste ser persona”, Cuadernos de Pensamiento 17 (2005) 11-28.
- **Freud, S.:**
 - *El malestar de la cultura*, OC XIX, Santiago Rueda, Buenos Aires 1955.
- **Gracian, B.:**
 - *El comulgatorio*, en *Obras completas 2*, Turner, Madrid 1993.
 - *El Criticón*, en *Obras Completas I*, Turner, Madrid 1995.

- **Grande Sánchez, P. J.:**
 - “Ortega y Gasset intérprete y expositor de la historia de la filosofía”, *Pensamiento* 69 (2013) 470-486.
- **Heidegger, M.:**
 - *Ser y tiempo*, F.C.E., México/Buenos Aires, 1951.
 - *Lettre sur l’humanisme*, Aubier Montaigne, Paris 1957.
 - *Sendas perdidas. El concepto hegeliano de experiencia*, Losada, Buenos Aires, 1960.
 - *¿Qué es Metafísica?*, Cruz del Sur, Santiago de Chile 1963.
- **Huizinga, J.:**
 - *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid 1990.
- **Joyce J.:**
 - *Ulises*, 2 vol., Edit. Lumen, Barcelona 1976.
- **Kafka, F.:**
 - *El proceso*, Ediciones Cátedra, Madrid 1997.
- **Kant, E.:**
 - *Crítica de la Razón Práctica*, Librería “El Ateneo” Editorial, Buenos Aires 1951.
 - *Lo bello y lo sublime*, Espasa Calpe, Madrid 1964.
 - *Crítica de la Razón Pura*, Porrúa, México 1972.
 - *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1981.
- **Kelsen, H.:**
 - *La teoría pura del Derecho: Introducción a la ciencia del derecho*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- **Lem, V.:**
 - “Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida”, *Pensamiento* 66 (2010) 963-979.
- **López Aranguren, J. L.:**
 - *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1959.
- **Lutero, M.:**
 - *Sobre las buenas obras* en *Obras de Martín Lucero*, 2, Paidós, Buenos Aires 1974.
 - *La libertad del cristiano*, Planeta-De Agostini, Madrid 1996.

- **Marías J.:**
 - *Introducción a la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1961.
 - *Breve tratado sobre la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
- **Marx, K.:**
 - *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-Textos, Advantia, Valencia 2014.
- **Moeller, Ch.:**
 - *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008.
- **Nygren, A.:**
 - *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y su transformación*, Sagitario, Barcelona 1969.
- **Posada Kubissa, L.:**
 - “Filosofía y feminismo en Celia Amorós”, *Logos Anales del Seminario de Metafísica* 42 (2009): 149-168.
- **Reale, G. y otro:**
 - *Historia de la Filosofía III*, tomo 1: Del romanticismo al empíriocriticismo, Editorial Herder, Barcelona 2000.
- **Rilke, R. M.:**
 - *Antología poética*, Espasa Calpe, Madrid 1968,
- **Rojas, F.:**
 - *La Celestina*, Cátedra, Madrid 1984.
- **Rousseau, J. J.:**
 - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité*, Gallimard, Paris 1975.
- **Russell, B.:**
 - *Autobiografía*, Aguilar, Madrid 1971.
 - *¿Por qué no soy cristiano?*, EDASHA, Barcelona 1977.
- **Saint Exupery, A.:**
 - *“Le petit prince*, Gallimard, Paris 1999.
- **Sartre, J. P.:**
 - *Critique de la raison dialéctique*, Gallimard, Paris, 1960.
 - *L'existentialisme est un humanisme*, Editons Nagel, Paris 1960.

- **Scheler, M.:**
 - *El puesto del hombre en el Cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.
- **Talavera Fernández, P.:**
 - “*Kant y la idea de progreso indefinido de la humanidad*”, Anuario filosófico 44/2 (2011), 335-371.
- **Theunissen, M.:**
 - *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*, F.C. E., México 2013.
- **Tillich, P.:**
 - *Teología sistemática*, vol.1: La razón y la revelación. El ser y Dios, Sígueme, Salamanca 2009.
- **Tolstoi, L.:**
 - *La muerte de Ivan Illich*, Alianza Editorial, Madrid 2011.
- **Unamuno, M.:**
 - *El sentimiento trágico de la vida*, Editorial Azteca, México 1961.
 - *Paz en la guerra*, Espasa Calpe, Madrid 1964.
 - *La agonía del cristianismo*, Espasa Calpe, Madrid 1984.
 - *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa Calpe, Madrid 1985.
 - *Niebla*, Cátedra, Madrid 1988.
 - *Ensayos en Obras Completas 9*, Turner, Madrid 2008.
- **Valls Plana, R.:**
 - *Del yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*, Editorial Estela, Barcelona 1971.
- **Villar, A.:**
 - *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
- **Weber, M.:**
 - *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1985.
- **Wittgenstein, L.:**
 - *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid 1980.
 - *Conferencia sobre ética, con dos comentarios sobre teoría del valor*, Paidós, Barcelona 1990.

- **Zorrilla, J.:**
 - *Don Juan Tenorio*, Espasa Calpe, Madrid 1999.

LA SERIEDAD EN LA OBRA DE KIERKEGAARD

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

La seriedad en general: Concepto e historia. La seriedad *de* Kierkegaard

CAPÍTULO I.- INTRODUCCIÓN AL TEMA Y SEMBLANZA DE NUESTRO AUTOR.1

1. Lo que se entiende en el uso corriente por seriedad, y su conexión con otros términos.3
2. Concepto intermedio y más aproximado de lo que es seriedad o gravedad: Las dos gravedades del hombre: “humus” y “anthropos”.....7
3. Vida y muerte de Kierkegaard: a la búsqueda de la seriedad.9
4. La seriedad de Kierkegaard; Fue el mismo hombre serio? ¿Se sinceró realmente en su *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*”?.....19

CAPÍTULO II.- LA SERIEDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA.....23

1. La seriedad en la historia de la filosofía antes de Kierkegaard.....23
 - La seriedad en Platón.
 - La seriedad en Aristóteles.
 - La seriedad en Hegel.
2. La seriedad en la historia de la filosofía después de Kierkegaard.....37
 - La seriedad en Nietzsche.
 - La seriedad en Sartre.
 - La seriedad en V. Jankelivith.
 - La seriedad en Ortega y Gasset. Punto de vista de Ortega sobre Kierkegaard.
3. La seriedad en Kierkegaard vista por otros pensadores.....61
 - Michael Theunissen en *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*.
 - Ludwig Giesz en *Über Spiel und Ernst*.
 - Castilla del Pino en *La gravedad en Sören Kierkegaard*.
 - Aranguren.
4. Excursus: Gracián y Kierkegaard.71

SEGUNDA PARTE

La seriedad *en la obra* de Kierkegaard

CAPÍTULO III.- BREVE INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGIA KIERKEGAARDIANA: LA ESTRUCTURA O ARQUITECTURA TRIÁDICA DEL YO.....	74
---	-----------

CAPÍTULO IV.- LA EXPLICACIÓN DE LA SERIEDAD MEDIANTE REALIDADES AFINES.....	81
--	-----------

1. PRIMITIVIDAD.....	81
----------------------	----

- Aproximación al término.
- La falta de primitividad de la época moderna.
- La falta de primitividad trasciende a la época presente, responde a la estructura del ser humano. La falta de primitividad en *El Concepto de la Angustia*.
- La primitividad del genio y del apóstol. Caracterización positiva de la primitividad.
- La primitividad es originalidad.
- La primitividad hace referencia a la categoría de Individuo. La primitividad es la posibilidad del espíritu, es la posibilidad de ser si mismo.
- La verdadera primitividad no es la primitividad ética. Menos aún la primitividad estética. Diferencias cualitativas.
- La existencia inauténtica: mínima referencia a *Ser y tiempo*.
- Primitividad y seriedad.

2. REPETICIÓN.....	107
--------------------	-----

- Primitividad y repetición.
- Repetición hacia atrás (reminiscencia) y repetición hacia adelante.
- Mediación. Repetición estética. Repetición ética (el movimiento real).
- Repetición religiosa. Repetición genérica y Repetición individual.
- Repetición y eternidad. La Repetición y el olvido.
- Repetición e interioridad.
- Repetición y seriedad.

3. SIMPLICIDAD Y SOBRIEDAD. SINCERIDAD. CARÁCTER.

SER ESPÍRITU.....123

- Punto de partida.
- Simplicidad y sobriedad.
- Carácter.
- Sinceridad como seriedad menor. Lo posible y lo probable como estadios.
- Reduplicación y “redoublement”.
- “Ser espíritu”.

CAPÍTULO V.- LA SERIEDAD Y LA LIBERTAD.....135

1. El existencialismo aparente.....135
2. Diversas acepciones de la libertad en Kierkegaard. La libertad como posibilidad en la angustia.....137
3. La libertad como autorrealización.....140
4. Crítica de la libertad de elección como libertad de autorrealización absoluta.....142
5. La pérdida pneumática de la libertad. La realidad de la libertad y el pecado: la libertad como liberación.....144
6. La libertad ética del cristiano.....146
7. La verdadera libertad. La libertad religiosa. La libertad es el Bien.147
8. Fe y angustia como garantía de la libertad individual, más allá de la libertad del estadio estético y de la libertad del estadio ético.....154
9. La seriedad de la libertad: fe y obras. Kierkegaard y Lutero.....157

CAPÍTULO VI.- LA SERIEDAD Y EL PECADO.....162

1. La seriedad del pecado: El *yo teológico* (el *yo delante de Dios*) es un yo pecador.162
2. La “explicación” psicológica del pecado: el concepto de la angustia.....171
3. La ética de la virtud y la fe ante el pecado.....175

CAPÍTULO VII.- LA SERIEDAD Y LA MUERTE.....179

1. El pensamiento (no sentimiento) de la muerte.....179
2. El pensamiento de la muerte y los distintos estadios en el camino de la vida..... 183
3. “El caso serio”: dar la muerte (=dar la vida)186

CAPÍTULO VIII.- LA SERIEDAD Y LA COMUNICACIÓN.....188

1. Introducción.....188
2. La comunicación de saber.....190
3. La comunicación de poder.....191
4. La reduplicación.....191
5. Las tres clases de comunicaciones de poder.....193
6. La comunicación de poder con referencia a los estadios en el camino de la vida.196
7. La pseudonomía o polinimia: la reduplicación como “doble reflexión o dialéctica llevada a la segunda potencia”197
8. Los límites de la comunicación ético-religiosa (comunicación indirecta) humana. Jesucristo el más alto exponente de discurso indirecto.....201
9. La seriedad y la comunicación. La seriedad indirecta. La falsa seriedad.....204

CAPÍTULO IX.- LA SERIEDAD Y EL AMOR (*LAS OBRAS DEL AMOR*)...213

1. La edificación.....213
2. El amor estético.....215
3. El amor ético. La seriedad ética: “tu debes amar”216
4. El amor religioso cristiano: el amor al prójimo. La seriedad religiosa: “tú debes amar al prójimo”219
 - El prójimo.
 - Originalidad o primitividad.
 - La seriedad del deber (religioso): lo serio es el cumplimiento de la ley (de Dios).

CAPÍTULO X.- INDIVIDUO, INTERSUBJETIVIDAD, INTERPERSONALIDAD Y COMUNIDAD: “LO SERIO ES EL INDIVIDUO”	231
1. La ayuda al prójimo.....	231
2. ¿Intersubjetividad o interpersonalidad?.....	235
3. La comunidad eclesiástica y la comunidad política.....	240
4. El progreso individual y social.....	241
CAPÍTULO XI.- LA SERIEDAD EN <i>EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA</i> Y EN LOS <i>PAPIRER</i>	243
1. Seriedad e Interioridad.....	243
2. Seriedad, interioridad y verdad.....	250
3. Referencia expresa a la obra <i>Migajas filosóficas</i> . La mayéutica: de Sócrates a Kierkegaard. La llamada “mayéutica histórica”.....	254
4. La seriedad en los <i>Papirer</i>	259
CAPÍTULO XII.- “LOS ESTADIOS EN EL CAMINO DE LA VIDA” Y LA SERIEDAD	266
1. Los estadios en el camino de la vida: distintas enumeraciones y significado general.....	266
2. Lo ético en el punto de partida del estadio ético-religioso. Los elementos comunes a los “estadios” ético y ético religioso: la libre elección...	269
3. La presencia de la estética en el estadio religioso-cristiano.....	271
4. Hegel y Kierkegaard: dialéctica, síntesis y seriedad.....	274
CAPÍTULO XIII.- LA SERIEDAD DEL YO EN LOS DISTINTOS ESTADIOS	279
1. El yo estético: el yo del estadio estético no es un yo.....	279
2. La seriedad estética. ¿En qué sentido y para quién existe una seriedad estética?	283
3. El yo ético, sede de la seriedad (y de la falsa seriedad).....	285
4. La desesperación del yo ético: “el pour-soi” sartriano.....	288

5. La seriedad ética del matrimonio.....	289
6. El yo del estadio ético-religioso. La segunda ética. La verdadera seriedad del yo: la seriedad religiosa.....	292
7. Equivocidad de la ética. La religiosidad <i>A</i> y la religiosidad <i>B</i>	301
8. Conclusión de la antropología kierkegaardiana en <i>La Enfermedad Mortal</i> : la referencia o relación a <i>Otro</i> . Nueva expresión de la originalidad (seriedad) del yo.....	303
9. Recapitulación: significado de la expresión “el Individuo delante de Dios, en la omnipresencia de Dios”.....	308

CAPÍTULO XIV.- IRONÍA Y HUMOR EN LOS ESTADIOS EN EL CAMINO DE LA VIDA.....312

1. La seriedad y la broma.....	312
2. Humor e ironía: parecidos y diferencias.....	318
3. La seriedad y la ironía.....	322
4. Ironía y humor en la dinámica de los estadios en el camino de la vida.....	327
5. Lo trágico y lo cómico en relación a la seriedad y a las distintas formas de religiosidad.....	331

CAPÍTULO XV.- LA RISA DE DIOS.....334

CAPÍTULO XVI.- LA SERIEDAD DE DIOS.....339

1. Dios inmutable.....	339
2. La seriedad de Dios: justicia y misericordia.....	341
3. La seriedad del incógnito.....	345
4. El incógnito personal de Kierkegaard : Kierkegaard y Regina Olsen.....	346
5. La seriedad de Dios educadora de la seriedad humana.....	348
6. Dios de Orden.....	348
7. Respecto a Dios nosotros estamos siempre equivocados. Delante de Dios el hombre sufre siempre como culpable.....	350

CAPÍTULO XVII.- CONCLUSIÓN Y REFLEXIÓN FINAL.....355

1. ¿Filosofía o teología en Kierkegaard?.....355
2. De la seriedad del hombre a la seriedad de Dios.....357
3. La seriedad del juicio de Dios.....361

BIBLIOGRAFÍA.....366

1. Normas.....366
2. Obras de Sören Kierkegaard. Abreviaturas y siglas.....367
3. Monografías: Libros y artículos de revista sobre la seriedad en Kierkegaard.....370
4. Obras relativas a la seriedad en general.....371
5. Libros y artículos de revista sobre Kierkegaard.....372
6. Otras obras y artículos de revista.....380

ÍNDICE.....385

Nº NOTAS A PIE DE PÁGINA.....578