

KIERKEGAARD Y EL PECADO ORIGINAL DE LA FILOSOFÍA*

Susana Münnich

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Departamento de Estudios Humanísticos de la U. de Chile

R El pecado original en la obra de Kierkegaard no sólo debemos referirlo al mito de la caída, sino también a la relación que establece el pensador con el mundo en el que se desenvuelve. El pecado tiene también relación con la filosofía, con el deseo del filósofo, que es locura¹, de comprender y abarcar toda la realidad existencial mediante su razón.

Kierkegaard se entendió a sí mismo como un pensador religioso, como un “corrector de la época” y en ese sentido, su tarea, —que es una reacción compleja contra las condiciones del mundo del siglo XIX— se orientó hacia su propia realidad histórica.

La consumación hegeliana del pensamiento filosófico cristiano coincide con el comienzo de la decadencia de una época que siente dolorosamente el término de los valores cristianos y el inicio de algo nuevo. A los pensadores post-hegelianos este final les produjo una enorme confusión y desesperanza. Hay que desconfiar de las palabras alentadoras de un Feuerbach que celebra

*Usaremos para este trabajo la traducción alemana Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1960 y abreviaremos:

Der Begriff Angst (El Concepto de la Angustia) (D.B.A.) Philosophische Brocken (Fragmentos Filosóficos) (Ph.) Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift (Postcriptum) (A).

Krankheit zum Tode (La enfermedad mortal) (K.) Diarios (Papirer).

¹Kierkegaard se ríe de la pretensión que tiene la filosofía especulativa de haber escapado al peligro de la locura, porque asegura que la ausencia de interioridad es también locura y bastante más peligrosa e inhumana que la locura de la subjetividad. Don Quijote es para Kierkegaard el prototipo de la locura subjetiva, su pasión única lo abraza todo; en cambio el filósofo especulativo se encierra en un mundo de ideas abstractas y cree haber encontrado verdades generales y absolutas. (A, pág. 186).

el hecho de que la política y el Estado se hayan convertido en un nuevo Dios, y de las afirmaciones eufóricas de Nietzsche en pro del ateísmo. Lo cierto es que la filosofía del siglo XIX se encontró en un "desierto" sin norte y sin destino.

Feuerbach y Kierkegaard se enfrentan a la desaparición de la fe cristiana y mientras Feuerbach decide apostar todo a la política y al hombre como ser político, Kierkegaard, como pensador cristiano, siente la necesidad imperiosa de volver a reponer las valorizaciones cristianas y de olvidarse de la política y de la historia. Esta decisión surge de la convicción de que los avances de la ciencia han alejado al hombre de lo Divino. Después de Hegel nace una teología crítica protestante que extiende sus investigaciones sin limitación alguna a los documentos de la fe cristiana y a toda la historia de la Iglesia. Comienza una crítica metódica de los Evangelios que conduce a resultados radicales al descubrir sus contradicciones internas y al destruir las bases de la revelación cristiana. Karl Löwith sostiene que la crítica filosófica cristiana del siglo XIX que tuvo su punto de partida en Hegel y que culminó con Nietzsche fue un acontecimiento específicamente alemán, por ser protestante². Kierkegaard desde su pequeña Dinamarca observó esta crítica con desaprobación y creciente temor porque entendió correctamente que lo que estaba en juego era nada menos que la muerte de Dios y de la Verdad cristiana.

Nuestro asunto en este artículo es el pecado original de la filosofía cristiana, que según Kierkegaard tiene su centro en el problema de la Verdad.

La definición clásica de verdad remite a una conformidad del conocimiento con el objeto. Pero ¿es que se puede hablar con propiedad de una

²"La crítica filosófica de la religión tomó su punto de partida en el siglo XIX, de Hegel y alcanzó su conclusión en Nietzsche. Tal crítica constituyó un acontecimiento específicamente alemán, por ser protestante, y eso rige tanto para ella como para la religión. Todos nuestros críticos filosóficos fueron protestantes educados teológicamente, y la crítica que ellos llevaron contra el Cristianismo presupone la forma protestante de pensar. La crítica, por ser diferenciadora, se puede cumplir en relación a lo que vincula o a lo que separa. Estas dos posibilidades formales de la diferenciación crítica designan en la última fase de la crítica filosófica de la religión cristiana, la relación concreta de la filosofía con la religión. Los dos extremos de la vinculación y la separación se presentaron en la teología filosófica de Hegel y en la filosofía anticristiana de Nietzsche. Pero el punto crítico y decisivo que lleva de la reconciliación hegeliana a la ruptura de Nietzsche con el Cristianismo está caracterizado por la crítica de la religión cumplida por los hegelianos de izquierda. Para entender históricamente ese vuelco, se necesita ante todo tener presente la ambigüedad de su punto de partida, tal como se halla en Hegel", (pp. 451-452).

De Hegel a Nietzsche, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.

relación sujeto/objeto en el pensamiento de Kierkegaard? ¿Cuál sería el objeto al cual nos remite el conocimiento kierkegaardiano? El objeto es la contradicción, el absurdo, la paradoja absoluta. ¿Y qué pasa con el sujeto, con el acto de conocer? El conocimiento es subjetivo y no sale de los marcos de la realidad personal e individual. Cuando Kierkegaard habla de verdad, está pensando en una vivencia, en un estar, en una actitud, que nada tiene que ver con el conocimiento racional. Incluso se habla de perder la razón, porque la verdad es absurda e irracional³. La verdad es un saber de la realidad divina y Dios es lo Diferente, lo Desconocido, aquello que jamás es posible de aproximar a nuestra comprensión racional.

Resulta bastante complicado hacer funcionar una teoría del conocimiento con estos supuestos, y es que a Kierkegaard no le interesaba en lo más mínimo elaborar una teoría del conocimiento porque por principio huía de las determinaciones de un saber especulativo⁴. ¿Por qué usa entonces el concepto verdad? ¿Será que pese a su rechazo de la filosofía sigue preso de ella, de sus categorías y principios metafísicos? ¿O su intento es más bien darle un contenido absolutamente nuevo al concepto verdad?

Se le ha criticado a Kierkegaard su inconsistencia al haber intentado demostrar racionalmente la imposibilidad de un conocimiento racional. Esta crítica desconoce uno de los más grandes aciertos de Kierkegaard, su uso de una dialéctica existencial⁵ que es un sistema de conclusiones en el que se

³Kierkegaard hace un uso indiferenciado de los términos absurdo y paradoja. Sin embargo el sentido que tienen ambos términos es muy diferente. Theodor Haecker está en lo cierto cuando afirma que:

“La palabra absurdo tiene el mismo sentido referida a Dios o al hombre; designa la carencia absoluta de ser. Significa la supresión del principio de contradicción, la negación del principio de identidad. Lo paradójico, en cambio, tiene grados y matices, y es un concepto relativo, basado en el hecho de que existen diferentes esferas de ser. Para una de estas esferas puede ser verdad lo contrario de lo que es verdad en otra. Lo absurdo no tiene matices ni grados; presenta al entendimiento, tanto divino como humano, una alternativa irreconciliable, en la esencia y en la existencia. Dios no puede ser en toda la eternidad no Dios; esto es la esencia. Quien pidiera a su omnipotencia algo semejante, pediría un absurdo”.

Theodor Haecker *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Ediciones Rialp, 1956, p. 118.

⁴James Collins lamenta el hecho de que Kierkegaard no haya investigado el problema de la verdad lógica “más allá de una afirmación general de empirismo o realismo epistemológico”. James Collins, *El Pensamiento de Kierkegaard*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 153-157.

⁵En otro trabajo estamos intentando probar que la dialéctica existencial kierkegaardiana, en relación a las paradojas bíblicas, separa lógicamente dos momentos o instancias psicológicas, la conciencia y la inconciencia, para integrarlas por medio de un salto cualitativo en un devenir existencial.

complementan dos discursos aparentemente antagónicos, uno racional-filosófico y otro irracional psicológico. El discurso filosófico del pensamiento occidental desde el inicio del Cristianismo ha tenido una connotación eminentemente racional. Se ha intentado no solamente pensar racionalmente los fundamentos cristianos, sino incluso explicar los dogmas y paradojas bíblicas. Kierkegaard recoge este discurso racional, admite su valor, pero desarrolla complementariamente un discurso psicológico, mucho más significativo, e incluso eficiente, a su entender, que el discurso racional. En esta dialéctica existencial se ha eliminado el principio de contradicción, por ello se acepta que hay una inocencia, que pese a ser inocencia, presente la pecaminosidad, y que el amor que profesa el patriarca Abraham por su bienamado Isaac, no está exento de odio. La dialéctica existencial a nivel psicológico se establece en una oposición conciencia/inconciencia, oposición que resulta inadmisibile para el discurso filosófico tradicional. Freud criticaba con razón a los filósofos su porfía en no querer admitir una realidad inconciente. La filosofía insistía en que el inconciente era sólo un nivel más precario de conciencia. Kierkegaard en su interpretación de la caída demuestra que la dialéctica existencial descubre las intenciones inconcientes de los personajes bíblicos y explica lo que los filósofos han sido incapaces de entender. Las paradojas del salto cualitativo de la inocencia a la pecaminosidad en el mito de la caída, y la de los movimientos simultáneos y antagónicos de la renuncia y la espera que configuran la experiencia de la fe de Abraham se resuelven cuando se apela a categorías psicológicas del discurso inconciente. Ha tomado Kierkegaard el discurso de la Caída y lo ha explicado en base a una categoría psicológica, la angustia; es más, nos ha acercado este mito a nuestra realidad existencial. Estos mitos bíblicos no aluden a situaciones ideales abstractas, sino a la experiencia concreta del hombre, cuando se enfrenta a las dos situaciones espirituales extremas, la culpa y la fe.

En verdad, al verdadero cristiano no le interesa la búsqueda de la verdad, porque su objetivo es la gracia, la salvación, la fe, realidades que nada tienen que ver con las categorías metafísicas tradicionales. Es la vinculación del Cristianismo con la filosofía la que determina el interés por la verdad. Heidegger sugiere la existencia de un profundo corte en la filosofía griega a partir del concepto de verdad platónico⁶. Los presocráticos habrían pensado al ser en su desocultamiento, mientras que Platón en el Libro 7º de *La República* advierte que en el conocimiento de la verdad es imprescindible rectificar nuestra mirada. Este carácter de la verdad como rectitud de la

⁶Martín Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón*, Universidad de Chile, p. 149.

representación enunciativa rige luego todo el pensar filosófico tradicional, y es así como para Santo Tomás, Descartes y Spinoza, la verdad se encuentra en el entendimiento. Cuando el pensar se decide por la rectitud del mirar se pierde el desocultamiento del ente como lo esencial de la verdad. Tanto este desocultamiento del ser, como la rectitud del mirar le son a Kierkegaard indiferentes; su interés es pensar la realidad existencial del individuo en relación a los fundamentos cristianos, fundamentos éstos que rechazan toda posibilidad de racionalización. Por otra parte existe también en Kierkegaard el intento de cuestionar el criterio clásico de verdad que sostiene que lo verdadero es lo que coincide con la realidad. Este criterio clásico de verdad presupone una transición entre el pensar y el ser. La lógica de Hegel también presupone esta transición, y en ese sentido su pensar no es inmanente. Kierkegaard, en cambio considera a la lógica como un pensar inmanente, por ello comparte, según Max Bense, el concepto que sostiene la lógica moderna matemática de la verdad⁷.

Las críticas que dirige Kierkegaard en contra de la filosofía engloban a todo el pensar tradicional. Kierkegaard no niega las verdades de la filosofía tradicional, el cogito cartesiano, el pensar puro de Hegel, pero para él es manifiesto que estas verdades son tales sólo en el plano del pensamiento

⁷Afirma Max Bense que: "Ya hemos llamado la atención acerca de la circunstancia de que el concepto que Kierkegaard tiene del pensar coincide en un punto con el concepto correspondiente de la lógica matemática: ambos presuponen el carácter de la lógica como un pensar estrictamente inmanente. Para Kierkegaard esto significa que no existe una conclusión del pensar al ser o la realidad. Para la lógica moderna, significa que se introduce como criterio de verdad la equivalencia de la verdad con la ausencia de contradicciones en series de enunciados (secuencias de proposiciones)...". "Se puede demostrar que también el concepto del conocimiento creado por Kierkegaard con base en su crítica de la lógica, a fin de determinar la realidad existencial, corresponde al concepto del conocimiento que la física moderna, penetrada por las matemáticas y totalmente formalizada, ha introducido con el fin de determinar la realidad atómica...". "Tanto la filosofía de la existencia como también la física postclásica, con su mecánica de cuantos y ondas, han introducido una limitación del concepto clásico del conocimiento. Deben postular fenómenos, hechos, que sólo son postulados por el hecho de ser "designados", no por ser "conocidos"; y tal "designación", desde luego, sólo puede entenderse como una aproximación conceptual. En la filosofía de la existencia, en la que se trata de acercarse a la existencia, la aproximación se encuentra en el nivel de la meditación; en la física cuántica, en la que se trata de acercarse a fenómenos atómicos, la aproximación se encuentra al nivel de un simbolismo matemático, cuyos signos han sido designados como matrices y operadores".

Hegel y Kierkegaard, una investigación de principios, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1969, pp. 41-44.

abstracto. Piensa que es equívoco confundir los planos de pensamiento y realidad, puesto que el hecho de que algo sea verdad en el plano del pensamiento no garantiza de que también lo sea en el plano de la realidad. Distingue entre pensar y ser, entre posibilidad y realidad. Esta distinción surge de su convicción de que la realidad no puede enunciarse en el lenguaje de la abstracción, porque lo que se enuncia dentro de la abstracción permanece siempre dentro de la posibilidad. Por ello señala que aquel que pretende concluir el existir del pensar, se contradice, porque el pensar suprime precisamente la existencia de la realidad y la piensa superándola y trasladándola al terreno de la posibilidad. Afirma que la única realidad que no se convierte en posibilidad por el hecho de que se la piense es la propia, ya que ella es anterior a todo nuestro pensamiento. Nuestra realidad se manifiesta en forma esencial no por el hecho de que la pensemos, sino por el hecho de que existimos (*Papirer*. VI. B.54). Concluye que en la existencia el ser y el pensar se complementan; la existencia es siempre devenir, un salto entre la idealidad abstracta y la realidad concreta. Con todo esto busca oponer a la dialéctica hegeliana monista, que integra en el devenir al ser y al pensar, una dialéctica dualista existencial, que separa por medio de un salto cualitativo a la posibilidad (pensar) de la realidad (ser).

Kierkegaard intenta un nuevo pensar sobre las categorías fundamentales del conocimiento cristiano. Ve dos posibles definiciones de verdad, una empírica, que entiende la verdad como conformidad del pensamiento con el ser y la otra idealista, como conformidad del ser con el pensamiento. Cuando se entiende el ser como algo empírico, la realidad es pensada como devenir, ya que el objeto empírico está incompleto, lo mismo que el espíritu que conoce, y así la verdad sólo puede ser una aproximación. Por ello, la filosofía que no se contenta con verdades aproximativas, entiende el ser como algo abstracto y se asegura así la permanencia de una verdad completa y definitiva, porque desde el punto de vista abstracto existe una correspondencia entre el ser y el pensar. Piensa que tan pronto como el ser se convierte en algo empírico y concreto, la verdad es puesta en proceso de devenir y se hace imposible para el espíritu existente la comprensión acabada de este ser que se transforma.

Luego presenta dos acercamientos posibles a la verdad, una reflexión objetiva y una subjetiva. La primera conduce a una verdad objetiva que le es indiferente al sujeto, puesto que, según Kierkegaard, el interés siempre se origina y enraíza en la subjetividad. Insiste en que las disciplinas objetivas, como la historia y las ciencias no acercan un paso al individuo a su realidad personal, ya que ésta tendría una significación eminentemente subjetiva (A,

pág. 184)⁸. Para Kierkegaard la búsqueda apasionada de objetividad y racionalidad del filósofo es un síntoma de locura y temor, porque su búsqueda de certezas es en lo más profundo un anhelo de seguridad y protección. La duda radical del filósofo es una pantalla, una mentira, porque en el fondo no ha dudado de nada, por el contrario, se ha servido de la filosofía para probar y confirmar sus prejuicios originarios. Piensa que todo verdadero cristiano no debe apoyarse en nada, sólo en la incertidumbre objetiva. Algo similar plantea Heidegger⁹ cuando se refiere a Sócrates como el único pensador que se mantuvo permanentemente en la corriente del pensar, cosa que los filósofos no tendrían el coraje de hacer. El origen de las obras filosóficas, del pensamiento escrito, evidenciarían esta falta de coraje. Kierkegaard asegura que la inseguridad y el temor del filósofo se expresa en su búsqueda desesperada de certezas objetivas.

Por ello considera necesario plantear el conocimiento en términos absolutamente subjetivos. Al precisar el concepto de subjetividad en Kierkegaard hemos observado que esta categoría presenta la misma ambigüedad que todas las categorías espirituales kierkegaardianas, porque puede ser tanto la verdad en cuanto incertidumbre objetiva, como también la no verdad, el pecado (A. Pág. 198). Para la filosofía especulativa lo subjetivo es no verdad, pero lo es solamente en el sentido de que se opone a la verdad objetiva. El pensar especulativo quiere la certeza, la objetividad, determinaciones de la verdad que son contrarias a lo subjetivo, a lo interior. Cuando Kierkegaard se refiere a la subjetividad como no verdad, no está pensando en una realidad opuesta a lo objetivo, sino que por el contrario, lo subjetivo como pecado, presenta los mismos defectos y carencias de lo objetivo, a saber, lo determinado, lo fijo, lo estático. La subjetividad puede ser tanto la apertura hacia lo nuevo, hacia lo Desconocido, como el cerrarse en una instancia

⁸Es necesario comprender que todas las afirmaciones de Kierkegaard en contra de la historia y del conocimiento científico tienen la función común de oponerse a la objetividad y certidumbre de la filosofía especulativa. Pero sin darse cuenta de ello, cae en los mismos vicios de aquellos que critica, en el pecado de sostener una concepción rígida, esencialista y cerrada. Si niega la importancia y el valor de los avances científicos, se cierra a nuevas comprensiones de la realidad, porque no cabe duda de que el desarrollo científico y tecnológico tiene bastante más incidencia en la realidad personal de los individuos de la que Kierkegaard le reconoce.

⁹“Sócrates en toda su vida, y hasta en la muerte, no hizo otra cosa que ubicarse en la corriente de este reflujo y mantenerse allí. (En la corriente del pensar). Por eso no escribió nada. Porque quien partiendo del pensar comienza a escribir, se parece ineludiblemente a un hombre que se refugia, para resguardarse de una corriente demasiado fuerte”.

Martín Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Editorial Nova. s.f., p. 22.

particular determinada. La subjetividad positiva no encierra al hombre en su propio yo, sino que lo lanza al vacío, a la indeterminación absoluta. Es lo opuesto de lo objetivo en el sentido de que no pretende certezas ni evidencias, sino que se conforma con la indeterminación de la fe.

Cuando el espíritu despierta de su ensueño¹⁰, surge el pensar filosófico con su búsqueda de la verdad. Enfrentado el hombre al misterio de lo Desconocido, denomina a esto Dios. La razón en su pasión por comprenderlo todo se lanza a la empresa de probar la existencia de la realidad divina. Pero no tiene ningún sentido intentar probar la existencia de Dios, porque “si en el momento en que debe comenzar la demostración no se siente tan incierto sobre la existencia como sobre la no existencia de Dios, evidentemente no la prueba, y si se encuentra en esa indecisión jamás llegará a comenzar, en parte por temor de no tener éxito, ya que Dios podría no existir, en parte por no tener de dónde empezar” (Ph. pág. 41). Tenemos sobradas pruebas a través de la historia de la filosofía para asegurar que la razón especulativa no se ha conformado con sólo suponer la existencia de este Desconocido llamado Dios, sino que perseverante e infructuosamente ha intentado demostrar su existencia. El hecho de que carezca de sentido probar la existencia de Dios no implica, para Kierkegaard, que sea vano pensar sobre esta realidad, e intentar comprender lo que se entiende por lo Divino. Define a Dios como lo Desconocido. “¿Qué es pues lo Desconocido? Es el límite hacia dónde se mueve uno sin cesar, y en ese sentido (para cambiar la determinación del movimiento por la del reposo) es lo Diferente, lo absolutamente diferente (Ph. pág. 42)”. La dificultad que ve Kierkegaard en relación a la aprehensión de la realidad divina es la imposibilidad de poder pensar algo que es absolutamente diferente. La razón sólo puede comprender aquello que es semejante a ella misma, por ello cuando intenta comprender lo Desconocido, concluye extraviándose y confunde la diferencia con la similitud.

“La inteligencia al definir al Desconocido como Diferente, termina por extraviarse y confunde la diferencia con la similitud. Pero de esto parece

¹⁰En *El Concepto de Angustia*, Haufniensis (seudónimo de Kierkegaard en la obra) identifica la caída del hombre con el despertar de lo espiritual. El espíritu despierta de su ensueño y observa que la realidad humana es una estructura de alma y cuerpo; asume entonces, cada uno de estos polos por separado, pero paralelamente, integrándolos en una síntesis. Su primer movimiento es hacia lo sensible y la cima de lo sensible es la diferencia sexual. Conquista esta cima cuando se hace cargo de la diferencia sexual, entonces se hace animal y hombre y pierde su inocencia. (D.B.A. p. 47).

resultar otra cosa: que el hombre para saber realmente algo del Desconocido, debe de antemano saber que es diferente, absolutamente diferente de él; por sí misma, la inteligencia no lo puede saber (esto sería, como hemos visto, una contradicción interna); sí debe saberlo, será necesario que lo obtenga de Dios, y si lo obtiene, no puede comprenderlo, y por lo tanto no puede saberlo, porque ¿cómo comprender lo absolutamente distinto? Si esto no resulta claro de inmediato, lo resultará a la luz de sus consecuencias, porque si Dios es absolutamente diferente del hombre, ¿cómo lo entenderá la inteligencia? Henos aquí, pues delante de una paradoja” (Ph. pág. 44).

Pero, ¿en qué consiste la diferencia entre Dios y el hombre? Ciertamente no en aquello que el hombre le debe a Dios, (Ph. pág. 45) sino en lo que se debe a sí mismo, en aquello de lo que se ha hecho culpable, en el pecado. Al asumir el hombre su sexo, al determinarse en su razón, en su búsqueda de certezas objetivas, pierde su afinidad con Dios y se convierte en un hombre caído. Es así como se aleja de Dios, de la convivencia inmediata con lo Divino. Quizás el alejamiento definitivo se produce con el Cristianismo, cuando se propone como verdad una paradoja, la realidad del Dios-hombre y la propia inmolación de este hijo de Dios. El descenso de Dios al plano humano es para Kierkegaard la Paradoja Absoluta. Este acercamiento de Dios a los hombres no ha significado una superación de la Diferencia. Por el contrario, el hombre escandalizado en su razón, ha buscado explicar lo inexplicable y así se ha alejado aún más de Dios.

Kierkegaard discute las ventajas y desventajas de haber sido contemporáneo de Cristo. Concluye que no existe ningún privilegio en haber sido contemporáneo del hijo de Dios. Señala que en cierto modo es una desventaja, porque la paradoja choca con mayor fuerza a los contemporáneos inmediatos (Ph. pp. 102-103). No resulta fácil aceptar que un hecho histórico sea la verdad absoluta, no resulta simple no dudar de que un hombre igual a los demás sea la encarnación de Dios. Por lo demás, el hombre de las generaciones posteriores cree en virtud de la información proporcionada por el contemporáneo inmediato, lo cual tampoco facilita la comprensión y aceptación de la paradoja cristiana. Kierkegaard sostiene que el contemporáneo inmediato “debería suspirar para que esta contemporaneidad inmediata cesara, y que Dios dejara nuevamente la tierra” (Ph. pág. 102) Dios debería comprender que no le hace ningún favor a sus hijos con su permanencia en la tierra. No es fácil de aceptar que un ser humano igual a todos los demás sea Dios mismo. Por ello todo ser racional se niega a aceptar que el lugar del Dios padre sea el mundo terrenal.

Pero, Dios no desciende al plano humano para burlarse de los hombres; tampoco para aplastarlos o anonadarlos, sino para hacerles comprender algo sobre ellos mismos. “La forma de siervo no era simulada. Es por ello que Dios lo debe sufrir todo, soportar todo, experimentar todo: el hambre en el desierto, la sed en los suplicios, el abandono en la muerte, absolutamente como el último de los hombres. ¡Helo allí! Pues su sufrimiento no fue sólo el de su muerte, sino el de toda esta vida, que es, como se sabe, una pasión y es el amor que sufre, el amor que lo da todo, el que está en necesidad” (Ph. pág. 31).

Los hombres no han comprendido este descenso del hijo de Dios al plano humano y esta incompreensión ha alejado aún más a Dios de los hombres. ¿Por qué se ha hecho aún más honda la diferencia entre Dios y los hombres? Porque éstos han insistido en comprender este acontecimiento con su razón especulativa. Con este proceder el pensador especulativo ha evitado imitar el modelo de Cristo. El filósofo, al explicar la paradoja, la ha abrogado. Se trata por el contrario de imitar el modelo de Cristo, seguir su ejemplo de vida, que implica autoinmolación, renuncia instintual y trascendencia de los deseos inconcientes prohibidos de amor y agresividad. ¿Qué ha hecho en cambio el filósofo? Ha inventado “mitos del intelecto”, explicaciones falsas que sólo son una expresión de la voluntad de poder.

Para Kierkegaard la desgracia fundamental de la Cristiandad es haber reemplazado la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre por la aristocracia especulativa de la filosofía. Por ello celebra la existencia de la Paradoja Absoluta, la encarnación del Dios-hombre, porque ella asegura la inaccesibilidad de Dios y la imposibilidad de la intromisión desmedida del hombre. Por más que la Cristiandad intenta explicar y superar la Paradoja Absoluta, jamás lo podrá conseguir, porque el Dios-hombre es un escándalo para la comprensión racional.

“Dios y el hombre son dos naturalezas separadas por una infinita diferencia cualitativa. Toda doctrina que pase por alto esta diferencia será humanamente insensata y, en el sentido divino, una blasfemia. En el paganismo los hombres convertían a Dios en hombre (hombre-Dios), en el Cristianismo es Dios el que se hace hombre. (Dios-hombre). Sin embargo, en este acto de amor infinito de su gracia misericordiosa, Dios pone una condición, pero inevitable. Precisamente éste es el motivo de la tristeza de Cristo, a saber, que respecto de esa condición “ni siquiera él pueda hacer otra cosa”. Porque Cristo puede humillarse, revestirse de la forma de siervo, padecer, morir por los hombres, invitarlos a todos a que vayan a él, ofrecer por ellos todos los días de su vida y cada una de sus horas... pero lo

que Cristo no puede hacer es abolir la posibilidad del escándalo”. (K. pág. 128).

La apasionada crítica de Kierkegaard a la filosofía cristiana tiene como centro el pensamiento teológico hegeliano. El pensar es para Hegel la forma superior de concebir a Dios, porque el hombre es un ser pensante, que tiene religión porque piensa. Considera que cuando se reduce el contenido divino —la revelación de Dios— el mero sentimiento, todo se vuelve arbitrario, antojadizo, subjetivo. “En la religión cristiana, Dios se ha manifestado, esto significa que les ha hecho conocer a los hombres aquello que es, de tal modo que (lo Divino) no continúa siendo algo cerrado, un misterio”¹¹. “Cuando somos cristianos, sabemos qué es Dios; ahora Dios no es más un Desconocido, si no afirmamos esto, no somos cristianos.

A Kierkegaard le preocuparon mucho estas afirmaciones de Hegel, porque vio en ellas los primeros pasos hacia el ateísmo.

Kierkegaard se representa la cultura griega como un estado pagano de inocencia, en la que los hombres son inconcientes de su naturaleza espiritual. Al carecer de una conciencia de lo Divino, no tienen conciencia del pecado. El Cristianismo despierta al espíritu de su ensueño, opone lo erótico a lo espiritual, el pecado a la fe, dando origen a la conciencia cristiana y a la diferencia cualitativa absoluta entre Dios y el hombre. El Cristianismo a la vez que ha acercado al hombre a Dios, ha acentuado la diferencia. El alejamiento se ha hecho mayor por el acercamiento, porque el hombre escandalizado por la aparición del Dios-hombre, ha intentado explicar racionalmente este acontecimiento paradójico, lo que constituye un pecado, porque la única actitud aceptable frente a la paradoja es la incertidumbre de la fe.

Nietzsche abomina del sentimiento de pecado porque piensa que ha degradado la imagen que el hombre tiene de sí mismo y lo ha hundido en resentimientos enfermizos¹². También Kierkegaard piensa que el pecado

¹¹G.W. Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* Hamburg, Félix Meiner Verlag, 1955, pp. 43-49,

¹²Comenta Nietzsche:

“Los griegos no veían a los dioses homéricos por encima de ellos, como amos, ni se consideraban ellos mismos por debajo de los dioses como siervos, cual los judíos; no veían en ellos más que los ejemplares más preciosos de su propio ser. Se sentían parientes los unos de los otros, ligados por un interés recíproco, por una especie de sinmajía. El hombre adquiere una alta idea de sí mismo cuando se da a sí mismo semejantes dioses... El Cristianismo por el contrario, aplastaba y trituraba completamente al hombre y parecía sumirlo en una profunda ciénaga, en el sentido de

distancia al hombre de Dios, pero este distanciamiento le parece inevitable, porque frente a la paradoja es imposible la ausencia de escándalo, y el escándalo es pecado. Esto nos lleva a imaginar que Kierkegaard supone que Dios ha tenido la intención de hacerle una mala pasada o broma a los hombres, que ha querido escandalizarlos para establecer así la diferencia cualitativa, y que generosamente, como única posibilidad de solucionar la diferencia les ha entregado la fe.

Pero no, Kierkegaard asegura que:

“No es ninguna ocurrencia ociosa el que Dios se digne encarnarse y hacerse hombre; como si por este camino Dios buscara alguna cosa con la que estar ocupado, o quizás entretenerse, poniendo así fin a su aburrimiento... pues no será la primera vez que con todo descaro se diga que lo de ser Dios tiene que ser muy aburrido¹³. Ni tampoco se hace hombre para correr simplemente una aventura. No, este hecho (la encarnación del Dios-hombre) constituye la seriedad de la existencia. Y en esta seriedad hay encerrada una segunda cosa seria, a saber, que todo hombre debe formarse una opinión sobre el particular” (K. pág. 132).

¿Pero qué significa para Kierkegaard formarse una opinión sobre el particular? En esencia, significa renunciar a toda opinión, y afirmar incondicionalmente la fe en contra del escándalo. Por ello Kierkegaard propone la subjetividad de la fe como única vía de acceso al Cristianismo.

“Supongamos que el Cristianismo jamás quiso ser comprendido; pongamos que con el objeto de dar esto a conocer, y con el objeto de prevenir que cualquiera se embarque desaconsejadamente por el camino de la objetividad el Cristianismo se haya declarado paradójico. Pongamos que

una completa abyección; de repente entonces hacía brillar el resplandor de una misericordia divina, tanto que el hombre, sorprendido y aturdido por la gracia, lanzaba un grito de júbilo y por un momento creía sentir dentro de sí el cielo todo entero. En este exceso enfermizo de sentimiento, en la profunda corrupción de cabeza y de corazón que supone, es donde tienen su raíz todas las invenciones psicológicas del Cristianismo: quiere anonadar, romper, aturdir, embriagar, sólo no quiere una cosa: la medida, y por eso, es en el sentido más profundo, bárbaro, asiático, exento de nobleza, no griego”.

Federico Nietzsche, *Humano demasiado Humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 311.

¹³Nietzsche imagina un Paraíso en el que Dios se aburre: “El viejo Dios, todo espíritu, todo gran sacerdote, todo perfección, pasea por deporte en sus jardines; pero se aburre... ¿Qué hace Dios? Inventa al hombre; el hombre es divertido.... Pero he aquí que el hombre también se aburre”.

Anticristo, Buenos Aires, Aguilar, 1962, pp. 490-491.

sólo haya querido ser significativo para individuos que existen interiormente, en la integridad de la fe; lo cual no puede expresarse con mayor precisión que proponiendo que el Cristianismo es lo Absurdo, que uno aferra en la pasión de lo infinito. Pongamos que el Cristianismo rehuse ser entendido y que el máximo de comprensión que pudiera intentarse fuera comprender que no puede ser comprendido. Pongamos que, por lo tanto el Cristianismo acentúa la existencia tan decididamente que el individuo deviene pecador, el Cristianismo deviene la paradoja y la existencia se convierte en el período de decisión. Pongamos que la especulación fuera la más engañadora de todas las tentaciones. Pongamos que el filósofo especulativo no sea para nada el hijo pródigo, porque la amorosa divinidad sólo podría caracterizar como hijo pródigo al individuo ofendido, a quien sin embargo sigue amando; el filósofo especulativo sería más bien el niño malcriado que se niega a permanecer en el lugar que les corresponde a los individuos existentes, a saber, en la escuela existencial donde uno se hace maduro sólo por medio de la interioridad en el existir y, en cambio, exige un lugar en el Consejo Divino, clamando continuamente que si las cosas se consideran eternas, divinas, teocéntricamente, no hay tal Paradoja” (A. pág. 205-206).

Kierkegaard no supone, sino que está convencido de que la filosofía especulativa es una tentación, la peor de todas, porque se disfraza de saber. La filosofía especulativa es como un niño porfiado que rehúsa permanecer en la escuela de la vida, situación difícil, riesgosa e incierta y en cambio busca seguridad en la Cámara del Consejo Divino donde no existe transformación alguna, sino una realidad fija e inalterable.

No es el conocimiento en sí lo que Kierkegaard cuestiona, sino el buscar comprender aquello que no admite comprensión, la verdad paradójica del Cristianismo. Esta verdad no se expresa en algo abstracto, sino en situaciones vitales de la realidad existencial. La paradoja de la caída y la del sacrificio del patriarca Abraham son proyecciones poéticas de situaciones vitales. Haufniensis y Johannes de Silentio (seudónimos de *El Concepto de Angustia y Temor y Temblor*) proponen que pensemos en ellas, que intentemos descubrir aquello que quieren mostrar. Para ello, mucho mejor instrumento que la filosofía especulativa es la psicología, disciplina que descubre las motivaciones inconcientes del individuo. Todos aquellos que han pensado sobre el pecado original “quieren explicar lógicamente cómo ha venido el pecado al mundo, lo cual es una necedad que sólo puede ocurrírseles a hombres preocupados por encontrar a cualquier precio una explicación” (D.B.A. pág. 48). No tiene para Kierkegaard el más mínimo sentido hacerse preguntas

tales como ¿por qué Adán se decidió a pecar? o ¿y si Adán no hubiese pecado? El pensamiento filosófico no se resigna a renunciar a los porqués.

El interés de Kierkegaard no es imaginar qué habría sido de la realidad humana si Adán no hubiese pecado. Su proyecto es narrar el salto cualitativo que se produce con el primer pecado. No enjuicia, ni alaba a los Primeros Padres, no especula sobre la significación moral del primer acto humano de independencia. Solamente profundiza en las determinaciones inconcientes que estructuran el pecado original, porque cualquier intento de objetividad es, en este caso, especulación, y por lo tanto pecado. Pero el filósofo especulativo no se contenta con averiguar determinaciones subjetivas, no quiere aproximaciones, quiere llegar a comprender racionalmente la verdad del mito del Paraíso, cosa imposible, puesto que desde un punto de vista racional es un sin sentido que la inocencia sea angustia, porque ambas categorías se oponen. Para Kierkegaard la inocencia puede ser angustia, porque piensa que en toda experiencia existencial se esconde “la posibilidad antes de la posibilidad”, el anuncio del nuevo estado. Es fácil ver que en esta interpretación kierkegaardiana de la Caída opera la influencia de la dialéctica hegeliana, que postula que todo estado lleva en sí mismo el germen de su propia destrucción. La diferencia entre la dialéctica hegeliana y la existencial está en que la segunda entiende el movimiento como un proceso de saltos cualitativos paradójales, mientras que el devenir hegeliano se da en un continuo, que es racional.

Lo paradójico de la realidad existencial invalida cualquier aproximación filosófica que busque definir, determinar, poner límites. Kierkegaard no entiende la angustia de los Primeros Padres como una causa determinante del pecado. Si bien es cierto que sólo pudieron pecar porque sentían angustia, ello no quiere decir que la angustia los forzara a pecar. Por el contrario, Kierkegaard insiste en la capacidad de elección que tuvo la primera pareja humana, puesto que si hubiera carecido de ella, no habría habido pecado. La angustia no puede ser la causa del pecado original porque a pesar de ella, se pudo haber elegido algo completamente diferente, ser ángeles, por ejemplo. Para Kierkegaard, en la realidad existencial no existe la no contradicción, todo es posible, incluso lo imposible; por ello es perfectamente posible que en el pecado original se salte de la absoluta inocencia a la pecaminosidad y que en el sacrificio de Abraham el patriarca renuncie al hijo y lo sacrifique en la absoluta certeza de que Dios se lo restituirá.

En suma, para Kierkegaard el pecado original de la filosofía consiste en especular sobre aquellas cosas que deben vivirse. No tiene sentido filosofar sobre la aparición del Dios-hombre, sólo lo tiene imitar la vida de Cristo. No hay que especular sobre la importancia de la renuncia instintual, sólo es

eficaz la castración cristiana, la renuncia a los impulsos instintivos fundamentales. El filósofo se ha alejado de Dios porque ha hecho lo imposible por acercarlo mediante sus especulaciones racionales, cuando, según Kierkegaard, este acercamiento sólo se consume en la imitación. Piensa que a los filósofos especulativos les acontece algo similar a aquello que les sucedió a los primeros hombre en el Paraíso, se horrorizan de tal manera ante las exigencias del Cristianismo (desprecio de la vida terrenal, del sexo y de la procreación) que terminan postulando un Dios racional al que todo cristiano puede comprender y conocer. Hegel es para Kierkegaard el pensador especulativo por excelencia porque suprime la Paradoja Absoluta cuando identifica la aparición de Cristo con un proceso histórico racional que sólo se comprende en el Concepto.

Hegel y Kierkegaard serían los dos extremos antagónicos e isomorfos de la crítica teológica del siglo XIX. Mientras Hegel identifica a Dios con el Concepto, con el Pensar y afirma la necesidad de comprender lo Divino, Kierkegaard intenta mostrar la imposibilidad de este conocimiento y para ello postula un abismo racionalmente infranqueable entre Dios y el hombre, que sólo se atraviesa en la interioridad de la fe.