

LA ANGUSTIA DE KIERKEGAARD Y LA NUESTRA

Carlos Díaz. Universidad Complutense. Madrid

Resumen: Empleando un estilo típicamente kierkegaardiano se ofrece a continuación lo que podría denominarse «Postscriptum no académico ni edificante al volumen conmemorativo», a modo de autoconfesión rapsódica.

Abstract: This paper can be considered—in a typical kierkegaardian style—as a «Non-Edifying and Non-Academic Postscript to the Volume», in the form of a rhapsodic autoconfesion.

«¡Oh, Sócrates, Sócrates, Sócrates! Sí, tu nombre tiene que repetirse tres veces, y no sería demasiado repetirlo diez si ello sirviera de algo» (*La enfermedad mortal*, Ed. Guadarrama, Obras, VII, Madrid, 1969, p. 177).

¡Oh, Kierkegaard, Kierkegaard, Kierkegaard! Deseo romper una lanza en favor de tu nombre del modo que probablemente te sería más grato: re-viviéndote desde mi propio talante angustiado, tildado por algunos de pesimista (ojalá que no lo sea) desde su optimismo de superficie (que desgraciadamente lo es). Esta lanza que deseo romper no proviene de ningún instinto de «escuela» respecto de ti, genial danés, repetición que sería mero acostumbramiento y por ende aminoramiento de la tensión angustial, sino de una reviviscencia crítica por acrecentamiento de la angustia misma, angustia misma y no misma angustia. Tampoco romperé la lanza por fidelidad academicista a un autor conmemorable o «anuario-able», sino por autodescubrimiento proyectivo frente a una sociedad de la que me siento tan distante y solitario como tú, Kierkegaard, de la tuya, o más aún si cupiere en los tiempos que corren, pues de ella no cabe predicar siquiera aquella sentencia de Heráclito acerca del oráculo de Delfos, a saber, que *oute lélei, oute kryptei, àllà semáinei*, que ni dice ni calla pero sugiere; así pues, más la sociedad actual que tú, hermano Kierkegaard, me viene invitando a «kierkegaardear», valga el horrivocablo, y en la exposición de esto consistirá, en resumen, mi modestísimo homenaje, sin pretenderme más kierkegaardiano que tú, no faltaría más, sencillamente continuando de alguna manera tu actitud, no nos fuera a pasar como al hiperheracliteano, que por pasarse un pelín de Heráclito se encontró en Parménides, tal cual lo relata irónicamente el propio Kierkegaard:

«El oscuro Heráclito había dicho: “Nadie puede zambullirse dos veces en el mismo río”. Ah, pero el oscuro Heráclito tuvo un discípulo que no quiso detenerse en este pensamiento y trató de ir más lejos que el maestro, corrigiendo su frase de la siguiente manera: “Nadie puede hacerlo ni siquiera una sola vez”. ¡Pobre Heráclito que tuvo tal discípulo! Con su rectificación insuperable la frase heraclíteica quedó convertida en la fórmula eleática que niega el movimiento. Y así este discípulo, que con todo no deseaba más que ser discípulo de Heráclito, fue mucho más allá que su maestro y no retornó nunca a lo que éste ya había abandonado» (*Temor y temblor*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1975, pp. 176-177).

Pues bien, pongamos de relieve nuestra declaración de «kierkegaardismo» siguiendo algunas curvas de nivel muy relevantes.

1. Otra historia

De las dos lecturas posibles de la historia, la de Sören Kierkegaard y la de Karl Marx, ambas coetáneas, al menos a mi generación (tras el obligado peritomismo, paratomismo, o propinquextratomismo sin santo Tomás) le habían enseñado sólo la última, la marxiana, la que interpretaba el relato exódico de la humanidad en clave meliorista y de cuarto creciente, por negaciones recíprocamente superadoras (dialécticas) para que culminase en el Paraíso en la Tierra, olvidándose de los infiernos. Nadie sin embargo nos hizo ver que la historia lejos de concluir en un victorioso y casi mecanicista *happy end* también puede caminar errabundamente y que a veces de hecho camina degradatoriamente y por contradicciones decrecientes emanadas de una voluntad humana disoperadoramente entendida. Pero así es la rosa. Aunque coetáneos Kierkegaard y Marx, las cámaras frívolas enfocaron sin embargo únicamente hacia el segundo, que prometía paisajes prometéticos y risueños bien distintos a los epimetéicos y alarmistas del primero. O Marx, o el absurdo: tal fue el mensaje más o menos directo que lanzaban quienes sermoneaban sin saberlo en la universidad en la que no sabían. Otros, ni siquiera eso. En cualquier caso, también en la oferta marxista, café para todos o «tomismo» universal, «tó mismo, tó mismo», sobran matices.

Y fue entonces, ya muy tarde, cuando apareció Kierkegaard. O quizá apareció la necesidad que yo tenía de Kierkegaard. Hubo de ser Kierkegaard, el *maestro de la sospecha anterior a los maestros de la sospecha*, quien llamara la atención rectificadora sobre unos hechos históricos que en el fondo no discurrían tal y como quería el célebre neomarxismo de *mayo del 68*, sino de modo bien distinto, *kataléctico* o antidialéctico, poniendo de relieve el devenir declinante y deconstructivo de una historia que rodaba hacia abajo por el plano inclinado de su propia autoconsunción, a

saber, primero renegando de la ciudad tridimensional de *Jerusalén* habitada por la stirpe de *Abraham* donde caben Dios/hombre/pueblo, después asentándose en las bidimensionales e ilustradas polis de *Atenas*, *Argos* o *Micene* donde bajo *Sócrates* o bajo *Agamenón* caben humanidad/pueblo, y finalmente refugiándose en la blandengue *Miami* del hombre unidimensional, cuyo habitante único se llama *Apolo* o *Narciso*, rodeado en todo caso de un sumatorio insularizante de sus clónicos Cremilo y Carión, como en su escrito *La rotación de cultivos. Ensayo de una ciencia del buen sentido social* (Obras, IX, p. 235) nos recuerda nuestro danés inspirándose en Aristófanes (Pluto, vv. 189-192):

«Cremilo: De todo llega el hombre a hastiarse. Del amor.

»Carión: Del pan.

»Cremilo: De la música.

»Carión: De las golosinas.

»Cremilo: Del honor.

»Carión: De los pasteles.

»Cremilo: De la bravura.

»Carión: De los higos.

»Cremilo: De la ambición.

»Carión: De las tartas.

»Cremilo: Del mando militar.

»Carión: Del puré de lentejas».

Aunque para ser exactos en realidad el Narciso axiológicamente nihilista de algo no se cansa, a saber, del dinerito, pues incluso cuando se travestía y traviste de «sociata» conservaba y conserva una afición siempre idéntica e inmutada, la de las «pelas», cosa que el sagaz danés había de ver:

«Que todo sea gratis. Gratis el acceso al teatro, al parque de atracciones. Gratis el sepelio y también la oración fúnebre. Todo gratis. Ninguno poseería inmuebles o valores. Sólo conmigo habría que hacer una excepción. Me reservo cien duritos diarios para ponerlos a buen recaudo en el Banco de Londres en parte porque es lo menos que necesito para cubrir mis necesidades o caprichos, y en parte por haber sido el descubridor de una idea tan estupenda» (*La rotación de cultivos*, en *Estudios Estéticos*, Obras, IX, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, p. 239).

A la vista de los hechos, algunos de nosotros —pocos, desde luego, y siempre en inmensa minoría— nos fuimos dando cuenta progresiva de que la historia *more marxiano relata* lejos de culminar con el Prometeo liberado podría concluir en un renovado asilvestramiento sodomítico/gomorrino de la piara de Epicuro, y es también así como la hemos ido

viendo concluir de hecho en el espeluznante y nada cómico comic fin/de/historia-fin/de/fiesta tardocapitalista y sadomasocapitalista con un Fukuyama encadenado a su propia historieta. Por todo lo cual —Kierkegaard en el trasfondo, Mounier en primer plano— nosotros hemos venido recalcando desde hace bastantes años la necesidad de una permanente e imprescindible *metanósis personal e histórica*, convencidos de que la historia de la *civitas hominum* sin la *civitas Dei* como horizonte concluye casi siempre disolviéndose en el fondo de la caverna de los esclavos, transformada/deformada al fin en extraña caverna sin caverna en el relato mítico estructuralista, donde no son ya siquiera los humanos quienes hacen la historia, sino ésta a aquéllos a modo de tomavistas automático y autotélico, del que ya desaparece por completo la astucia «aristo-télica» (etimológicamente dicha: proyecto de los mejores), esa astucia que había caracterizado sobre todo el planteamiento hegeliano contra el que reaccionó sabiamente Kierkegaard, aunque en Kierkegaard el ardor de la renovación individual le hizo olvidar quizá el carácter comunitario del individuo, que Mounier ratificó siempre, sea dicho en disfavor del danés y en beneficio de la verdad, *amicus Plato sed magis amica veritas*.

Así las cosas, continuando y acentuando la crítica de Kierkegaard al espejismo ilustrado ateniense (cfr. *En el jardín del Edén*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1992), y por lo tanto, comprendiendo la necesidad de retomar la historia de Abraham que «comporta la *suspensión teleológica de lo ético*» (*Temor y temblor*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1975, p. 81), mi modesto empeño desde el Instituto Emmanuel Mounier en la última década de este bimilenio que ahora concluye ha consistido en intentar, con el fondo de ojo de Mounier aunque sin esa actitud de subordinación «mounierista» tan infértil como doctoranda, «*rehacer el Renacimiento*», esto es, en aprovechar la invitación de Sócrates a todo forastero para decirle: «Habla, forastero», poniéndonos a dialogar con Kierkegaard el eternista y con Marx el secularista, o con su equivalente libertario Bakunin, buscando posibilitar de ese modo una nueva geópolis, «*Nueva Florencia*» por denominarla de algún modo y sin pediliteralidad, una *Neópolis* ni restauracionista ni añorancista, sino plenamente abierta donde la pluralidad de microrrelatos no impidiese la búsqueda de un macrorrelato, es decir, de una *mathesis universalis à la Leibniz*, *Neópolis* donde cupieran dialógicamente Atenas y Jerusalén, antropocentrismo y teocentrismo, bajo el *impulso bifocal* y kepleriano de la razón y de la fe, de la invención científicotécnica y de la calidez religiosa, donde —en suma— conversaran en paz los renuevos de Galileo, los de Campanella, los de Lutero, los de Miguel Angel dando al Moisés con el cinzel para decirle también «¡Habla!», y toda la humana pléyade de buena voluntad, habiéndose traducido finalmente (o mejor dicho, por el momento) esta preocupación —después de otros— en nuestro reciente libro *Entre Atenas y Jerusalén* (Ed. Atenas, Madrid, 1994).

Y si aún no hemos puesto siquiera la primera piedra de la fundación de Nueva Florencia, comencemos a ensayar al menos, mientras tanto, el interludio que nos lleve hacia ella, esos intermedios musicales o *diapsálmata* que en la tradición griega de los salmos designaban la música que se intercala durante la lectura de los mismos en la Sinagoga. En todo caso, más que nunca hoy se muestra urgente aquello de:

«Lo que la época necesita en el sentido más profundo puede decirse total y absolutamente con una sola palabra: necesita *eternidad*. La desdicha de nuestro tiempo es precisamente haber convertido lo temporal en nada más que tiempo, no tolerando hablar de eternidad; porque cuanto más se cree uno capaz de vivir sin lo eterno, tanto más siente la necesidad esencial de ello» (*Mi punto de vista*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, p. 147).

2. Otra antropología

Reducida la eternidad a mera temporalidad inmanente, el hombre ilustrado reducía a su vez lo religioso a lo ético, y finalmente lo ético a lo estético, invirtiendo así lo que debía arrancar de lo estético, prolongarse en lo ético y culminar en lo religioso:

«Existen tres esferas de existencia: las esferas *estética, ética y religiosa*. La metafísica es la abstracción y no hay nadie que exista metafísicamente. La metafísica, o la ontología, es pero no existe, pues cuando existe se encuentra en la estética, en la ética y en lo religioso. La esfera ética no es más que una esfera de transición, y por eso su expresión suprema es el arrepentimiento, en su carácter de acción negativa. La esfera estética es la de la inmediatez, la esfera ética es la de la exigencia, exigencia tan infinita que el individuo va fatalmente a la quiebra; la esfera religiosa es la de la realización, pero no —entendámonos— la de esa realización que consiste en llenar de oro una caña hueca o un saco, sino... la de encontrarse sobre setenta mil brazas de agua y aún así ser feliz al mismo tiempo» (*El amor y la religión*, Ed. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1960, pp. 131-132).

Mas como la Ilustración nada ha querido ni quiere hoy con lo religioso, ni siquiera cuando se sabe pasada de moda, le ocurre que al encontrarse en apuros no hace otra cosa que recurrir al castigo de los molbos: los molbos, habitantes de una provincia de Jutlandia, en Dinamarca, a los que se tiene por particularmente tontos, deseando matar una anguila, y a la vista de que no lo conseguían porque se les deslizaba de entre las manos, la arrojaron al agua para ahogarla (Cfr. *El amor y la religión*, p. 156).

Mientras tanto en el ateniense relato posilustrado del Génesis *more marxiano* se nos había paradisicalizado también la naturaleza humana, con un optimismo de garrafón tan excesivo como ingenuo a pesar de presentarse como crítico, pero a la vez se nos había ocultado su *parte oscura*, su condición no sólo finita, sino también pecadora. Pero ahí está el cuerpo del delito, una inmadurez axiológica del *sapiens sapiens* actual que es la misma del *insipiens insipiens* cavernario, con bombas atómicas y de ingeniería genética en sus manos pero con muy poco sentido del prójimo: progreso contra solidaridad, podríamos decir.

Así las cosas, hacía y hace mucha falta el *memento homo* de Kierkegaard. Un poco de realismo antropológico entre tanta Ilustración confiere un sabor más real por más agridulce a la especificidad del humano, aunque tal vez Kierkegaard acierte a veces más en lo que niega, cual contrapunto corrector, que en lo que afirma, no resultando por ello mismo absolutizable su discurso, que conduce pendularmente al otro extremo, al del luteranismo que desatiende el valor de la libertad humana actuante.

Sea como fuere, Kierkegaard, lo mismo que Feuerbach en aquella época, nos recuerda la dimensión intencional-comunitaria del sujeto: cada uno de nosotros somos lo que somos en gran medida según con quien nos relacionemos y ante quien *nos situemos*:

«¿Acaso no es una nueva realidad infinita la que alcanza el yo al saber que existe delante de Dios y convertirse en un yo humano cuya medida es Dios? Un vaquero que no fuese más que un yo delante de sus vacas —si tal no fuere una imposibilidad— sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que sólo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida. Pero ¡qué rango infinito adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya!» (*La enfermedad mortal*, p. 156).

Pues bien, Kierkegaard comprende al humano situándolo a la luz de Dios, ante el cual contempla las humanas sombras, pero como sombras salvadas. Quizá subraye demasiado las zonas umbrátiles, que de todos modos resaltan más como contrapunto frente a la Ilustración. ¿Un poco demasiado luteranamente? Tal vez. Y, lo que es peor, un poco demasiado amuermantemente: baste pensar que su trabajo *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna* (En *Escritos estéticos*, IX. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969) está formalmente dedicado a los *symparanenekrómenoi*, a «los que han muerto juntos», a los cofrades cosepultos, a los que «el más desgraciado» dirige una «arenga entusiasta» (!) que para noche tormentosa comienza nada menos que así de «jacarandosamente»:

«Todos hemos oído decir que en cierto lugar de Inglaterra hay una tumba muy curiosa, que no destaca precisamente por sus suntuosos mármoles o porque esté enclavada en un rincón melancólico, sino por su lacónico epitafio: “*El más desgraciado*”. También se dice que esta tumba fue abierta una vez, pero que no se encontró en ella ni rastro de cadáver. Uno no sabe cuál de los dos hechos es más de admirar: o que no se encontrara ningún resto mortal, o que se decidiesen a abrirla» (p. 137).

Por mucho que en última instancia el ánimo de Kierkegaard no sea el relato de una lúgubre macabrez, sino todo lo contrario, una pedagogía «hacia el Santo Sepulcro en el Oriente feliz» desde «esta triste tumba en el desventurado Occidente», en todo caso la metodología (bastante habitual en nuestro autor) se las trae. Reconozco de cualquier modo, como bastantes otras gentes de mi generación, haber pagado y aún estar pagando por desgracia tributo excesivo —¿kierkegaardismo genético o ambiental e inducido?— a un desequilibrio a veces hiperluteranamente enfermizo, a veces pelagianamente enfermante, y a veces tétricamente enfermo a través de autores influídos por Kierkegaard, por ejemplo Unamuno. Sin embargo no es cuestión de hablar aquí de eso.

3. Otra angustia

3.1. Con Zubiri

Pero Kierkegaard es sobre todo —y para mí lo importante y lo influyente— un grande y verdadero testigo de lo eterno, un pensador de la verdadera angustia, la que nos introduce en lo ancho por la vía de lo estrecho, la del camello y la aguja, la religiosa. Porque esta angustia no es en modo alguno experiencia angosta de lo angosto, miedo («hay el hombre sosegado, que ve el panorama de sus expectativas tranquilamente, y hay el hombre que es víctima de una ansiedad. Suele llamársele angustia» (Zubiri, X: *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p. 62), sino sobre todo experiencia angosta de lo inmenso.

En efecto, frente al Heidegger de *Qué es Metafísica*, la angustia no es «*eine Grundstimmung des menschlichen Daseins*», ni «*ein solches Gestimmte sein in dem er vor das Nicht selbst gebracht wird. Dieses Geschehen ist möglich und auch wirklich —wenngleich selten genug— nur für Augenblicke in der Grundstimmung der Angst*» (*Was ist Metaphysik?*, V. Klosterman, Frankfurt, 1967, p. 8), por eso creemos con Zubiri esto otro:

«Uno puede suponer que la libertad consiste en liberarse ¿de qué? De toda realidad o de todo ente. Pero ¿para qué? Para moverse pura y simplemente en el ser. Es la concepción de Heidegger. Libertad de

todo ente para el ser. Ejemplificada —según él— en el temple fundamental de ánimo que llama la angustia: aquel momento y aquel suceso en que parece que se le hunde a uno el mundo entero y queda uno fijo y clavado ante esa nada que constituiría el puro ser. Pero, naturalmente, aquí la pregunta que hay que hacer a Heidegger es la misma que se le ha hecho a Hegel. No se trata únicamente en la libertad de ir de un orden a otro, sino de saber si en ese otro orden a que voy soy o no soy libre. Ésa es la cuestión: si, dentro del orbe del ser, soy efectivamente libre, cualquiera que sea el alcance metafísico de la distinción entre ser y ente» (Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 92).

«Por un lado sería la angustia un fenómeno de hundimiento de todo terreno o punto de apoyo; sería por otro, no un movimiento de huida, sino justo al revés, una especial quietud que deja al angustiado como clavado y fijo en el vacío en que queda. Este fenómeno tiene para Heidegger un alcance radical y fundante. El hombre está apoyado en la vida en los entes que le rodean (*das seiende*). Su hundimiento total deja patente ante los ojos de aquél la nada de todo ente. Este vacío es en sí mismo algo positivo: es el “ser” (*das Sein*). Sobre el abismo de los entes queda flotando el puro ser. A fuer de tal, la angustia es para Heidegger un fenómeno ontológico, es la patentización del puro ser a diferencia del ente. Esta interpretación es por lo demás problemática. Problemática, en primer lugar, porque no toca a la estructura concreta de la angustia. Problemática, además, porque se mueve en el fondo en una petición de principio: si no fuera porque el hombre ha visto o inteligido ya de alguna manera, antes de toda angustia, eso que llamamos ser, el hundimiento del ente arrastraría al hombre mismo o se produciría cualquier otro fenómeno, pero no una patentización del puro ser. De suerte que es el ser el fundamento de la angustia, esto es, de la patentización de la nada del ente y no al revés» (Zubiri, X., *Ibi*, p. 396).

Así pues, para entender la angustia de Kierkegaard hay que situar con Zubiri esa angustia mucho más lejos:

«Y ¿por qué no decirlo?, en última instancia uno de los tristes fundamentos de esperanza es justo la índole inestable de la angustia misma. Tal vez habrá que apurar más la experiencia. Y llegado el hombre al límite de la angustia despertará un día como de un sueño, y comenzará a ver que en su angustia misma no ha hecho sino estar en la realidad y en Dios. La angustia última sería tal vez el primer estadio de la recuperación. Sólo Dios sabe lo que en su providencia ha establecido y lo que en ella ha permitido» (Zubiri, X., *Ibi*, pp. 404-405).

La angustia kierkegaardiana, pues, resulta ser «una antipatía simpática y una simpatía antipática» (*El concepto de la angustia*, Obras, VI, Ed. Guadarrama, Madrid, 1965, p. 91) que afecta a un hombre entendido cual «síntesis de alma y cuerpo, síntesis que resulta inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero, tercero que es el espíritu» (*Ibi*, p. 93), síntesis por ende «de lo eterno y de lo temporal» (*Ibi*, p. 169) manifestada en el «instante, que no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad, primer intento de la eternidad para frenar el tiempo» (*Ibi*, p. 168), por lo cual «peca quien haciendo abstracción de lo eterno sólo vive en el instante» (*Ibi*, p. 175), un *hombre-síntesis*, en fin, que además vive bajo el signo del pecado original inobviable:

«La angustia jamás representa una imperfección en el hombre; por el contrario es menester afirmar que la angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el hombre, una vez que el individuo, al ingresar en la historia de la especie, tiene la obligación de apropiarse ese supuesto de la pecaminosidad en el que está implicada su propia vida individual» (*Ibi*, p. 109).

Empero, situado el hombre en un mundo tal, «apropiarse la pecaminosidad» no significa en modo alguno una invitación a la instalación en el pecado, sino todo lo contrario: significa tomarse en serio (como miembro de la especie humana —angustia objetiva— y como individuo —angustia subjetiva—) dicho pecado para entregarse al Bien, al Amor Sumo, a Dios. Quien no se angustia, quien no da el salto cualitativo, quien no asciende desgarradoramente hacia lo alto dejándose en dicho empeño jirones de su yo, ése no se da cuenta de que habita en el fondo de la caverna, viviendo inadvertidamente entre sombras a las que toma por realidades verdaderas:

«La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos. La causa está tanto en sus ojos como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! La angustia es el vértigo de la libertad, un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad agarrándose entonces a la finitud para sostenerse» (*Ibi*, pp. 122-123). «En uno de los cuentos de los hermanos Grimm se relata la historia de un mozo que salió a correr aventuras con el solo fin de aprender a horrorizarse... ésa es una aventura que todos los hombres tienen que correr, es decir, que todos han de aprender a angustiarse. Quien no lo aprende se busca de una u otra forma su propia ruina: o porque nunca estuvo angustiado, o por haberse hundido del todo en la angustia. Por el contrario quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma ha alcanzado el saber supremo. El hombre no podría

angustiarle si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre, cuanto mayor la profundidad de su angustia. Sin embargo esto no hay que entenderlo —como lo entiende la mayoría de la gente— en el sentido de una angustia por algo exterior que esté fuera del hombre, sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia» (*Ibi*, p. 279).

Kierkegaard escribe sobre la angustia con la presión de Hegel sobre su joroba. Hegel (con sus influyentísimas sub-versiones tardías de Karl Marx o de August Comte) es filósofo para galeotes que cumplen condena en galeras, para desesperados esclavos encadenados que reman rudamente desde el fondo de las naves romanas cumpliendo el supuesto destino inexorable y *necesario* de la historia; Kierkegaard por el contrario es un pensador para hombres libres que asumen la categoría de *posibilidad*:

«La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora... El educando de la angustia es educado por la *posibilidad*, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud. Por eso la posibilidad es la más pesada de todas las categorías. Es verdad que generalmente se suele afirmar lo contrario, que la posibilidad es muy ligera y que la realidad es muy pesada... Una posibilidad tan bella y tan encantadora a sus ojos que en el mejor de los casos no es sino una cierta simplicidad juvenil, de la que más bien deberían avergonzarse... Cuando uno de esos hombres haya pasado por la escuela de la posibilidad... cuando haya llegado a comprobar a fondo que cualquier angustia que llegó a sobrecogerle en un momento dado no dejó de volver a la cita en el momento siguiente, entonces ese hombre dará otra explicación recordando, incluso cuando la realidad sea más aplastante, que a pesar de todo ella es muchísimo más ligera que lo era la posibilidad... Si mi interlocutor, no obstante, insiste en la opinión de que su grandeza estriba en no haberse angustiado nunca, entonces no tendría por mi parte ningún inconveniente en decirle que eso es debido a su enorme falta de espiritualidad» (*Ibi*, pp. 280-282). «Tomad a un discípulo de la posibilidad, colocadlo en medio de los páramos de Jutlandia, donde el mayor suceso es el echarse a volar estrepitoso del urogallo, pues bien, yo os digo que ese hombre tendrá una experiencia vital más perfecta, más exacta y más profunda que la que pueda tener quien, no habiendo sido educado por la posibilidad, haya cosechado los mayores aplausos en el teatro de la historia universal» (*Ibi*, p. 286).

En todo caso, aunque «en nuestra época no es nada fácil encontrar una personalidad educada por la posibilidad» (*Ibi*, p. 287), y frente a la «pru-

dencia de las cosas finitas» (*Ibi*, p. 283), en todo caso la angustia abre a lo infinito fundante:

«La angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descanse en la Providencia. Y lo mismo acontece con la culpa, que es la otra cosa que la angustia nos descubre» (*Ibi*, p. 289). «Por eso quien en relación con la culpa está educado por la angustia nunca podrá descansar hasta que lo haga en la Providencia» (*Ibi*, p. 291).

Sólo Dios nos hace ver lo profundo de todo, por eso incluso el autodidacta es siempre teodidacta, conforme a las palabras finales de *El concepto de la angustia*: «es autourgós tis tes filosofías y en el mismo grado zeourgós».

Para aceptar lo real fielmente o —por desgracia— para rechazarlo pecadoramente, en todo caso la angustia es la *antítesis de la desesperación*, enfermedad mortal del yo que puede revestir tres formas cuando desea llegar a querer ser sí mismo sin Dios: la del desesperado que ignora poseer un yo (desesperación impropriamente tal), la del desesperado que no quiere ser sí mismo y la del desesperado que quiere ser sí mismo (cfr. *La enfermedad mortal*, p. 47).

En cualquier caso, se desespera el yo sin Dios, y por eso «cuanto mayor sea la idea que se tiene de Dios, tanto mayor será el yo que se posea; y, viceversa, cuanto mayor sea el yo que se posee, tanto mayor será la idea de Dios que se tenga. Nuestro yo individual y concreto solamente llegará a ser un yo infinito mediante la conciencia de existir delante de Dios... Se peca, pues, cuando delante de Dios y desesperadamente no se quiere ser uno mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios, se quiere ser uno mismo» (*Ibi*, pp. 157-159).

3.2. Contra la huída hacia adelante del paganismo

La angustia es el antídoto contra la superficialidad, esa que parece tranquilizarse con ignorar lo divino o con algo parecido, el mero «apresararlo en conceptos» (*La enfermedad mortal*, p. 198).

«Para alcanzar la verdad es necesario atravesar todas las negatividades; en el camino de la verdad sucede un poco como con ese sortilegio musical de que nos hablan algunas leyendas populares, según las cuales es preciso volver a bailar la pieza entera en sentido inverso, si queremos que el sortilegio se rompa» (*La enfermedad mortal*, p. 99).

Si nos situamos en este punto de partida, ¿cómo podríamos nosotros afrontar todo lo pagano que hoy rige y vige? Habituada la actualidad a una filosofía débil o —lo que es aún peor— a un tontorrón jajajajijiji que no sale de una crisis y ya está en otra aunque no lo reconozca, como si la

mancha de la mora con otra más verde se quitase (átomos arremolinándose en el vacío, oh Demócrito, son los paganos, «apóstoles del entusiasmo vacío» como nuestro pensador los califica en *La rotación de cultivos*, *Estudios Estéticos*, Obras, IX, p. 244), este danés corcovado tenía que aparecer para las gentes de nuestro pequeño común —para ellas, claro está— como un agente fuertemente comisionado para vender el *Libro de las Lamentaciones*, o como un histriónico amargado cuya existencia se reduciría a un conjunto de anécdotas incomprensibles nacidas de su talle quebrado, no pudiendo faltar entre ellas su affaire o telenovela particular con Regina Olsen. Pero nuestro autor dice las cosas claras, esa es la causa de su «*reductio ad anecdotam*» entre los paganos ilustrados.

«Todo esto me recuerda la historia de aquel labriego que llegó descalzo a la ciudad y había ganado una suma tan respetable que pudo comprarse un par de zapatos y medias nuevas, quedándole todavía lo suficiente como para coger una borrachera de las buenas. La historia nos cuenta además que tan borracho como estaba no pudo encontrar el camino de su aldea, y mientras lo buscaba se quedó dormido y cruzado en medio de la carretera. A la hora del alba vino por allí un coche de caballos al galope, los cuales, naturalmente, tuvieron que pararse en seco. El cochero se puso a tirar como un loco, diciéndole que o se hacía inmediatamente a la cuneta, o no tendría más remedio que pasar por encima de sus piernas. Con tantos gritos, el labriego borracho se despertó y, atendiendo a lo que el cochero decía, se puso a mirar sus piernas, pero al ver las medias y los zapatos nuevos que las cubrían no las reconoció, con lo que se puso a gritar a su vez. ¡Pasa, que no son las mías!» (*La enfermedad mortal*, p. 115).

Mientras tanto Kierkegaard, inasequible al desaliento aunque tal vez con un humor excesivamente agrio (nadie es perfecto), contra la pereza afirma la necesidad de diligencia y contra el optimismo de superficie la ineludible seriedad con lo sagrado:

«Los seres humanos se suelen lamentar de lo oscuro que se avecina el futuro. ¡Ay, la pena es que no se presenta todo lo oscuro que debiera, porque el temor y el presentimiento y la espera y la impaciencia terrenal se empeñan divisando el día de mañana!» (*Las preocupaciones de los paganos*. Obras III. Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, p. 195).

Pero hoy, mareando la perdiz y para disimular sus dolencias por temor a sus posibles dimensiones, son legión los que se resisten a salir de los meros reflejos de superficie, a ir de ellos a los síntomas, y de éstos hacia las causas, razón por la cual, conforme a las demandas epocales, bastantes terapeutas de nuestros días, buscando la aminoración de tensiones en sus

pacientes, exhiben un credo relativista y eudemonista utilitario (al fin y al cabo reproducen con tal iter terapéutico el nihilismo y el pragmatopositivismo de los filósofos de hoy, sabiéndolo o no), acomodando los valores objetivos al mero autorrelativismo axiológico del paciente. Sin embargo Kierkegaard sería en nuestros días un psicólogo infinitamente menos superficial, que podría firmar estas líneas escritas por un terapeuta moderno, pese a todo afectado también él por el mal ambiental:

«En mi opinión es mucho mejor ir hasta la fuente de la hostilidad y combatir la causa. Los resultados obtenidos serán, en general, menos rápidos y menos espectaculares, pero, en cambio, más duraderos y profundos» (Sebastián Auger, *Ayudarse a sí mismo. Una psicoterapia mediante la razón*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1987, p. 17).

Verdaderamente, como bien dice el refrán griego, *pollà metaxy pélei kylikos kai kéleos akrou*: hay mucha distancia entre la copa y el borde de los labios. Y Kierkegaard apuró su copa enseñándonos, por lo pronto, que había que plantear las cosas a fondo, insurgiendo cual *caballero de la fe* contra un adormecimiento de lo religioso en una cristiandad difunta, *feu la chrétienté* (Mounier).

«Se dan muy pocos hombres que siquiera de forma débil vivan bajo la categoría del espíritu; tampoco son muchos desgraciadamente los que por lo menos intenten llevar una vida espiritual, y de éstos la mayoría vuelve pronto la vista atrás. Y es que la mayoría de los hombres no han aprendido a temblar» (*La enfermedad mortal*, p. 120).

Los paganos por lo general se han olvidado en nuestras kalendas de todas las órdenes de caballería de ayer, y se han tornado decididamente burgueses no sólo poscristianos, sino incluso poscalvinistas. En todo caso, los pocos caballeros que aún quedan se hallan tan cerca de la resignación infinita como lejos de la fe.

«A los caballeros de la resignación infinita se los reconoce fácilmente, porque caminan con un paso muy ágil y atrevido. A los que portan el tesoro de la fe, por el contrario, es muy difícil conocerlos y le despistan a uno con la mayor facilidad» (*Temor y temblor*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1976, p. 50), «pues el movimiento de la fe ha de hacerse constantemente en virtud del absurdo y sin perder por ello —cosa que no ha de olvidarse nunca, ya que es inseparable de tal movimiento— el mundo finito, sino conquistarlo de una manera total y plenaria» (*Ibi*, p. 50), toda vez que «la fe es en efecto esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general, o, dicho de otro modo, evocando una distinción dogmática caída en desuso, esa paradoja consiste

en que el individuo determina su relación con lo general en virtud de su relación previa con lo absoluto y no al revés, su relación con lo absoluto en virtud de su relación anterior con lo general. La misma paradoja puede formularse también diciendo que existe un deber absoluto para con Dios, porque en este deber el individuo en cuanto tal se relaciona absolutamente con lo absoluto» (*Ibi*, pp. 99-100).

Esta tarea del caballero de la fe en nuestros días no se comprende, a no ser desde la lúcida ingenuidad de la fe, y no cabe esperar en modo alguno aplausos para ella, ni ayer ni hoy, a pesar de lo cual sigue siendo la única que merece la pena en profundidad.

«El héroe trágico termina pronto su tarea y concluye en seguida su combate. Una vez que ha realizado su movimiento infinito vuelve a sentirse de nuevo satisfecho y a gusto con lo general. El caballero de la fe, por el contrario, no conoce nunca el reposo y siempre está en vela, ya que es probado sin cesar y en cada momento existe para él la posibilidad de volver sobre sus pasos y, arrepentido, reincorporarse a lo general» (*Ibi*, p. 111).

Y así había que cantarle también las cuarenta a una religión que también ayer se enseñaba demasiado fácil y se refutaba demasiado prontamente cuando ajena, eterno ritornello de individuos y colectivos sin calado, tan consabido como el de aquel docente escolapio que para responder a la protesta de sus pupilos, que serían alumnos pero no tontos y que sospechaban tan incomprensible como caricaturesca la refutación de los «errores» de los «adversarios», replicaba: «Miren, padres, el error (ajeno) es incomprensible» (anécdota que debo a uno de sus alumnos el cual —según comentaba con fresca ironía— comenzó su aprendizaje con textos en latín y los terminó con Marx dogmáticamente expuesto... ¡a pesar de lo cual continuaba ejerciendo como escolapio sensato, para que luego se nieguen los milagros!

3.3. *Lo último ha de ser lo primero*

Por otro lado, la religión se encontraba ya entonces *demasiado acostumbrada*, demasiado sociologizada según esa sabiduría popular agavillada en los refranes que reza así: «la costumbre de la grey tiene más fuerza que la ley», «mudar de costumbre, gran pesadumbre». Desde luego también Kierkegaard hubiera podido firmar estos versos de nuestro poeta Luis Rosales a la vista de los hechos tozudos ayer y hoy:

«No hay término medio:
Lo cierto no es claro,

Lo claro no es cierto».

Había, pues, que bifurcar, y de ahí la grandísima apuesta, el magno salto intelectual y humano, que habrá de resonar más tarde (también aforísticamente, también histriónicamente) con tantos acentos kierkegaardianos en el mismísimo Nietzsche, el otro gran reactivo:

«Y si no existe para ti ningún día siguiente, o es que eres un moribundo, o que muriendo a la temporalidad te has agarrado a la eternidad: es decir, o uno que realmente está muriendo, o uno que realmente vive» (*Las preocupaciones de los paganos*, p. 193).

¿Evasión del presente calificada por Marx como alienación, es decir, como desentendimiento del afán cotidiano? No, lo que ocurre es que Kierkegaard plantea las cosas al revés de como lo hará el propio Marx, empeñado de poner «patas arriba» a gentes como Kierkegaard, pues para éste sólo quien resuelve vivir para *lo último* celeste puede atisbar con claridad *lo penúltimo* terrestre.

«Quien pretenda impacientemente mirar a cada momento hacia la meta, para ver si se va aproximando más y más, no hace sino contribuir al propio abatimiento y distracción. Tú no quieras ser así, sé eterna y seriamente decidido, entregado por completo al trabajo, vuelto de espaldas a la meta. Así va el que rema en un bote, pero ésta es también la posición del creyente. A un espectador plantado e inquisitivo le podría parecer que el creyente estaba muy lejos de lo eterno, ya que se encontraba vuelto totalmente de espaldas y viviendo al día. Y, sin embargo, el creyente está más cerca que nadie de la eternidad, mientras un espectador apocalíptico tiene lo eterno más alejado que ninguno» (*Las preocupaciones de los paganos*, p. 193). «Y esto de ser, con ayuda de lo eterno, plenamente contemporáneo consigo mismo en el día de hoy, es también lo que más forma y perfecciona la vida humana, es el beneficio de la eternidad» (*Ibi*, p. 197).

El creyente nada contingente menosprecia, pero se eleva a lo eterno, aunque para eso deba dar la espalda al ego encerrado en su hoy caduco, en ese su letargo salvaje del «comamos y bebamos que mañana moriremos», en ese su laboreo y en ese su hiperlaborismo miope porque se olvida de mirar más alto y más lejos. Semejante actitud presentista o inmanentista del pagano lejos de evitar la angustia del mañana conduce a la *desesperación* del presente, ahogado en vino (*in vino veritas, in vino infirmitas*) pero ahogado.

«¿Es esto acaso estar sin preocupación por el día de mañana? Si esto significa estar sin algo, lo que falta es la razón, o lo que sobra es la insensatez... Con harta frecuencia se habla de la alegría de vivir propia de la desesperación, que precisamente porque no cuenta con el día de mañana vive por completo al día. Pero esto es una ilusión ya que de tal modo es imposible vivir al día, al menos totalmente. Un hombre encierra en sí mismo lo eterno, y por lo mismo le resulta imposible vivir totalmente en lo momentáneo. Cuanto más se empeñe en la pretensión de sustraerse a lo eterno, tanto más lejos estará en efecto de vivir al día. Por lo pronto no nos toca decidir ahora si el pagano morirá el día de mañana, pero de lo que no puede haber duda es de que no vive en el día de hoy... ¡Mañana, mañana! Hoy estoy en la cúspide de la dicha, pues de lo contrario se perderá todo mañana irremediablemente. ¿Qué es la angustia? La angustia es el día de mañana. Y ¿por qué precisamente cuando era más dichoso le invadía más que nunca la angustia al pagano?... ¿Con quién lucha el pagano en la angustia? Consigo mismo, con un ensueño; puesto que el día de mañana es una nada desarmada si tú mismo no le das fuerza. Y dándole fuerza con todos tus arrestos, como lo hace el pagano, consigues saber, de forma espantosa, cuán fuerte eres, cuán enorme fuerza encierra en efecto el día de mañana, ¡ese día siguiente que el pagano afronta con el alma llena de pavor, recalcitrante como el condenado a quien se arrastra al patíbulo, braceando en vano como el naufrago que desde una tabla extiende los brazos hacia la orilla, desconsolado como quien ve que toda su fortuna se está hundiendo en el mar!» (*Las preocupaciones de los paganos*, p. 202).

No se puede servir a dos señores, al ego(ísmo) y al Tú. Así pues, por darle formato aporético kierkegaardiano, el dilema podría expresarse hoy también del modo siguiente: *O contingentemente paganizante, o creyentemente eternizante.*

«En vez de arrojar todo su cuidado en Dios, el pagano acapara todos los cuidados; está sin Dios en el mundo y, precisamente por eso, es el hombre atormentado, el verdugo de sí mismo. Puesto que está sin Dios, de seguro que no puede ser Dios quien le eche encima ningún cuidado. Claro que la ecuación no es ésta: sin Dios igual a sin cuidado, con Dios igual a con cuidado; sino ésta: con Dios igual a sin cuidado, sin Dios igual a con cuidado» (*Ibi*, p. 200).

3.4. *La razón de la fe*

Así las cosas, lejos de interferir o de negar la razón, la tensión de eternidad aparece como un *estimulador cognitivo*, toda vez que las circuns-

tancias nada dicen a quien nada tiene que decir. Se trata del eterno *noli foras ire* de todas las personas religiosas, aunque no solamente de ellas:

«Con gusto me cubriría el rostro, como hacía un sabio pagano, por respeto al tema del discurso; con gusto me lo cubriré por respeto a la preocupación, para no ver a nadie y solamente hablar de las aves del cielo» (*Los lirios del campo y las aves del cielo*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, Obras, III, p. 63).

No es que Kierkegaard pretenda extraer todo saber a partir de su propio yo cefalogénito y aminervado, calificable si así fuere de egoísmo trascendental, o de histrionismo histérico, metro y medida de una realidad juzgada moralmente a partir de ese yo. No, ningún yo vacío llena nada. Más bien ocurre a la inversa: la atención al tú de las aves del cielo dispara el discurso de mi yo. A mayor atención a las aves, mayor intensidad yoica. Lo que Kierkegaard buscaba era gran intensidad en la vivencia, en la vivencia intencional, dialógica y por tanto no encerrada en sí misma.

Frente a la Europa que se decía cristiana, reflejada en Copenhague por el primado de la Iglesia luterana patria, en realidad estepa gélida, el Obispo Mynster, Kierkegaard hace brotar el fuego *a partir de su propia reflexión reactiva*; cuando lo habitual-académico suele ser la bibliografía acumulativa y el vacío, nuestro filósofo escribe:

«¿Qué es en realidad lo que me ha convertido en un orador religioso? El hecho de que yo soy un oyente. En otras palabras, el hecho de que mi vida estaba tan embrollada y tensa, que verdaderamente experimentaba la necesidad de oír una voz que me guiase... Soy exactamente lo contrario de los demás predicadores; ellos se desgañitan hablando a los demás, yo me hablo a mí mismo» (*Papirer*).

Y si consideramos la cosa desde la perspectiva ampliada de lo social, entonces cabe decir con Kierkegaard que tampoco se encuentra mejor comunicada una ciudad hiperinformada e hiperinformatizada hasta el extremo de la polución informativa, una ciudad con muchos canales de televisión, que a la hora de la verdadera noticia no pasan sin embargo de canalillos o canalones al servicio del poder mimetizador; por el contrario puede encontrarse óptimamente comunicada aquella politeia que se abre a lo eterno aunque viva en una fortaleza o torreón, como Juan de la Cruz. Sabemos bien que hay gentes que no cesan de desplazarse con refinados y costosos tours operators pero que no ven mundo real porque tienen ojo plano, y gentes que dan la vuelta al día en ochenta mundos desde su despacho bien acompañado de libros y de ideas sin necesidad de salir de casa.

«No es más que un error pomposo ése de llamar a una ciudadela un pequeño mundo aparte. Pero la fortaleza de la fe es todo un mundo en sí misma; hay vida dentro de sus murallas, y los que más la pueden perjudicar sin duda alguna son los aprovisionamientos foráneos. Si le cortas a la fe todas las comunicaciones con el mundo exterior, si le haces pasar hambre, entonces crecerá su inexpugnabilidad y su vida será mucho más rica. Y, junto a la fe, en esta fortaleza habita la obediencia» (*Las preocupaciones de los paganos*, p. 213).

Esta actitud de nuestro filósofo choca bastante en el día de hoy, aunque en filosofía no siempre sea nuevo todo lo que reluce. En efecto, tampoco las *mónadas* de Leibniz tenían ventanas porque se encontraban comunicadas entre sí por la luz de una claraboya que venía de lo alto y que por eso las convertía en espejos vivientes del universo relacional. Pues bien, eso precisamente es ni más ni menos lo que Kierkegaard repite desde su particular sistema medionovecentista. Una vez más no se trata de recurrir aquí a ningún innatismo de corte platonizante, ni a un aislacionismo antisocial, ni de nada por el estilo, para explicar el mecanismo de nuestro conocimiento. Lo único que el danés Sören Kierkegaard reivindica por-fiadamente, obstinadamente si se quiere, es el insobornable esfuerzo que cada cual debe asumir para experimentar el poder de lo real a pie enjuto, sin contaminaciones procedentes de los *eidola fori*, cosa ésta ya reclamada desde sus parcelas históricas respectivas por el moderado Bacon primero, y por el fenomenólogo Edmund Husserl mucho más tarde. *Que nadie supla tu propia hermenéutica, que nadie entre aquí pensando aborrrarse la paciencia del concepto en sí mismo*, tal es la recomendación y el mensaje —moderno también, por qué no— que desde las páginas de Sören Kierkegaard se nos quiere enviar.

Pues bien ¿qué significa todo esto más precisamente? Significa que la «fortaleza» de la fe asumida desde la debilidad no nos lleva, o al menos no debería llevarnos, a una desafección respecto de la razón, ni nos recluye en un lóbrego fideísmo, sino que nos invita a pastar en las verdes praderas de la racionalidad hermenéutica, es decir, de la libre interpretación, y por eso nada en absoluto tiene contra la libertad exclaustrante y extravertiente que ha de ser el resultado de su confinamiento porque el bien es difusivo de suyo, sólo que su firme y decidida voluntad y vocación de con-vocatoria se produce de un modo peculiar, cierta y etimológicamente para-dójico («para-dójico»: lo que va contra la superficial doxología, contra el opinar equívoco) y desde esa perspectiva es desde la que hay que entender la *potentia oboedientialis de la fe que abre el oído para la racionalidad profunda*. Como siempre se dijo, una vez más *fides ex auditu*. Ahora bien ¿en qué consiste la forma de convocar que se adquiere en la fortaleza de la fe? Consiste lisa y llanamente en unirse en lo común después de haber profundizado cada cual en la vivencia de lo que le es más íntimo que su

propia intimidad, aquello que hace ser profundo a lo profundo e íntimo a lo íntimo y que desde siempre ha sido vivenciado por la persona religiosa.

Cualquiera que haya meditado siquiera un momento sobre la figura de Kierkegaard habrá tenido que medirla antes o después a la luz del «*cliché Abraham*», prototipo del hombre religioso. En efecto, Yahvéh Dios habló desde siempre a los humanos, pero sólo los oyentes que se han reconocido en la estirpe de nuestro protopadre como oyente de la palabra y que han dado tras la escucha su asentimiento incondicional, su *fiat* absoluto a pesar de todas las dificultades, sólo ellos habrán sentido en sí mismos la fuerza que procede de la *potentia oboedientialis*. Por eso precisamente, si antes de su asentimiento nuestro padre se llamaba *Abram*, después de ese asentimiento, bajando ya del monte Moira, mereció el nombre de *Abraham*, pues esa *h* expresa a partir de ese momento la paternidad de él y a partir de él de aquellos que, desde entonces, escuchan y responden activamente al mensaje de Dios.

Dichas estas cosas, la «*fortaleza*» en que se recluyó Abraham para escuchar la palabra de Dios fue muy peculiar, porque lejos de estar amurallada o metida en una campana neumática careció de defensas, se expuso siempre *extra muros*, en pleno descampado, en el escarpado monte, en el desierto, sin más techo que el cielo estrellado y las nubes; más aún, la «*fortaleza*» de Abraham tras cuyas huellas camina Kierkegaard se asume desde la *soledad* y el *silencio* (¿a quién podía relatar Abram la magnitud del mensaje de Dios albergado en su pecho?), soledad y silencio fértiles que una vez comunicados se transforman en *comunidad* y en *relato fundacional*, en plétora inenarrable de todo relato y narración. A diferencia de Agamenón cuyo gesto ético aplaudido y comunicado verbalmente con todo lujo de detalles se troca en desolación final (Agamenón matando a Ifigenia, Clitemnestra quitando la vida a Agamenón, el hijo de aquella ajusticiando a la madre, etc), a diferencia de eso Abraham el silente fiel habla para fundar eterna comunidad verbilocual. Y eso es lo que nos quiere decir también el incurvado danés.

«Rezar, rezar auténticamente, es tornarse silencioso, y es buscar lo primero el Reino de Dios. Este silencio lo puedes aprender junto al lirio del campo y el ave del cielo... Yo prefiero muchísimo más el silencio que allí reina, pues ese silencio se destaca infinitamente sobre los hombres capaces de hablar... el lenguaje hace que el hombre se destaque sobre el bruto, desde luego, con tal de que sea capaz de *callarse*... ¡Oh, vosotros, profundos maestros de la sencillez!, decidnos ¿no será también posible encontrar el *instante* hablando? De ninguna manera, sólo callando se encuentra el instante; mientras se habla, basta que se diga una sola palabra, se soslaya el instante; solamente en el silencio está el instante» (*El lirio en el campo y el ave bajo el cielo*, en Obras, III, pp. 232-233). «Esto pasa cuando el Evangelio exige seria-

mente que el pájaro y el lirio sean maestros. En cambio, muy distinto es lo que sucede con el poeta o con el hombre que, precisamente porque le falta seriedad, en el silencio junto al lirio y el pájaro no se hace completamente silencioso... ¿Y por qué? Precisamente porque invierte la relación, se hace a sí mismo lo más esencial en comparación con el lirio y el ave, se imagina que incluso ha de dársele mérito... ¡Ojalá que en el silencio llegases a olvidar tu propia voluntad, tu capricho, para pedirle a Dios en silencio: “hágase tu voluntad!”» (*Ibi*, pp. 240-241)

¿Cabe plantear las cosas de otro modo? ¿Es primero el individuo que al margen de su sociedad escucha activamente a Dios y que luego comunica el mensaje a los seres humanos? ¿Se produce a la vez la escucha a Dios y al prójimo? ¿Habla Dios de otro modo que por medio del prójimo? Sea cual fuere la respuesta epistemológica que se prefiera para estas cuestiones, y aunque desde el punto de vista del personalismo comunitario que hago mío no resulte posible escuchar la voz de Dios sin la presencia del rostro del otro ante mí, lo único verdaderamente cierto es que Abraham estará ahí siempre y de modo inobviable para quien haga suyo lo profundo, y que no existe ni puede existir fe monotea que no pase —del modo que fuere— por el seguimiento de Abraham. Será, pues, nuestro padre Abraham, y no la sociología del conocimiento, aquel que potenciará cualquier sociología del conocimiento que pretenda ir más allá del esquema de la violencia fundadora y mimética analizada en profundidad por el antropólogo René Girard en nuestros días.

3.5. *El ser (o no ser) y el tiempo del deber*

Pero el mundo elige flagelarse con el no-ser de los filósofos antes que salvarse con el ser que debe ser. En efecto, mientras los *penserosos* dan eternas vueltas y más vueltas a la noria del cogito cogitando si cogitar debían, mientras los filósofos cartesianos se dirigen hacia el camino de la exploración afirmativa por la vía no sólo bicéfala y errabunda de Parménides sino por la pluricéfala y desencaminadora de la duda, mientras identifican razón (*ratio*) con cálculo (*reor-veri-ratum*: calcular), mientras pretenden la fundación de escuelas mediante el magisterio de la sospecha que introduce más sospecha, mientras piensan extrañamente salir de ese interminable vacío tirándose de las propias orejas lo mismo que el varón de Münchhausen, mientras practican el continuo *ponendo tollens* de la deconstrucción autofágica que les torna irrelevantes a la larga, mientras todo eso exige un tiempo tan inmenso como el que sería necesario para recoger el agua del mar con una cesta rota, tiempo del que ni Cayo ni Ticio disponen en esta vida, mientras tanto la verdad apremia y dejar pasar al Ángel puede ser fatal, como nos recuerda aquel que tiene necesidad de ser halla-

do, sanado, y salvado.

«No es verdad, ni mucho menos, que cuanto más y más delibere un hombre, tanto más se aproxime a Dios; al revés, cuanto más largas son las deliberaciones, mientras se aplaza la elección, tanto más se aleja uno de Dios. Y ¡ay de aquel hombre que aquí necesite deliberar largamente!» (*Las preocupaciones de los paganos*, p. 215).

He ahí lo único real y verdadero: no el darle más vueltas al magín hasta la extenuación, sino la oferta de salvación por parte de Dios y la aceptación de la misma por un ser humano que experimenta la necesidad de ser salvado, es decir, de ser amado de forma verdadera, incondicional y eterna; como también nosotros hemos afirmado en nuestro libro *Cuando la razón se hace palabra* (Ed. Madre Tierra, Madrid, 1990) no es el *cogito ergo sum*, sino el *amor ergo sum* lo que confiere fuerza de validez a la experiencia vital y a la esperanza de eternidad, lo cual se ejerce desde la pura gratuidad.

«El amor no busca lo que es suyo, porque prefiere dar de tal manera que el don aparezca como siendo propiedad del que recibe» (*Las obras del amor*, Obras, Tomo V, Madrid, 1965, p. 113).

Dejarse salvar conlleva, pues, reconocer la propia fragilidad pecadora. Frente a lo que ha venido siendo moneda de circulación corriente en la cultura ilustrada, menospreciadora de las «culturas de la culpa» en favor de la «cultura de la inocencia», Kierkegaard enfatiza poderosamente que donde abundó la des-esperación sobreabundó la esperanza porque donde abundó el pecado sobreabundó la gracia de Dios. La salvación deseada pasa por la experiencia del *perdón* que recuerda lo ocurrido pero lo recuerda ya como perdonado, que quiebra la deuda, que inaugura un tiempo nuevo y que por ende significa el relanzamiento de la creación.

«Por tanto ¿qué es lo que hace el que deniega el perdón a otro? Aumenta el pecado, hace que éste aparezca mucho mayor. Por eso el perdón extenua el pecado, y la negación del perdón lo alimenta. Podemos afirmar, en consecuencia, que aunque no sobreviniese ningún nuevo pecado, permaneciendo los que ya había, iríase aumentando por ese camino la muchedumbre de los pecados. Siempre que un pecado permanece hay otro nuevo en realidad que se le suma, ya que el pecado crece con el pecado. ¡Ay, y este nuevo pecado estuvo en tu mano el evitarlo, con sólo que perdonando amorosamente hubieses eliminado el pecado antiguo!» (*Las obras del amor*, p. 149).

Si la eternidad y el amor y por ende el perdón pertenecen a un mismo núcleo, entonces tú debes perdonar, condición básica de toda actitud eternizadora. *Tú debes*, nos recuerdan hoy continuamente pensadores judíos como Emmanuel Lévinas; es el rostro del otro el que te hace *rehén* del otro, es la ajena debilidad la que despierta en ti mismo el ineludible sentido del deber, es la ética iluminada por la mirada religiosa que se sitúa ante lo eterno la que se convierte en filosofía primera. Así pues, tú descubres lo que debes ante el rostro de los humildes. Obviamente esto molesta a mucha gente de la presente sociedad, la cual —patética sin ética, dietética sin ética, cosmética sin ética, etiqueta sin ética— opta por desviar la mirada, esencia de la apostasía. Y para que la apostasía esté en auge la fidelidad tiene que ser un valor a la baja.

Ahora bien, también ayer Kierkegaard recordaba la exigencia de la razón moral presidida por el deber, pero no por aquello de cumplir el deber por el deber, desde la propia primacía debitoria, tal y como fuera el planteamiento kantiano, sino como una consecuencia del reconocimiento de los valores excelentes, tras los cuales a su vez se reconoce en última instancia el Amor de Dios. Podría despistar la insistencia de Kierkegaard en el *debes*, cuando habitualmente (pero también torpemente) se viene contraponiendo la ley a la gracia y al amor. Es de suponer, por tanto, que a una contemporaneidad egotista, anarcisada, stirneriana, nihilizante y declinante en su ocaso epistémico y fiduciario, las afirmaciones debitorias del pensador danés le resulten bastante más que reluctantes. Ahora bien, para quien no se toma la vida como una *frivolité* subjetiva, todo lo que es amoroso pide eternidad, profunda eternidad, «¿qué es lo que busca el amor? Busca infinitud. ¿Y qué es lo que más teme? Los límites» (*Temor y temblor*, p. 388) y ésta, la eternidad, —más que el mero legalismo jurídico— a su vez confiesa que es «de ley» que el amor que procede del Amor sea reconocido.

«¿Quieres salvar tu alma o tu amor contra las insidias de la costumbre? Los hombres, desde luego, te dirán que existen muchos medios para mantenerse despierto y seguro, pero ¡no les hagas caso!, porque no hay más que un medio: el “debes” de la eternidad... Sólo el “tú debes” de la eternidad y un oído pertinente, dispuesto a oír ese “debes”, serán capaces de salvarte de la costumbre... Solamente cuando amar sea un deber, sólo entonces estará el amor eternamente liberado en su feliz independencia... Solamente cuando amar sea un deber, sólo entonces estará el amor dichosamente asegurado por toda la eternidad contra la desesperación» (*Las obras del amor*, pp. 93-97).

No hay duda de que Sören Kierkegaard, danés brumoso, no es un kantiano tardíamente abrumado, porque el *tú debes* kierkegaardiano lejos de proceder de la autonomía volitiva prometéica procede del reconoci-

miento agradecido de la excelencia del amor y de su Fuente.

«El litigio entre el poeta y el cristianismo se podría definir con toda exactitud de la manera siguiente: el amor y la amistad son predilección y pasión de predilección; por su parte, el amor cristiano es amor de *abnegación*, por eso incluye ese “tú debes»» (*Ibi*, p. 116).

Y comentando la primera epístola de Timoteo (1, 5), añade nuestro autor: «La suma del precepto es el amor de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera» (*Ibi*, p. 239).

Pocas cosas más tenemos que añadir a las ya dichas, quizá tan sólo, señalada la importancia del deber ser que late en el ser, recordar con nuestro autor que —para aquel que lo comprende— el deber es *repetición* más que esperanza y más que recuerdo, afirmación que sonará mal sin embargo al mundo posmoderno que recibe cacofónicamente el término «repetición» porque cultiva la fuga de toda permanencia:

«El amor-repetición es en verdad el único dichoso. Porque no entrafía la inquietud de la esperanza, ni la angustiosa fascinación del descubrimiento, ni tampoco la melancolía propia del recuerdo. Lo peculiar del amor-repetición es la deliciosa seguridad del instante. La esperanza es un vestido nuevo, flamante, sin ningún pliegue ni arruga, pero del que no puedes saber, ya que no te lo has puesto nunca, si te cae o te sienta bien. El recuerdo es un vestido desechado que, por muy bello que sea o te parezca, no te puede caer bien, pues ya no corresponde a tu estatura. La repetición es un vestido indestructible que se acomoda perfecta y delicadamente a tu talla, sin presionarte lo más mínimo y sin que parezca que lo llevas encima como un saco. La esperanza es una encantadora muchacha que irremisiblemente se le escurre a uno entre las manos. El recuerdo es una vieja mujer todavía hermosa pero con la que ya no puedes intentar nada en el instante. La repetición es una esposa amada de la que jamás llegas a sentir hastío porque sólo se cansa uno de lo nuevo, pero no de lo antiguo cuya presencia constituye una fuente inagotable de placer y felicidad» (*La repetición*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1976, p. 131).

3.6. *Lo esencial es lo verdadero*

En resumen, por todo lo dicho y por algunas razones más que sin duda el tiempo se irá encargando de hacernos ver *a tergo*, Kierkegaard tenía que ser para nosotros lo mismo que para cualquier creyente con ganas de pensar con cuenta propia un *maestro*, un maestro exigente y a la vez un hermano mayor, porque nos pone en la pista no de aquello que nos des-pista, sino de lo que nos importa, nos porta y nos transporta. Por

lo demás ¿qué es lo que importa? Esto es lo que importa: el Amor en su plenitud, plenitud que es la de Dios, de la que lo demás participa y por eso también importa y al que hay que entregarse sin dilación, en el ahora del tiempo plenificante:

«Hay una alternativa, o *Dios*, o...; sí, todo lo restante es indiferente; por eso no importa qué cosas, por lo demás, elija un ser humano; si no elige a Dios, ha fallado la alternativa, o se ha puesto en camino de la perdición con su alternativa... Por lo tanto, *o esto o lo otro*» (*El lirio en el campo y el ave bajo el cielo*, pp. 244-245).

Y si tal es así, entonces prediquémoslo siempre y a toda costa, hagamos —de toda acción— acción católica, sobre todo en tiempos de apostasía.

«A muchos quizá les parezca un poco extraña la forma de esta “exposición”, creyéndola demasiado rigurosa como para que pueda ser edificante, y, por otra parte, demasiado edificante como para que pueda ser rigurosamente científica. Por lo que se refiere a lo último, no tengo formada opinión alguna; pero en cuanto a lo primero no soy del mismo parecer en absoluto. Y dado el caso de que fuera demasiado rigurosa como para ser edificante, ello constituiría a mi juicio un gran fallo. Claro es que una cosa es que no sea edificante para todos, ya que no todos cumplen las condiciones previstas que el seguirla supone, y otra muy distinta el que ella misma carezca del carácter propio de lo edificante. Porque según la regla cristiana todo, absolutamente todo, ha de servir para edificación» (*La enfermedad mortal*, p. 37).

¡Léanles estas palabras a mis colegas católicos de la Universidad Complutense, y verán que cara de palo se les queda! Pero en fin, gracias, Sören.

* * *

Carlos Díaz
Melilla, 10, 8º D
28005 Madrid