

DESTINO Y/O PROVIDENCIA

Virginia Careaga. San Sebastián

Resumen: Tras señalar lo poco que se ajusta al estilo kierkegaardiano hacer una conmemoración académica de uno de sus escritos, la autora analiza la relación dialéctica entre lo libre y lo necesario, y trata de esclarecer la suprema contradicción que supone que el hombre se convierta en culpable por obra del destino.

Abstract: The author maintains that it is contrary to the kierkegaardian style to do an academic commemoration of one of his books. Nevertheless, the author analyzes the dialectic relationship between freedom and necessity, and tries to shed light onto this supreme contradiction: that man becomes guilty because of his destiny.

I

El 17 de junio de 1844, en pleno *akmé* kierkegaardiano, Vigilius Haufeniensis publica *El concepto de la angustia*. Las revistas y periódicos de la época no le dedicaron reseña o comentario alguno. Hoy, que conmemoramos este texto, no debiéramos olvidar el temor de Kierkegaard a que su causa se convirtiera «en algo serio —una discusión escolar científica en que una serie de profesores al azar quisieran participar alegremente— o bien comunicación indirecta, o bien una cuestión de vida o muerte, pero sobre todo no una discusión científica» (1).

A las discusiones escolares o científicas podría haber añadido también las «conmemoraciones filosóficas», pues una conmemoración, científica o no, suele consistir igualmente en una reunión de profesores que mentan y comentan las obras (u obra) de algún autor.

Si bien el texto de Vigilius no forma parte del *Biblion par excellence*, podríamos —guardando las debidas distancias— aplicar a los comentaradores de *El concepto de la angustia* las consideraciones que el Magister de Copenhague hizo acerca de los hermeneutas y exégetas escolares de aquel sagrado libro (2). Los intérpretes, según nuestro autor, tienen la función de proteger al lector contra el impacto de la palabra directa, por lo que más bien dificultan la comprensión y poco ayudan al buen entendimiento de lo escrito.

Así como en el teatro, cuando queremos gozar de una pieza, intentamos obviar a los espectadores y candilejas para tomar contacto con la escena por un conducto no bloqueado, así el lector de Kierkegaard, a pesar de la oscuridad voluntaria de muchos de sus textos, debería suprimir los comentarios para oír directamente su palabra —frecuentemente indirect-

ta— pues su obra o tiene una significación personal o no tiene ninguna.

¡Cómo se le podía ocurrir a un enamorado leer la carta del amado con comentarios de otro!, exclama en unos de sus *Papeles*, titulado *La regla principal*, cuyas palabras finales son: ¡*Pereant* los comentadores! (3).

En otra de sus notas sugiere que «seguir el camino de los comentadores es, a menudo, como viajar a Londres; ciertamente la ruta lleva a Londres, pero si queremos llegar allí, debemos darnos la vuelta» (4).

A pesar de las advertencias anteriores osaré cometer el irrespetuoso delito de interponerme entre la mencionada obra de Haufeniensis y el posible lector que me esté leyendo. Tanto en esta obra como en el resto de los escritos de Sören Kierkegaard, o de sus pseudónimos, encontramos un problema de fondo: la relación dialéctica entre lo libre y lo necesario; problema éste que atañe a todos los hombres, y no sólo al filósofo, como afirma recordando a Leibniz (5).

Los términos «angustia» o «ansiedad», así como «culpa trágica», no son categorías ni de la necesidad ni de la libertad, pero sólo desde ellas cobran sentido. Lo necesario aparece como lo inevitable; lo libre, en cambio, como su contrario. En *La alternativa*, entre los manuscritos encontrados por Victor Eremita, ya Kierkegaard se había retratado a sí mismo (su conflicto paterno-filial), bajo la máscara de una Antígona (ni clásica ni moderna), enfrentada al destino y a la elección.

«Cada cual forja su propio destino» dice un proverbio griego que Kierkegaard recoge en uno de sus *Papeles* dedicado a analizar la afirmación de Müller: «la elección del hombre llega a ser su destino» (6).

Esta frase que, según el escritor danés, puede a primera vista parecer incorrecta, sin embargo no lo es del todo,

«...pues si hay elección, no hay *llegar a ser* su destino, pues *es* su elección; pero quizá lo que hubo elegido contenía en sí mucho más de lo que él creyó y tuvo consecuencias completamente diferentes —entonces sí *llegó a ser* su destino» (7).

El héroe de la tragedia moderna, abandonado a sí mismo de un modo totalmente pelagiano, sucumbía en virtud de sus propios actos y, en la medida en que era responsable del resultado de su acción, merecía castigo. En la tragedia antigua, en cambio, el héroe ignoraba el oculto sentido de su acción, y el *fatum* no tenía carácter moral alguno. La culpa clásica, en tanto culpa original, supone una anfibología estética: es y no es culpa; entre los extremos inocente y culpable, que tanto obsesionaban a Frater Taciturnus, se da una ambigüedad o ambivalencia que aparece reflejada igualmente en la angustia como antipatía-simpática o simpatía-antipática (8).

Aunque, en el cristianismo, el salto cualitativo de la inocencia al pecado esté fuera de toda ambigüedad, según dice el texto que conmemoramos, sin embargo no lo está quien lo experimenta, pues

«...el que se hace culpable a través de la angustia es sin duda inocente, porque no fue él mismo sino la angustia, es decir, un poder extraño el que hizo presa en él: no fue él mismo, fue un poder que él no amaba, un poder que le llenaba de angustia ... y no obstante, él es indudablemente culpable, pues sucumbió a la angustia amándola al mismo tiempo que la temía. En el mundo no hay nada más ambiguo que esto» (9).

Adán, mítico héroe del judaísmo (10), al oír la enigmática voz de la superpotencia no la entiende, no tiene conciencia reflexiva de lo oído; las palabras de Dios —que pueden ser las suyas propias, sugiere Haufenien-sis— sólo son percibidas como terrorífico sonido que suscita su ansiedad. En esta situación la visión del abismo, el vértigo de la libertad ante la nada, el apuntar del espíritu como poder, le marean, le obnubilan, le provocan un síncope, y entonces cae. Al volver en sí, se ha producido el salto y el individuo, por un miedo que es deseo, una atracción que es repulsión, un rechazo que es aceptación, se ha hecho culpable (11).

En el capítulo III de *El concepto de la angustia*, tras la magnífica exposición de cómo debe entenderse, en el cristianismo, el instante y la temporalidad, Virgilius define dialécticamente la nada de la angustia pagana como destino. Entender la suprema contradicción de que un hombre se torne culpable por obra del destino, dice el pseudónimo, nos proporciona el concepto verdadero del pecado original. Y la razón de que al concepto de pecado corresponda el de Providencia radica en que aquél no sobreviene ni como necesidad ni como casualidad. En los párrafos finales de este capítulo el destino, definido como el límite del espíritu inmediato —espíritu que corresponde aquí al genio—, supone una anticipación de la Providencia (12).

El genio, amigo secreto del destino, lee la voluntad del *fatum* en un texto invisible, que ni siquiera Dios comprende. También en la torturante angustia del genio suena de nuevo una palabra ininteligible, y el genio sucumbe (13).

II

El espíritu, en tanto posibilidad o poder de la libertad, tendrá que recorrer las formas imperfectas de su historia para volver a situarse otra vez ante la posibilidad de un nuevo salto que lo redima de la ansiedad (14).

El cristianismo, al trasmutar el hado en Providencia, aporta una paradójica solución a la angustia y transubstancia la noción de castigo (15).

La tensión de la angustia, que es la forma más auténtica de percibir la existencia, se metamorfosea en la incertidumbre de la fe, y adquiere un carácter salutar. La Providencia hará posible el último grado de la libertad (fe) y viable el olvido y perdón de los pecados desde una nueva vivencia del tiempo. Pero para asumir este tiempo cristiano hay antes que pasar por el estrecho y tortuoso desfiladero de la angustia. Mas el nuevo salto, necesario para devenir cristiano, será para Kierkegaard la experiencia más angustiante que existe pues, a causa de la inevitable contraposición entre su infinitud (libertad) y su finitud (necesidad), se eleva al máximo la ansiedad del individuo.

III

La vida de Kierkegaard fue un permanente esfuerzo por recobrar el fundamento de su finitud, y llegar a una relación con Dios. Ahora bien, alcanzar esta libertad (fe) que hace cesar la angustia, no era un asunto que estuviera en sus manos. Ese don, esa gracia, ese favor de la amorosa divinidad tuvo que pagarlo al más alto precio. Si bien la fatídica influencia del *fatum* se ha invertido, nuestro genio religioso, guiado por la providencia, tuvo que sacrificar su sociabilidad (compromiso matrimonial), su sensibilidad (sensualidad) y sobre todo su inteligencia. El, como Pablo de Tarso, sabía que Dios castiga a quien ama. El dardo en la carne era la prueba. Pero al asumir esta autodestrucción se convertía en instrumento de la superpotencia. Para cumplir su «extraordinario» papel debía ser humanamente derrotado, pues la pasión de Dios es enseñar al hombre su pequeñez, su nada (16).

Este es el cristianismo heroico que Kierkegaard quiso enseñar y del que no estaba dispuesto a rebajar el precio: el absurdo de tener que dar gracias por la infinita tortura como si fuese un beneficio. Puede parecer que el irónico danés padeciera el síndrome de Estocolmo. Sea o no así, no hay duda de que su sufrimiento, como el de los poetas en el vientre del toro de Falaris, tenía un sentido, ¿si no por qué estamos conmemorando *El concepto de la angustia* ?

La comprensión de su propia vida y obra fue para él un regalo de la Providencia. La necesidad se trocó en libertad y Kierkegaard eligió su propio destino: *Per Angusta at Augusta*.

NOTAS

- (1) S.V. XI 1 A 56.
- (2) Kierkegaard se refiere a los exégetas del Nuevo Testamento.
- (3) S.V. X 2 A 555.
- (4) S.V. I A 210.

(5) S.V. IV A 11.

(6) S.V. X 2 A 518.

(7) S.V. X 2 A 518. Hemos subrayado ciertos términos con la intención de permitir una comprensión más clara de la cita.

(8) La angustia, o ansiedad, tiene el carácter agrídulce de lo que aún no es; su indefinición no cesa de inquietar. La ansiedad, que es la realidad de la libertad como posibilidad abierta a la posibilidad, se percibe como un malestar en el tiempo.

(9) *El concepto de la angustia*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1965, p. 93.

(10) Vigilius veía en el pueblo judío el género auténticamente trágico en el carácter ético que poseía su celoso Dios castigador. El joven Schelling, en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, analiza el enfrentamiento del hombre a lo Absoluto (Dios moral) y el sentimiento que acompaña a esta relación. En ella, como frente a la superpotencia del destino, se dará la sumisión o el enfrentamiento. El filósofo romántico, en tanto heredero de la Ilustración, pretende suprimir el temor ante este Dios que convierte al hombre moralmente en un niño

(11) Aunque Haufeniensis no atribuya explícitamente al caso de Adán la situación anteriormente descrita, nos hemos permitido la licencia de hacerlo, por cuanto es en esta circunstancia como el autor explica el salto de la inocencia al pecado que, como dijimos anteriormente, ni es elegido ni tampoco es necesario.

(12) El hado, las furias nemonas, Kronos como divinidad del destino (*Schicksalsgottbeit*) se caracterizan porque todo lo ven, lo preven; en ellos se da el conocimiento de la unidad del tiempo, por lo que nada escapa a su persecución y castigo. Tales fuerzas inexorables colocan al individuo entre la inocencia y la culpa, es decir, en situaciones trágicas.

(13) *El concepto de la angustia*, p. 188.

(14) El espíritu no puede desarrollarse hasta que el alma no haya dejado de vivir la relación con el cuerpo como ansiedad, mientras no haya aprendido a apropiárselo.

(15) S.V. X 1 A 462.

(16) S.V. XI 1 A 268.

* * *

Virginia Careaga
Segundo Ispizúa, 17, 4º A
20001 San Sebastián