

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

Volumen XXX
Enero-Junio 2014
Número 57

SUMARIO

ESTUDIOS

Lorenzo Vicente Burgoa
Desde la Antropogénesis a la Cristogénesis 1-18

Ángel Damián Román Ortiz
La influencia de San Agustín en el concepto de amor en Scheler 19-36

Francisco Martínez Hidalgo
La libertad y su estructura dialéctica en Soeren Kierkegaard 37-62

Daniel de la Traba López
Exclusión y concepto del Otro: repensando la Intervención Social 63-88

Isabel García Díaz - Juan Antonio Montalbán
Catálogo de los pergaminos del Archivo de la Catedral de Murcia 89-176

Vicente Montojo Montojo
Notas sobre el origen de la Cofradía de la Santísima y Vera Cruz de Caravaca de la Cruz 177-192

Alejandro Cañestro Donoso
Algunas notas sobre la iglesia de San Juan Bautista de Elche, sus fábricas y ajuares 193-219

NOTAS Y COMENTARIOS

M^a Belén Brezmes Alonso
Resistencia y visiones. Nuevos horizontes. XV Congreso Internacional ESWTR 221-230

BIBLIOGRAFÍA 231

LIBROS RECIBIDOS 269

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.**

Volumen XXX

Enero-Junio 2014

Número 57

ISSN 0213-4381

<http://www.itmfranciscano.org>

E-mail:

carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesial y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director

Francisco Martínez Fresneda
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Consejo de Redacción

M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica. ITM. Murcia), M. A. Escribano Arráez (Derecho Canónico. ITM. Murcia), A. Gómez Cobo (Exégesis Bíblica. ITM. Murcia), F. Henares Díaz (Teología Ecueménica. ITM. Murcia), L. Oviedo Torró (Teología Fundamental. PUA. Roma), J. L. Parada Navas (Teología Moral. ITM. Murcia), B. Pérez Andreo (Teología Dogmática. ITM. Murcia), P. Riquelme Oliva (Historia de la Iglesia. ITM. Murcia), R. Sanz Valdivieso (Patrística. ITM. Murcia).

Consejo Asesor

J. Andonegui (Bilbao. España), P. Bonilla (Quito. Ecuador), M. Carbajo Núñez (PUA. Roma), M. Correa Casanova (Santiago. Chile), S. R. da Costa (Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Oporto. Portugal), F. López Bermúdez (Murcia. España), F. Manns (Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Bogotá. Colombia), T. Matura (Avignon. Francia), V. Bataglia (Roma. Italia), B. Monroy (Monterrey. México), M. P. Moore (Buenos Aires. Argentina); F. V. Sánchez Gil (Murcia. España), D. Sánchez Meca (Madrid. España).

La suscripción para 2015 es de 40 € para España y Portugal, y 60 \$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

CARTHAGINENSIA, was founded in 1985 as an organ for the cultural and scientific expression of Murcia's Theological Institute a Centre affiliated with the School of Theology of Antonianum's Pontifical University. The magazine deals with the different subjects taught at the Institute: Theology, Philosophy, Spanish and American History, Franciscanism, Christian Humanism and Thought, as well as with current issues in the fields of ecumenism, ethics, morals, law, anthropology, etc.

Editorial Staff

Director

Francisco Martínez Fresneda
E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez
E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Director at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Subscription rates for 2015: Spain and Portugal, 40 €; abroad \$ 60, postage and handling included. Single or back issues: 20 € or \$ 30.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XXX - Enero-Junio - Número 57

RESUMEN - SUMMARY

LORENZO VICENTE BURGOA

Desde la Antropogénesis a la Cristogénesis. 1-18

Cualquier lector puede pensar que el título del artículo es un salto desde el mundo de lo racional y lo científico, a un espacio sin suelo firme, a un ámbito de suposiciones o en el mejor de los casos, a un ambiente dentro de la fe religiosa, que debe presuponerse. Y no le faltaría del todo razón. Mas ello no significa que sea un suelo sin fondo; la fe no es obligatoria, pero tampoco irracional, ni menos arbitraria. Los más grandes genios de la humanidad han sido personas creyentes y actualmente lo siguen siendo personas de máxima capacidad intelectual. La fe religiosa, pues, no es ciertamente “razonable” en el sentido que pueda ser “razonada” o demostrada en sus dogmas; pero sí es “razonable” en el sentido de que es conforme a la razón humana y a las aspiraciones más profundas del hombre. Por ello, antes de entrar en los temas que ciertamente presuponen la fe religiosa y en concreto la fe del cristianismo, quiero apuntalar su coherencia incluso racional (que no es propiamente demostración, sino coherencia o no contradicción) con cuanto antecede.

Palabras clave: Teología Fundamental; la fe cristiana, la razonabilidad del cristianismo.

From Anthropogenesis to Christogenesis

Any reader may think that the title of the article is a leap from the world of the rational and scientific to an area without a firm ground or to a sphere of assumptions or in the best case, to an environment in religious faith which must be assumed. There will be no lack of reasons. But this does not mean that it is a bottomless ground; faith is not mandatory, but neither is it irrational nor less arbitrary. The greatest geniuses of mankind have been believers as are the intellectuals of today. Religious faith, then, is certainly not “reasonable” in the sense that it can be “reasoned” or demonstrated in their dogmas; but it is “reasonable” in the sense that it is compatible with human reason and the deepest aspirations of man. So before getting into the issues which certainly presuppose specific religious faith and the faith of Christianity, I affirm its coherence including rational coherence (which itself is not proof, but consistency or not contradiction) with the above.

Keywords: Fundamental Theology; the Christian Faith, Christian Rationality.

RECIBIDO EL 30 DE NOVIEMBRE DE 2013/ACEPTADO EL 2 DE JUNIO DE 2014

ÁNGEL DAMIÁN ROMÁN ORTIZ

La influencia de San Agustín en el concepto de amor en Scheler. 19-36

El pensamiento de Scheler ha cobrado especial actualidad a través del concepto de valor. Entre sus obras destaca la titulada *Ordo amoris*, publicada póstumamente en

1933. El propio título de la obra nos pone en la pista de una posible influencia agustiniana en el filósofo alemán. Acotando el periodo de investigación a su periodo central o cristiano (1912-1922), hemos buscado referencias explícitas e implícitas del filósofo alemán a San Agustín. El resultado es la afirmación de un cierto agustinismo en Scheler a través de la asunción, con las debidas matizaciones, del concepto de amor de San Agustín.

Palabras clave: amor, valor, ética, percepción, espiritual, Dios.

The influence of Saint Augustine on the concept of love by Scheler.

Scheler's thought has earned special actuality through the concept of value. Between his works highlights the titled *Ordo amoris*, published posthumously in 1933. The title of the work puts in the track of a possible influence of Saint Augustine on the German philosopher. Delimiting the period of investigation to his central or christian period (1912-1922), I have looked for explicit and implicit references of the German philosopher to Saint Augustine. The result is the affirmation, with the owed clarifies, of a certain influence in Scheler through the concept of love by Saint Augustine.

Key words: love, value, ethic, perception, spiritual, God.

RECIBIDO EL 15 DE SETIEMBRE DE 2013/ACEPTADO EL 3 DE JUNIO DE 2014

FRANCISCO MARTÍNEZ HIDALGO

La libertad y su estructura dialéctica en Soeren Kierkegaard 37-62

Kierkegaard funda su planteamiento filosófico a partir de su misma psicología viviente. Define al hombre como una realidad síntesis de posibilidad y de necesidad. La realidad humana en la historia se hace únicamente por un cambio, en la esfera del ser, de posibilidad a realidad. Pero la libertad de la realidad histórica es limitada. La auténtica libertad es infinita, surge de la nada y exige romper con lo finito dando así lugar a lo eterno y a su posibilidad.

Palabras clave: realidad, posibilidad, necesidad, libertad, infinita, nada, eterno.

The liberty and its dialectic structure in Soeren Kierkegaard

Kierkegaard founds his philosophical thought on his own living psychology. He defines man as an entity which is a synthesis of possibility and necessity. The human reality in History is made just through a specific change in the realm of essence, from potentiality to actuality. Nonetheless, freedom in historical reality is certainly limited. Genuine freedom is boundless, it rises from nothingness and demands breaking away from the finite world, thus giving rise to the eternal realm and its potentiality.

Keywords: reality, possibility, necessity, freedom, boundless, nothingness, eternal realm.

RECIBIDO EL 20 DE MARZO DE 2013/ACEPTADO EL 3 DE JUNIO DE 2014

LA LIBERTAD Y SU ESTRUCTURA DIALÉCTICA EN SOEREN KIERKEGAARD

FRANCISCO MARTÍNEZ HIDALGO

RECIBIDO EL 20 DE MARZO DE 2013 // ACEPTADO EL 3 DE JUNIO DE 2014

Se cumple en 2013 el bicentenario del nacimiento de Soeren Kierkegaard. Es una buena oportunidad para recordar al filósofo danés centrándonos en la cuestión de la libertad y su estructura dialéctica, clave hermenéutica que fundamenta y justifica su posición existencial y su aportación a la historia del pensamiento.

La libertad es necesidad y posibilidad, asunción de todos los elementos ínsitos en la existencia humana y realizándolos en la unidad superadora del yo. Apunta a la transformación personal y requiere la acción ética. El individuo es más que suficiente para los más grandes acontecimientos. El personalismo implícito en estas ideas evidencia un optimismo radical en la libertad humana.

El camino de la libertad individual es más largo que la historia de la humanidad. Es más problemático que la entera diversidad cultural y más complejo que cualquier estructura de poder e infinitamente más profundo que todo el universo. En el yo se descubre el reino eterno de la verdad.

La filosofía kierkegaardiana es un análisis ético-metafísico de lo real. La realidad es la concreción ética del espíritu, su libertad efectiva. Esta realidad personal debe lograrse por medio de un desarrollo dialéctico y continuado del yo¹.

¹ Cf. María J. Binetti, "La posibilidad necesaria de la libertad, un análisis del pensamiento de Soren Kierkegaard" en *Cuadernos de Anuario filosófico* 177 (2005) 9-10.

La libertad, en el inicial contexto occidental, está condicionada por el ámbito religioso o teológico que, más que supeditarla al dogma, la engrandece situándola en los confines de la infinitud al asociarla a Dios y entenderla desde lo divino. El paradigma de esta interpretación es S. Agustín cuando asocia la libertad y la necesidad con la que el hombre es atraído hacia la felicidad, al bien supremo, a Dios. Así entendida, la libertad no es un mero “algo”, una cualidad, sino la peculiaridad que evidencia la más profunda radicalidad del ser humano. Sto. Tomás se pronunciará sobre la libertad humana como un elemento paradójico. A partir de la semejanza de todo efecto con su causa deriva el modo de ser libre del ser humano. Cuanto más libre o independiente es el hombre, tanto más divino es por ello.

Kierkegaard actualiza, con su reflexión sobre la libertad, a Sto. Tomás. Tras el fenómeno de la libertad se oculta un fenómeno sutil, infinito, no humano de “omnipotencia”². Sólo un poder sin las restricciones de lo finito puede hacer surgir una realidad que no se siente anulada por el poder de su hacedor. Es un poder que hace sin hacer. Esta es la relación que Kierkegaard asigna a la libertad humana con su origen que es al tiempo omnipotencia y bondad infinitas.

El tema de la libertad es una de las cuestiones filosóficas más abstrusas, si bien todos declaramos poseerla y pretendemos alcanzarla en su plenitud. ¿Cómo entender la ambivalencia y paradoja de esta realidad humana, valorada y temida, vivida y difícil de demostrar racionalmente? El concepto kierkegaardiano de la libertad adquiere relieve por ofrecer la posibilidad de un sujeto auténtico distanciándose de la concepción clásica del libre albedrío y de la coetánea influencia idealista de un espíritu universal. La libertad, para Kierkegaard, es actualidad puramente espiritual construyendo su devenir personal mediante los distintos momentos existenciales al margen de la razón y en la que el sujeto y su individualidad se niega a ser un mero instrumento del Absoluto en el devenir de la historia universal. Su originalidad consiste en situar al hombre singular como sujeto espiritual absoluto.

El hombre común, el singular, es el sujeto de esta riqueza existencial. La identidad espiritual del sujeto humano, síntesis de todos los elementos constitutivos del hombre, actuada en autoafirmación refleja de la libertad. Históricamente esta realidad se opone frontalmente al idealismo absoluto hegeliano. En el singular, la filosofía de Kierkegaard concentra su entero sentido. El individuo es capaz de sostener la infinita posibilidad de su existencia.

² Cf. Manuel Cabada Castro, “Pensando el pasado por un futuro de la libertad” en *Cuenta y Razón* 132 (2004) 7.

Kierkegaard es un pensador apasionado que da prioridad a la existencia, al carácter excepcional de la concreta aventura humana. Superando el esquema habitual de la filosofía coetánea, que arrancando de la teología o de la metafísica desciende a la psicología y que no abandona la abstracción, funda su planteamiento filosófico a partir de su misma psicología viviente. El análisis de las exigencias específicas de ésta le permite elaborar una teoría de la vida que, aun afectando a los planos filosófico, metafísico y teológico, no implica una filosofía, una metafísica o una teología propiamente tales.

Una adecuada interpretación del pensador danés no se puede realizar al margen de su naturaleza esencialmente religiosa y de la razón que dio sentido a su vida: el devenir cristiano. En consecuencia, la clave del pensador subjetivo religioso que es Kierkegaard es la doctrina de la libertad, libertad que hay que situar en el contexto de la dialéctica de las relaciones entre individuo y sociedad, entre razón y fe y en función de la polémica antihegeliana y antiprottestante.

Kierkegaard define al hombre como una realidad, síntesis de posibilidad y necesidad. Como esencia, el ser humano, es necesidad, pero, como ser, es posibilidad. Como la esencia no puede ser modificada, la realidad humana se hace únicamente por un cambio, en la esfera del ser, de posibilidad a realidad. Por medio de estos cambios, el hombre crea la realidad histórica.

La libertad de la realidad histórica es finita y limitada. Por ello, al referirse a ésta, es consciente de que se trata de una libertad que no lo es en sentido propio. La auténtica libertad, para Kierkegaard, es infinita y surge de la nada. Para poder lograr este tipo de libertad es preciso romper con lo finito dejando así lugar a lo eterno y a su posibilidad. Negando la finitud como totalidad se logra la libertad absoluta aunque como determinación negativa. Esta negación es una condición previa para la nueva positividad, la de la libertad como infinito. La ruptura con la finitud se concreta a través de tres conceptos: la ironía, la resignación y el arrepentimiento.

Considerado el hombre como ciudadano ordenado al mundo eterno, se encuentra en el camino que va del infinito como posibilidad al infinito como realidad y esta realidad revela al hombre que es culpable y que tiene necesidad de perdón. Esta última realidad es la paradoja absoluta que se mofa de todos los cálculos cuantitativos del mundo socialmente organizado.

En la opinión de Kierkegaard resulta apremiante un examen de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad, pues de ello puede derivar una clarificación de la relación entre lo lógico (acaba con la metafísica) y lo ontológico (contiene la dogmática). El punto de separación entre lo lógico y lo ontológico se sitúa allí donde lo eterno, como determinación esencial, hace irrupción.

I.- LA REALIDAD HISTÓRICA: POSIBILIDAD PARA UNA POSIBILIDAD

“La metafísica hegeliana de la historia, que afirma la necesidad del devenir, niega la contingencia y la libertad de las acciones humanas, las cuales resultan de una unidad de metafísica y casualidad”.
(Diario II A I).

a) Examen de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad.

“La posibilidad es la posición del real en su estado inferior de presencia a la razón humana: comprender, de hecho, es resolver la realidad en posibilidad, y el error de la filosofía moderna – que identifica el ser con el pensamiento – es de haber cambiado la posibilidad por la realidad”¹.

Kierkegaard entiende la posibilidad, aplicada a la existencia humana, como una alternativa, como un *aut-aut* en relación con el mundo, consigo mismo y con un ser superior. Toda posibilidad implica un poder-ser y un poder-no-ser. “La carencia de posibilidad significa que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad”².

La noción de posibilidad experimenta una evolución desde las *Migajas filosóficas* (1844) al *Concepto de la Angustia* (1844) y a *La Enfermedad mortal* (1849) en el sentido del reconocimiento de la infinitud de ésta. Esta nueva perspectiva exige la categoría de necesidad a fin de determinar la posibilidad y configurarla como realidad.

“La realidad es el medio del ser en cuanto éste está fuera del pensamiento y puesto en la existencia... A diferencia del medio de la fantasía, en donde todo se relaciona de modo directo, en la realidad todo se relaciona de modo inverso, ya que su esfera es la de la dialéctica cualitativa. De aquí la vanidad de la mediación hegeliana”³.

La distinción fundamental entre comprender cualquier cosa en la posibilidad y en la realidad es que, en el primer caso, el individuo queda esencialmente inmutado y se sirve de su propia fantasía; en cambio al alcanzar la realidad, el individuo debe aceptar el riesgo y, quizás, cambiar. Para Kierkegaard el error de la filosofía moderna, en particular la de Hegel, es haber

¹ *Diario X² A 439*, Traducción de C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1948/51.

² KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid 1969, p. 91.

³ *Diario III A₂ 1 y IX A 487*.

hecho entrar la realidad en la lógica y así haberla reducido a realidad pensada”⁴.

La esencia del hombre se corresponde con su concepto, es decir, con su necesidad, mientras que el ser concierne a su posibilidad, a su realización efectiva. La existencia debe ser concebida simultáneamente bajo los dos momentos: ser y esencia. Se puede acentuar uno de los dos momentos de la síntesis pero no se puede ignorar al otro.

Kierkegaard, impulsado por su interés por acentuar el aspecto existencial y no el conceptual, no ha hecho un estudio amplio sobre la necesidad y sí reflexiones minuciosas sobre los conceptos de posibilidad y realidad.

b) La libertad humana

Lo máximo que se puede hacer con un ser es hacerlo libre. Para ello es necesario la omnipotencia. El hombre no puede hacer libre a otro ser. La omnipotencia, al hacer seres libres, no queda vinculada con esos seres, ya que no hay nada con quien parangonarse. La libertad humana sólo tiene razón de ser en la delimitación de áreas entre lo infinito y lo finito, no en la absorción de lo finito por lo infinito⁵.

Hegel, en su introducción a la *Filosofía del Derecho*, identifica libertad con actividad del espíritu absoluto. Por ello, la libertad individual es mera subjetividad. La voluntad es verdaderamente libre en su identidad con la inteligencia y cuando pretende lograr su universalidad formal como universalidad del pensamiento. La manifestación de la libertad es el derecho objetivo cuyo único sujeto es el Estado. Por consiguiente no cabe ejercicio de la libertad al margen del Estado⁶.

El filósofo danés afirma que la *transcendencia divina* es el único fundamento de la *moralidad* y de la *libertad*. Acusa a Kant –que en la *Crítica de la Razón práctica* defiende una *libertad* y una *moralidad autónomas*– de que al no relacionarse con un principio superior es víctima de la ilusión. Con la *absoluta autonomía* se objetiva, en el sentido más radical, la falta de toda ley y el puro experimentar⁷.

⁴ Cf. *Diario X² A 439*.

⁵ Cf. *Diario VIII A 181*.

⁶ Cf. HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires 1975, Introducción, párrafos 8 -33, pp. 27-66.

⁷ Cf. *Diario X² A 396*.

Para Kierkegaard la libertad no se resuelve en la inteligencia pensante, en la autoconciencia absoluta. La reflexión se limita al examen de las diversas posibilidades llegando a la conclusión de su equivalencia y a la indiferencia ontológica consiguiente que la razón extiende sobre el devenir de la historia. Esta postura desemboca en el absurdo, “que consiste en el hecho de que yo, siendo razonable, debo actuar en un caso donde mi razón y mi reflexión me dicen: tú puedes hacer una cosa u otra, o sea, mi razón y mi reflexión me dicen: tú puedes no hacer, mientras yo debo hacer. Y este caso se presentará cada vez que yo debo actuar de modo decisivo, porque entonces me encuentro en la tensión de una pasión infinita, donde existe la desproporción entre la acción y la reflexión”⁸.

Esta desproporción se supera con la libertad que no puede quedar reducida a reflexión e inmanencia y, a través de lo eterno, debe romper con lo finito. “Nada es más imposible y más contradictorio que el actuar (infinitamente – decididamente) en fuerza de la reflexión. Quien dice de saberlo hacer, éste se denuncia a sí mismo, demostrando de no tener aún ninguna capacidad de reflexión (porque la reflexión, que no disponga para toda posibilidad de una contra-posibilidad, no es reflexión, la cual consiste en la dualidad), o bien de no saber qué cosa es actuar”⁹.

La concepción kierkegaardiana del individuo y de la libertad implica que el espíritu es fundamentalmente individualidad espiritual en el ser y en el obrar. Este planteamiento tiene su proyección en la teoría de la historia, la cual no debe ser considerada como producto de los hombres cósmico-históricos (Hegel), sino como actuación de todo individuo humano que debe tener conciencia de dónde viene y adónde va la historia. Kierkegaard define la concepción hegeliana de la historia como vacío ontológico y teológico, pues se basa sobre el resultado y no sobre el cómo del individuo, cuando el verdadero juicio de la historia y del tiempo es la eternidad.

Kierkegaard ha comprendido a fondo el *vacío* ontológico y teológico de la concepción hegeliana de la historia que afirma la necesidad del devenir y niega la contingencia y la libertad de las acciones humanas¹⁰. La *historia del mundo* de Hegel tiene la pretensión de comprender todo; pero en realidad no nos hace comprender nada, porque en el proclamar lo que es justo se basa únicamente sobre el *resultado* y no sobre el *cómo* del individuo¹¹.

⁸ *Diario X*¹ A 66.

⁹ Cf. *Ibíd.*

¹⁰ *Diario III* A 1.

¹¹ *Diario IX* A 112.

En realidad la *historia del mundo* de Hegel *es una cosa del todo insignificante*¹², un juego pueril e inútil son sus *habladurías* sobre la identidad de lo racional y de lo real¹³. El verdadero juicio de la historia y del tiempo es la eternidad¹⁴.

El valor de la historia para todo hombre depende de la decisión que un individuo toma en el tiempo con respecto a la eternidad. El tiempo, por consiguiente, tiene un valor infinito, no propiamente como tiempo cósmico, sino como el espacio de la *posibilidad de la libertad*, porque la decisión de la libertad cada uno la debe poner en el tiempo. Los momentos del tiempo no son, por consiguiente, puntos *indiferentes*: es la decisión que cada uno adopta por su cuenta lo que da la cualidad y la estructura de su historia¹⁵.

Kierkegaard y Hegel

¿Cuál es el significado de la oposición de Kierkegaard a Hegel? Se trata de la oposición de la existencia al pensamiento. Kierkegaard ve algo irreductible entre la fijeza eleática de la *lógica* y el flujo heraclíteo de la *realidad*. El principio del pensamiento es tautológico: es el *es* igual a sí. Imposible comprender el devenir¹⁶.

Desde este punto de vista la armónica unidad del sistema hegeliano o es solamente lógica o se deshace en la íntima contradicción que constituye la secreta deiscencia. Hegel ha querido introducir en la lógica, que es inmovilidad, el movimiento, que es la existencia. El pensamiento no atañe al ser, sino lo pensado, que es el posible y el pasado. El pensamiento, pensado, no puede sino traducir la realidad en posibilidad, lo cual es abstracción. La existencia se sustrae a la tautología del pensamiento, porque existir es *ex – sistere, estar fuera, di – seminación, dis – tancia, dis – continuidad, trans – cendencia*.

¹² *Diario XI*² A 203.

¹³ *Diario XI*² A 98

¹⁴ *Diario XI*¹ A 436.

¹⁵ Cf. FABRO, C. *La dialettica della libertà e l'Assoluto*, Archivio di filosofia, Bocca Editori Milano 1953, p. 54.

¹⁶ Sobre la interpretación kierkegaardiana de Hegel y el rechazo de su panlogismo y de su negación de la subjetividad individual en el lugar de tránsito de lo universal, existen hoy posiciones divergentes con el filósofo danés por parte de algunos especialistas en la filosofía de Hegel. Como exponente de esta realidad cito a R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros*, Estela, Barcelona 1971, p. 385. Dejo constancia de la misma y la obvio por exceder el objetivo de este artículo.

Quien se piensa a sí mismo, destruye la propia existencia, que no puede sino ser. Oponer la existencia al pensamiento no es sólo oponer el movimiento al éxtasis, sino también la diferencia a la identidad. *La existencia es cualidad, discontinuidad, contradicción, dilema, salto, paradoja.*

A la inmanencia, a la continuidad, a la síntesis de la dialéctica hegeliana, se opone la trascendencia, el salto, el dilema de la dialéctica cualitativa. A la conciliación se opone la exasperada separación. El particular, el individuo, el singular, el instante no son momentos de un sistema mediador, sino son el absoluto inmediato. A la sistematización totalitaria se oponen las *Migajas filosóficas*. A la *Aufhebung* (la superación), el dilema y la paradoja. La *conciencia infeliz*, no soportando la *Aufhebung* de Hegel, se desborda con todos sus derechos, en Kierkegaard.

En resumen, delante de una semejante concepción de migajas filosóficas como lo subjetivo, lo único, el instante, el salto, el dilema, la paradoja, la existencia, etc., el sistema de Hegel o es una abstracción objetiva u oculta una unidad paradójica, destinada a deshacerse, porque el pensamiento no resuelve en sí la existencia.

J. Wahl¹⁷ ve en Kierkegaard y en Hegel la oposición de dos experiencias. Por un cierto tiempo Hegel había pensado en el abismo de la noche mística. Pero vino el día en el cual prefirió a la noche el gran día del conocimiento, el mediodía esplendoroso sobre la llanura del saber...Kierkegaard prefiere el conflicto de las nubes, de los rayos y de las sombras en los tenues resplandores de la aurora y del crepúsculo, y prefiere la noche. En su pensamiento, el alma no reconciliada conoce más profundamente.

¿Qué sentido tiene la tendencia total y global del sistema hegeliano?
¿No resulta vano el esfuerzo de masificar los particulares para integrarlos, transformarlos, superarlos en una totalidad, mientras que cada uno de ellos es un mundo en sí cerrado?

En oposición a Hegel, Kierkegaard llevará los términos al extremo y agudizará los problemas. A la síntesis opone el dilema, *aut – aut*; a la mediación, el salto y la paradoja; a la inmanencia, la trascendencia de la realidad. La dialéctica cualitativa será un intento de superar la dialéctica hegeliana, basada en la aceptación de las ideas de inmanencia y continuidad. De una forma más general, contra la síntesis y el sistema, Kierkegaard exige la independencia del individuo y los derechos de la subjetividad, la especificidad de los conceptos y la exigencia fundamental de la religión.

¹⁷ J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, Paris 1949, pp. 157 ss.

El pensamiento del filósofo danés es diferenciante, polarizador; lo interno no es lo externo; la razón no es la historia; lo subjetivo no es lo objetivo; la cultura no es la religión. Cada uno de los elementos que Hegel había querido mediatizar, fundir en la resolución del universal concreto, vuelve a tener su individualidad, su carácter polar y opuesto contra todo lo que no es en sí mismo¹⁸. La constante de fondo de esta polémica contra Hegel y su filosofía son siempre las ideas de subjetividad, de individuo, de instante, de dialéctica cualitativa.

El *punto de partida* constituye la clave de toda concepción filosófica. La crítica de Kierkegaard al idealismo, a Hegel en particular, va valorada en la medida en la cual puede ejercitarse en confrontación con el *comienzo* hegeliano. El punto de partida hegeliano, *el ser puro*, debe considerarse, en otro sentido, punto de llegada. La mediación en la cual se da el punto de partida, el ser puro, debe ser, como dice Hegel en el prólogo a la Fenomenología, *la reflexión del ser en sí mismo, el encontrarse del ser en su pureza, en su absolutéz*¹⁹. Este es exactamente el punto en el que la Fenomenología del Espíritu funda el principio de la metafísica y de la lógica. El cometido de la Fenomenología consiste en la abolición de las apariencias en las que vive la ciencia vulgar; más exactamente, en la *anulación de la dualidad sujeto – objeto propia del saber común*.

La insignificancia de este dualismo conduce al sujeto a saberse como el ser de su alteridad, de su objeto que, en cuanto objeto suyo, está siempre como un *en-sí-por-la conciencia*. Este saberse del yo como realidad de todas las cosas es, por consiguiente, el saberse del yo como absoluto.

De hecho, afirma Hegel: "...con cualquier determinación o contenido, que fuese diverso en él, o por el cual él fuese puesto como diverso de otro, el ser no sería fijado en su pureza. Eso es la pura indeterminación y el puro vacío... El ser, el indeterminado Inmediato, de hecho es *nada* y no puede ser menos que *nada*"²⁰.

En este punto se introduce la crítica kierkegaardiana. ¿Puede la *pura nada* constituir el punto de inicio? La crítica adopta, a veces, forma de ironía, como en esta *escena de ultratumba* en la cual Sócrates ejercita su ironía en la confrontación con Hegel:

¹⁸ Cf. PAREYSON, L., *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943, pp. 67-69.

¹⁹ Cf. HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México 1966, pp. 31-39.

²⁰ HEGEL, G.W. F., *Ciencia de la Lógica*, traducción de A. Moni, Laterza, Bari 1925, vol. I, p. 57.

“Sócrates: ¿De qué presupuesto parte?
 Hegel: De ninguno.
 Sócrates: Bien, entonces, tú, no comienzas de hecho.
 Hegel: ¿No comenzar yo? Yo, que he escrito 21 volúmenes.
 Sócrates: ¡Por los dioses del Olimpo, tú has sacrificado una
 hecatombe!
 Hegel: Yo parto de la nada.
 Sócrates: ¿Pero es esto algo?”²¹.

Kierkegaard insiste sobre el hecho de que esta inicial abstracción de todo, al menos no se puede prescindir de sí... *Aunque no se presuponga otro, se presupone siempre el acto con el cual se hace la abstracción de todo*. Asimismo achaca a Hegel el hecho de no advertir que, más allá de la universalización del pensamiento, algo ha pasado: *la existencia no se resuelve en la esencia*. Hegel, por el contrario, maneja una constante confusión entre esencia y existencia y no advierte de actuar siempre con el *concepto* de existencia.

Pero en realidad, el verdadero punto de partida para Hegel no es la nada: “es cosa por la cual no valdría la pena de alzar un dedo, porque antes que se alzase, esta nada, sería por parte suya un ser”²². “En la nada no hay comienzo... porque el comienzo incluye en sí un ser, y la nada no contiene ningún ser”²³. Esto quiere decir para Hegel, que la nada jamás ha comenzado y que todo se ha producido por el *devenir*. El verdadero punto de partida, para Hegel, es el *devenir*. *Ser y nada lo son en cuanto hay devenir*²⁴.

El Absoluto no se puede identificar con las determinaciones particulares de la finitud y para alcanzarlo se necesita prescindir de toda determinación, pero haciendo así se llega al ser puro el cual es al mismo tiempo, la nada. Es ser porque no puede considerarse como absoluta nada aquello que resulta de un proceso abstractivo, pero al mismo tiempo es nada porque no tiene ninguna determinación. *El absoluto es así unidad de ser y de nada*²⁵.

Aquí la crítica de Kierkegaard adquiere mayor fuerza, ya que *en el proceso de abstracción para alcanzar a Dios, al menos no se puede prescindir*

²¹ *Diario*, VI A 145.

²² HEGEL, G. W. F.: *Ciencia de la Lógica*, vol. I, p. 96.

²³ *Ibid.*, p. 101.

²⁴ *Ibid.*, p. 86.

²⁵ Cf. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia*, traducción de R. Valls Plana, Alianza Universidad, Madrid 1997, parágrafo 87, p. 190.

del acto de la abstracción. Es decir, el ser al cual se llega no es la *pura nada*, porque es resultado de la abstracción, porque es *la nada de esto del cual es resultado*, porque contiene *aquello que el saber precedente tiene en sí de verdadero*. Pero entonces eso es por la determinación de la cual es la negación: y entonces no es nada y aquello que es, lo es por la vía de la finitud que se quería negar. Si después la abstracción es verdaderamente total se alcanza la nada absoluta y es un puro sofisma decir que esto es, a un tiempo, ser. En resumen, en uno y en otro caso resulta imposible alcanzar el absoluto partiendo de la finitud o negando la finitud. Si alguna cosa queda en el acto de la abstracción y esto está propiamente definido por las determinaciones finitas de las cuales se abstrae: sin esto no tendríamos eso: es, pues, eso mismo finitud.

Como se ha visto, el análisis de la actividad del pensamiento revela, para Kierkegaard, que el pensamiento sin su objeto es como la nada y su objeto como cualquier cosa que trasciende lo que toma el pensamiento. Por eso la especulación tiene su punto de partida (y también su límite) no en sí misma, sino en aquello por lo que es y que constituye su alteridad: *el existente*. *Sea que actúe sobre el terreno de los hechos sensibles y palpables o sobre el de las ideas, jamás concluye con la existencia, sino que parte de ella*²⁶. No, *cogito ergo sum* sino, al contrario, *sum ergo cogito*²⁷.

En este sentido, también, Kierkegaard dirá de querer filosofar en forma de relato²⁸. En otra ocasión reclamará más explícitamente a *Aristóteles*, con el cual repite *que el inicio de todo filosofar está en el maravillarse*, es decir, en la *pregunta que sólo la transcendencia del ser puede exigir al pensamiento*²⁹. Así señala los límites del conocimiento. No se trata de una postura irracional, sino de un racionalismo relativo: la razón tiene sus posibilidades de vida, tiene sus leyes, pero éstas constituyen su límite. Ellas operan sobre todo en la esfera de la esencia³⁰ y fatigosamente buscan iluminar la existencia, pero la *existencia deviene en el tiempo* y en su multiplicidad, no se deja iluminar del todo³¹.

²⁶ Cf. KIERKEGAARD, S., *Riennes Philosophiques*, Ferlov et Gateau, Paris 1937, p. 104.

²⁷ *Diario*, IX A 49.

²⁸ Cf. *Diario*, IV B 1.

²⁹ *Diario*, III A 107 y VII A 34.

³⁰ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, Gallimard, Paris 1949, p. 210.

³¹ *Diario*, V A 68 y IV A 57.

“La filosofía danesa, si se logra que se hable de ella, será diversa de la alemana en cuanto no partirá de la nada, ni será sin postulados, y no explicará todo a fuerza de mediaciones: comenzará, por el contrario, con admitir que hay muchas cosas entre el cielo y la tierra, que ningún filósofo ha sabido hasta ahora explicar”³².

Será, pues, posible un sistema puramente lógico, pero un sistema de la existencia es imposible³³. Es inútil que Hegel quiera, introduciendo en la Lógica ciertas categorías que la superan, alcanzar el ser mediante el sistema; al final no dará satisfacción ni a las exigencias de la Lógica ni a las de la realidad. El sistema en Hegel es la expresión de una totalidad cerrada, immanente; la totalidad del ser se ordena en una grande e inabarcable síntesis; se trata de un *organisches Ganzes*³⁴ que se estructura sistemáticamente. Espíritu y sistema se ven así mutuamente referidos de forma que podría decirse que la filosofía de Hegel en tanto que filosofía de la unidad es una filosofía del espíritu y una filosofía sistemática: una *Totalitätsbetrachtung* es lo que ha hecho Hegel³⁵.

Al interior del sistema lo verdadero no es el resultado, el concreto, sino el todo (*Das Ganze*); aquella que vincula el resultado a su principio. Sólo el todo tiene realidad propia; la verdad es la verdad de la totalidad³⁶. La misma relación que existe entre sistema y realidad, sistema y verdad, se da entre sistema y saber científico. Sólo un saber sistemático es un saber de la realidad, sólo al interior del sistema es posible un saber definitivo³⁷.

La realidad explicada en el sistema no es algo estático; es una realidad en proceso, en devenir³⁸. La realidad concreta, el individuo, no son más que momentos de este devenir absoluto, quedando su individualidad absorbida al interior del devenir último de la idea. No hay historia del individuo, porque no hay más que devenir histórico del espíritu absoluto o de la conciencia absoluta. Este devenir dialéctico, que Hegel llamará el ritmo del movimiento científico, es la expresión más propia de la comprensión del todo en la filosofía de Hegel³⁹.

³² *Diario*, V A 46.

³³ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, pp. 101-107.

³⁴ Cf. HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 24.

³⁵ Cf. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, Alianza Universidad, Madrid 1997, párrafo 14, p. 117.

³⁶ Cf. HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 438.

³⁷ Cf. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, párrafo 14, p. 117.

³⁸ *Diario*, VIII A 14.

³⁹ JARAUTA, F., *Estructura y dialéctica de la subjetividad en S. Kierkegaard*, Roma 1971, pp. 89-90.

El punto del sistema que más llama la atención de Kierkegaard es la doctrina de Hegel sobre la *necesidad histórica del mundo*, el paso de una época a otra siguiendo una necesidad objetiva exterior al hombre. Como de ordinario, Kierkegaard no ataca directamente. No rechaza la idea de una semejante necesidad inmanente, sino más bien la posibilidad para el hombre de concebirla, o más exactamente, la ilusión de Hegel y de sus adeptos que se imaginan que con la así llamada *especulación* estaban en condiciones de concebirla y de conocerla y, por ella, asignar a todos los acontecimientos de la historia del mundo, comprendidos ellos mismos, el lugar que a ellos les correspondía en el devenir universal. Hizo observar que el especulador, para llegar a este fin, está siempre obligado a hacer una excepción en lo que le concierne. En efecto, si él se cuenta en la evolución, como debe para que el sistema tenga un valor universal, y si él considera su propia existencia y su propio modo de pensar del cual es una buena expresión el sistema, como procediendo de una necesidad situada en un lugar preciso fuera de él y obrando en un momento determinado, él arruina entonces el sistema por dentro, ya que lo reduce a ser la continuación de un estado de hecho que puede en todo momento ser reemplazado por otro que crea un nuevo modo de pensar y por tanto un nuevo sistema. Si el especulador hace excepción de sí mismo y se considera fuera del sistema, entonces el sistema no comprende toda la realidad y, por consiguiente, permanece inacabado y sin conclusión... Asimismo mientras *quede un solo objeto existente con sus posibilidades indeterminadas y no realizadas, el sistema no está acabado, y como esto ocurrirá siempre, jamás habrá sistema*⁴⁰.

Entre el campo de la existencia, regido por la elección libre y la obediencia al principio de contradicción, y el del puro pensamiento, superador del límite inmanente, permanece la incompatibilidad de reducción del primero al segundo, y en consecuencia la imposibilidad de un sistema de la existencia y de la realidad finita. Son estos los límites del pensamiento objetivo que tienden a ser negados por la especulación hegeliana⁴¹.

Así, sin comienzo a consecuencia de la infinitud de las reflexiones; sin medio a consecuencia de la imposibilidad del sistema con un movimiento creador en el interior del pensamiento; sin fin por su negación del futuro y de la moral; sin contenido, pues todos los conceptos están suprimidos allí, anonadados los unos en los otros, el *sistema se suprime por sí mismo; no existe*⁴².

⁴⁰ HOHLENBERG, J., *Soeren Kierkegaard*, A Michel, Paris 1956, pp. 160-161.

⁴¹ JARAUTA, F., *Estructura y dialéctica de la subjetividad en S. Kierkegaard*, p. 92.

⁴² WAHL, J., *Études kierkegardiennes*, Aubier, Paris 1949, p. 118.

II.- LA POSIBILIDAD: PRIMER REFLEJO DE LO ETERNO.

“La omnipotencia crea la libertad *ex nihilo sui*, mientras que la potencia finita se esfuerza por constituir la libertad partiendo de la no-libertad”.

(Diario VII A 181).

a) *La libertad: es infinita y surge de la nada.*

De la tensión de las relaciones entre individuo y sociedad, entre razón y fe, en las cuales se colocan los términos fundamentales de la vida del espíritu, somos llevados a la clave del pensamiento de Kierkegaard, la doctrina de la libertad. La libertad es el momento decisivo de la situación del hombre delante de Dios como individuo y sólo ella vuelve posible la *decisión* del acto de fe. Por otra parte y de forma especial la doctrina de la libertad está en función de la polémica antihegeliana y antiprottestante: de hecho, para Kierkegaard, el ejercicio de la libertad es la actividad más individual e incommunicable que existe, y la libertad se manifiesta como *renuncia voluntaria* y como práctica de buenas obras⁴³.

El movimiento de la libertad cuyo objetivo es finito es él mismo finito igual que la realidad que se alcanza. En esta realidad relativa, lo subjetivo coincide con lo objetivo. Es lo que se puede llamar lo *histórico-mundial*, que no tiene en sí más que un fin finito y visible y puede tener como cuadro de su desarrollo la *generación*, el *pueblo*, o el *estado*. La dialéctica que conviene a este tipo de realidad es la cuantitativa, ya que el pensamiento y la historia corresponden a lo finito. La hazaña de un hombre puede ser apreciada cuantitativamente y ser inscrita bellamente en el libro de la historia. Esto significa que el *acceso al devenir histórico-mundial es cuantitativo-dialéctico* y que por consiguiente lo que deviene *histórico-mundial ha pasado por esta dialéctica*⁴⁴.

⁴³ Cf. FABRO, C., *La dialettica della libertà e l'Assoluto*, Fratelli Bocca, Milano-Roma 1953, p. 45.

⁴⁴ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 92.

La realidad relativa es designada por Kierkegaard como *posibilidad para una posibilidad*⁴⁵, lo que significa que en una visión global lo histórico es una posibilidad para el grado posterior que es la posibilidad de lo eterno. A la libertad relativa sucede una libertad en el sentido propio, pues la libertad es infinita y surge de la nada. Negando la finitud como totalidad se alcanza la libertad absoluta como determinación negativa, paso previo para la nueva positividad: la libertad como infinito⁴⁶.

La situación límite de la libertad concreta, finita, sólo puede solucionarse al ser referida a la dimensión radical de la fe, en la que se acepta una doble realidad: para Dios todo es posible, y que Dios se halla en el origen de la existencia humana, determinando el ser del sujeto en cuanto éste es síntesis dialéctica de elementos opuestos. El creyente alcanza la infinita posibilidad, pero solamente en cuanto él ha pasado por la angustia de la posibilidad; como indicando que sólo al descubrir en la pasión de la posibilidad subjetiva y al comprobar la angustia del límite que la hace imposible a causa de la necesidad, el sujeto se abre al horizonte definitivo de su ser, en el que surge Dios como realidad viva.

Este reenvío a la fe en Dios como poder de lo posible es en sí mismo dialéctico por la relación que implica con la necesidad. Si la finitud del existente fuese tan fácilmente evitable que siempre se pudiera superar en un proceso de continua liberación, entonces la libertad en la situación límite no sería reenviada al fundamento de su posibilidad. Por el contrario, en tanto el hombre comprende su estar-situado en la libertad, que depende de un principio fundante, capta plenamente su dimensión existencial⁴⁷.

⁴⁵ CF. KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, p. 62.

⁴⁶ El concepto kierkegaardiano de libertad como potencia infinita parece vinculado a la noción de “potencia infinita” que Schelling explicaba en sus clases en la Universidad de Berlín y a las cuales asistió el filósofo danés en el semestre de invierno del curso 1841/42. La razón, según Schelling, constituye un poder infinito, abierto a la totalidad del ser y por ello, de modo análogo, la voluntad humana es una potencia infinita. Estas ideas de Schelling condicionan la contribución filosófica de Kierkegaard de su interpretación existencial de la libertad como potencia infinitamente posible cuyo máximo exponente el *AUT – AUT*, evidencia que el ser humano posee un poder cuya capacidad puede desafiar a todo el mundo. Para un estudio pormenorizado de la vinculación de Kierkegaard con Schelling, Cf.: BINETTI, M.J. *De Schelling a Kierkegaard, cuando la libertad devino potencia infinita*, Ars Brevis, Barcelona 2011, vol. 17, pp. 270-285.

⁴⁷ Cf. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, p. 91.

b) Ruptura con la finitud: ironía, resignación, arrepentimiento

1.- Ironía

“¿Qué cosa es la ironía? Es la unidad de pasión ética – que acentúa en la interioridad el propio yo infinitamente- y de educación, la cual en su exterior (en el trato con los hombres) abstrae infinitamente del propio yo. De este modo la abstracción logra que ninguno se dé cuenta de la primera unidad vivida, y en esto está el arte para la verdadera infinitud de la interioridad”⁴⁸.

Kierkegaard se sirve de la ironía, habida cuenta de su potencia negadora, para expresar la ruptura y el anonadamiento de la finitud como totalidad. La ironía presupone la infinitud de la posibilidad, sirve de enlace entre lo finito y lo infinito, entre lo temporal y lo eterno. La experiencia de este encuentro es decisiva existencialmente. El individuo es el resultado del encuentro paradójico del infinito con el finito.

El instante, como encuentro entre lo temporal y lo eterno, refleja ambigüedad. A través del concepto del instante, la ironía se transforma en angustia. La desesperada voluntad de salir de la ambigüedad es la voluntad de un *aut-aut* auténtico que vive una experiencia laberíntica al querer abandonar la ambigüedad y amar, no obstante, la ambigüedad. Como apunta K. Löwith⁴⁹, el minucioso análisis existencial kierkegaardiano tiene por objetivo que el hombre se encuentre consigo mismo al situarlo en el vacío impeñándolo a la decisión: *o* desesperar *o* tentar el salto de la fe.

En la historia del pensamiento hay una tentativa que pretende forjar la síntesis *finitud – infinitud*; es la de *Sócrates* que, por la ironía, pone la condición requerida para una tal síntesis. Aquella, considerada bajo el ángulo del ser y de la esencia, se presenta como sigue: *la posibilidad y la necesidad, como determinaciones de la finitud, serán subordinadas a la posibilidad y a la necesidad como determinaciones de la infinitud. La tarea de la existencia consistirá en hacer de este “redoblamiento” una unidad*⁵⁰.

El estadio estético de la vida y la experiencia de la alternativa están radicados en la experiencia de la ironía y, ya que el estadio estético de la

⁴⁸ *Diario* VI A 38.

⁴⁹ Cf. LÖWITH, K., *Kierkegaard: quel singolo*, en: *Studi Kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 189-190.

⁵⁰ MALANTSCHUK, G., *Fridehens Dialktik hos S. Kierkegaard*, traducción RSPT, XLII, 1958, p. 717.

vida está estrechamente ligado con los otros estadios, la ironía permanece como tema fundamental y originario de la situación y de la meditación existencial de Kierkegaard. Expresada en conexiones y significados más profundos *la ambigüedad de la ironía será el encuentro del finito y del infinito en la angustia*. Kierkegaard siente que la ironía es la situación en la cual el finito y el infinito se tocan, en la cual el temporal se encuentra con lo eterno. La experiencia de este encuentro es la experiencia existencial decisiva. Todo hombre es hombre por el modo con el cual, en su vida, en su singularidad, llega a la implicación con lo eterno. El individuo es el resultado del encuentro paradójico del infinito con el finito, encuentro en el cual el máximo saber se confunde con la más pura ignorancia⁵¹.

En el *concepto de ironía*, Kierkegaard ve dos extremas experiencias singulares que dominarán toda su vida: *Sócrates* y *Cristo*. El primero es la pura mayéutica, la pura pregunta. Cristo es la única, verdadera y auténtica respuesta a la pregunta socrática, la sola singularidad en la cual el finito y el infinito se juntan, en la cual la ironía ha estado vencida, porque lo divino y lo humano se han unido, lo eterno se ha encarnado en la historia. Cristo responde a la pregunta: ¿Cómo puede el infinito ser finito, ser Dios y nacer y morir como hombre? La respuesta de Cristo no es una teoría, no es un sistema filosófico. Su vida es su verdad. La ambigüedad está resuelta. La paradoja de la ironía se resuelve solamente en la paradoja de lo religioso.

La ambigüedad está íntimamente conectada con el instante, problema central del *Concepto de la angustia*. El instante, como encuentro entre lo temporal y lo eterno, se revela ambiguo. Parece que están juntos la nada y el todo, no es aquí ni allí, sino en el vértice de la pura posibilidad que, si se quiere determinar, se descubre limitada, y, en la limitación, pecaminosa. *Por medio del concepto del instante, la ironía se transforma en angustia*⁵².

La desesperada voluntad de salir de la ambigüedad es la voluntad de un *aut – aut* auténtico y no de un *aut – aut* falso e ilusorio. Así, en su ambigüedad, el *concepto de la ironía* está aún caracterizado por la voluntad de salir de la ironía: es propiamente esta situación la que constituye la experiencia laberíntica. Se puede querer salir de la ambigüedad y amar no obstante la ambigüedad. Lo que Kierkegaard busca y quiere es, al mismo tiempo, lo que Kierkegaard intenta rechazar; más o menos conscientemente la fe⁵³.

⁵¹ Cf. *Temor y temblor.*, pp. 69-103.

⁵² Cf. LOMBARDI, F., *Kierkegaard*, Nuova Italia, Roma 1957, p. 141.

⁵³ Cf. PACI, E., *Ironía, demoniaco ed eros in Kierkegaard*, en Kierkegaard e Nietzsche, Archivio di Filosofia, Roma 1953, pp. 79 – 80.

Los análisis minuciosos, a los cuales Kierkegaard somete estos fenómenos existenciales, poseen todos la misma triple función:

- ⇒ Deben ayudar al hombre a encontrarse consigo mismo y con su existir.
- ⇒ Le deben poner de frente a la nada y en vacío.
- ⇒ Le deben poner de este modo en forma absoluta, es decir, de frente a la decisión: *o* desesperar *o* tentar el salto de la fe. La primera obra de Kierkegaard tiene por título *aut - aut*, en contraste con el pensamiento mediador hegeliano. Eliminando la desesperación para lanzarse en la fe, el hombre como Individuo en vez de encontrarse de frente a la *nada* (del tedio, angustia y desesperación), se encuentra *de frente a Dios*, delante de Dios como creador del ser a partir de la nada. Sólo de frente a Dios la existencia aislada del hombre puede anodarse de modo positivo⁵⁴.

Pero, ¿puede lo eterno encontrar una expresión concreta en el finito? Para encontrar una respuesta a esta pregunta hace falta considerar la conmensurabilidad existente entre el interior y el exterior en el ámbito histórico-mundial. Pero el infinito no puede expresarse de la misma forma por la instrumentación de los medios de expresión finitos; buscándose esto, entonces *se vuelve finito* lo infinito. Lo infinito no puede nunca ser integrado en un resultado visible, porque un tal resultado no es del infinito. *La esencia del infinito es ser eterno y de no poder jamás agotarse en una relación relativa*. Ante todo no se puede expresar lo eterno con la ayuda de lo visible o de cualquier otra realidad que pueda devenir un objeto para nosotros.

Sólo del lado del sujeto es posible acentuar el infinito confiriendo a una acción determinada una significación absoluta. De este modo, lo eterno no puede ser señalado más que por el interés infinito del sujeto y no de modo objetivo. Dos acciones vistas desde el exterior pueden así encontrarse en dos esferas cualitativamente diferentes y es el interés infinito del sujeto quien determina la jerarquía de estas dos acciones. En lo *histórico – mundial* la acción es tal que pretende ser tanto más maravillosa y grande cuan-

⁵⁴ Cf. LÖWITZ, K., *Kierkegaard, quel singolo*, en: *Studi kierkegaardiani, Morcelliana*, Brescia 1957, pp.189-190.

to más importante es su significado; pero ocurre de otro modo cuando es *el cómo de la interioridad quien determina la significación, no el qué de la cantidad*⁵⁵.

El pensamiento no puede dominar la nueva realidad que aparece con esta síntesis, puede tomar el objetivo por la acción, pero el hecho de que una infinitud pueda ocultarse bajo este objetivo, esto no lo puede comprender el pensamiento, concibe como paradójica una realidad tan contradictoria.

Por esto, *por su búsqueda existencial, Sócrates estaba en la vía de la paradoja*. Además tiene igualmente esta vía, según Kierkegaard, una cierta analogía con la paradoja de la fe, aunque ésta se encuentra en un plano superior. El inapreciable mérito de Sócrates es el de ser un pensador *que existe*, y no es un especulador que olvida lo que es la existencia.

La ironía de Sócrates era precisamente lo contrario del dogmatismo: ella le servía para introducir la duda en los espíritus demasiado seguros de sí mismos, a dislocar a los conformistas, a perturbar la tranquilidad fácil, a inquietar a las conciencias demasiado confortablemente instaladas en su situación temporal. Su secreto accesible a todos, pero misterioso por su sencillez misma, consistía, no en enseñar, sino en *existir*...no en pensar esto o aquello, sino a ser uno mismo, a existir como individuos. Sócrates no era un profesor, sino, según su expresión, un *partero de las almas*⁵⁶.

2.- Resignación

Comparada con la ironía, la resignación representa un movimiento negativo que toma su punto de partida en lo finito. En la resignación, el hombre encuentra una transcendencia. Lo eterno, como transcendente, exige el movimiento de la resignación como condición de posibilidad de un diálogo entre él mismo y el hombre. La resignación no implica la fe, ya que se limita a promover la conciencia eterna del individuo. Por ello se trata de una realidad estrictamente filosófica que se puede llevar a cabo con las solas fuerzas humanas⁵⁷.

⁵⁵ Cf. *Post – Scriptum aux “Miettes philosophiques”*, p. 334.

⁵⁶ JOLIVET, R., *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Les idées et la vie, Paris 1958, pp. 138 -139.

⁵⁷ Cf. *Temor y temblor*, pp. 35-40.

Para Kierkegaard la fe no destruye la ética, lo general, el ser como los otros, como tampoco lo finito y lo temporal. Su función consiste en suspenderlos, es decir, negarlos para reafirmarlos. El prototipo de esta realidad es Abrahán, padre de la fe, que cuando ha realizado – además del movimiento de la resignación, o renuncia a lo finito, que es el movimiento de la ética – también lo específico de la fe: creer en el absurdo, se inserta, merced al absurdo, en lo general, en lo temporal, en lo finito, y, además, es feliz al encontrar a su hijo sano y salvo. Respecto a Isaac, ignorante de lo acaecido, Abrahán es un padre afectuoso. Respecto a la comunidad sigue siendo el ciudadano observante de las normas establecidas, que todos han conocido⁵⁸.

En *Temor y temblor*⁵⁹, Kierkegaard ha evidenciado, distanciándose de Hegel, que la fe no es un inmediato que debe ser superado con la ética, dominio de la razón, sino que, por el contrario, la ética es lo inmediato que se supera con la fe. La fe es una interioridad inconmensurable a la exterioridad que se patentiza en el drama y en la angustia de Abrahán.

Todo el drama, y el temor y el temblor y la angustia de Abrahán, constituyen un secreto de Abrahán y de Dios. Los otros no tienen la mínima sospecha. Abrahán no puede hablar, no puede explicar a los otros aquel drama que se desenvuelve en el ánimo de padre que, en obediencia al mandato divino, debe sacrificar el hijo que había esperado tanto y obtenido al fin, y que al mismo tiempo debe creer que, por absurdo, Dios le dará de nuevo. No puede ni siquiera responder a Isaac, que le pregunta dónde está el cordero para el sacrificio; no puede explicar a Isaac que Dios manda que sea sacrificado el mismo Isaac⁶⁰.

Al fin, cuando ha realizado el movimiento de la resignación y el movimiento del absurdo, Abrahán en virtud del absurdo se encuentra el hijo sano y salvo. De frente a Isaac, ignorante de cuanto ha acaecido, Abrahán es un padre afectuoso, como jamás lo fue, y de frente a la comunidad Abrahán permanece siendo el ciudadano observante de las leyes, que todos han conocido.

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 43 y ss.

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 45-46.

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 134, 138 y ss.

3.- *Arrepentimiento*

“Es la expresión más alta de la concepción ética de la vida y en ello la ética muestra su insuficiencia y, por consiguiente, la necesidad de la paradoja de la religión”⁶¹... “El arrepentimiento queda, por esto, más acá de la paradoja: ésta comienza con la fe en la redención, es decir, como coexistencia del arrepentimiento (categoría ética) y redención (categoría religiosa) que quita la incertidumbre en la cual se sumerge el arrepentirse”⁶².

Tras la experiencia de la ironía y de la resignación, el hombre no acaba conociendo del todo su realidad y su servidumbre respecto a lo relativo. Al intentar plasmar, por sí mismo, la síntesis entre la exigencia infinita y la vida en el tiempo, comprueba su incapacidad. Con todo, estas experiencias hacen madurar al hombre. A partir de aquí el hombre puede atender a la absoluta libertad por el solo movimiento del arrepentirse.

Para Kierkegaard el estadio ético es una etapa necesaria, pero transitoria, con una fuerte carga de contradicción al potenciar el interés de la existencia hacia lo infinito. Su más alta expresión es el arrepentimiento que acompaña a la culpabilidad. El arrepentimiento es la única condición que permite al individuo escogerse absolutamente a sí mismo, ya que implica a la vez afirmación de sí, en tanto que responsable del acto, y negación de sí, en tanto que culpable.

“La nostalgia de Dios es esencialmente arrepentirse: cuando después la duración de la tristeza ha sido excesiva, ocurre el arrepentimiento para aliviarla. Por cierto aquella desazón que causa la tristeza, desaparece rápidamente en cuanto el arrepentimiento hace valer la relación de la culpa a Dios... el arrepentimiento es la pasión dominante del pecador esencial que comprende ser esencialmente un pecador: humanamente es un desesperado, pero religiosamente está salvado porque es creyente y se refugia en la redención”⁶³.

⁶¹ *Diario*, IV A 112.

⁶² *Diario*, IV A 116.

⁶³ *Diario*, IX A 345 y X⁵ A 155.

III.- LA REALIDAD MISMA DE LO ETERNO

“El libre albedrío no es algo puramente dado, sino que es fruto de lucha y ejercicio: no se trata por consiguiente de “probar” que se tiene la libertad, sino de ejercitarla”.
(Diario X² A 66).

a) *Las determinaciones más radicales del individuo: falta y pecado*

Tras el análisis del arrepentimiento surge una nueva síntesis a partir de la cual el hombre se relacionaría absolutamente con lo absoluto y relativamente con lo relativo, lo que induce al individuo a las determinaciones más radicales: falta y pecado. Kierkegaard, en el *Post-Scriptum a las Migajas filosóficas* (1846), distingue entre religiosidad A o religión de la inmanencia y religiosidad B o religión de la trascendencia o de la paradoja: la conciencia de falta, la reflexión existencial y el análisis de la subjetividad como aislamiento inmanente o apertura trascendente caracterizan a la primera; la conciencia del pecado, el contraste nítido entre inmanencia y trascendencia y la situación inmediata ante Dios, a la segunda.

“La conciencia esencial de la falta es la máxima profundización posible de la existencia”⁶⁴, y al estar ésta constituida por una estructura dialéctica de finitud e infinitud, sólo relacionándose con el absoluto adquiere la plenitud de su realidad al posibilitar éste la actualización de la dimensión infinita del ser humano. Esta relación conlleva implícita una ambivalencia: por una parte, reduce todo planteamiento ético a inmanencia al no sintonizar con la exigencia radical del existir religioso y, por otra, refiere el citado planteamiento ético a lo religioso al exigir la unidad de su ser el devenir subjetivo del individuo. La falta, así entendida, manifiesta su radicalidad al evidenciar su posición de frontera entre el existir ético y religioso del individuo.

La conciencia del pecado, en cambio, determina paradójicamente la existencia logrando que todo intento de trascendencia inmanente sea considerado como no-verdad e impeliendo al ser humano a situar únicamente en la fe la razón última del existir y del propio devenir. El pecado, interpre-

⁶⁴ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post – Scriptum aux” Miettes philosophiques”*, p. 360.

tado dentro de la singularidad del estadio religioso kierkegaardiano, adquiere un significado de posibilidad ontológica como posibilidad radical al optar el existente por el absoluto.

b) Lo eterno

Del ser de Dios sólo se puede expresar que él mismo determina toda su esencia como absoluta subjetividad y libertad. No es adecuado emplear el término necesidad al referirse a la esencia divina. La esencia divina es el bien mismo en su inmutabilidad. La inmutabilidad de Dios está unida a su libertad y a su subjetividad absolutas. “Dios es la pura subjetividad sin mezcla alguna; pura subjetividad, no tiene en sí ser objetivo, pues todo lo que tiene una tal objetividad entra, por el hecho mismo, en el dominio de lo relativo”⁶⁵.

Considerado Dios como infinita subjetividad implica que su posibilidad es, a su vez, infinita. El grado máximo de posibilidad supone lo sumo en su capacidad de relación y de apertura. El hombre, al ser también subjetividad, es, por lo mismo, posibilidad y apertura. La conexión entre las esencias divina y humana se lleva a cabo a través de la posibilidad de la subjetividad de ambas. La única forma en que un existente entra en relación con Dios es que la antítesis dialéctica lleva a la pasión a desesperarse, coadyuvando – con la categoría de la desesperación (la de la fe) – a captar a Dios... que el existente postule a Dios, es una necesidad⁶⁶.

La superación negadora, por parte del existente que da el salto cualitativo de la fe, de lo que implica el mundo y la historia entendidos de modo inmanente tiene caracteres de positividad aun partiendo de lo negativo. De este modo el existente creyente se radica en lo eterno y accede a lo absoluto del que el hombre no es otra realidad sino su imagen.

En el contexto existencial kierkegaardiano y como consecuencia de la paradoja que supone el salto cualitativo de la fe, la verdadera demostración de la existencia de Dios consiste en evidenciar que a propósito de Dios no se dan demostraciones. “Para un absoluto no se pueden dar razones, a lo máximo se pueden dar razones de que no hay razones”⁶⁷.

⁶⁵ *Diario*, XI² A 54.

⁶⁶ Cf. *Temor y temblor*, p. 104.

⁶⁷ *Diario* X⁴ A 356.

c) *La nueva realidad*

Kierkegaard opina que el hecho de tratar de la posibilidad, de la realidad y de la necesidad puede aclarar la relación entre lo lógico y lo ontológico⁶⁸. Con estos dos conceptos que se encuentran en sus escritos, Kierkegaard evidencia dos dominios de los cuales el primero se acaba con la metafísica y el segundo contiene la dogmática. El punto de escisión entre lo lógico y lo ontológico tiene lugar donde lo eterno hace acto de presencia como determinación existencial. Ante la nueva realidad, síntesis de finitud-infinitud, caracterizada por el absurdo, el planteamiento lógico se encuentra desasistido, incompetente. “Cada determinación por la cual el ser es una característica esencial se encuentra al exterior del pensamiento inmanente y por consiguiente al exterior de la lógica”⁶⁹.

Está convencido el filósofo danés de que el estudio del problema de la libertad debería ayudarnos a arbitrar la lucha de fronteras entre *el saber y la fe*; por la vía de la libertad sería factible encontrar *el punto* del que se podría decir que representa el fin de la especulación y que no puede ir más lejos por el camino de la lógica. Kierkegaard designa precisamente este lugar cuando dice: “Lo que importa es establecer la diferencia absoluta entre las dialécticas cuantitativa y cualitativa. Toda la lógica es dialéctica cuantitativa o dialéctica modal, pues todo es y el todo es uno e idéntico. En la existencia, la dialéctica cualitativa está en ella”⁷⁰.

El punto de división *entre lo lógico y lo ontológico* se sitúa, pues, donde lo eterno como determinación existencial hace irrupción. Cuando éste llega y sólo entonces se puede decir del ser que es la determinación esencial. En este punto la lógica se debe detener. El pensamiento lógico no puede dominar la nueva realidad que aparece por la síntesis de finitud y de infinitud, porque esta realidad se encuentra bajo el signo del absurdo.

La lógica no puede aclarar más que la finitud y las determinaciones finitas. Por esto también la especulación puede ocuparse de la realidad histórica en cuanto que pertenece a la finitud. Incluso se puede decir que todo movimiento es paradójico y, de este hecho, inaccesible al pensamiento. El movimiento no es más que relativamente paradójico en el interior de la finitud y se sabe que las paradojas relativas pueden ser mediatizadas. Pero la

⁶⁸ Cf. *Diario* VI B 54.

⁶⁹ *Diario* IV C 88.

⁷⁰ *Diario*, VII A 84.

especulación que puede *digerir* esta realidad relativamente paradójica alcanza sus límites con la realidad absolutamente paradójica.

La lógica puede, como dialéctica cuantitativa, abrazar el finito y ser el fundamento de las ciencias, pero debe ceder a la dialéctica cualitativa el estudio de la realidad que aparece con la entrada de lo eterno en la existencia.

Tenemos, pues, de una parte, la realidad penetrada por nuestro conocimiento y, por otra, la realidad del absurdo. “El absurdo limita negativamente la esfera de la fe que es una esfera en sí”⁷¹. La dialéctica cualitativa nos enseña a respetar la absoluta diferencia de las dos esferas, *la del saber y la de la fe*. Como muestra lo que precede, el desarrollo de la dialéctica de la libertad puede aclarar la diferencia entre el dominio metafísico y el dominio dogmático.

La dialéctica de la libertad no es más que una pieza de la concepción kierkegaardiana de la existencia que, en sus diversas categorías, resulta una concepción total, coherente y dialéctica.

CONCLUSIÓN

El análisis de los conceptos kierkegaardianos de posibilidad, realidad y necesidad como componentes dialéctico-estructurales de la libertad humana, ha patentizado que son elementos muy singulares de su concepción de la existencia que se caracteriza por su globalidad, su coherencia interna y por su dialéctica cuantitativa y cualitativa.

La libertad, en el planteamiento del filósofo danés, se constituye como poder absoluto y omnicomprendido de la realidad del sujeto que debe anclarse más allá de sí mismo en la necesidad de un Ser absolutamente absoluto. Además, la libertad, entendida como posibilidad, ha inspirado a la filosofía existencial y ha sido valorada como estructura humana esencial por la hermenéutica contemporánea.

La toma de contacto con el peculiar modo de filosofar de Kierkegaard no puede hacerse al margen de la flexibilidad de la ironía y de la relativización del humor que apuntan a que la singularidad existencial humana no puede ser reducida a las coordenadas de un inmanente sistema filosófico.

⁷¹ *Diario*, X⁶B 79.

La lectura de la obra de de Kierkegaard despierta el interés y sigue siendo actual por desvelar la realidad de la estructura subjetiva de todo ser humano y por estimular a realizar la experiencia interior con el objetivo de lograr la autenticidad de la realidad personal al margen del vacío ontológico en el que pueden sumir el conformismo, lo cotidiano y las modas del pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

A.- Obras de Soeren Kierkegaard.

- “*Diario*” Traducción de C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1948/51.
- “*La enfermedad mortal*”, Guadarrama, Madrid 1969.
- “*Post-Scriptum aux “ Miettes philosophiques*”, Gallimard, París 1949).
- “*Temor y temblor*”, Tecnos, Madrid 1987.

B.- Obras sobre Soeren Kierkegaard.

- AAVV, “*Kierkegaard vivo*”, Alianza, Madrid 1968.
- ABBAGNANO, N., “*Kierkegaard e in sentiero della possibilità*”, en: *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia 1957.
- COLLADO, J., “*Kierkegaard y Unamuno*”, Gredos, Madrid 1962.
- COLLINS, J., “*El pensamiento de Kierkegaard*”, F. C. E., México 1958.
- LÖWITZ, K., “*Kierkegaard, quel singolo*”, en : *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia 1957.
- VIALLANEIX, N., “*Kierkegaard*”, Herder, Barcelona 1977.