

SCHELLING-KIERKEGAARD: LA VIDA Y SUS POTENCIAS

FERNANDO PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ
Universitat Pompeu Fabra¹

RESUMEN: El presente artículo pretende renovar la visión que sobre las relaciones entre Schelling y Kierkegaard impera en el ámbito académico, así como intentar descubrir nuevas áreas de influencia e interés entre los dos autores partiendo para ello de la concepción que ambos tienen de la vida como proceso progresivo de potenciación, lo cual les llevó a elaborar una teoría de las potencias que se opone frontalmente al esquema de la dialéctica del sistema hegeliano. En esta nueva concepción, saber y revelación se complementan, a la par que necesidad y libertad, angustia y destino.

PALABRAS CLAVE: idealismo alemán, teoría de las potencias, revelación, tragedia, libertad, angustia.

ABSTRACT: The aim of the current article is to renew our actual view on Schelling-Kierkegaard relations which is dominating in the academic field, discovering new common areas and interests between both of them, reconsidering the idea of life as a progressive and intensifying development (Potenzialisierung) that includes an elaboration of a theory of potencies, opposite to Hegel's dialectic. In this new conception of philosophy, science and revelation are two complementary areas, as well as necessity and freedom, anxiety and destiny.

KEY-WORDS: German idealism, theory of potencies, revelation, tragedy, freedom, anxiety.

1. Schelling-Kierkegaard: las lecciones de Berlín de 1841

La historiografía académica en torno a las relaciones Schelling-Kierkegaard se asentó en sus orígenes sobre dos tópicos: la crítica de Schelling a Hegel, y la influencia que las lecciones del viejo Schelling pudieran tener sobre el joven Kierkegaard durante su estancia en

¹ Este artículo se ha escrito en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación cuyo título es «Schelling-Kierkegaard: la génesis de la angustia contemporánea» (FFI2008-00402/FISO).

Berlín.² Fundamentalmente, esas relaciones se basan en un primer entusiasmo de Kierkegaard al oír hablar de una filosofía positiva que se interesa por la «existencia» (*Existenz*), en contra de la filosofía negativa, que recurre a la lógica, impuesta por Hegel y los teólogos hegelianos, y que Kierkegaard rechaza porque cree que implica una racionalización del cristianismo que acaba con su esencia. Este entusiasmo inicial dará paso a una profunda decepción al escuchar el inicio de las lecciones de Filosofía de la Mitología y de la Revelación, que Kierkegaard considera un «galimatías ininteligible», en el que religión y filosofía se mezclan, en la línea de esa famosa *Religionsphilosophie* abanderada por el hijo de Fichte y sus seguidores. Dicho rechazo ha sido interpretado como un intento de Kierkegaard de preservar la pureza de la fe (*sola fides*) de toda inclusión de la filosofía o del pensamiento, injerencias que se considerarían perniciosas para la vida del creyente.

No obstante, un conocimiento más exhaustivo y determinado del contenido de dichas lecciones de Berlín, y el seguimiento que de ellas hizo Kierkegaard, primero con su presencia en Berlín hasta finales de febrero, y posteriormente desde Copenhague a través de la edición de Rosenkranz,³ nos permiten matizar esa impresión inicial. En este texto, Schelling resume el desarrollo de toda su filosofía, desde las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1811), en las que, en la órbita de lo elaborado en su ensayo de la libertad, comienza a perfilar

² Para lo referente al contexto del llamamiento de Schelling a Berlín por Guillermo IV para combatir al «dragón hegeliano», véase M. Frank, *Schelling. Philosophie der Offenbarung, 1841/1842*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, pp. 11 y ss; así como la introducción a la edición alemana de las mismas realizada por A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, Oldenbourg, Múnich, 1962, pp. 23-56. Las cartas personales en las que Kierkegaard muestra su decepción con Schelling corresponden al período comprendido entre el 15 de noviembre de 1841 y el 4 de febrero de 1842 (*Pap.*, II A 31; II C 25; II C 26-27; IV B 117; IV B 118, 7; V B 53, 18; V B 72, 10; VII, 1 A 63; VII, 2 B 274, 24; VIII, 1 A 14). Los primeros autores que dan noticia de la relación Schelling-Kierkegaard enfatizan el papel de la crítica a Hegel contenida en la primera parte de las Lecciones de Berlín. Véase al respecto B. Majoli, «La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 46 (1954), pp. 247-257; F. Rinaldi, «Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel», *Studi Urbinate di Storia, Filosofia e Letteratura*, 43 (1969), pp. 244-245; S. Spera, «L'influsso di Schelling nella formazione del giovane Kierkegaard», *Archivio di Filosofia*, 1 (1976), nota 7, p. 75. Para las complejas relaciones entre Hegel y Kierkegaard, consúltense N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1980, y J. Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, 2003.

³ Entre los libros que se encuentran en la biblioteca personal de Kierkegaard llaman la atención la edición de Rosenkranz de las lecciones de Schelling en Berlín: *Schelling Vorlesungen von K. Rosenkranz*, Danzig, 1843; *Schelling, Erste Vorlesungen in Berlin, Stuttgart und Tübingen*, 1841.

su teoría de las potencias, que culminará en los esbozos fallidos de las *Edades del Mundo* (1828).⁴ El resultado de todo ese proceso le llevará a formular su distinción entre empirismo y racionalismo, y a formular una nueva forma de «empirismo trascendental», a la que denominará su filosofía positiva.⁵ Esa filosofía es la que le permitirá acometer la Filosofía de la Mitología y la Revelación, cuyo contenido es el objeto mismo de las lecciones.

Aunque recientemente muchos autores han puesto de manifiesto la importancia de un texto como el *Prefacio a Cousin* de 1834, en el cual se defiende la posibilidad de una nueva forma de empirismo, confrontada con el racionalismo imperante, denominado por Schelling «empirismo trascendental»,⁶ lo cierto es que la influencia de Schelling se deja notar ya en Kierkegaard, sobre todo con su famoso ensayo sobre la libertad, que Kierkegaard reproduce en *El concepto de angustia* (1844). Este ensayo de Schelling ³/₄ que Heidegger consideraba el verdadero torso de la filosofía del idealismo alemán³/₄,⁷ réplica *sui generis* a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, habla de una libertad divina que se encarna en la Naturaleza en forma de teleología semiinconsciente que emerge como forma consciente en el hombre. Dicha libertad, sometida a una dialéctica de apertura y contractura, sístole y diástole,⁸ se vuelve operativa con la emergencia de la conciencia humana.

Si en Dios hay este movimiento de unas potencias en lucha, y si éstas pasan a otro nivel en la decisión eterna de Dios de crear, volviéndose potencias extradivinas, de carácter mundano, cuando emerge la conciencia humana dichas potencias recogidas en

⁴ Para la cuestión de la teoría de las potencias en Schelling, véase el interesante artículo de J. Schwarz, «Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie», Walter Gruyter, Nueva York/Múnich, 1935, y el libro de E. Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems*, Oldenburg, Viena/Múnich, 1964. Para la evolución de lo referente a las Edades del Mundo en Schelling durante su filosofía intermedia, véase S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

⁵ En relación con la distinción entre filosofía positiva y negativa, véase X. Tilliette, *Une philosophie en devenir*, Vrin, París, 1992, vol. 2, pp. 121 y ss.

⁶ I. Basso, *Kierkegaard. Uditore di Schelling. Tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard*, Mimesis, Milán, 2007, pp. 32 y ss.

⁷ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1996, p. 25.

⁸ Fue el místico Jacob Böhme el inspirador de esta visión mística de la naturaleza que gozó de tanto favor entre los filósofos alemanes, y que fue recogida por Hamann, uno de los máximos inspiradores de Schelling pero también de Kierkegaard, que en su biblioteca personal conserva muchos de sus escritos.

el hombre son puestas, por medio de la caída, en contradicción. La restauración de la unión de las potencias es la que corresponde a la filosofía de la mitología.⁹ En este período encontramos una Humanidad dividida, exiliada, errante, cuya conciencia está sometida a potencias demiúrgicas, al mismo tiempo naturales y teogónicas, que conforman los relatos mitológicos de los diferentes pueblos de la antigüedad. La mitología es la historia de la naturaleza elevada a una segunda potencia, un proceso objetivo e intersubjetivo, que apunta a una restauración de la misma en los misterios griegos que insinúan el paso del politeísmo al monoteísmo. Con la emergencia de las religiones monoteístas se iniciará esta tercera potencia, el reino del espíritu, que se corresponde con la manifestación del espíritu, en el cual la libertad humana desempeña un papel determinante, y al que Schelling denomina «Filosofía de la Revelación».

Esta idea de la potenciación progresiva que se va elevando paulatinamente hacia su espiritualización, en la que esta potenciación es fruto de la dialéctica de una libertad que combate contra unas potencias objetivas, es el fundamento de la «lógica schellinguiana», que influirá de un modo determinante en muchos de los planteamientos kierkegaardianos. De ahí que las lecciones de Berlín devengan un desencadenante de toda la filosofía posterior de Kierkegaard.

346

2. Las potencias en el Don Juan de Kierkegaard

La influencia de la teoría de las potencias de Schelling la detectamos ya en sus famosos «Escritos estéticos», en su obra *O lo uno o lo otro*, cuando Kierkegaard analiza el caso del Don Juan. Esta obra, editada por Victor Eremita, y que recoge los papeles ordenados en dos series, A y B, es de factura desigual, y se plantean en ella las diferentes facetas del denominado «estadio estético». En el apartado dedicado a «los estadios eróticos inmediatos» su autor se encarga de analizar el mito de Don Juan. Don Juan encarna la presencia de una sensibilidad y un hedonismo espirituales. Más concretamente, como dice Kierkegaard, un «erotismo espiritual» creado por el cristianismo.¹⁰ El intento del cristianismo de elevar al hombre a una condición espiritual dando muerte al hombre carnal, al hombre

⁹ Un estudio detallado del papel de las potencias en la Filosofía de la Mitología de Schelling se encuentra en E. A. Beach, *The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology*, State University of New York, Press Albany, Nueva York, 1994.

¹⁰ S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, en *Escritos Søren Kierkegaard*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 109 y ss.

viejo, ha dado lugar a una forma de erotización de la existencia que encuentra en el mito de Don Juan su verdadera plasmación. Por eso mismo todo intento de representar a Don Juan en el teatro, la danza u otro medio artístico resulta absurdo. Don Juan es una «potencia espiritual», con un poder de seducción omnímodo, al que nada ni nadie puede resistirse y por eso es un poder invisible, al que sólo la música puede dar forma. Ha sido el gran genio de Mozart, en su ópera *Don Giovanni*, con libreto de Da Ponte, quien ha conseguido ese milagro de expresar el demonio propio de esa potencia, verdadera encarnación de la potencia estética en su elevación a la esfera ética.

Toda la producción mozartiana expresa, en sus diferentes óperas, desde el paje del *Fígaro*, pasando por Papageno de la *Flauta mágica*, hasta llegar a su apoteosis en el Don Giovanni, la «potenciación progresiva de una potencia universal demoníaca».¹¹ Por eso la interpretación kierkegaardiana del *Don Giovanni* mozartiano concluye en la visión de que se trata en realidad de una obra coral en la que todos los personajes giran, danzando, en torno a un centro invisible, que tiene en la figura de Don Giovanni sólo un polo de atracción que aparece y desaparece, porque en realidad se trata de una potencia universal que ejerce su poder sobre todos los personajes de la ópera.¹²

De este modo se entiende bien la figura enigmática, que tantos ríos de tinta ha hecho verter, del Comendador, en la que vemos emerger una potencia de un orden radicalmente distinto, que viene a confrontarse, en una verdadera lucha a muerte con la potencia, y el dominio, representados por Don Giovanni. En esta lucha entre potencias, en ese abrazo mortal en el que Don Giovanni se estremece y sucumbe, arrastrado a otra esfera, se ve esta «potenciación progresiva» de la que hablaba toda la filosofía intermedia de Schelling. Aún más, el carácter universal de las potencias se manifiesta en el hecho del extraño *finale* al que asistimos en la ópera, con ese quinteto, en el cual todos cantan al unísono la condena de una potencia que en ellos aparece encarnada y redimida. La presencia de la potencia demoníaca de Don Giovanni, hundida en el abismo,¹³ supone el

¹¹ *Ibidem*, pp. 97 y ss. Sintomáticamente, Kierkegaard denomina a cada uno de estos niveles de potenciación que conducen a su apoteosis en el Don Juan, manifestación de una potencia que no conoce límites en su poder de seducción, «estadios», y aunque los editores apuntan a que esa idea está recogida en una entrada de su *Diario íntimo*, del 26 de enero de 1837 (*Pap.* 1 C 125, pp. 303-308), lo cierto es que la noción de potencia con la que ahora se liga alude claramente a la impronta de Schelling.

¹² *Ibidem*, pp. 32 y ss.

¹³ Schelling ha desarrollado toda una filosofía de la crisis, como quedó plasmado en sus *Edades del Mundo* (1811-1815), en las que la transición de una potencia a otra,

nacimiento de un nuevo régimen, de una nueva esfera, la ética, que viene a sustituir a la anterior.

3. De la angustia a la desesperación

Donde de un modo más fehaciente se deja notar la presencia de esta teoría schellinguiana de las potencias, esbozada en el texto de la libertad, es en la obra *El concepto de angustia* (1844). Dicha obra, ubicada en el terreno ambiguo de una «ética religiosa» que quiere dar cuenta del nacimiento del mal,¹⁴ iniciando una explicación psicológica del origen del pecado, resulta interesante porque toda ella es una «fenomenología de la conciencia caída». El punto de arranque es la angustia, definida como *angustia de nada*. Dicha nada no es una nada ontológica, sino el vértigo de la libertad de un espíritu que se sueña a sí mismo antes de realizarse o determinarse por sí mismo. Este estatuto de la vocación, el destino, como infierno o subsuelo de la conciencia que la guía de un modo oculto, en forma de presentimiento de sí misma, será recogido posteriormente por un gran lector de Kierkegaard, Heidegger, en su reflexión en torno a la deuda, la vocación y la voz de la conciencia.¹⁵ Es una extraña dialéctica interna de la libertad sometida a una tendencia opuesta, de cierre y apertura, la que determina la posibilidad de que la libertad caiga o se eleve.

Como Schelling, Kierkegaard explora todos los elementos que acompañan a la angustia antes de pecar y después de pecar. Todos los fenómenos de la conciencia caída (culpa, remordimiento, arre-

de un régimen de potenciación a otro, venía marcado por un hundimiento en un abismo sin fondo (*Urgrund/Abgrund*), un período de crisis sin precedentes, del que nace, por un movimiento de rebote incomprensible, un nuevo régimen de potenciación. Cf. S. Žizek, *The Abyss of Freedom. Ages of the World*, Michigan University Press, Michigan, 1997, pp. 24 y ss.

¹⁴ En el prólogo mismo de la obra, Kierkegaard distingue entre dos modos diferentes de ética. Una ética, como la kantiana y racionalista, que partiendo de lo universal, el deber, intenta dominar el reino de la contingencia, creyendo que «deber es poder», y una ética realista, que parte del dato de la caída originaria, del pecado, y que por tanto quiere elevar esta condición caída hacia lo universal. Esta última es la ética cristiana con su doctrina del pecado y de la gracia. Sobre la cuestión o el estatuto mítico de la caída, véase P. Ricoeur, «Introducción a la simbólica del mal», en *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 23-78.

¹⁵ Sin duda Kierkegaard ha inspirado la reflexión de Heidegger en torno a la situación de caída del *Dasein*, pero en él la caída está secularizada, desprovista de la visión de lo eterno y de la trascendencia, tal como Kierkegaard la entiende. El hiato introducido por la «muerte de Dios» a finales de siglo supone una verdadera ruptura que impide establecer un nexo de continuidad entre ambos.

pentimiento) son explicados en el marco de una tendencia de la conciencia a la espiritualización, o en su oposición, en la que la conciencia puede intentar ocultarse a sí misma lo hecho, queriendo borrar la presencia de la culpa. Kierkegaard especifica diferentes formas de angustiarse. Establece una angustia del bien y una angustia del mal, como los dos modos de moralizarse una angustia originaria que, una vez se determina por el mal, cae en una dialéctica de la culpa que le puede conducir a la salvación o a la desesperación.¹⁶ La angustia ocupa el lugar de la dialéctica en Hegel, siendo el verdadero motor que mueve a la conciencia en esta esfera ético-religiosa. En la línea de Hammann, Kierkegaard piensa que la angustia, fenómeno de la libertad en el marco de una teodramática,¹⁷ es la educadora de la conciencia en su camino hacia el bien y el mal, hacia una forma correcta o incorrecta de angustiarse. La angustia, y el arte de angustiarse, hablan de un autodidactismo que es en el fondo un verdadero teodidactismo.

Este aspecto del desarrollo de la conciencia desde el punto de vista ético-religioso constituye el nexo vertebrador de uno de los textos centrales para entender la influencia de Schelling en Kierkegaard: *Estadios en el camino de la vida* (1845). En él, Fray Taciturnus recomienda a su discípulo entender el verdadero sentido de la ética, que queda esbozado cuando parece formulada con claridad, por primera vez, la ley de los tres estadios, que habla de esta dialéctica dilemática en la que el avance de una esfera a otra está mediado por el uso de la libertad, marcada por la angustia y la crisis.

La resolución de la angustia debe confrontar al hombre con el único dilema: el salto de la fe o la desesperación. Por eso, aunque mucho más tardío en el tiempo, podemos afirmar que *La enfermedad mortal* (1854) culmina esa dialéctica de la libertad como motor de

¹⁶ Los paralelismos con la dialéctica de sístole y diástole del ensayo sobre la libertad en el ámbito de la naturaleza, que son elevados a una dialéctica entre el bien y el mal en la esfera ética de la libertad, son muy claros y evidentes. Cf. J. Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Karl Alberg, Friburgo/Múnich, 1991, pp. 64-81; M. Bosch, *Søren Kierkegaard: Schicksal-Angst-Freiheit*, Schöningh, Paderborn/Múnich/Viena/Zúrich, 1994, pp. 71-140; J. Hennigfeld/Jon Stewart (Eds.), *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 2003; Vicent A. McCarthy, «Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall», en R. L. Pekins (Ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Mercer University Press, 1985, pp. 89-110.

¹⁷ La «teodramática» fue definida por U. von Balthasar en su célebre obra, voluminosa y rigurosa, en el marco de una interacción entre la libertad humana y la divina que define la esfera de lo histórico, que constituye el ámbito de contingencia e historicidad de lo humano en su referencia a lo eterno. Cf. von Balthasar, *U. Teodramática*, Ediciones Encuentros, Madrid, 1990, vol. 1, pp. 23 y ss.

la vida del espíritu. Este texto, sumamente complejo, nos habla de una mismidad (*Selbst*) que, cuando se configura como un Yo (*Ich*), inicia un proceso de desesperación (*Verzweiflung*) que se mueve en todas las dimensiones constitutivas del ser humano:¹⁸ finitud e infinitud, ignorancia y conocimiento, eternidad y temporalidad. Estas dimensiones hacen que el sujeto modalice la angustia de diferentes maneras al querer desesperadamente ser sí mismo o no serlo en absoluto; al perderse en la infinitud de un mundo de pura fantasía o intentar aferrarse desesperadamente a lo puramente real rehusando su condición espiritual.

La desesperación es el resultado final de una angustia que, poco a poco, va tomando conciencia de su naturaleza ajena a lo puramente natural, de su dimensión eterna y trascendental, que despierta en él la conciencia de su ser espiritual, su tercera potencia. Desesperar,¹⁹ en sentido religioso, es «verse abandonado de todos y por todo»,²⁰ es descubrir la naturaleza espiritual del ser humano y confrontarse con

¹⁸ Los malentendidos en torno a la filosofía kierkegaardiana responden a las malas traducciones de determinados términos. Cuando Kierkegaard habla de «espíritu» (*Geist*), está hablando de esa dimensión universal y eterna, participada en los individuos, pero que los desborda y supera. Es importante entender que la dialéctica propia de Kierkegaard se mueve en la esfera del idealismo alemán y de una antropología cristiana que entiende al hombre como una síntesis de tres elementos: cuerpo, alma y espíritu. De ellos, el cuerpo es el elemento individuante, el alma es ya universalizador, pero tan sólo el espíritu habla de la dimensión comunitaria del viviente, integrado en un «nosotros». No atender a esta antropología ha conducido a ver en Kierkegaard una fenomenología de la conciencia pensante individual, en la línea de Descartes y la filosofía moderna, que culmina en una reivindicación del individuo. Lo cierto es que individuo y espíritu no se oponen en Kierkegaard, sino que se co-dicen. Una individualidad que no se cierra sobre sí misma, ni excluye lo espiritual como universal, se denomina «persona». Cf. M. Frank, *La piedra de toque de la individualidad: reflexiones sobre persona, sujeto e individuo a partir de su certificado de defunción posmoderno*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 34-56.

¹⁹ Kierkegaard explica en este texto con diáfana claridad que la desesperación, en el sentido religioso, no es desesperar de nada finito, mundano. De igual modo la angustia, que lo es de la nada, de la naturaleza espiritual del sujeto, está alejada de toda concepción del miedo. En términos hegelianos, la angustia se identifica con el temor, que indica el temblar de la conciencia ante una potencia universal (la de la muerte), que le muestra que su naturaleza es ajena. Tan sólo la conciencia que es capaz de arriesgar su vida tiene conciencia en ella misma de lo eterno, de su ser espiritual. Cf. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, pp. 108-119.

²⁰ Sólo en este sentido puede entenderse la famosa *kenosis* del *logos*, entronizada en la figura de la oración de Jesús en la Cruz, cuando clama invadido por el sentimiento de abandono ante la angustia de la muerte, en su máximo momento de agonía. Dicho padecimiento fue adelantado, como indica M. Zambrano, en su *Oración en el Huerto*, en el que va a sudar sangre. Cf. M. Zambrano, *El sueño creador*, Club Internacional del libro, Madrid, 1998, pp. 165-174, y J. F. Ortega y Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 83-102.

el dilema del suicidio o salto de la fe. En la línea de Jacobi, el primero en introducir el concepto de nihilismo, parece que los *preambula fidei* son los pasos preliminares de un espíritu que debe aprender a angustiarse y desesperar para elevarse desde una potencia a la otra.

Ya en su obra *Temor y temblor*, Kierkegaard, con las figuras de Abraham, y el sacrificio de su hijo Isaac, y Job, sometido a la prueba terrible de ser desposeído de todo, ilustra lo que denomina el verdadero sentido de la repetición,²¹ que tiene que ver con el evangélico «ciento por uno», que sólo tiene sentido en el ámbito de la fe y de cara a la eternidad, como carácter probatorio de la misma.

4. El viejo Kierkegaard: la cuestión del Postscriptum

Con su último seudónimo, el más cercano al ámbito de la fe y de la comunicación directa, la propia de los sermones y de los discursos cristianos firmados por el propio Kierkegaard, el de Johannes Climacus, el primero que expuso el problema de la fe en relación con la duda en su escrito *De Omnia Dubitandum Est* (1842), planteó el profundo problema de que nada puede devenir cierto sin que medie la decisión, sin el concurso de la libertad.²² La disputa entre Kierkegaard y Hegel, y en general con el idealismo alemán, parece radicar en el rechazo del carácter sistemático de una razón absoluta que colisiona frontalmente con aquello que excede la razón, abriendo así el espacio para la fe. Kierkegaard parece decantarse aquí del lado de Schleiermacher, para quien el fundamento último de la vida religiosa radica en el sentimiento.²³ No obstante, su defensa del

²¹ En su obra, *La repetición*, Kierkegaard plantea la imposibilidad de producir verdaderamente la repetición en el ámbito de la esfera estética. De hecho, el poeta que quiere revivir un amor de juventud vuelve a la ciudad en la que tuvo lugar el encuentro y quiere reproducir fielmente todos los detalles para revivir el pasado. Este sueño de la repetición, al que Nietzsche intenta dar forma con su idea del «eterno retorno de lo mismo», acaba en la profunda contradicción del estadio estético que obliga al hombre a elevarse en una esfera superior.

²² Kierkegaard vio con claridad inusitada que la vieja y originaria pasión de la admiración, con la cual inicia su andadura la filosofía según Platón, tal como escribe en el *Teeteto*, se ve sustituida por la duda metódica en el ámbito del pensamiento moderno, que busca la seguridad y el método como camino para la verdad cierta. Tan sólo un piedra firme, una roca que pueda asegurar la solidez del edificio, sirve para la construcción. La piedra en la que se ha de edificar, el fundamento, es la gran cuestión con la que se enfrenta el pensamiento de Kierkegaard, en la línea del pensamiento de los grandes maestros idealistas.

²³ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830-31)*, Walter & Gruyter, Berlín/Nueva York, 1999. Desde este punto de vista Kierkegaard, con su figura del caballero de la fe, se decantaría por una forma de irracionalismo, o supranaturalismo, o fideísmo, que le pondría en la línea de Jacobi y otros autores que hostigaron fehacientemente el racionalismo absolutista de los idealistas.

salto de la fe está precedida por un proceso de potenciación progresiva del espíritu que se eleva desde la esfera estética a la religiosa,²⁴ y que no parece poder acceder *ipso facto*, por una especie de intuicionismo platónico o neoplatónico, gnóstico, a la esfera de la fe. Si así fuese, la «fenomenología del espíritu» kierkegaardiana estaría básicamente de acuerdo con la visión hegeliana en su estructura dialéctica,²⁵ pero sobre todo con Schelling, que afirma que dicha dialéctica es una dialéctica de la libertad que exige la angustia y la crisis.

En este sentido, el problema principal con el que se enfrenta Kierkegaard, en su obra más polémica y de difícil interpretación, el *Postscriptum*, es el de las relaciones entre fe e historia o, lo que ya planteó el viejo Schelling, la cuestión de la revelación (*Offenbarung*). Siguiendo la estela de Lessing, Kierkegaard cree que, aunque la revelación es un hecho histórico (*factum*), la fe no puede sostenerse en pruebas o hechos históricos. Esta cuestión, obsesiva en el planteamiento kierkegaardiano, motivada por la crítica histórica de las Sagradas Escrituras que está dando lugar a una nueva visión del Cristo escriturístico, le lleva a concebir un nuevo sentido de la historia (*Geschichte*). Kierkegaard sabe que la única manera de entender el cristianismo radica en que el hombre de hoy sea «contemporáneo con Cristo». Este «ser contemporáneo» radica en la comprensión que Kierkegaard tiene de lo eterno como lo intrahistórico. O sea, aquello que penetra y está presente en todo momento de la historia, sin quedar apresado por el tiempo. Precisamente esta cuestión de una eternidad en el tiempo, de la presencia de una potencia eterna que articula la historia, es el objeto de la Filosofía de la Revelación de Schelling.²⁶

Kierkegaard, para abordar este difícil problema, distingue entre una dimensión subjetiva y otra objetiva de la fe, que además deben ser coordinadas. Desde este punto de vista, Kierkegaard critica cualquier concepción subjetivista, decisionista o ciega de la revelación. Conjugar ambas dimensiones es la tarea hercúlea que se propone este difícil texto. La filosofía de Schelling finalizó con una consideración

²⁴ En este sentido, G. Malantschuk ha recordado este aspecto procesual y sistemático, no intuicionista, de la filosofía kierkegaardiana. Cf. G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1971, pp. 103-169.

²⁵ Ha insistido en las comparaciones entre la dialéctica expresada en la *Fenomenología del espíritu* de un modo muy clarificador C. Taylor en *Journey to Selfhood*, Fordham University Press, Nueva York, 2000, pp. 141-178. También J. Stewart, en *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit. A Systematic Interpretation*, Northwestern University Press, 2000, pp. 15 y ss.

²⁶ Cf. F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e Rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova Editrice, Roma, 1994, pp. 123 y ss.

sobre la relación entre verdades de hecho y verdades eternas, que expuso en un famoso escrito de 1850.²⁷ En realidad, la disputa nace del escrito de Lessing sobre *Una prueba para la existencia de Dios*, en el que afirma taxativamente que una verdad de hecho, de carácter contingente, no puede ser jamás el fundamento de una verdad eterna. Además, y aquí radica el carácter subjetivo de la fe, toda verdad ha de ser interiorizada, apropiada y asimilada, en la línea defendida por la mayéutica socrática. La gran paradoja del cristianismo, como planteó el mismo Kierkegaard en sus *Migajas filosóficas*, bajo el seudónimo de Climacus, es que el cristianismo apela a la conciencia individual de los hombres de todos los tiempos para orientar al individuo hacia su salvación eterna. La salvación eterna, como comenta el propio Climacus, es una cuestión pasional-dialéctica en la que uno busca un punto absoluto, una referencia eterna,²⁸ desde la que juzgar sus actos y toda su vida. Lo eterno sigue siendo el inmenso problema de la filosofía kierkegaardiana, en el bien entendido de que el individuo sólo tiene el tiempo que se le da para salvarse o condenarse. La dialéctica entre tiempo y eternidad sigue siendo la gran cuestión que el cristianismo ha traído al mundo, y la que diferencia a esta filosofía cristiana del planteamiento posmoderno y existencialista que inaugura la «muerte de Dios», con la que empieza una filosofía puramente inmanente que se pierde en el juego de las máscaras y de la identidad del individuo.²⁹

²⁷ Del autor, *Schelling. El sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 689 y ss.

²⁸ Ya de joven, antes de su andadura escriturística y filosófica, Kierkegaard se planteó el mismo problema. Como relata en una carta de juventud: «Lo que me falta en el fondo es ver claro en mí mismo, saber “qué he de hacer” (Hechos 9,6) y no lo que he de conocer, excepto en la medida que el conocimiento haya de guiar la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios desea de mí, de encontrar una verdad que sea una verdad “para mí”, de encontrar “la idea por la cual deseo morir y vivir. [...] Sentí la falta de la posibilidad de una “vida plenamente humana” y no limitada tan sólo por el “conocimiento”, que me permitiese fundamentar mi pensamiento sobre alguna cosa... ¡Oh, sí: sobre cualquier cosa objetiva, cualquier cosa que a pesar de no ser mí, naciese de las profundas raíces de mi vida, que enraíce, por decirlo así, en lo divino y que me sostenga en este mundo que se abisma. Eso es lo que me falta y a lo que aspiro [...]» [Carta a Wund, KJN 1 (SKS 17) AA : 12 (*Pap.* I A 72 y75)].

²⁹ Hacer arrancar la filosofía de la existencia en Kierkegaard supone, sin duda, violentar la naturaleza misma de la filosofía kierkegaardiana, mucho más siglo diecinueve y menos siglo veinte, porque su preocupación no es el individuo sino lo eterno. Desde este punto de vista tiene razón en parte Adorno, quien reivindicaba el parentesco del autor danés con Hegel, sólo que este pensador desconocía la influencia de Schelling en la obra kierkegaardiana. Cf. Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Vrin, París, 1974, pp. 25 y ss; T. Adorno, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, en *Obras completas*, Akal, Madrid, 2006, vol. 2, pp. 34 y 67.

Es aquí, en la clara concepción de que el cristianismo es una religión histórica en un sentido único que liga lo eterno y el tiempo, y para el cual los hechos históricos tienen un significado nuevo en el marco de una historia sagrada,³⁰ donde cada hecho es singular y tiene un sentido universal. Aquí radica el misterio de una decisión que hace que lo eterno se encarne en el tiempo deviniendo histórico. El misterio del amor, de la decisión del Rey de aparecer como un siervo y un esclavo, para ganarse el amor libre de sus súbditos, como relata en su hermosa metáfora de *Migajas* Kierkegaard, sigue siendo la gran incógnita de una Filosofía de la Encarnación que es el correlato de la fe paradójica de la subjetividad creyente.³¹

En esta paradoja se mueve todo el sentido del *Postscriptum*.³² El problema radica en que se ha de definir con la mayor precisión este carácter paradójico y absurdo, el famoso *credo quid absurdum*, que implica el cristianismo. Como dice el mismo Kierkegaard en el *Postscriptum*, la fe se define como la interioridad apasionada que se propone mantener la más objetiva incerteza. No obstante, como nos recuerda el mismo Kierkegaard, hay que tener mucho cuidado a la hora de definir el absurdo (*the absurd*) porque éste es tan sólo el sentido negativo de la divinidad: «*The absurd is a category, and the most developed thought is required to define the Christian absurd accurately and with conceptual correctness. The absurd is a category, the negative criterion, of the divine or of the relationship to the divine. When the believer has faith, the absurd is not the absurd—faith transforms it, but in every weak moment it is again more or less absurd to him. The passion of faith is the only thing which masters the absurd*» (*Papers*, X B 79).

354

³⁰ P. L. Oesterreich, «Metafísica y retórica», en *Anuario Filosófico*, nº. XXXI/2, 1998, pp. 519-541.

³¹ Para todo lo relativo a esta cuestión en el ámbito del *Postscriptum*, consúltense, entre otros: C. J. White, *Time and Temporality in the Existential Thought of Kierkegaard and Heidegger*, California University, Berkeley, 1976; M. C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and The Self*, Princeton, Nueva Jersey, 1975; L. F. Bove, *Kierkegaard and the Eternal: An Ontological Basis for the Religious Individual Ethical Action*, John University, Nueva York, 1982; J. Daane, *Kierkegaard's Concept of the Moment: An Investigation into the Time-Eternity Concept of Soren Kierkegaard*, Princeton Theological Seminar, 1947; R. C. Roberts, *Faith, Reason and History. Rethinking Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Mercer, 1986, y C. S. Evans, *Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»*. *The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanity Books, Prometheus Books, Nueva York, 1999.

³² Cf. P. Peters Michell, *Unconcluding Scientific Postscriptum. A Kierkegaardian Approach To Religious Education Curriculum*, 1986: «Cristianity ends in a paradox, not in a logical synthesis: the thruth of the self is found in an external, but to grasp this external thruth on must be inward and subjective. Climacus, who always pushes thought to its limits and then looks at what lies beyond, is the perfect author for this paradoxical twist on the Hegelian» (p. 299).

La paradoja se ha identificado habitualmente con un sentido de lo absurdo que ha permitido abrir la vía a múltiples formas de irracionalismo en el pensamiento kierkegaardiano, a pesar de que el propio autor quiso proteger toda su propuesta de esta posible crítica. Entender el verdadero sentido de la paradoja radica en comprender la esencia del mensaje cristiano, su núcleo más prístino y puro. Esa esencia paradójica encuentra su formulación más clara no en el misterio de la encarnación, como se ha creído habitualmente y el mismo Kierkegaard formuló en sus inicios,³³ sino en el drama de la Cruz.

5. Cristianismo: obediencia y tragedia

Schleiermacher fue el primero que, en su *Fe Cristiana*, afirmara la radical diferencia de Cristo en comparación con otros fundadores de religiones. Frente a las interpretaciones de Strauss y de otros autores que ven en Cristo un ser de una pureza moral excepcional, semejante a Buda, o a otros educadores religiosos, Schleiermacher ve en Cristo el recuerdo de nuestra conciencia de absoluta dependencia que, por una extraña razón, en nosotros está debilitada y que precisamente Cristo viene a enfatizar. El hecho de la «dependencia», de ser seres fundamentados en otro que no poseen en sí el fundamento de su existencia,³⁴ marca la distinción ontológica fundamental entre lo humano y lo divino. Tal es el problema de fondo que domina la cuestión teológica que aborda el problema de la obediencia de Cristo en el planteamiento kierkegaardiano.

Emanuel Hirsch, uno de los estudiosos más sobresalientes de Kierkegaard, en el segundo volumen de sus *Kierkegaard Studien*, nos presenta el pensamiento final de Kierkegaard sobre la religión cristiana. Según él, la ética kantiana, con su imperativo categórico, ha introducido la noción del deber absoluto que confronta la conciencia humana con una voluntad santa. Por eso resulta prácticamente imposible separar en el ámbito pietista alemán y protestante danés la esfera ética de la religiosa. Dicha dimensión religiosa, en el marco de la *theologia crucis* luterana, se caracteriza por el sufrimiento y el martirio. El sentido de este martirio es la negación de uno mismo (*Vernichtung*) para ganar una vida escondida en Dios.

³³ «Lo específico del cristianismo no es la historia; es en efecto la paradoja según la cual Dios ha tomado cuerpo una vez en el tiempo. Tal es el escándalo, pero también el punto de partida» (*Pap.* VII 2 B 235, p. 78).

³⁴ El problema de la fundamentación de lo contingente es el gran tema metafísico del ensayo de Schelling sobre la libertad (*SW* VII, 343-367).

Tras la crisis de juventud de 1843, Hirsch ve un Kierkegaard que renuncia al intento de reconciliar su sensibilidad herida con la realidad mediante la fantasía. Se encuentra en una fase intermedia de resignación en la que aún no ha irrumpido con fuerza la idea de la salvación cristiana en el dolor. Curiosamente, en su *Nota sobre literatura* (1846), Kierkegaard constata la nivelación, la pérdida de intereses nobles y elevados entre la opinión pública que sólo se rige por lo público degradado, que iguala a todos los individuos. El individualismo, en su extremo liberal, se da cita con una concepción totalitaria. Pero será en la segunda fase de su producción cuando el tema clave y central sea el de la obediencia cristiana, en el marco de una *imitatio Christi* que busca identificarse con la obediencia de Cristo, drama que constituye el centro de la cristología (II, 230). En los escritos de 1846 y 1847, lo que realmente está presente, después de la disputa del corsario, y una clara toma de posición por parte de Kierkegaard, es el martirologio, el seguimiento de Cristo como experiencia de una «obediencia sufriente». Ya no estamos en el terreno de Clímaco y Anticlímaco. A este período pertenecen los discursos cristianos y edificantes cuyo tema son las preocupaciones de los paganos y las del que está empeñado en el seguimiento de Cristo: el papel de la Cruz, del dolor, del sufrimiento. A este período corresponden sus reflexiones al final del libro sobre Adler en torno al mártir y al apóstol. De esta época también son *Las obras del amor*, en las que el amor aparece como un mandamiento, como una imposición no preferencial. En este sentido, el paulino de la Cruz, podemos afirmar que los últimos escritos de Kierkegaard desde 1846 tienen un innegable carácter edificante (*erbaulich*).

356

La cuestión decisiva, como dice Hirsch, en este momento de la existencia de Kierkegaard, es su creencia en la Providencia y el sentido que asume de la obediencia: «*Es geht in all seiner christlichen Schrifstellerei nun letztlich immer um dieses Eine: Versöhnungsglauben und Nachfolge des Herrn, Versöhnungsglauben und Lebensgehorsam in dieser einander schärfender paradoxen Spannung zusammenzuhalten*» (247). Frente al carácter de genio excepcional y melancólico que espera una tarea divina sin saber cuál es, ahora encontramos que la tarea es la de cualquier cristiano, sin nada excepcional en apariencia, tan sólo siendo un testigo/testimonio (mártir) de la verdad. Es, en ese momento, cuando su vida encuentra un sentido, una dirección, un mandato que lo saca de la melancolía que le hacía vivir en el barrunto, en la intuición ciega y no clara, en la llamada expectante. A partir de ahora sabe que su vida tiene un significado, una orientación, una llamada, un valor. Es ahora cuando humillación y verdad

se dan cita en este poeta genial, castrado en términos dionisiacos, hasta que el cristianismo asume en él lo poético y lo eleva a una nueva dimensión.

Hirsch profundiza en la idea de que la contemporaneidad quiere decir que el Cristo crucificado, incógnito y sufriente, en su condición de siervo, es igualmente cercano a todos los creyentes de todas las épocas. La crucifixión implica que Él fue crucificado por mis pecados, en sentido literal, porque mis pecados de ahora son coetáneos con Cristo. En toda la existencia de Cristo crucificado Kierkegaard, como todo verdadero creyente, ha visto el sufrimiento: la pasión antes de la Pasión. En ese preparativo el sufrimiento ha sido interno (*Seelenleiden*), pero real, porque el rechazo al amor divino no es solamente una realidad espiritual, dado que el corazón que ama, el de Cristo, es humano.³⁵

Esta óptica que se centra en la obediencia de Cristo, en su pasión y muerte, encuentra la solución al *Postscriptum* en la *Ejercitación del cristianismo* (1849/50) cuando afirma: «Ciertamente hace cientos de años que Jesús vivió en la Tierra; pero esto no es un acontecimiento (*Begebenheiten*) entre otros que, como pasados (*vergangene*), transitan en la historia y, posteriormente, en el olvido. No, su presencia aquí en la Tierra no es algo pasado, ni que pasó, si se encontrara fe sobre la Tierra. Porque, mientras uno es creyente, debe ser contemporáneo con ese Cristo como lo es con sus otros coetáneos. Esta contemporaneidad es la condición de la fe (*des Glaubens Bedingung*).» En esta paradoja de que lo eterno se ha hecho tiempo y que el tiempo se ha visto transmutado esencialmente por la eternidad encarnada, se encuentra el enigma de la obediencia que se resuelve en el conflicto, jamás dirimido, de que el cristianismo no ha venido a traer a la Tierra tan sólo la Paz, sino también el Juicio, la posibilidad de condena y eterna rabia. Kierkegaard insiste en que nadie puede mantenerse indiferente frente a ese hecho. Hay que decidirse, a favor o en contra. De ahí dice Hirsch que aparece la posibilidad, insita en la figura del crucificado, de la ira (*Ärgernis*).³⁶

³⁵ De aquí la extendidísima devoción al corazón Inmaculado de Jesús y de María, como señala Sloterdijk en su libro *Esferas*. Cf. P. Sloterdijk, *Esferas*, Siruela, Madrid, 2009, pp. 101-135.

³⁶ B. Faber, *La contraddizione soffrente. La teoría dello tragico in S. Kierkegaard*, Il Poligrafo, Padua, 1988, pp. 134-145. El tema de la ira y la furia divinas, aplacadas por la dulzura y la misericordia, son los grandes motivos de la mística y la teosofía alemanas que van desde J. Böhme hasta Hamann, lecturas que tanto Schelling como Kierkegaard, también Hegel, compartían. E. Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Rhein Verlag, Zürich, 1955, pp. 78-89.

Toda la trayectoria kierkegaardiana se inició con una reflexión en torno a lo trágico y a lo cómico, y a sus mutuas interrelaciones, en la obra *O lo uno o lo otro* (1843). En ella se intenta una nueva definición del sentido de lo trágico, más allá de las definiciones de Hegel y Schelling. Kierkegaard entiende lo trágico como la experiencia del límite en la propia existencia: límite de conocimiento, límite de desesperación. En primer lugar el poeta A, el relator de la experiencia de lo trágico, es la figura del poeta más noble, más reflexivo, más melancólico, lo cual indica que tiene un cierto distanciamiento en su goce de la existencia estética. Se encuentra en él, aislado en su castillo inaccesible, un deseo profundo de la muerte. La tragedia es el punto de esta existencia estética melancólica en su extremo, antes de abrirse al reino de la dimensión ética. Esa dimensión ética, como ya señala Hegel, estalla en el conflicto del individuo y la comunidad, encarnación de la sustancia ética de un pueblo, razón por la cual la *amartia* no es nunca un pecado individual, ni culpa en el sentido moderno del término, sino *karma* de la acción que une generaciones y determina el carácter como destino en el marco de una acción que supera la propia intencionalidad individual consciente. Toda la reflexión inicial de Kierkegaard en su producción seudonómica tiene que ver con este conflicto entre individuo y comunidad, tal como vemos en las figuras emblemáticas de Abraham, padre de la fe, y de Job, maestro del sufrimiento. Ambos están marcados por el silencio y por la imposibilidad de comunicar hacia el exterior la verdad que celosamente guardan en su interior. La inconmensurabilidad entre interior y exterior es la que marca el sufrimiento que caracteriza el *pathos* de la fe.³⁷

358

No sin razón se ha afirmado si hay lugar para la tragedia en el cristianismo. Si el mundo antiguo habla del derrumbamiento del individuo bajo la ley del destino y de la culpa, a la par que el vislumbamiento del final del propio pueblo que degenera y muere, como se ve en el papel del coro en la tragedia antigua: ¿cómo puede hablarse de tragedia en el marco de la Buena Nueva, de la religión de la resurrección y de la dicha eterna? En múltiples sentidos, el cristianismo no puede ser sino la superación de la tragedia antigua.³⁸ Pero para Kierkegaard, Cristo mismo es una figura trágica porque en él todo su hacer es libre y todo su hacer es sufrimiento, obediencia (AA II 32, p.

³⁷ E. Rocca, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa: ETS, 2004, pp. 58-76.

³⁸ Algunos autores, influenciados por Nietzsche y Heidegger, han querido ver en el cristianismo el marco mismo de una filosofía trágica sin superación ninguna. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma, 1995.

23). La figura de Antígona, como señala Zambrano, ya es moderna y una prefiguración de Cristo porque goza de la autonomía de la libertad individual que define el marco mismo del cristianismo.³⁹ Tal es lo que muestra Hegel cuando compara este silencio, esta pena encerrada en la interioridad, con Amleto de Shakespeare, forma de alma bella, que seguramente inspiró su reflexión posterior, porque es justo este cerrarse al mundo el que desencadena la tragedia.

En este sentido, cuando la contradicción no es externa, no es un conflicto del individuo con la comunidad, sino que es una contradicción interna, un conflicto de la misma voluntad, no de ella en relación consigo misma, no entre su inclinación y su deber, sino en el seno mismo de la obediencia, de someterse y humillarse a un dictado que se reconoce como superior y bueno, es cuando podemos hablar de tragedia en un sentido superior.⁴⁰ Johannes Climacus afirma: «Lo trágico y lo cómico son la misma cosa en tanto que ambas son contradicciones, pero con la diferencia de que el trágico es la contradicción sufriente, mientras que el cómico es la contradicción sin dolor... La concepción trágica ve la contradicción y desespera de encontrar la puerta de salida» (*Pap.*, pp. 545 y ss).

Precisamente en este punto es donde la influencia del viejo Schelling resulta decisiva, dado que sus últimas lecciones sobre Filosofía de la Revelación (*Philosophie der Offenbarung*) radicaban en pensar un fundamento independiente de Dios, con suficiente autonomía y libertad como para poder vivenciar en él el drama de la obediencia. Como han señalado repetidamente todos los estudiosos de Schelling, el drama de la libertad se encarna en esta obediencia extrema de Jesús en la Cruz, donde un principio divino deviene libre e independiente de su propio fundamento.⁴¹ Es aquí donde radica todo el enigma del cristianismo y donde la filosofía schellinguiana hace radicar el misterio de su filosofía de la libertad. En esta tragedia

³⁹ M. Zambrano, *La tumba de Antígona*, Madrid, Mondadori, 1989; y de la misma autora, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1992, pp. 203-211.

⁴⁰ En este sentido, junto con esta versión superior de la tragedia, más allá de la tragedia antigua, que tiene que ver con la obediencia, encontramos también una angustia cristiana, alejada de cualquier otro concepto de angustia. Esta angustia es la que se encuentra ejemplificada de un modo magnífico en la obediencia hasta la muerte y muerte en Cruz en la agonía de Jesús en el Huerto de los olivos. Así lo ha visto de un modo clarividente U. von Balthasar. U. von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, Caparrós, Madrid, 1998, pp. 44-67.

⁴¹ Cf. X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, Institut Catholique, París, 1947-77, vol. 3, pp. 120-147; W. Kaspers, *Das Absolute und Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 1965, pp. 287 y ss.

de la obediencia, que sintetiza el pensamiento kierkegaardiano del *Postscriptum* y de *Ejercitación del Cristianismo*, y refleja lo esencial de sus *Discursos*, se muestra cuán profundamente calaron las lecciones del viejo Schelling en Berlín, reforzadas por sus lecturas de la edición de las mismas a cargo de Rosenkranz, en el joven Kierkegaard, quien, curiosamente, cuando comienza su escritura tiene ya en mente un modelo lógico-formal, el de las potencias en su avance progresivo.

6. El misterio kierkegaardiano del amor

Kierkegaard, gran conocedor del pensamiento griego, y enamorado de Platón, coincide plenamente con él en que lo trágico y lo cómico son tan sólo dos modos en los cuales lo humano intenta relacionarse con lo divino.⁴² Platón, al final del *Banquete*, sostiene que «aquel que es bueno componiendo tragedias ha de serlo componiendo comedias.» Si hay una realidad trágico-cómica, esa es, sin dudar, la del amor. El amor constituye en la filosofía kierkegaardiana una constante que se modaliza en diferentes niveles, siguiendo el esquema schellinguiano de las potencias.

360

En primer lugar, el amor irrumpe, en la esfera estética, en el primer escrito de Kierkegaard sobre *El concepto de ironía* (1841). El problema de la ironía en relación con Eros y Tánatos es la cuestión de unir el *Fedro* con el *Banquete*, el alma y lo erótico, las dos dimensiones de la vida como totalidad que no acaban de rimar en el discurso platónico. La ironía socrática radica en que, convencido de la inmortalidad del alma, juega con la inanidad de la muerte. El erotismo socrático es profundamente irónico porque su objeto, lo bello, siempre está escondido aunque se exprese en la coquetería. La revelación plena, el desnudamiento total, la epifanía completa, se opone a la esencia de lo erótico, del deseo interrogador y buscador.

De ahí la naturaleza *daimónica* de Eros, su ambivalencia y su función mediadora. El Eros griego no tiene lugar, ni está presente en espacio alguno, a la vez que él mismo nunca está enamorado (comienzo del Don Juan): emana de él una virtud que no siente él mismo. Las mujeres se enamoran de él, pero él mismo no lo nota. Don Juan implica la irrupción del Eros clásico en terreno cristiano, pero pasando de todos los medios al musical, de la vista al oído. No debe ser visto. «El oído es el medio por el cual la interioridad es aprendida; oyendo es el

⁴² C. C. Holler, *Kierkegaard's Concept of Tragedy in the Context of His Pseudonymous Works*, Chicago University, 1981; J. Lippit, *Humor and Irony in Kierkegaard's Thought*, Martin's Press, Nueva York, 2000.

sentido por el cual es aprendido.» En *El diario de un seductor*, mezcla de ficción y realidad, aparece la teoría de Don Juan, el seductor. Se habla del placer del juego (*play*), de la caza, donde la preeminencia del ojo es total. El lenguaje erótico-natural, el de la galantería, consiste en un lenguaje indeterminado que va cambiando constantemente, dando lugar a una hermenéutica viviente, en movimiento. No hay fijación del texto ni de su interpretación. El diálogo factual debe ser su máxima configuración. La vida es lo que se manifiesta en este juego, lo que se juega en la galantería: *Life plays itself*. ¿Qué ama el amor? Clausura; pero, por otro lado, ¿qué ama el amor? Lo infinito. ¿Qué teme el amor? La limitación. (EO, 437). De esta ambigüedad nace la duplicidad con la que la mujer ha sido caracterizada en la era cristiana como virgen y puta, como casquivana a la par que rodeada de la modestia femenina.⁴³ La Vida que juega,⁴⁴ que se goza y recrea en sí misma, antes de elevarse a una nueva potencia de sí misma.

No obstante, este amor ha de ser elevado a un plano superior, el ético, mediante el compromiso y el tránsito a través del matrimonio. Kierkegaard, sin duda, siente aquí su más profunda carencia. Sus famosas justificaciones para romper su compromiso con Regina Olsen, y sus descripciones sobre el papel del compromiso en el ámbito del hombre religioso y piadoso, en un sentido ético, que marcan sus descripciones del juez Wilhelm en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* y en *Estadios del camino de la vida*, nos muestran la incapacidad de Kierkegaard para entender la esencia erótico-amorosa del matrimonio, muy propia de la mentalidad romántica de la época.⁴⁵

Pero es en su visión final, en *Los trabajos del amor* (*The Works of Love*), donde se nos presenta la dimensión espiritual del amor, donde éste encuentra su verdadero ser, su potencia máxima: el imperativo de un deber universal. No obstante, dicho deber no se entiende,

⁴³ G. Bataille, *Death and Sensuality: A Study of Eroticism and Taboo*, Ballantines Books, Nueva York, 1969.

⁴⁴ Escribo «Vida» con mayúscula porque cuando los filósofos idealistas y románticos hablan de vida, están refiriéndose a la Vida eterna, con mayúsculas, que se encarna en la idea de Amor. Nos encontramos de hecho ante el intento de aprehender filosóficamente las grandes y profundas verdades del cristianismo. Como seguirá ocurriendo hasta la figura de Nietzsche. De ahí la fascinación que Hegel y Schelling mostraron en su época por el famoso escrito del viejo Schlegel, «*Lebensphilosophie*», Filosofía de la Vida.

⁴⁵ Dicho conflicto queda patente en la polémica obra *Lucinda*, de F. Schlegel, de la que renegará en sus años de madurez, donde se impone la necesidad de reconciliar amistad (*filia*) y amor (*eros*), las dos grandes potencias amoratorias del mundo antiguo, en el marco de la concepción cristiana del matrimonio. Berberli Wanning, *Friedrich Schlegel zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1999, pp. 34-56.

como en la ética kantiana, como puro imperativo formal vacío. Al contrario, las visiones del amor en Kierkegaard son ricas y plurales, y así nos presenta una imagen del amor en clave neoplatónica, en la que se muestra como la luz y sus reflejos, y una segunda imagen, mucho más romántica, como un lago del que todo se nutre: «*As a quiet lake is fed deep down by the flow of hidden springs, which no eye sees, so a human being's love is grounded, still more deeply, in God's love. If there were no spring at the bottom, if God were not love, then there would be neither a little lake nor a man's love. As the still waters begin obscurely in the deep spring, so a man's love mysteriously begins in God's love. As the quiet lake invites to you to look at it but the mirror of darkness prevents you from seeing through it, so love's mysterious ground in God's love presents you from seeing its source.*»⁴⁶

El amor de Dios, y el amor de Cristo a Dios, son el fundamento del perdón de los pecados. Si Hegel acaba apelando a un perdón comunitario que da cauce a la verbalización de la culpa propia,⁴⁷ que queda reducida al ámbito preformativo de la petición y donación mutua de perdón, el amor de Dios radica en que Dios mismo se encarna y hace pecado por el hombre, obedeciendo la voluntad del Padre que le condena a sufrir en el lugar del otro. Como afirma Deyton,⁴⁸ el amor de Dios para Kierkegaard consiste en que «acompaña en el sufrimiento», ya que toda divinización implica en el hombre necesariamente un cierto grado de sufrimiento: «*Moved by love, the God is thus eternally resolved to reveal himself. But as love is the motive so love also must be the end; for it would be a contradiction for the God to have a motive and an end which did not correspond. His love is a love of the learner, and his aim is to win him. For it is only in love the unequal can be made equal, and it is only in equality or unity that an understanding can be effected.*»

El término danés empleado por Kierkegaard para el amor es *kaerlighed*.⁴⁹ Dicha noción incluye una concepción del amor que sólo piensa en el otro, en darle seguridad y librarlo de la muerte. Este amor-*pasión*, en un sentido nuevo y fuerte del término, el del que padece por el otro, un amor sufriente, es el único amor verdadero. Dicho amor es el verdadero puntal que ha de guiar toda la dialéctica,

⁴⁶ C. E. Deyton, *The Idea of Love in the Work of Soren Kierkegaard*. Drew University, Madison, 1981, p. 26.

⁴⁷ E. Trías, *El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona, 1982, pp. 167-189.

⁴⁸ C. E. Deyton, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁹ F. Torralba Roselló, *L'essència de l'amor segons S. Kierkegaard*, Lliçó Inaugural, Curs Acadèmic 2011-2012, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 2011, pp. 7 y ss.

el punto arquimédico que el joven Kierkegaard buscó desde su juventud, el verdadero fundamento sin fundamento (*Ungrund*). Como dice Hirsch, la cuestión final en relación con Dios no es otra, sino que «*die göttliche Liebe ist das ganze Wesen und Leben Tragende*» (257).

Este amor, a diferencia del amor erótico, o el de la amistad, no se basa en la preferencia, sino que es un deber (*dutie*), una ley y un mandato. Dicha determinación amorosa de la voluntad, en la que la inclinación se identifica con la ley, la tradición protestante la denomina «pureza de corazón». Bajo el concepto de pureza de corazón se encuentra la idea kantiana de «santidad de la voluntad» (*holly will*), y la idea kierkegaardiana, tomada de Schelling, de que la voluntad que quiere el bien es una voluntad absolutamente determinada, y se manifiesta hacia fuera como un rigor de la voluntad, como una absoluta determinación, que imita la determinación divina.⁵⁰ La magnificencia (*greatness*) está relacionada con esta dimensión de la voluntad.

En este sentido, el cristianismo reconoce que la cuestión de fondo no radica en la inteligencia, sino en la voluntad (*will*). En la pasión infinita no puede haber terceros, sino tan sólo dos, que se muestran cara a fuera como incomprensibles, absurdos e impenetrables. En la voluntad, en el querer, radica el núcleo ontológico del propio ser, la razón de la propia personalidad, que escapa al ámbito de la conciencia. De ahí que el carácter, la determinación ética, sea un posicionamiento originario de la voluntad: «*The only reality that exists for an existing individual is his own ethical reality*» (280, CUP). A este nivel la postura kierkegaardiana se incardina directamente en el suelo de la metafísica decimonónica de la voluntad que ya hemos caracterizado en otro lugar.⁵¹

Por eso no es de extrañar que determinados autores, como Rehm, siguiendo esta idea de que el talante ético expresa la orientación de la voluntad como amor que guía la existencia, apliquen dicha visión a Soren Kierkegaard, llegando a la conclusión de que era un hombre sin amor, sin mediación, que se encerró en su propia interioridad apasionada porque era incapaz de amar, de salir de sí, de entregarse

⁵⁰ Cf. J. D. B. Walker, *To Will One Thing. Reflections on Kierkegaard's «Purity of Heart»*, McGill, Queen University Press, 1972; M. C. D'Ardy, *The Mind and Heart of Love*. Cleveland, Ohio, 1964; R. Hazo, *The Idea of Love. Concepts in Western Thought*. Frederik A. Prager, Publishers, Nueva York, 1967.

⁵¹ Del autor, véase *Veredas del espíritu. De Hume a Freud*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 287 y ss. Sobre la cuestión de la demonología en Kierkegaard, consúltese J. Cattepoel, *Dämonie und Gesellschaft. S. Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*, 1992.

a los demás,⁵² aunque insistiera en declarar que él sólo había vivido para el amor, que era el amante escondido y que no había en él ni belleza que atrajese, ni nada que pareciera humano. No obstante, Kierkegaard ve que su amor sería así un amor que pasa por la Cruz, pero de un modo extraño. Kierkegaard se ve a sí mismo como el gran solitario, sólo amado de Dios y por Dios, que se esconde de los hombres por amor a los hombres.

Como hemos visto, una vez más, la potenciación de una vida que parte de un *eros* que se ha de elevar más allá del *ágape* hacia un amor de pura gratuidad (*charitas*), universal y obligatorio, coincide plenamente con el planteamiento schellinguiano, y por eso Kierkegaard afirma, con toda la razón, que en el dominio de lo sensual-erótico podía haber sido un seductor, un Don Juan, pero que al metamorfosearse y elevarlo al plano de lo religioso-daimónico no se enfrentó al peligro de la autoseducción, del narcisismo (*Selbstverführung*). En la elevación de una potencia a otra la potencia originaria conserva todo su poder originario pero elevado a una nueva esfera. De este modo, lo demoníaco forma la raíz intrínseca, superada, del amor espiritual porque, como ya viera Schelling, en el cristianismo es imposible separar los contrarios, y todo bien no es nada más que un mal superado. La paradoja es la dialéctica viviente del espíritu que para llegar al término de la santificación siempre se encuentra con que cuanto más espiritual y divino es un ser, en su base se encuentra lo más demoníaco, una fuerza que en él ha sido superada y dulcificada. En este peculiar sentido, Kierkegaard y Schelling interpretan la peculiar unión de misericordia y justicia, de dureza de la ley y dulzura del corazón, en la que el sentido judaico de la ley ha sido dulcificado por la mística del corazón. Religión y pasión, estética y teología son el correlato de una *theologia crucis* paulina, radicalizada, donde la Cruz y el sufrimiento son la condición misma de la *vita christiana*.

La misma ambigüedad reside en la figura de Satán, el enviado de Dios, que pasó de enemigo acérrimo a su colaborador durante el siglo XIX, como queda patente en el «Prólogo» que inaugura la emblemática obra del *Fausto* de Goethe. Y es aquí donde la influencia de Schelling se muestra decisiva porque sólo él, a diferencia de idealistas y románticos, que habían sentido en profundidad la importancia del amor como eje central de su reflexión, concibe la satanología como base misma de su angeleología y como elemento fundamental en

⁵² W. Rehm, *Kierkegaard und der Verführer*, Verlag Hermann Rinn, München, 1949, pp. 442 y ss.

la elaboración de una filosofía de la revelación.⁵³ El amor exige su opuesto, el odio, para realizarse a sí mismo. De ahí que todo amor tenga que ser probado y que el martirio y el sufrimiento constituyan un elemento fundamental del amor cristiano. Una vez más, el viejo Schelling, que centró su reflexión en torno al concepto cristiano de amor (no identificable sencillamente con el *ágape*), como expresión del drama de la libertad en el marco de una teodramática, ha sido recogido cuidadosamente por Kierkegaard en el corazón de su propuesta filosófica y religiosa.

7. Conclusión

Hemos visto que los primeros estudiosos en torno a la cuestión de la relación entre Schelling y Kierkegaard se centraron fundamentalmente en su crítica a Hegel a favor de una ciencia positiva, histórica, no meramente lógica, que acabase con el ideal de una razón absoluta.⁵⁴ Toda la atención se polarizó en el entusiasmo inicial de Kierkegaard por la percepción de una filosofía de la existencia en Schelling, como modelo alternativo a la filosofía de la razón absoluta hegeliana, y su rápida decepción, debido a la mistagogia schellinguiana que, en su opinión, confundía religión y filosofía, a raíz de su estancia como oyente en las lecciones del viejo Schelling en 1841 en Berlín.

En una segunda etapa, los estudiosos descubrieron el impacto del escrito *Prefacio a Victor Cousin* (1834), en el que se habla de una filosofía positiva, de un modo nuevo de empirismo, que debería oponerse literalmente a la dinámica del racionalismo hegeliano. El carácter regresivo de la ciencia racional, remontándose siempre a los principios, a las intuiciones originarias de la razón, se opone frontalmente al carácter progresivo de una ciencia positiva, histórica, que se remite siempre a lo real, a lo empírico, contrastando los principios racionales con el mundo de la facticidad histórica.

Pero ha sido sin duda esta hegemonía ejercida por Hegel hasta mediados de los años sesenta del siglo xx, la culpable de que toda la recepción de las relaciones entre Kierkegaard y Schelling se haya visto deformada. Si se hubiese confrontado firmemente la lógica de dichas propuestas filosóficas (la teoría de las potencias schellinguiana y la lógica de las esferas kierkegaardiana), se hubiesen visto los profundos paralelismos existentes entre muchos de sus escritos, como se muestra de un modo fehaciente en el caso del análisis del Don

⁵³ Del autor, *Schelling. El sistema de la libertad*, op. cit., pp. 667 y ss.

⁵⁴ I. Baso, op. cit., pp. 17-40.

Juan en *O lo uno o lo otro*, o en el de las relaciones entre la angustia y la libertad en *El concepto de angustia* o en *La enfermedad mortal*, por nombrar tan sólo ejemplos claros y bien documentados.

Lo más flagrante que se ha pasado por alto en la historia de la recepción de Schelling en Kierkegaard es, en mi opinión, el contenido de las lecciones mantenidas por el viejo Schelling en Berlín, que no era otro que la exposición de la Filosofía de la Mitología como base para su Filosofía de la Revelación ³/₄ su así denominada «filosofía positiva»³/₄, centrada exclusivamente en explicar el drama de la libertad en el marco de la obediencia de Jesús hasta la muerte y la muerte de Cruz, piedra angular del cristianismo, como expresión máxima del amor sufriente de Dios hacia el hombre. Por tanto, que se encontraba en su propuesta toda una filosofía del amor como centro nuclear, alejada tanto de las convenciones románticas sobre el amor como de las reflexiones especulativas idealistas. Por no haber atendido a este contenido se ha pasado por alto que las reflexiones del viejo Kierkegaard, presentes en *Migajas*, el *Postscriptum* y *Ejercitación del Cristianismo*, y en sus últimos escritos en torno al papel de las verdades eternas, de la fe y de lo histórico, condicen plenamente con las preocupaciones del viejo Schelling, al que él pudo todavía escuchar en Berlín.

366

El fundamento de esta filosofía del Amor no es nada más que una Filosofía de la Vida, en mayúsculas, que se configura como una verdadera *scala Dei*, o *scala Jacob*, a través de una potenciación progresiva que se eleva desde los infiernos de la vida originaria, salvaje e indómita, hacia una progresiva espiritualización e iluminación, en la que la libertad desempeña un papel decisivo y determinante. En la noción schellinguiana de «potencia», con su ambivalencia de poder y posibilidad, encuentra Kierkegaard un camino para formular una filosofía de la Vida en clave de una potenciación progresiva que debe confrontar al individuo con su destino eterno.

Bibliografía:

- Basso, I. (2007). *Kierkegaard. Uditore di Schelling. Tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard*. Milán: Mimesis.
- Frank, M. (1993). *Schelling Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hennigfeld, J. y Stewart, J. (Eds.). (2003). *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- Hirsch, E. (1930). *Kierkegaard Studien*, C. Bertelsmann in Gütersloh, 3 volúmenes.

- Koktanek, A. M. (1962). *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Múnich: R. Oldenbourg.
- Pérez-Borbujo, F. (2004). *Schelling. El sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
- Perkins, R. L. (Ed.). (1985). *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*. Macon: Mercer University Press.
- Schulz, W. (1977). *Fichte. Kierkegaard*. Stuttgart: Neske Pfullingen.
- Thulstrup, N. y Thulstrup, M. M. (Eds.). (1979). «Kierkegaard and Speculative Idealism». En *Bibliotheca Kierkegaardiana*. Copenhague: C. A. Reitzels Boghandels.
- Tilliette, X. (1992). *Schelling. Une philosophie en devenir* (2 volúmenes). París: Vrin.

Fernando Pérez-Borbujo
Universitat Pompeu Fabra
fernando.perez@upf.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2012]