

**EL EXISTIR ANTE DIOS.  
UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE EXISTENCIA EN EL  
PENSAMIENTO DE SØREN KIERKEGAARD**

*Manuel Porcel Moreno*

*Sumario:* Kierkegaard parte de la existencia para ponerla directamente en relación con el individuo humano concreto. Para el filósofo danés existir es ser individuo. Pero, este "individuo existente", que está en devenir, es decir, que ha de hacerse mediante actos de libre elección, solamente podrá alcanzar la plenitud existencial, cuando se apoye de una manera lucida en el Poder que lo fundamenta, en Dios. Es un ser que está en dependencia respecto a Dios, que existe delante de Dios y que en Dios ha de buscar su paz y su reposo. Pero, ¿cómo es esta existencia delante de Dios? Esta será la pregunta que el autor del presente artículo pretenderá responder a partir del camino existencial propuesto por Søren Kierkegaard.

*Palabras clave:* Existencia, individuo existente, Dios, hombre estético, hombre ético, hombre de fe.

*Summary:* Kierkegaard sets out from existence to put it directly in relation with the concrete human individual. For the Danish philosopher to exist is to be individual. But, this "existent individual," who is in the process of development, that is: who has to become, through acts of free choice, only then will he be able to reach existential fullness, when he rests, in an enlightened manner, on the Power that gives him consistency, in God. It is a being that is on dependency with respect to God, that exists before God, and that in God is he due to search for his peace and his repose. But, how is this existence before God? This will be the question that the author of this article shall intend to answer setting out from the existential path proposed by Søren Kierkegaard.

*Key words:* Existence, existent individual, God, aesthetic man, ethical man, man of faith.

Fecha de recepción: 3 diciembre de 2013

Fecha de aceptación y versión final: 10 de enero de 2014

## **1. Introducción**

La filosofía kierkegaardiana surge en contraposición al sistema hegeliano. Para el filósofo danés, la filosofía anterior ha considerado la existencia de una manera abstracta e ideal. La gran crítica de Kierkegaard al sistema hegeliano es que el individuo, dentro de dicho sistema, es un momento más dentro del despliegue del espíritu absoluto. El individuo, para Hegel, no es un individuo visible a los ojos de los sentidos, tampoco es captable con la percepción, ni siquiera por el entendimiento, sino que solo

es aprehensible para la razón. La antropología hegeliana es abstracta. Al ser el espíritu absoluto el único origen del hombre, el hombre es tratado como un todo homogéneo y sometido a las mismas leyes, comunes para todos los individuos. Así el individuo concreto desaparecía para dejar paso a la sociedad, a la humanidad o cualquier entidad supraindividual. Los hegelianos se preocupaban por lo universal menospreciando lo individual, subjetivo y concreto<sup>1</sup>.

Al contrario, Kierkegaard, desarrolla toda la concepción del hombre como posibilidad que existe frente a Dios<sup>2</sup>. La filosofía kierkegaardiana va a partir de lo individual, de lo subjetivo, de lo concreto. Parte de la existencia que hace referencia al ser humano particular, como diría Unamuno, “al hombre de carne y hueso”. Para Kierkegaard existir es hacerse como individuo.

El objetivo de este estudio, es tratar de abordar lo que va a ser el eje y estructura de todo el pensamiento religioso del filósofo danés: poner al hombre delante de Dios. Permitiéndome la siguiente analogía, se puede comparar el pensamiento kierkegaardiano con ese laberinto de múltiples entradas, pero que todas llevan al mismo sitio, al centro. Así, todo el que penetre en su pensamiento, y coja cualquiera de las entradas del laberinto, siempre va a ser conducido a la misma conclusión: el individuo concreto alcanza la plenitud existencial cuando se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado.

## 2. La existencia

Kierkegaard parte de una crítica a la “inexistencialidad” del pensamiento abstracto idealista, de su no consideración de la existencia. Hace una defensa del sujeto concreto como fundamento de todo pensar, contra su disolución en un puro sujeto “universal-abstracto”. El “pensamiento abstracto” prescinde de lo concreto, de la temporalidad, del devenir de la existencia, de la miseria de lo existente. Mientras que el “pensamiento abstracto” es un pensamiento en el que no hay ningún ser pensante, el “pensamiento concreto” es el pensamiento en el que hay un ser pensante, en el que la existencia le da al pensador existente el pensamiento, el tiempo y el espacio<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> “En polémica con el idealismo, señala su limitación fundamental en haber convertido a la humanidad en una especie, en una totalidad que subordina a sí el destino de las partes, según el movimiento necesario del proceso dialéctico del que nada se libra. En la concepción hegeliana la existencia se convierte en una manifestación del concepto, y la historia del individuo se resuelve en una fenomenología del Espíritu Absoluto; pero de esta manera la originalidad irreplicable del hombre interior queda irremediabilmente eliminada y se pierde todo valor ético, ya que bien y mal no se oponen entre sí, sino que se convierten en momentos necesarios del devenir dialéctico de la totalidad”, B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2000, 79-80.

<sup>2</sup> “A Kierkegaard le espanta que se esfume la existencia del sujeto y, con ella, la posibilidad de una relación viva y verdadera con Dios. Hay que dejar hueco a la paradoja y a esa decisión única de donde emerge la fe”, R. LARRAÑETA, *La lupa de Kierkegaard*, Editorial San Esteban, Salamanca 2002, 120.

<sup>3</sup> Cf. S. KIERKEGAARD, *Post scriptum*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 299.

Kierkegaard trata la cuestión de la existencia poniéndola directamente en relación con el individuo humano concreto, con el sujeto biográfico. En su opinión, la filosofía anterior ha entendido la existencia de una manera demasiado abstracta e ideal. Así opina de la escolástica, con su estudio de la diferencia entre esencia y existencia (distinción “real” en el tomismo, “formal” en el escotismo, “mental con fundamento objetivo” en el suarecianismo); así opina del racionalismo, tanto en el de Descartes (para quien la existencia es una mera deducción del cogito) como en el de Spinoza (con su “*essentia involvit existentiam*”); y así piensa también del idealismo, ya se trate del kantiano (con sus condiciones a priori del yo trascendental y su razón universal) o del hegeliano (con su despliegue dialéctico del Espíritu absoluto). En Kierkegaard, por el contrario, la existencia hace siempre referencia al ser humano particular “de carne y hueso”. Existir es ser individuo. Toda existencia es siempre individual.

El concepto principal de la filosofía kierkegaardiana es el concepto de “existencia” (*Existenz*). Kierkegaard, para ilustrar el sentido del concepto de existencia, utiliza la siguiente analogía: «Un cochero lleva las riendas de su carro, pero dormido deja que el caballo siga el camino habitual sin que el conductor le dirija activamente. Al contrario, otro cochero es quien guía su caballo activamente»<sup>4</sup>.

En un sentido, se podrían llamar a los dos hombres conductores. Pero en sentido estricto sólo puede decirse que es conductor el segundo. Así, aquel hombre que se deja embaucar por la masa, y se encierra en “uno” anónimo, no puede decirse que exista en un sentido estricto, ya que no es el “individuo existente”, el que se dirige a su objetivo decididamente, aunque éste nunca pueda ser alcanzado por completo (lo que recuerda a Maurice Blondel en la voluntad querida y la voluntad queriente)<sup>5</sup>. El individuo verdaderamente existente se encuentra permanentemente en un estado de devenir, es decir, de irse haciendo a través de sucesivos actos de libre elección<sup>6</sup>.

El individuo existente (el que tiene una existencia auténtica para decirlo en expresión heideggeriana)<sup>7</sup> no es el individuo espectador, que se deja arrastrar por la masa o se hace un ser anónimo, sino que es el actor. Este individuo existente se compromete a sí mismo, dándole el sentido y dirección a su vida. Este hombre existe en razón de un objetivo, al cual se dirige esforzándose activamente mediante elecciones. Existir es, en consecuencia, “hacerse” como individuo.

Kierkegaard se aleja así de la filosofía de la conciencia, la que se despliega desde el racionalismo cartesiano hasta el pensamiento conceptual hegeliano, con su prejuicio teorístico sobre el ser humano. El filósofo danés parte, en cambio, del “yo”, de su interioridad

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, 309.

<sup>5</sup> Cf. M. BLONDEL, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, intr. versión y notas de J. M<sup>a</sup>. Isasi y C. Izquierdo, BAC, Madrid 1996, 16. Consultar in extenso en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 304-305.

<sup>6</sup> Cf. S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Editorial Trotta, Madrid 2006, 82.

<sup>7</sup> Podemos ver aquí la cercanía de Heidegger a este pensamiento cuando habla del “*man*”, del uno anónimo.

y singularidad únicas, de sus condiciones y circunstancias particulares, para así tratar de vivir, esto es, de configurar su existencia en el mundo desde la interioridad del yo<sup>8</sup>.

Kierkegaard señala que una visión exclusivamente teórica del ser humano reducido a puro cogito no hace justicia al verdadero sentido de la existencia. El hombre puede conocer muchas cosas y no saber qué hacer con su propia existencia personal. Lo importante para Kierkegaard es esclarecer, es decir, dotar de sentido y definición a su propia biografía real, configurar un proyecto (cristiano) de vida personal. En la línea socrático-agustiniana, el hombre existente ha de cultivar la mirada interior para, desde ese horizonte introspectivo, descubrir la verdad más íntima de sí, su “sí-mismo”.

En nuestro filósofo, la connotación del término existencia tiende a ser específicamente religiosa. El abordaje kierkegaardiano de la existencia individual opera en términos psicológico-filosófico-religiosos. La visión psicológica, desde una dimensión decididamente abierta a la trascendencia hacia Dios. La existencia humana alcanza su plenitud cuando es capaz de trascenderse a sí misma ligando su proyecto de existencia al concurso de la voluntad divina. El hombre sólo llega a realizarse espiritualmente mediante su libre autorreligación al Absoluto personal. El existente (y sólo el hombre es *ek-sistente*) no “es”, sino que ha de “llegar a ser”. Su hacerse como tal existente, empero, consiste en llegar a obtener una “síntesis” personal entre todas las dimensiones conflictivas y antitéticas de sus posibilidades existenciales. Fundamentalmente, el existente ha de lograr su propia síntesis de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad, de contingencia y necesidad, de libertad y determinación, etc. El existente finito, limitado, contingente, situado, condicionado... es capaz de entablar relación dialogal con el Dios infinito y eterno. Más aún, merced a la experiencia religiosa, puede llegar a comprender que el devenir y el sentido de su existencia temporal radican en un permanente esfuerzo, potencialmente infinito, hacia la Persona divina: la existencia nace desvalida ante la infinitud y la finitud, el tiempo y la eternidad, de ahí que su despliegue se deba realizar en una permanente esforzada tensión. En este punto, podemos afirmar con Kierkegaard que la existencia humana comporta dos momentos íntimamente imbricados: el de la separación o finitud (por su desproporción ante Dios) y el del esfuerzo continuo e infinito en dirección a Dios. Este esfuerzo tiene que ser constantemente un continuo devenir, porque la autorreligación con Dios por medio de la fe no puede realizarse de una vez por todas: ha de tomar la forma de un compromiso repetido, esto es, renovado constantemente a lo largo del tiempo biográfico. Visto así, el individuo existente por excelencia es el individuo ante Dios, el hombre que configura a su existencia desde el punto de vista de la fe.

### 3. Los estadios de la existencia

En su análisis de la vida humana, Kierkegaard nos habla de tres modos fundamentales de existencia, tres estadios diferentes según la elección realizada por el sujeto: el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cf. B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, o. c., 78-79.

<sup>9</sup> Cf. SØREN KIERKEGAARD, *Etapas en el camino de la vida*, trad. de Juana Castro, Editorial Santiago Rueda, Buenos Aires 1951.

Cada estadio es una forma de vida en contradicción con las demás; así, cada estadio o nivel exige una adhesión total y una absoluta y plena “ocupación” de nuestra vida. Por lo tanto, estos tres estadios no pueden ser vividos al mismo tiempo.

Estos estadios no son grados de un desarrollo en el que se puedan pasar espontáneamente de uno a otro, sino que el paso de un estadio a otro requiere una voluntad de decisión y una cesura cualitativa que, sin embargo, no puede dejar de lado el peso de la libertad. Cada estadio tiene una forma concreta de vida, que, siempre aparece ante el hombre como internamente en pugna, y exigiéndole el ejercicio de su libertad entre alternativas excluyentes y no armonizables entre sí dentro de una misma fase existencial.

Los tres estadios están ordenados jerárquicamente por una plenitud existencial, que iría de la vida estética a la ética, y de ésta a la religiosa. Podemos considerar estas tres etapas como un camino en el que el hombre va caminando hacia su perfección. Pero, realizado el salto de un estadio a otro, el estadio inferior no desaparece por completo, ya que en todo ser humano hay necesidades estéticas y éticas que no pueden ser borradas.

En los tres estadios o modos de existir, el principio dialéctico es siempre el individuo. Es el individuo quien, mediante su libertad personal, toma las decisiones concretas de su vida. Por lo tanto, un hombre puede existir de una forma deliberada, consciente y decidida en un estadio estético, si actúa como un hombre estético, sin alternativas. En este sentido, el individuo existente que tipifica el estadio estético es Don Juan. Asimismo, el individuo existente que ejemplificaría el estadio ético sería aquel hombre que por la ley moral universal renuncia a todas sus inclinaciones, luchando por cumplir un ideal moral que le estimula a superarse. Pero no hay que olvidar que lo que en definitiva pretende Kierkegaard es poner en relación al individuo existente finito con el Dios transcendente. Por eso, los estadios estético y ético quedan trascendidos por el estadio religioso de la existencia.

El paso entre los tres estadios no es continuo, como si de manera inexorable una vez experimentadas al máximo todas sus posibilidades en un estadio, viniera de manera natural y necesaria otro estadio superior. Cada estadio es una forma concreta de vida en contradicción con las demás. El mismo Kierkegaard, en el título de su obra *O lo uno o lo otro*, resalta la disyunción, determinando así la oposición y la exclusión. Pero, si no hay un paso continuo entre los tres estadios, ¿cómo es posible el paso de un estadio a otro? El paso sólo es posible mediante una decisión y elección libre que la voluntad humana puede llevar a cabo.

### 3.1. *El estadio estético*

El personaje que tipifica la vida estética es Don Juan el Seductor, encontrando Kierkegaard su plasmación más perfecta en el Don Juan de la ópera de Mozart<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Personaje principal de la ópera *Don Giovanni (Il dissoluto punito ossia Il Don Giovanni)*, 1787) de W. A. Mozart. Mozart compuso esta ópera entre marzo y octubre de 1787, sobre un libreto de Lorenzo da Ponte

El hombre estético es un hombre dominado por la sensualidad, por el goce de los sentidos, por el impulso. Es un hombre hedonista y narcisista que “permanece referido inmediatamente a sí mismo, y busca en el placer y el disfrute, así como en la vivencia artística, la satisfacción de su anhelo”<sup>11</sup>.

Su característica principal es la inmediatez, como si el *instante* fuese la totalidad, lo supremo. El hombre inmediato es un hombre anímicamente determinado, es un ser pasivo:

“... su yo y él mismo no son más que un simple algo dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad, en estrecha interdependencia con lo otro y solamente teniendo una apariencia ilusoria de que haya algo eterno en él. De esta manera, el yo se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando y gozando, etc., pero en definitiva siempre pasivo”<sup>12</sup>.

Es un hombre dotado de un finísimo sentido para descubrir lo que de interesante hay en la vida, poseedor de una gran inteligencia que le permite analizar cada situación, reflexionar y penetrar la realidad, pero sólo con el fin de encontrar en ella la suma posibilidad de placer, de goce, para lograr así el *instante* placentero<sup>13</sup>.

La relación del esteta con el mundo se reduce a la búsqueda del placer en todos los instantes de la vida, pues se encuentra a merced de las exigencias volubles y siempre insatisfechas del placer que le empujan de acá para allá en búsqueda del apaciguamiento de deseos prometedores, un correr de un goce a otro. Aun así, nunca halla la satisfacción, corre siempre en pos del *instante*, del placer, pero éste le resulta fugaz y pasajero, creándole una insatisfacción, ya que una vez logrado el *instante*, éste se desvanece inexorable e inmediatamente. El mismo Kierkegaard, en su obra *O lo uno o lo otro*, escribe:

“...para él todo es cuestión de un momento [...] su vida es una suma de instantes contrapuestos que no guardan relación alguna, su vida es, en tanto que instante, una suma de instantes, y es el instante en tanto que suma de instantes”<sup>14</sup>.

“Goza de la satisfacción del deseo; una vez que ha gozado de ello, busca un nuevo objeto, y así al infinito”<sup>15</sup>.

---

basado en el *Don Juan Tenorio* de Giuseppe Gazzaniga, y por extensión en *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* de Tirso de Molina. Kierkegaard utiliza la traducción danesa debida a L. Kruse, *Opera i tvende akter bearbejdet til Mozarts Musik*, Copenhague, 1797, del texto de L. da Ponte, *Don Juan*.

<sup>11</sup> E. CORETH, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, 276.

<sup>12</sup> S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid 2008, 74.

<sup>13</sup> “Su vida ha sido un intento de realizar la tarea de vivir poéticamente. Con un órgano desarrollado para lo que de interesante hay en la vida, ha sabido encontrarlo y, tras dar con ello, ha sabido siempre reproducir lo vivido de un modo cuasi poético”, S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I, o. c.*, 312.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 114-115.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 117.

En el hombre estético hay una negación de la relación con el otro. El otro no es más que un objeto, no obtiene una verdadera consideración de sujeto. El hombre estético es un ser egoísta, para quien el otro es considerado como un “no yo”, y de esta manera convierte al otro en un objeto, en un puro medio de satisfacción personal, como Cordelia lo es para Johannes. Así, Johannes, protagonista de la obra *Diario de un seductor*, seduce a Cordelia, pero a la vez que la va conquistando se está preparando para abandonarla después del triunfo. Cordelia es convertida por Johannes en objeto de satisfacción erótica o sensual, ya que una vez que ha alcanzado el objetivo de seducirla, la abandona.

El hombre estético vive, así, en un mundo ilusorio, ya que todos los demás son objetos, en contraposición a él, único sujeto<sup>16</sup>. Este hombre no se limita a gozar con los placeres objetuales en su vida sino que, además, llega a deleitarse en la vivencia ilusoriamente representada de los mismos. Así, Don Juan vivía todas sus conquistas como reales, aunque éstas fuesen ilusorias<sup>17</sup>.

La persona que vive en este estadio se crea un mundo luminoso: el esteta encuentra sus ejemplares en el romántico y el poeta cuyo mundo es una creación imaginativa –*poiésis*– en la que encuentran su reino sin rival que lo dispute<sup>18</sup>. Es un hombre intelectualmente embriagado, en un estado de euforia permanente. Por lo tanto, la vida estética desecha la *repetición*, por lo que supone de monotonía y anulación de lo interesante que tienen las situaciones más prometedoras. Esta persona realiza su existencia en el mundo de la apariencia, es un hombre de sensaciones.

Pero en el correr de un gozo tras otro, el hombre estético se percata de la fugacidad de los placeres, de no lograr dar una orientación firme a su vida, apoderándose de él la lasitud, la desazón y el desengaño que acompañan al *instante* del placer. El esteta es un desdichado, ya que buscando el placer no halla sino el dolor: carece de recursos para escapar del ciclo inexorable a que lo somete el deseo de placer, obligado a sufrir la decepción de lo fugaz y efímero de toda forma de gozo sensible<sup>19</sup>. El esteta se deja llevar, deja que

<sup>16</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, o. c., 305-306, en donde se halla una síntesis de la solución del diletante y del esteta en M. Blondel, que guarda sorprendentes coincidencias con el análisis kierkegaardiano.

<sup>17</sup> “Lo poético era ese plus que él aportaba. Este plus era la poeticidad de la que él gozaba en la situación poética de la realidad, lo que retomaba bajo la forma de reflexión poética. Era el segundo goce y el goce era aquello para lo que su vida entera estaba hecha. En el primer caso gozaba personalmente de lo estético, en el segundo caso gozaba estéticamente de su personalidad. En el primer caso, la clave era gozar egoísta y personalmente de aquello que, por una parte, la realidad le brindaba y con lo cual, por otra parte, él había preñado la realidad; en el segundo caso, su personalidad había sido volatilizada, y él gozaba entonces de la situación y de sí mismo en la situación. En el primer caso, necesitaba indefectiblemente de la realidad como ocasión; en el segundo caso, la realidad se había ahogado en lo poético”, S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida I*, o. c., 313.

<sup>18</sup> “... para el poeta la realidad es una mera ocasión que le impulsa a abandonarla para perseguir la idealidad de la posibilidad. El pathos poético es esencialmente fantasía”, S. KIERKEGAARD, *Post scriptum*, o. c., 380.

<sup>19</sup> “... la realidad no era incentivo suficiente; a lo sumo lo era solo por momentos. No se elevaba por encima de la realidad, no era demasiado débil para soportarla, no, era demasiado vigoroso, pero este vigor era una enfermedad. Tan pronto como la realidad había perdido su significado como incentivo, él quedaba desarmado, en ello radicaba el mal en su caso. Él era consciente de ello incluso en el preciso instante de la incitación y en esta consciencia radicaba el mal”, S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida I*, o. c., 314.

la vida transcurra fácilmente sin intentar tomar las riendas de su propia existencia personal.

Tras el aburrimiento, al hedonista le acontece, le sobreviene la desesperación. El concepto de desesperación –en la que vive el estético– es un elemento clave en la obra de Kierkegaard. Principalmente el autor analiza la desesperación bajo sus múltiples formas en su obra *La enfermedad mortal*. La forma inferior y más corriente de esta desesperación es la desesperación-debilidad, que estriba en la ausencia de desesperación. Caracteriza al hombre inconsciente de su destino espiritual y eterno, y es una desesperación que se ignora. Es el estado de todos los que se han entregado a la sensualidad y no conocen sino las categorías de lo agradable y lo desagradable, sin preocuparse para nada del espíritu, de la verdad y del bien.

El esteta es dominado por la desesperación, y es a causa de esta desesperación como el estadio estético reconoce su fracaso, insuficiencia y miseria. Aquí es donde se le plantea al sujeto la *alternativa*, la opción. O bien elige seguir desesperado en el estadio estético, o se decide a darse cuenta de esta profunda desesperación y a desesperar en verdad, rompiendo el círculo de lo finito y despertando en su conciencia el sentido de su valor eterno. De esta forma se despoja de la desesperación, porque ha elegido su propia persona en su valor eterno. Esta elección de su sí-mismo más auténtico que redundará en el despojamiento de su desesperación es siempre un acto de libertad por parte del existente. La construcción personal exige siempre una elección libre por parte de la persona. Y esta libertad para la elección auténtica exige también de la persona un alto grado de madurez existencial. El salto del estadio estético al estadio ético de la existencia es una posibilidad auténtica de la libertad humana. Ese salto efectúa el tránsito entre ambos estadios mediante un acto de decisión personal y un compromiso existencial. Cuando el esteta deja de huir de la desesperación, cuando encara el límite de la desesperación misma, se abre el sendero de la existencia ética.

### 3.2. *Estadio ético*

La concepción de la vida ética es descrita y sostenida por el personaje pseudónimo, el asesor o juez Guillermo, en la segunda parte de la obra *Etapas en el camino de la vida*, y también a lo largo de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*.

El estadio ético es esencialmente un nuevo modo de vida. A diferencia del hombre estético, que iba tras los goces y placeres del momento, el hombre ético es el que establece la moral como principio de su conducta y como fin último de su actividad, encaminando sus esfuerzos al cumplimiento del deber.

Lo que Kierkegaard mienta con el estadio ético de la existencia puede quedar ejemplarizado a través de la figura típica de Sócrates. Sócrates se adentró en la senda del autoconocimiento (afanándose por seguir el “conócete a ti mismo” del oráculo de Delfos), se esforzó por alumbrar mayéuticamente el sí-mismo de sus interlocutores y

llevó al extremo su compromiso moral mediante la entrega incondicional de su propia vida en defensa de la justicia y el derecho públicos.

La vida del individuo ético está comprometida a una forma, adecuándose de algún modo a lo universal. La situación que mejor representa el estadio ético es el matrimonio. Los lazos que se establecen mediante el compromiso matrimonial revelan el esfuerzo de la voluntad ética para estabilizar y equilibrar la vida estética ubicándola en una situación de estabilidad y firmeza que persigue una existencia segura y una promesa de armonía vital. La persona casada renuncia a ser una excepción, ya que el matrimonio, según Kierkegaard, puede ser un objetivo propio de todos<sup>20</sup>.

Su principal característica es la elección que el hombre hace por sí mismo. El hombre ético no es, sino que se hace con sus opciones libres, se construye, toma decisiones, llega a ser algo nuevo. De esta manera, el hombre se convierte en aquello en que consiste<sup>21</sup>. Pero la vida ética exige una continuidad y estabilidad que la vida estética rechaza. Así, el esposo, por ejemplo, no sólo elige su mujer en el momento de contraer matrimonio, sino que día a día repite esa opción, la confirma, viviendo en fidelidad a ella.

El hombre ético descubre a los demás, forja la relación con los otros, se afirma cada vez más en el amplio tejido de las relaciones humanas: en definitiva, es un ser sociable. Pero no solamente esto, sino que además se descubre a sí mismo como individuo, revelando en sí su propia historia, en la que encuentra su identidad consigo mismo.

En contraposición al hombre estético, el cual vive en un mundo ilusorio, realizando su existencia en el mundo de la apariencia, el hombre ético se encuentra en la realidad histórica, vive en la historia, dentro de la temporalidad y de lo mundano.

Este estadio ético integra la categoría de lo general. En la existencia ética, en efecto, de lo que se trata es de cumplir con lo que es norma para todos. El hombre ético, concentrado en el cumplimiento de sus deberes, alcanza el ámbito de lo general y público, saliendo de las estrecheces de sus aspiraciones egolátricas. En este sentido, el existente ético es el ser humano que ha llegado a ser “hombre general”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> “La ética le enseña que la relación es lo absoluto. La relación, en efecto, es lo general. Lo priva de la vana alegría de ser algo extraordinario, para darle la verdadera alegría de ser lo general. Lo pone en armonía con toda la existencia [...] La consideración estética del matrimonio tiene, de este modo, varias ventajas con respecto a cualquier concepción estética del amor”, S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida II*, Editorial Trotta, Madrid 2007, 268-269.

<sup>21</sup> “Quiero recordar aquí la definición de lo ético que he dado anteriormente, que es aquello por lo cual un hombre llega a ser lo que llega a ser. No quiere transformar al individuo en otro, sino en él mismo; no quiere anular lo estético, sino transformarlo”, *ibid.*, 227.

<sup>22</sup> “Lo ético es lo general y, de esta manera, lo abstracto. [...] El que considera la vida de manera ética vive lo general, y el que vive de manera ética expresa en su vida lo general, hace de sí mismo un hombre general, no porque se despoje de su concreción, pues entonces se convierte en nada, sino porque se reviste de ella y la compenetra con lo general”, *ibid.*, 229.

Aquí es donde surgen las deficiencias y, por lo tanto, la crítica del estadio ético. Ciertamente, la moral da solución a los problemas comunes de la vida, es decir, a lo que podemos llamar como lo general. Por esta razón, para Kierkegaard, la ética tiene el peligro de inducir en el existente una abdicación de su individualidad y una huida de la propia insustituible responsabilidad ante sus deberes personales. La ética, por ser la ley de lo general, fomenta la tendencia que existe en cada uno de nosotros a perderse en la masa, a llegar a ser un elemento pasivo entre la multitud. Por causa de ello compromete sus propios principios, ya que, como defendía enérgicamente Kierkegaard, no hay nada de moral en la multitud; y su “moral”, la que ella proporciona al individuo, no tiene ya nada que ver con la Moral. Por ello mismo, la ética se declara incapaz de dar una solución a aquellos casos que son excepcionales, resolviendo dichos problemas individuales por las vías comunes. De ahí que una ética nivelada, es decir, el imperio de unas normas morales codificadas y fosilizadas por las generalidades de la multitud, plenamente asumidas con la aparente firmeza del deber, puede llegar a constituirse en una gran tentación y en un gran peligro para el propio hombre, como veremos seguidamente en el caso de Abrahán.

La posibilidad de una *alternativa* al estadio ético se abre con la experiencia del arrepentimiento. Justo esta experiencia es la que hace posible la elección libre y el posterior salto cualitativo hacia lo religioso. La ética, que se mantiene en el plano general de la exigencia común, termina en la experiencia contradictoria que surge entre la aspiración humana al cumplimiento perfecto de las normas y la constatación personal del fracaso moral y del pecado. Siendo esto así, el estadio ético sólo puede ser un estadio transitorio que necesita ser lanzado hacia delante por un modo de existencia ulterior más completa. La máxima expresión del momento culmen del estadio ético lo constituye la experiencia del arrepentimiento que brota de la culpa ante el fracaso moral. Precisamente en el arrepentimiento, como experiencia del fracaso culpable, se abre al individuo la posibilidad de una decisión absoluta por y para sí mismo. El arrepentimiento es a la vez una afirmación de sí, en la medida en que el hombre se torna responsable de sus actos, y una negación de sí, en tanto que se reconoce culpable<sup>23</sup>. Nadie adquiere y cimenta su propia personalidad biográfica sino a costa de una cierta negación parcial de sí. De hecho, la ética más estricta, encerrada siempre en lo general, no deja espacio a la excepcionalidad de la experiencia religiosa más auténtica, incluso forzando al héroe religioso a considerarse y ser considerado como una persona anormal. Y es que, una vez descubierto el pecado a través del arrepentimiento, la existencia ética se ve abocada a declararse impotente ante la realidad del mismo, pero sin haber pasado aún por la experiencia de lo estrictamente religioso, dado que la categoría del pecado constituye una noción ajena al riguroso marco de la ética<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> “... me he puesto fuera de lo general, me he privado totalmente de la guía, la confianza y el alivio que da lo general; estoy solo, sin compasión, pues soy una excepción. Pero no se acobardará ni desconsolará, seguirá con seguridad su solidaria marcha, ha dado prueba de haber hecho lo correcto, tiene su dolor. [...] Sentirá que la disciplina que recae sobre él es gravosa, pues lo general, cuando se lo tiene fuera de uno, es un amo estricto que sostiene siempre la espada del juicio sobre uno y dice ¿por qué quieres estar fuera?”, *Ibid.*, 290.

<sup>24</sup> Las ciencias de la religión convalidan esta intuición al descubrir que el sentimiento de pecado es específicamente religioso, como “sentimiento de criatura” en R. Otto, y “sentimiento de absoluta dependencia” en F. D. E. Schleiermacher. Se trata del descubrimiento de la “sombra” ante la luminosidad total del “augustamente

### 3.3. Estadio religioso

El estadio religioso es el estadio superior de vida según Kierkegaard, el estadio de plenitud existencial. A este estadio van dirigidas la mayoría de sus obras, aunque, de forma concreta, lo describe en la obra *Temor y Temblor*, siendo Abrahán la encarnación perfecta del hombre religioso.

Kierkegaard reflexiona sobre el caso de Abrahán, quien fue llamado por Dios para que sacrificara a su hijo Isaac. Abrahán se encuentra en un momento de contradicción entre lo ético y lo religioso, y es aquí donde Abrahán da el salto:

“Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abrahán diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abrahán quien es”<sup>25</sup>.

Kierkegaard destaca la diferencia entre el estadio ético y el estadio religioso recurriendo precisamente al pasaje del sacrificio de Abrahán<sup>26</sup>. Según la ética, habría una condena tanto del mandato divino, considerándolo como imposible e irreal, como de la obediencia de Abrahán hacia Yahvé. Por lo tanto, la ética de lo general, la justicia y la moral acabarían condenando el acto de Abrahán como un asesinato. Así, la acción del principio moral se vería anulada con la afirmación del principio religioso. Entre estos dos principios no cabe la posibilidad de conciliación, ya que su oposición es radical. Es en esta contradicción entre lo que condena la ética y lo que exige la elección religiosa, donde surge una angustia que sólo el hombre religioso es capaz de experimentar<sup>27</sup>.

Sin embargo, Abrahán es fiel al mandato de Yahvé, obedece y se somete a la prueba divina, olvidando la consideración de su acto como una violación de la ley moral y de su obligación paternal. Abrahán lo guarda en silencio, aun cuando pueda parecer un engaño hacia su esposa, su criado y a su propio hijo, pero “el silencio es también la conciencia del encuentro del Particular con la divinidad”<sup>28</sup>. En su aislamiento con

---

santo”. Cf. R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 2001, 78-85; F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, ed. de A. Ginzo, Tecnos, Madrid 1990, 35-38.

<sup>25</sup> S. KIERKEGAARD, *Temor y Temblor*, Alianza Editorial, Madrid 2009, 79.

<sup>26</sup> Cf. Gn 22,1-19.

<sup>27</sup> “Lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abrahán es el hecho de la angustia. Porque yo no tengo, respecto al dinero, ninguna obligación moral, pero, como padre, sí la tengo con mi hijo, y es la más noble y sacrosanta”, S. KIERKEGAARD, *Temor y Temblor*, o. c., 79.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 152. “En el silencio descubre el individuo el camino hacia Dios. Este sendero pasa por la confesión, por el dialogo abierto con Dios, por la humillación, la pena y el temor”, F. TORRALBA ROSELLÓ, *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, PPU, Barcelona 1993, 57.

Dios, es la fe absoluta en Él y sus promesas lo que sostiene a Abrahán; esta misma fe es la que conduce a Abrahán a afrontar su vida y actos como individuo insustituible ante Dios y, por ello, no confinado a los márgenes de una moral general no encarnada en la existencia individual. Por lo tanto, una acción en apariencia criminal, se convierte en una acción santa y agradable a los ojos de Dios. Al ofrecer a Dios todo lo que poseía, le fue devuelto todo de nuevo.

Kierkegaard plantea las consecuencias de la historia de Abrahán desde tres preguntas: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético? ¿Existe un deber absoluto para con Dios? ¿Es posible justificar éticamente a Abrahán por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac? La respuesta de Kierkegaard exige un rechazo total de la moral autónoma. Para el autor danés, la virtud no es un fin en sí mismo, sino que toda virtud y toda ley moral dimana directamente de Dios, creador de todas las leyes. Por eso, las leyes morales universales, centradas en la dimensión de lo general, dependen intrínsecamente de Dios y así debe reconocerlo el hombre. Ninguna filosofía, incluida la filosofía moral, que postule cualquier otra finalidad para la existencia humana que no sea su encuentro personal con Dios se sostiene sobre una teleología indebida, por lo que debe ser anulada incluso cuando ello suponga el entero desplome de sus puntales morales.

Kierkegaard recurre a la fe de Abrahán para ilustrar esta concepción del deber que se fundamenta directa y exclusivamente en Dios, más allá de toda adhesión a una ley moral universal. Para nuestro filósofo, la fe es una experiencia paradójica que se fundamenta en la gran paradoja del Infinito encarnado en la finitud, del Eterno existente en la temporalidad. La fe consiste precisamente en la vivencia personal de la irrupción del Dios infinito y eterno que se cruza biográficamente en nuestra existencia temporal finita. En esa experiencia paradójica que es la fe, además, el “Particular” (esto es, la persona individual, el sujeto biográfico, el hombre de carne y hueso) se encuentra siempre por encima en dignidad y valor de toda ley moral general o universal, por muy racional que ésta sea. La persona es siempre más que la ley.

Efectivamente, el individuo no adquiere su *télos* en la sumisión a lo general, ni en el respeto de la ley, sino que, como individuo de fe y en relación con Dios, se encuentra por encima de lo general. Esto no quiere decir que haya una negación del valor de las leyes morales generales, pero sí una subordinación de los imperativos morales generales a la inexcusable y soberana obligación de permanecer de modo insustituible ante Dios; ante este deber supremo, la moral de las normas generales queda ubicada en un grado de obligatoriedad relativo. En definitiva, podemos decir que hay un deber absoluto para con Dios, y es en esta relación de deber, donde “el Particular como tal se relaciona absolutamente con el Absoluto”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> “La paradoja de la fe consiste, por lo tanto, en que el Particular [...] determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general. La paradoja se puede también expresar del siguiente modo: existe un deber absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el Particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto”, S. KIERKEGAARD, *Temor y Temblor*, o. c., 130.

Lo peculiar de este estadio, es que se convierte en una especie de “ética superior”, capaz de obligar a la ética de lo general a mostrarse como superable. Esta ética superior o “ética especial” es una suerte de meta-ética que lanza a la ética de lo general propia del estadio anterior hacia un ámbito más abarcante y comprehensivo: el horizonte religioso de lo infinito. La perspectiva religiosa de la Existencia infinita y eterna, la única capaz de otorgar su verdadera significación a la temporalidad finita humana, es experimentada inicialmente (como le ocurre al Abrahán de *Temor y temblor*) como una “tierra de nadie”, como la ausencia de una ética concreta en la que apoyarse y buscar justificación para los propios actos, sobre todo ante los ojos de quienes viven en esa misma situación histórica.

Como dije antes, en el estadio religioso de la existencia humana surge la experiencia radical de la angustia, sobre todo como el vértigo resultante del riesgo inherente al uso falible de la libertad propia, pero también como el abismo que conlleva el salto hacia la fe. Esa angustia ha de cargar asimismo con la condena por incomprensión proveniente de quienes absolutizan el valor de los códigos morales vigentes en el plano histórico-social.

Pero, ¿cómo puede estar el hombre seguro de que es una excepción justificada? Abrahán se somete a la prueba de superar sus convicciones morales por la fe incondicional en Dios vivo. Dios parece exigirle que ponga en suspenso, como entre paréntesis, su entera ética. Y él, a pesar de su vértigo, obedece. ¿Cómo pudo estar seguro de que la suya era una excepción justificada de lo usualmente normativo, de lo moralmente debido? Kierkegaard no ofrece una respuesta directa a este interrogante, sino más bien una respuesta indirecta en la angustia experimentada por Abrahán ante el requerimiento de Dios. El elegido por Dios siente el peso angustioso de su incertidumbre y confusión existencial ante un requerimiento divino que directamente va en contra de su deber como padre. Justamente esa angustia existencial hace posible en Abrahán la experiencia completa de la fe. Su fe es precisamente esa especie de “certeza angustiosa”, esa especial angustia que tiene certeza de sí misma y de una oculta y exclusiva, pero también real y fundamental, relación con Dios.

Y es que la fe surge de esta angustia, por la que el individuo debe comenzar a creer. De este modo, Abrahán abandona la ética, para convertirse en *caballero de la fe*. Sólo cuando Abrahán, obediente y fiel al mandato divino, levantó el cuchillo para sacrificar a Isaac, dio el gran salto de trampolín, y se convirtió en caballero de la fe.

Por este salto al infinito, el hombre se introduce en el movimiento de la fe, que se debe hacer en virtud del absurdo, de la paradójica, no olvidando no perder la finitud, sino, al contrario, recuperarla en su integridad. El caballero de lo infinito saborea la finitud con toda plenitud, como si no conociese otra cosa más alta, en realidad, pero con la seguridad de quien goza de la certeza de lo “cismundano”. Este caballero realiza continuamente el movimiento del infinito, como el bailarín quien adopta, simultáneamente, una posición, da el salto, y alcanza la altura.

El caballero realiza el movimiento, da el salto, pero para ello necesita pasión<sup>30</sup>, y la capacidad de saber concentrar todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un único deseo. Si por el contrario, carece de esta posibilidad interior, su alma se hallara fragmentada en la multiplicidad<sup>31</sup>.

Pero en este movimiento que realiza el caballero ¿debe ignorar el contenido de la propia vida y caer en contradicción consigo mismo? No, pues el caballero no cae en contradicción consigo mismo, no tiene ninguna inclinación a convertirse en otro, o, lo que es lo mismo, desesperar por no querer ser sí mismo. Esto solo lo sienten las naturalezas inferiores, las cuales se olvidan de sí mismas para convertirse en algo nuevo, así la mariposa se ha olvidado que, antes que mariposa, fue oruga y por tanto, esta desesperación es propia del hombre estético que se da en la más pura inmediatez.

Al contrario, las naturalezas profundas nunca se olvidan de sí mismas, ni se convierten en algo distinto de lo que siempre fueron. Sino que el caballero sigue siendo él mismo, no se olvida ni de lo que es, ni de lo que fue, aunque estos recuerdos sean precisamente su dolor; pero a pesar de todo, se encuentra reconciliado con la vida, en virtud de su resignación infinita. La resignación infinita es el último paso que antecede a la fe, de tal modo que quien no haya alcanzado este último estadio no alcanzará la fe. Solo en la resignación infinita descubre el hombre su valor eterno<sup>32</sup>.

La fe no es un movimiento estético, sino que pertenece a un estadio superior. La fe empieza donde la razón termina, es decir, la fe es la más alta e indescifrable paradoja, que ni la razón es capaz de desentrañarla. Así, Abrahán, con la resignación a perder lo que era todo para él, con esa angustia que le originaba, levantó el cuchillo, aceptó el absurdo, la paradoja, y se le apareció el carnero de la salvación, la respuesta que mostró la certeza de su fe.

---

<sup>30</sup> “A menudo he pensado cómo instigar pasión en una persona. Incluso he considerado la posibilidad de montar a esta persona a caballo y encabritar al caballo provocando el más salvaje galope; o quizás mejor, para provocar la pasión adecuadamente, he considerado la posibilidad de subir a una persona que tiene mucha prisa en llegar a su destino (y por tanto ya se encuentra con algo de pasión) a un caballo que apenas anda”, S. KIERKEGAARD, *Post scriptum*, o. c., 309.

<sup>31</sup> “Si carece de esta posibilidad interior, su alma se hallara desde el principio dispersa con tal intensidad en lo múltiple que nunca dispondrá del tiempo requerido para ejecutar el movimiento, ya que estará siempre atareada en llevar adelante los negocios de este mundo, sin posibilidad de ingresar jamás en la eternidad, porque en el mismo momento que se disponga a hacerlo, descubrirá, de repente, que olvidó algo, y se verá obligado a dar media vuelta”, S. KIERKEGAARD, *Temor y Temblor*, o. c., 96.

<sup>32</sup> “A partir del instante en el que el caballero se resigna, adquiere la certeza de la imposibilidad, desde el punto de vista terreno, tal es el resultado del raciocinio que ha tenido la energía de hacer al reflexionar sobre esta idea. Pero en cambio resulta posible desde el punto de vista de lo infinito –siempre que se dé la resignación–, siendo esa posesión al mismo tiempo una renuncia, aunque no por ello, resulte la posesión un absurdo considerada desde la razón [...] El caballero de la fe tiene una clara conciencia de la imposibilidad; por tanto, solo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe. De modo que reconoce la imposibilidad y al mismo tiempo cree en el absurdo, pues si él, sin haber confesado con toda la pasión de que son capaces su alma y su corazón la imposibilidad, se imagina estar en posesión de la fe, se engaña a sí mismo y su testimonio no tendrá ningún valor, puesto que ni tan siquiera fue capaz de alcanzar la resignación infinita”, *ibid.*, 101-102.

En definitiva, lo que Kierkegaard quiere mostrar, es que hay un deber absoluto para con Dios. El hombre de fe o religioso debe definirse estando en relación absoluta con el Absoluto. Precisamente, es en la doctrina de Cristo, Dios-hombre, finito-infinito, eterno-mundano, donde se puede desarrollar con plenitud el movimiento de la fe, y donde el hombre descubre su intimidad ante Dios. Solo en la paradoja, cuando el hombre se autoanonada y se apoya en el poder del que depende, existe delante de Dios.

Dentro de estos tres estadios se desenvuelve la vida del hombre. Según en el estadio en el que se encuentre el hombre, será distinta su angustia y desesperación. Pero solamente en el tercero, cuando el hombre acepta y vive la paradoja, puede realizar su existencia plenamente, porque solo en este estadio, es donde descubre que está en relación de dependencia respecto a un Poder que no es él mismo. Por tanto, el individuo asume su relación con el Absoluto. Pero ¿Cómo es esta existencia delante de Dios?

#### 4. El existente delante de Dios

En el capítulo primero de *La enfermedad mortal*, Kierkegaard nos ofrece su definición de hombre. Este capítulo brevísimo es, acaso, el texto filosófico más importante de toda su filosofía y uno de los que más han influido en los autores posteriores. El filósofo danés comienza preguntándose “qué es el yo”.

Kierkegaard responde que el yo es una relación que se relaciona consigo misma o, mejor dicho, es lo que hace que dicha relación se relacione consigo misma. Por tanto, el yo no es exactamente la relación, sino el hecho de que ésta se relacione consigo misma. Según nuestro filósofo, según sabemos, el hombre es una síntesis dialéctica de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad, de libertad y necesidad. Pero el hombre así considerado no es todavía un “yo”. Entonces, ¿qué es lo que le falta para serlo?

Una síntesis es la relación entre dos términos, siendo la relación lo tercero como unidad negativa. Estos dos términos se relacionan con la relación y están en relación con la misma. En el hombre, los términos de la relación vienen dados por los conceptos alma-cuerpo. Si entre estos dos conceptos sólo se dieran las relaciones anteriormente descritas, es decir, si solamente existiera relación entre el alma y el cuerpo, entre éstos y lo que les relaciona, entonces la relación entre alma y cuerpo sería una simple relación, relación meramente en la cual no consiste el hombre<sup>33</sup>.

Sin embargo, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo<sup>34</sup>. Es el relacionarse de la relación consigo misma lo que constituye propiamente el yo del hombre, ese yo que es espíritu. De este modo, el cuerpo y el alma

<sup>33</sup> “En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de «alma», la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación”, S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, o. c., 33.

<sup>34</sup> “Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo”, *idem*.

se relacionan a través del espíritu, espíritu que a su vez también se relaciona consigo mismo. Esto es precisamente en lo que en verdad consiste esa particular relación que es el hombre.

Necesitamos preguntarnos por el fundamento que explica y da razón de que el ser verdadero del hombre quede constituido como una estructura en la cual la relación entra en relación consigo misma, lo que el propio Kierkegaard expresa como “el relacionarse de la relación consigo misma”<sup>35</sup>. En este punto es en donde surge la diferencia radical entre el existencialismo de Søren Kierkegaard y el existencialismo de Martin Heidegger o Jean Paul Sartre. La respuesta la hallamos en la procedencia de la relación, diferente si ésta se ha puesto a sí misma o si ha sido puesta por otro: esto último constituye la especificidad de Kierkegaard.

Kierkegaard plantea que este “yo-relación” manifiesta su positividad en la capacidad de relacionarse consigo mismo. Así mismo, llama lo tercero negativo a la relación que pone o establece el hombre, siendo éste el argumento para explicar por qué el yo, en cuanto que ser-relación, con existencia, no puede ser puesto por él mismo sino por Otro.

En cuanto que existentes, somos conscientes de nuestro cuerpo y nuestra alma. Sabemos de nuestra existencia singular e individuada, de nuestro yo. Kierkegaard afirma que ese yo es relación “ontologizada” y constituida en vínculo entre el alma y el cuerpo. Sobre esta relación que podríamos denominar de “primer grado”, existe un “segundo grado”: la relación de aquélla consigo misma, una relación consciente de sí y, por ello, capaz de autorrelación. Como tal, esta relación de segundo grado requiere de una alteridad fundante que la “ponga”, pues si el hombre intentase “ponerla” se constituiría como un tercero negativo que no rebasaría su naturaleza meramente racional<sup>36</sup>.

Por tanto, en el relacionarse consigo mismo, la relación se da cuenta de que no ha sido ella la que se ha puesto, sino que por el contrario ha sido puesta por otro. Desde este momento, la relación se relacionará consigo misma y también con quien la ha puesto. En el fondo, la relación consiste, precisamente, en ese estar puesta por Otro.

Rescapitulando, nos encontramos: primero, con una relación que se relaciona consigo misma; en segundo lugar, que la relación, relacionándose consigo misma, se da cuenta de que ha sido puesta por otro; y en tercer lugar, que la relación consiste en estar puesta por Otro. Por último, el cuarto paso es que esta relación o este consistir en estar puesto por Otro es, a la vez, una relación que se relaciona con ese Otro que la ha puesto a ella y a la relación entera<sup>37</sup>. En definitiva, el yo del hombre es una relación que

---

<sup>35</sup> *Ídem.*

<sup>36</sup> Cf. HÉCTOR IGNACIO RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, “Preludio del espíritu. Una lectura contemporánea de la desesperación en la obra de Søren Kierkegaard”: *Naturaleza y Gracia* LIX (1/enero-abril, 2012) 87.

<sup>37</sup> “Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera”, S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, o. c., 33.

se relaciona consigo misma, pero que, en tanto que se relaciona consigo misma, está relacionándose con ese Otro que la fundamenta.

Según Kierkegaard, una evidencia de que el yo-relación no ha sido puesto por el hombre es precisamente que hay dos modos esenciales de desesperar: uno en el que el yo busca desesperadamente ser sí mismo y otro en el que el yo busca desesperadamente no ser sí mismo, es decir, despojarse de su yo y hacerse a sí mismo a su antojo<sup>38</sup>. De acuerdo con esto, si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo, no podría desesperar más que de la segunda manera, la de no querer desesperadamente ser sí mismo; y no podría hablarse de la desesperación que consiste en querer uno ser sí mismo. Pero, si al intentar uno ser sí mismo, también cae en la desesperación, en esta situación se revela una dependencia del yo-relación respecto de la postulada alteridad. De este modo, el yo tiene la posibilidad de ser “sí mismo” y superar la “enfermedad”<sup>39</sup>.

Esta relación de dependencia expresa la incapacidad que tiene el yo para lograr por sus propias fuerzas el equilibrio y la paz, o persistir en ellos, a no ser que, mientras que se relaciona consigo mismo, lo haga también respecto de aquel Poder que lo fundamenta.

En definitiva, el yo del hombre sólo podrá ser sí mismo cuando desaparezca la desesperación, y cuando se apoye por completo y de manera lúcida en el Poder que lo ha creado y fundamenta<sup>40</sup>.

Hasta ahora, el análisis de la desesperación iba fundamentado en un crecimiento gradual en la conciencia del yo, el cual se mantenía dentro de la categoría del yo humano, siendo el hombre su propia medida. Pero cuando este yo es consciente de que es un yo delante de Dios, entonces adquiere una nueva cualidad y una nueva calificación<sup>41</sup>. Este yo simplemente humano ha dejado de serlo, para convertirse en lo que Kierkegaard llama el “yo teológico”, es decir, el yo que está delante de Dios. El yo

<sup>38</sup> Para el filósofo danés, la desesperación de “no querer ser sí mismo” consiste en que uno no quiere ser sí mismo, o que no quiere desesperadamente ser un yo, o que quiere desesperadamente ser otro distinto, anhelando un nuevo yo. Mientras que en la desesperación de “querer ser sí mismo”, el desesperado se da cuenta de que desesperaba por no querer ser sí mismo, ya que no era capaz de ser ese sí mismo que hasta entonces rechazaba. Esta desesperación se convierte en obstinación, ya que el yo desesperado no quiere otra cosa que ser sí mismo. Esta es una desesperación a expensas de lo eterno. Cf. *Ibid.*, 50-99, en donde Kierkegaard desarrolla en profundidad los diversos modos de desesperación.

<sup>39</sup> Cf. HÉCTOR IGNACIO RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, “Preludio del espíritu. Una lectura contemporánea de la desesperación en la obra de Søren Kierkegaard”: *Naturaleza y Gracia* LIX, o. c., 87.

<sup>40</sup> “Porque, cabalmente, la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”, S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, o. c., 34.

<sup>41</sup> “Un vaquero –si es que esto no es una imposibilidad– que no fuese más que un yo delante de sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que sólo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida. [...] Pero ¡qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya! La medida del yo siempre es aquello ante lo cual el yo es lo que es

alcanza una novedosa realidad, la realidad infinita, justo al darse cuenta de que existe propiamente delante de Dios. La conciencia de su presencia ante Dios se convierte en él en experiencia de la presencia de Dios. El yo teológico es, pues, el yo finito humano cuya medida es el Dios infinito.

Kierkegaard, en esta obra de *La enfermedad mortal*, comparte la idea con la antigua dogmática, cuando afirmaba que lo terrible del pecado radicaba en que se pecaba delante de Dios. Ésta era la causa en la que se basaba la dogmática para afirmar y demostrar la eternidad de las penas del infierno. En cambio, una dogmática más reciente ha olvidado este enorme detalle. Así, no es de extrañar que algunos teólogos afirmen que el pecado es el puro pecado, y que éste no sea mayor por ser contra Dios o delante de Dios.

Por tanto, la más antigua dogmática tenía razón al afirmar que la gravedad del pecado se acrecentaba por el hecho de que éste fuese contra Dios. Pero, para Kierkegaard, el error consistía en la consideración de Dios como algo exterior, suponiendo con ello que solamente algunas veces se pecaba contra Dios. Sin embargo, Dios no es nada exterior. Lo que importa verdaderamente aquí es que el yo tenga la idea de Dios, y aun así, no quiera lo que Dios quiere, ni se someta a obediencia. Tampoco es cierto que sólo se peque contra Dios alguna vez, ya que todo pecado es cometido delante de Dios o, dicho de otro modo, una mera falta humana se convierte en pecado en sentido propio sólo si el yo tiene conciencia de estar expuesto a la presencia de Dios. El pecado implica, además de la falta, el reconocimiento de la culpabilidad del yo y ese reconocimiento sólo puede surgir en la conciencia que se conoce como existente delante de Dios.

La desesperación aumenta su potencia en proporción al grado de conciencia que el yo posea de sí. Cuanta mayor conciencia, más desesperación. Por su parte, las potencialidades del yo (las posibilidades de su existencia) aumentan en proporción al grado de su medida, de aquello con respecto a lo que se mida. Cuando la medida del hombre es Dios, cuando se deja medir y mediar por Dios, sus posibilidades se incrementan exponencialmente, casi des-medidamente, por ser ahora su medida la infinitud de Dios. Por tanto, cuanto mayor sea la idea que tenga de Dios, mayor será el yo que posea; y viceversa, cuanto mayor sea el yo que posee, mayor será también la idea que pueda tener de Dios. El yo individual y concreto llega sólo a ser un yo infinito cuando es consciente de que existe delante de Dios, y este yo es precisamente el que se pone a pecar delante de Dios.

Si Dios es la medida del yo, y este yo desespera de diversas formas, toda desesperación lo es delante de Dios; por tanto, se peca delante de Dios, tanto si desesperadamente no se quiere ser sí mismo, como si desesperadamente se quiere ser sí mismo.

Por tanto, si toda desesperación lo es delante de Dios y la desesperación se resume en querer ser sí mismo, todo yo que desespere porque realmente no es sí mismo, peca ya que la desesperación es pecado, y todo pecado es precisamente delante de Dios. En efecto, si el yo que desespera es porque no es sí mismo, éste está olvidando o no teniendo en cuenta, ya sea por falta de reflexión ya sea por un rechazo decidido, que solamente podrá ser sí mismo cuando apropie absolutamente esa faceta de su mismidad,

la cual consiste en relacionarse con el poder que lo fundamenta. Lo que Kierkegaard quiere decir es que, si el yo desespera, es porque rechaza, bien de un modo u otro, la mano que Dios tiende al individuo para sacarle de su estado de desesperación. En definitiva, el yo desespera porque rechaza a Dios, siendo justamente esto el pecado<sup>42</sup>.

La cara opuesta de la moneda es el individuo de fe. Por tanto, lo contrario al pecado no es la virtud, sino la fe<sup>43</sup>. Fe que consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriendo serlo, se fundamente lúcido en Dios. De este modo, si el yo no se refiere a esta realidad que está en él y que le trasciende, le resulta imposible ser sí mismo.

Siguiendo el imperativo socrático, cada ser humano a lo largo de su vida tiene la tarea irrenunciable de conocerse a sí mismo. Pero Kierkegaard va aquí más allá del filósofo griego, pues no se trata sólo de tener conocimiento de sí mismo, sino de ser uno mismo en el mundo expresando la propia individualidad.

En el pensamiento del filósofo danés, Dios ha dotado a cada ser humano con una singularidad propia, pero para darse cuenta de esta gracia, tiene que aislarse de los hombres y ponerse delante de Dios. Así, para Kierkegaard, cada individuo está llamado a ser un yo único e irrepitable, a realizar un proyecto de vida y una misión en el mundo. Como enseñaba san Agustín, autor de tanta influencia en Kierkegaard, el conocimiento de sí necesario para desarrollar la propia existencia y escribir el propio destino es inalcanzable para el hombre solo. El hombre es un misterio para sí mismo. La autocomprensión requiere de la escucha del Maestro interior, de Dios mismo morando en el fondo de la intimidad del hombre. La escucha se realiza en el silencio del corazón. Esta escucha de Dios en el hombre interior, según Kierkegaard, resulta fundamental para iluminar la verdad sobre uno mismo y descubrir qué estamos llamados a ser y a hacer en nuestra existencia temporal: nuestro proyecto de vida. Pero este descubrimiento de sí mismo requiere la apertura al Tú incondicional de Dios. El yo auténtico solamente se capta en la relación con el Absoluto. Existir, por tanto, es existir ante Dios.

Ahora bien, existir ante Dios es también tener conciencia del pecado. Para Kierkegaard, el pecado no se refiere solamente a un acto particular, a la desobediencia de la ley de Dios. También se refiere a la debilidad humana, a su fragilidad moral y a su

---

en cuanto yo, pero esto es a su vez la definición de «la medida». De la «misma manera que no se pueden sumar más que cantidades del mismo orden, así también una cosa cualquiera es cualitativamente idéntica a aquella con que se mide. Ahora bien, lo que es la medida cualitativa de algo es también su meta en el sentido ético; medida y meta expresan, pues, la calidad de las cosas. Sin embargo, en el mundo de la libertad suele transformarse este orden de cosas, ya que muchas veces el individuo no es de la misma calidad que la que su medida y meta le exigen, de suerte que se hace responsable de semejante descalificación. Claro que en este caso la meta y la medida permanecen las mismas, juzgándole y poniendo de manifiesto de una manera flagrante que no se ajusta a lo que cabalmente es su medida y su meta», *ibid.*, 106-107.

<sup>42</sup> “Se peca, pues, cuando delante de Dios y desesperadamente no se quiere ser uno mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios, se quiere ser uno mismo”, *ibid.*, 108.

<sup>43</sup> “Por eso en la Epístola a los Romanos (14, 23) se nos dice: «Todo lo que no procede de fe es pecado»”. Aquí Kierkegaard trasluce su fideísmo propio de la religión luterana: la “*sola fides*” como sentimiento del corazón ante Dios. Es el acto de la fe, la fuerza con la cual el sujeto se adhiere a Cristo, *ibid.*, 110.

dependencia, de tal modo que si el individuo quiere ver a Dios, ha de empezar reconociéndose culpable. Vemos que, en la espiritualidad kierkegaardiana, el sentimiento de culpa constituye una experiencia fundamental.

Quien escucha la Palabra hace experiencia interior de la presencia de Dios como puro Amor y Luz del mundo. Vivificado por el Dios vivo, puede tomar conciencia de su fragilidad moral y de su labilidad ontológica. La experiencia de tal contraste le induce necesariamente a sentirse culpable. El creyente se coloca delante de Dios como culpable, aunque en la esperanza de ser salvado por Dios. De este modo, la adopción de la conciencia de Dios redundará para nosotros en adopción de la conciencia de la verdad sobre nosotros mismos<sup>44</sup>.

Es el pecado quien crea el abismo entre Dios y el hombre. Pero también es éste quien descubre el camino de acceso al cristianismo: sólo en el pecado, sintiéndose culpable, aparecen la providencia y la redención. Kierkegaard parte de la idea de salvación, para afirmar que solamente el amor posee la capacidad para quitar y destruir el pecado mediante el don del perdón.

Todo ser humano está llamado interiormente a ser un individuo singular. A juicio de Kierkegaard, la gran aportación del cristianismo es la categoría de la individualidad, la cual se opone a la noción de multitud. Esta categoría de la individualidad adquiere su máxima plenitud histórica con el cristianismo. Únicamente se puede llegar a ser uno mismo, si el individuo acoge el reto de retirarse, de hacerse un individuo singular en medio de la masa, y de entrar en relación directa con Dios, con ese Dios que le habla en el fondo de su alma y le comunica su plan, su proyecto para la existencia concreta y personal.

¿Pero esta individualidad ante Dios nos lleva al aislamiento? Para el filósofo danés, esta individualidad no conduce al solipsismo<sup>45</sup>. En un sentido sí nos aísla, llegándonos al miedo y al vacío. Pero hay otro sentido en el que el aislamiento o retiro del que aquí hablamos es fundamental para la comunicación verdadera. En efecto, los sujetos que se comunican en la existencia son individuos concretos y completos, con nombre y apellidos, con su biografía situada e irrepitable, y no meros seres nivelados amorfaamente en la mediocridad de la masa. El individuo anónimo no es todavía el auténtico Individuo con rostro. Sólo éste último puede entablar una verdadera relación dialogal con Dios. La visión que podemos alcanzar sobre nosotros mismos cobra su más genuina perspectiva cuanto más conciencia tomamos de ella en la experiencia de nuestro estar sólo delante de Dios, en el sano aislamiento. La idea de nosotros mismos sólo ante Dios trasciende y plenifica la idea de nosotros mismos ante sólo nosotros mismos, tan falta de relación, y ante sólo los hombres, tan atada a las afecciones.

---

<sup>44</sup> Cf. F. TORRALBA ROSELLÓ, *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, San Pablo, Madrid 2008, 38-39.

<sup>45</sup> “Para Kierkegaard es la referencia a la Transcendencia, la relación constitutiva del individuo con el Dios que lo ha creado, y que lo llama, lo que impide todo triunfo de la soledad aprisionante, todo naufragio solipsista”, B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, o. c., 78-79.

Para Kierkegaard, este aislamiento del hombre religioso cuando se dirige a Dios, se acrecienta en el cristianismo, ya que no une externamente a los hombres, sino que por el contrario los separa para unir a cada individuo con Dios. Incluso las condiciones de la salvación son individuales<sup>46</sup>, ya que difieren para cada persona en particular. Cada individuo tiene que regular su relación con Dios. Por todo ello, Kierkegaard acaba deduciendo que los hombres no pueden ayudarse mutuamente entre sí. Si bien es verdad que un individuo puede reprender, inducir, estimular o criticar, también lo es que nunca podrá colocarse en el lugar del otro en este orden de la salvación, ya que, en el fondo, cada individuo tiene que decidir por sí mismo individualmente<sup>47</sup>.

El ponerse delante de Dios, por lo demás, singulariza al hombre y le otorga la máxima dignidad ontológica. Si realmente el hombre supiera quién es delante de Dios, no tendría por qué preocuparse de aparecer como insignificante para los demás, pues ser sí mismo no depende de la masa, sino que se es lo que se es delante de Dios<sup>48</sup>.

Este Dios, que nos habla en el fondo del alma y nos comunica su proyecto, es un Dios personal, un Dios que es capaz de establecer un diálogo de amor y de manifestarse en la interioridad del ser humano. En la relación dialogal con Dios, el yo individual humano se comunica con el Tú infinito divino. El Creador del yo (su causa eficiente) se comunica con el yo creado. De este modo, sólo existe un yo en comunicación con Dios allí donde el yo finito se deja interpelar dialécticamente por el Tú infinito.

La persona humana es un ser relacional y teologal. Es un ser de relaciones que posee una especial relación con Dios. Por ser persona, todo ser humano cuenta con la posibilidad de entrar en diálogo con la Persona divina, estando constitutivamente abierto a la trascendencia personal divina desde el epicentro mismo de su inmanencia personal humana. Aunque Dios está siempre a la espera de la entrada en diálogo de la persona humana, no toda persona humana es igualmente receptiva a la llamada paciente de Dios.

Es la interioridad humana el lugar de encuentro con Dios. El ser humano que asume su interioridad es un individuo singular. Por tanto, siguiendo esta lógica, quien se evade o rehúsa de sí mismo rechaza, en el fondo, a Dios, ya que Dios se encuentra en

<sup>46</sup> “El cristianismo, en efecto, obsequia al sujeto con una salvación eterna, con un bien que no se reparte al por mayor, sino a cada uno, y a cada uno de una vez”, S. KIERKEGAARD, *Post scriptum*, o. c., 134.

<sup>47</sup> Consultar in extenso en M. SUANCES MARCOS, *Soren Kierkegaard. Estructura de su pensamiento religioso*, Vol. III, Ediciones UNED, Madrid 2003, 37-39.

<sup>48</sup> “Porque un hombre solamente puede aprender de «los demás», naturalmente, a saber lo que los demás son, y es de esta manera como el mundo pretende engañar al hombre para que no llegue a ser sí mismo. «Los demás», a su vez, tampoco saben lo que ellos mismos son, sino que sólo están al corriente de lo que son «los demás». Exclusivamente hay uno solo que se conoce por completo, que en sí y por sí mismo sabe lo que es, y éste es Dios; y Él también sabe lo que cada hombre es en sí mismo, ya que el hombre precisamente es sí mismo delante de Dios. El hombre que no lo sea delante de Dios, tampoco lo será en sí mismo, pues no se puede ser esto sino siéndolo en Aquel que es en sí y por sí mismo. Y siendo sí mismo en cuanto se es en Aquel que es en sí mismo y por sí mismo, se puede también ser en o para los demás; pero no se puede ser sí mismo si solamente se es para los otros”, S. KIERKEGAARD, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Trotta, Madrid 2007, 109.

la raíz del sí mismo del individuo singular. La finalidad del autoanálisis no consiste aquí en llegar al yo para quedarse en él, sino en pasar por el yo para llegar al Tú infinito, el cual se expresa en ese yo y para ese yo, pero que también le trasciende y le llama hacia sí. Para Kierkegaard, el individuo singular es el único médium entre Dios y la humanidad. Más aún, la interioridad personal debe verse y respetarse como un lugar sagrado, como el lugar privilegiado de la manifestación de Dios al hombre, como su topos teofánico por definición<sup>49</sup>.

El individuo singular, el existente concreto, la persona biográfica es tal por ser un sí mismo ante Dios. Se es verdadero individuo cuando se es uno mismo ante Dios. Cuando el individuo es de verdad uno mismo ante Dios, se esfuerza infinitamente por llegar a existir como un yo en verdadera comunicación con Dios. La relación auténtica del hombre consigo mismo conduce necesariamente hacia el encuentro con Dios. A la inversa, la relación auténtica con Dios exige necesariamente el encuentro del hombre consigo mismo.

Existe tal cosa como el camino hacia la individualidad. Ese camino —el de nuestras biografías— pasa por el descubrimiento de Dios en el seno de nuestra interioridad. Es el mismo camino que también transita hacia Dios mediante el descubrimiento de nuestro propio yo. Aunque Dios es distinto del yo (en un sentido, lo más distinto, por ser el Tú infinito del yo finito), está también íntimamente unido a él. Dios se manifiesta privilegiadamente al yo y en el yo. Cuanto más desciende el hombre hacia las entrañas de su propio yo, más descubre allí al Misterio que le trasciende completamente. Cuanto más se apropia de su inmanencia, más experiencia hace de la trascendencia. Así, para Kierkegaard, el dinamismo de la fe incluye a la vez los dos momentos complementarios del ser uno mismo y del ser ante Dios, del diálogo consigo mismo y del diálogo con Dios, del recogimiento en sí mismo y de la exposición a Dios.

Kierkegaard pretende que el lector de sus obras descubra en sí mismo lo que en realidad es: un ser que está en dependencia respecto a Dios, que existe delante de Dios y que en Dios ha de buscar su paz y reposo. Ésta parece ser la conclusión a la que él mismo ha llegado en su biografía y en su filosofía, una conclusión sobre la que pivota el movimiento entero de su profundo pensamiento.

## 5. Conclusión

Para el filósofo danés, el hombre es un ser dialéctico. El hombre está en devenir, en proceso, ya que ha de hacerse a lo largo de su existencia. Por tanto, el hombre no es “uno” desde su inicio, sino que es más bien un “compuesto” que tiene la tarea propia de llegar a ser “individuo”, teniendo que poner para ello la síntesis que proporciona la unidad a los distintos elementos que lo integran. Sin embargo, la síntesis del individuo es fruto de una propia elección, ya que no se trata de un proceso necesario. Cada individuo, desde su libertad, ha de elegir libremente ser Individuo. El hombre alcanza esta

---

<sup>49</sup> Cf. F. TORRALBA ROSELLÓ, *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, o. c., 40-43.

síntesis de su individualidad cuando se elige a sí mismo libremente apoyándose en el Absoluto, esto es, como ser libre pero que al mismo tiempo es dependiente del poder que lo fundamenta, ya que “al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”<sup>50</sup>.

El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. El hombre, a través del cuerpo y del alma, descubre las limitaciones y las posibilidades propias de la existencia humana. La síntesis entre el alma y el cuerpo es denominada espíritu o, mejor dicho, es este espíritu el que pone en relación el alma y el cuerpo, siendo aquí donde se despierta la autoconciencia.

Este yo se constituye en una doble relación, ya que el cuerpo y el alma entran en relación a través del espíritu, pero al mismo tiempo el espíritu se relaciona consigo mismo, es decir, se autofundamenta. Sin embargo, es cabalmente aquí donde ha de establecerse si esta autofundamentación es absoluta o derivada. Para Kierkegaard, esta estructura relacional del hombre se entiende no sólo en sentido ontológico, sino principalmente en sentido ético-religioso. Por tanto, una relación que se relaciona consigo misma, o ha sido puesta por ella misma o, por el contrario, se trata de una relación derivada que ha sido puesta por otro. Pero lo propio que caracteriza a la existencia humana es que no puede ponerse a sí misma, de donde se deduce que ha sido puesta por otro, que es derivada y dependiente. Precisamente, es en ese doble relacionarse donde el yo ha de escoger entre fundamentarse en un tercero, es decir, en Dios, en el poder que lo fundamenta, o autofundamentarse a sí mismo. Un yo que se escoge sólo a sí mismo como fundamento de sí cae inevitablemente en la desesperación, pues el yo finito es por sí mismo un yo radicalmente falto de fundamento, un yo desfondado. Por el contrario, cuando nuestro yo se trasciende tanto a sí mismo que llega a fundamentarse en Dios, alcanza su verdadera libertad. Sólo un yo libre puede escoger al Absoluto y sólo la elección del Absoluto, origen y fin de la existencia humana, puede conducir a ésta a su verdad más íntima.

El yo meramente autofundado es el yo correspondiente al hombre que pretende construir su existencia de espaldas a Dios. Cae en la desesperación porque, al hacerlo así, traiciona su propio ser dialéctico violando lo más íntimo de sí: su espíritu. El hombre es un espíritu llamado a alcanzar su propia síntesis fundamentándose en Dios.

El yo del individuo es, en primer lugar, una síntesis de finitud e infinitud. Si el hombre no encontrase esta síntesis en su vida, no llegaría nunca a poseer un yo. La infinitud del hombre es fruto de la fantasía, la cual hace que el hombre se encuentre en una existencia idealizada, rechazando así las limitaciones del mundo concreto finito y sus circunstancias reales. En un mundo fantástico, el hombre se convierte en un ser imaginario. Por tanto, el hombre se pierde a sí mismo, reniega de sí mismo. Este yo que ha rechazado lo finito para adentrarse en un mundo infinito de fantasía terminará en la desesperación.

---

<sup>50</sup> S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, o. c., 33.

Pero el hombre que rehúsa del infinito es un hombre mundano, que sólo se halla en contacto con lo inmediato, dándole valor infinito a cosas que no tienen importancia alguna: riquezas, honores, placeres, deseos... El hombre mundano va perdiendo su subjetividad, se va empobreciendo y empequeñeciendo, ya que se ve privado de llegar a ser un yo delante de Dios.

Esta síntesis de finitud e infinitud no halla su solución en la elección de uno de estos dos elementos, ya que el yo es la síntesis consciente de finitud e infinitud, la cual se relaciona consigo misma, y cuya tarea no consiste sino en llegar a ser sí mismo, tarea sólo verificable en la relación con Dios. Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa hacerse “concreto”. Pero hacerse concreto no significa llegar a ser finito o infinito, sino que lo que tiene que hacerse concreto es la síntesis. Por tanto, el hombre tiene que hacerse concreto, debe llegar a relacionarse infinitamente con Dios desde la finitud de la corporeidad y de la situación circunstancial. La relación del hombre con Dios es una relación personal real y auténtica, y no una simple relación potencialmente infinita de nuestra fantasía. Es la relación de un ser que se ha escogido a sí mismo fundamentándose en el poder de Dios, y no ya en la voluntad propia. Al elegirse en Dios con su libertad y su determinación finitas, establece una relación concreta –de carne y hueso–, y no ya puramente abstracta, con el Absoluto personal.

En segundo lugar, el existente auténtico ha de efectuar igualmente su propia síntesis de temporalidad y eternidad. Deber cruzar, mediante un encuentro personal con Dios, su irreplicable biografía mortal misma con el Rostro eterno que ilumina y vivifica a todas las biografías contingentes.

Por último, el hombre también es una síntesis de necesidad y posibilidad. El yo en sí mismo ha de hacerse. Pero, en cuanto que sí mismo, es necesidad; y, en cuanto que ha de hacerse, es posibilidad. Ni la posibilidad ni la necesidad pueden faltar. Si el yo prescinde de su necesidad, será un yo desesperado, ya que el yo rehúye entonces de sí mismo para sumergirse en un mar de posibilidades, sin que quede nada necesario a lo que retornar. Todo se muestra como posible, haciendo del yo un espejismo que ha perdido el sentido de la realidad. Por tanto, el yo no se acepta a sí mismo con sus limitaciones y se convierte en un yo irreal.

Con la carencia de posibilidad, todo se convierte en necesario o en trivial. El individuo ha perdido su propio yo y, por tanto, es un yo desesperado. Esta desesperación proviene de la pérdida de Dios y, con ello, de la pérdida de sí mismo. El determinista no tiene Dios, sino que su Dios es la necesidad.

Mientras que para el yo fantasmagórico todo es posible porque ha perdido la realidad, el yo que pone la síntesis no pierde la realidad, sino que se abre a la posibilidad que se fundamenta en Dios: “El creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; ya que para Dios todo es posible en cualquier momento”<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 61.

El presente estudio ha tratado de dilucidar el camino que recorre, según Kierkegaard, el hombre a lo largo de su existencia para llegar a ser sí mismo. Concluye sosteniendo que ese camino sólo conduce hacia el sí mismo cuando el hombre decide libremente apoyarse en el Poder que lo fundamenta.

El hombre que no se no se elige a sí mismo y que no se apoya en el Poder que lo fundamenta es un ser que desespera. Según el estadio en el que se encuentre el hombre, así será su angustia y desesperación. Pero solamente en el tercero, cuando el hombre acepta y vive la paradoja, puede realizar su existencia plenamente, porque sólo en este estadio es donde descubre que está en relación de dependencia respecto a un Poder que no es él mismo. Por tanto, el individuo por fin asume plenamente su relación con el Absoluto.

El claro ejemplo, para Kierkegaard, es Abrahán, el caballero de la fe. Abrahán abandonó el país de sus antecesores para seguir el camino que le indicaba Yahvé. Abandonó todo lo que tenía por algo que ni siquiera tenía la certeza de que iba a poseer. Dejando su razón, se acogió a su fe. La recompensa era que sería bendecido por todas las estirpes. Pasaba el tiempo y la posibilidad se hacía tan remota como absurda, pero Abrahán tenía fe. Los años cada vez hacían más mayor a su esposa Sara y, aún así, él seguía esperando su linaje prometido por Yahvé. Abrahán no vaciló en la promesa y siguió fiel al mandato divino. Y nació Isaac. Sin embargo, Dios puso nuevamente a prueba a Abrahán y le pidió que le ofreciera a Isaac en sacrificio. Tenía que sacrificar a Dios a su deseado unigénito. De modo que el absurdo estaba ahora en todo su esplendor y era hora de creer en verdad. Parecía que no sólo no iba a tener linaje, sino ni siquiera el hijo que esperó hasta su ancianidad y que, cuando llegó, fue el mayor consuelo y bendición a tanto tiempo esperado. Pero ahora Yahvé le ordena que se lo ofrezca en sacrificio en el monte Moriah. Sin sentido, sin razón, lo único que le quedaba a Abrahán era su fe. Sin embargo, Abrahán no dudó de Dios y levantó el cuchillo. Por su fe, Dios salvó a su hijo del sacrificio y le dio, junto con la descendencia prometida, una larga ancianidad.

Es importante matizar que lo que Kierkegaard quiere subrayar de la historia de Abrahán no es sólo la virtud que representa dar a Dios lo máspreciado, sino la importancia de la fe absoluta en Dios para la salvación, hasta la fe en el absurdo. Kierkegaard quiere en su obra mostrar que quien llega a la fe se está jugando el sentido mismo de la existencia.

En conclusión, el pensamiento existencial de Kierkegaard le conduce al convencimiento de que el único posible modo de realizar en autenticidad la existencia es reconociendo la masa, sea ésta consciente pero vivida de forma autocrática, lo que ocluye el horizonte individualidad del yo como espíritu y que éste encuentra su fundamento último en una alteridad que lo pone en soledad ante Dios. Es sólo así como puede superarse la situación de angustia y de desesperación, sea ésta inconsciente, lo que conduce a una vida anónima en la de la existencia y ubica al individuo consciente de su angustia y desesperación en un límite a la postre insostenible (un límite que puede resolverse en distintas situaciones: la locura, el suicidio, el fanatismo...).

En suma, la autenticidad de la existencia se realiza delante de Dios, en donde no puede ser sustituida ni por la masa anónima social, ni por la máscara de la inconsciencia, sino que se ve en la “ineludible libertad” de tener que acogerse a sí misma como maravilloso don de Dios. El individuo, en conclusión, es para Kierkegaard la persona biográfica y la persona biográfica auténtica es fundamentalmente un yo teologal.