

La relación del hombre con el bien eterno en el *Postscriptum*¹ de Kierkegaard

En la existencia², están "liées l'une à l'autre
le rapport à la béatitude et la souffrance
qui entraîne ce rapport".³

NOTAS INTRODUCTORIAS

1. *El autor pseudónimo*

Joahannes Climacus, junto con su opuesto Anti-Climacus, son los pseudónimos más personales de Kierkegaard. Johannes Climacus es el autor de *Fragmentos de filosofía* y del *Postscriptum*. No es cristiano. Anti-Climacus es el autor de *La enfermedad mortal* y del *Ejercicio del cristianismo*. Es el cristiano perfecto. Kierkegaard no es ni el primero (es cristiano), ni el segundo (no es un cristiano perfecto).

Johannes Climacus, autor del *Postscriptum* no es cristiano: "[je] ne me donne pas pour un chrétien" (315). Pero ha oído hablar del cristianismo y se propone examinar su doctrina, especialmente en lo que se refiere al supremo Bien. "Moi, Johannes Climacus, natif de cette ville, agé maintenant de trente ans, homme pur et simple comme le sont la plupart des gens, admets que, pour moi tout comme pour une fille de chambre ou un professeur, il y a à atteindre un bien suprême qui est nommé une béatitude éternelle. J'ai entendu dire que le christianisme conditionne ce bien. Je demande donc comment je puis me rapporter à cette doctrine" (9). En otras palabras: "comment moi, Johannes Climacus, je peux devenir participant de la béatitude que promet le christianisme" (10).

2. *El texto*

Es el capítulo 4: *El problema de los "Fragmentos"*. Pertenece a la sección II de la Parte II: *El problema subjetivo*. Es el más extenso de la obra (más de 150 páginas). Se divide en dos títulos. El primero, introductorio y breve. El segundo, se divide en dos grandes partes: *A. Le pathétique* y *B. Le dialectique*. Mi trabajo se va a ceñir a la parte titulada *Le pathétique*, la más amplia de las dos (pp. 261-375).

1. El título completo es: *Postscriptum final no científico a las Migajas de filosofía*. Dada mi ignorancia del danés y mi repugnancia a traducir una traducción, citaré la excelente de PAUL PETIT (Gallimard, Paris, 1949). Los números entre paréntesis remiten a las páginas. En ocasiones he contrastado esta traducción con la de D.F. SWENSON y W. LOWRIE, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscriptum* (Princeton, 1944).

2. O sea, en el hombre; porque, en la terminología kierkegaardiana, sólo el hombre "existe".

3. J. COLETTE, *Histoire et absolu* (Paris, 1972), p. 43.

3. *La existencia*

Dios *es*, no existe. Es eterno, está fuera, más allá del devenir temporal. La existencia es propia del hombre. El hombre no es, *existe*, es decir, deviene (bueno o malo) por la libertad. El hombre estético vive en la *posibilidad*, no en la realidad. No elige, no opta (ser bueno o malo) por la libertad. El hombre ético vive en la *realidad*, por la opción libre.

4. *Lo religioso A*

Sólo en el *Postscriptum* empieza Kierkegaard a distinguir entre "lo religioso A" (*le pathétique*) y "lo religioso B" (*le dialectique*).

La Religión B es específicamente cristiana. La Religión A es la religión de la inmanencia, sin trascendencia histórica, representada por Sócrates (no abolida, sino asumida por el cristianismo).

Es propio de la Religión A "le pathétique", "el pathos". ¿Qué quiere decir Kierkegaard? Que nos hallamos en la incertidumbre de la fe, no en la certeza de la razón. Por tanto, es propio de la Religión A la pasión, no la demostración; la verdad subjetiva, no la verdad objetiva; el interés, no la indiferencia.

En cambio, es propio de la Religión B, cristiana, (además de lo anterior), "le dialectique", es decir, la contradicción, la paradoja, el misterio de un Dios-hombre presente en la historia.⁴

PARTE I. LA PRIMERA EXPRESIÓN DEL PATHOS EXISTENCIAL: LA RESIGNACIÓN

"Le christianisme est esprit, l'esprit est intériorité, l'intériorité est subjectivité, la subjectivité est essentiellement passion, et à son maximum passion éprouvant un intérêt personnel infini pour sa béatitude éternelle" (20).

En A. *Le pathétique*, Kierkegaard distingue tres expresiones del pathos existencial. La *primera* expresión del pathos existencial, que es la resignación o la renuncia. La expresión *esencial* del pathos existencial, que es el sufrimiento. Y la expresión *decisiva* del pathos existencial, que es la culpa. En mi exposición, omitiré este último tema.

1. *La transformación de la existencia: "La première expression du pathos existentiel, la rectitude absolue (le respect) vis-à-vis du telos absolu, exprimée par l'action dans la transformation de l'existence"*.

1. La señal de que un hombre se relaciona con el *telos* absoluto, con la felicidad eterna, con el bien absoluto (con Dios), es que esta relación transforma su existencia. "En ce qui concerne une béatitude éternelle comme étant le bien absolu, le pathos ne consiste pas en mots, mais en ce que cette représentation transforme pour l'existant toute son existence" (261). "Le pathos adéquat correspondant à une béatitude éternelle est la transformation par laquelle l'existant, en existant, change tout dans son existence conformément à ce souverain bien" (262).

Este es, según Kierkegaard, el pathos *existencial*. En cambio, relacionarse con el bien absoluto y eterno sin que esta relación transforme la existencia, es el pathos *estético*.

4. Kierkegaard expone la distinción entre las dos religiones en las pp. 375-379: *Trait d'union entre A et B*.

2. Ahora bien, si la bienaventuranza eterna es el bien supremo, el hombre ha de renunciar a todo lo que es finito. "L'existence est formée d'infini et de fini, l'existant est infini et fini. Si donc une béatitude éternelle est son bien suprême, ceci signifie que les moments du fini sont une fois pour toutes réduits par l'action à quelque chose qui, par rapport à la béatitude éternelle, doit être sacrifié (renoncé)" (264).

El bien eterno no es un bien que se añade a la lista de los demás bienes. "Je ne sais si l'on doit rire ou pleurer sur cette énumération qu'on récite: un bon revenu, une jolie femme, la santé, le rang de conseiller de justice... et enfin la béatitude éternelle. C'est comme si quelqu'un supposait que *le royaume des cieux* est un royaume parmi les autres royaumes de la terre et en cherchait la référence dans la géographie" (264).

El hombre que expresa en su existencia su relación con el bien eterno se lo juega todo a una carta, la carta de este bien eterno. "Un homme existant qui exprime par son existence qu'il se dirige suivant le bien absolu, un existant qui peut dire en vérité: c'est ainsi que j'existe, c'est ainsi que j'ai transformé par le renoncement toute mon existence en sorte que, si je n'avais d'espérance que pour cette vie, je serais le plus misérable des hommes, c'est-à-dire le plus terriblement trompé" (262).

Si un hombre se relaciona con el bien eterno, su existencia ha de expresar esta relación. "Si un être existant doit se rapporter pathétiquement à une félicité éternelle, il s'agit que son existence exprime ce rapport. Aussitôt qu'on sait comment un individu vit, on sait aussi comment il se rapporte à une béatitude éternelle, c'est-à-dire s'il s'y rapporte ou non, tertium non datur" (265).

Ahora bien, la expresión de la relación del hombre con el bien eterno es la renuncia a todo bien finito. "Si elle (la béatitude éternelle) ne transforme pas absolument son existence il (l'existant) ne se rapporte à une béatitude éternelle. S'il y a quelque chose à quoi il ne veut pas renoncer pour elle, il ne se rapporte pas à une béatitude éternelle" (265).

En el siguiente texto aparece, en vez de la palabra renuncia (*Forsagelse*), la palabra resignación (*Resignation*), cargada de contenido, en la terminología kierkegaardiana, ya desde *Temor y temblor*. "Chaque individu peut facilement vérifier lui-même comment il se rapporte à une béatitude éternelle ou si il se rapporte à elle. Il n'a qu'à laisser visiter par la résignation toute sa vie immédiate avec tous ses désirs, etc. S'il trouve un seul point ferme, un durcissement, il ne se rapporte pas à une béatitude éternelle" (266).

TRANSICIÓN

Tres son, según Kierkegaard, las actitudes que el hombre puede tomar en relación con el bien eterno.

1. *El monasterio* (Edad Media). El monje se relaciona absolutamente con el bien absoluto, pero quiere expresar esta relación en un modo de vida: el monasterio.

2. *La mediación* (Hegel). Hegel pone mediación entre el bien absoluto y los bienes relativos y, por tanto, según Kierkegaard, relativiza el Absoluto, lo sitúa al nivel de lo finito. Hegel en el fondo escamotea el Absoluto, lo hace desaparecer.

3. *La dialéctica* (Kierkegaard). Según Kierkegaard, el hombre ha de renunciar a lo finito y relacionarse absolutamente con el Absoluto. Sigue viviendo en lo finito, pero con una *resignación* infinita. La vida ética (y religiosa) es tensión y pura interioridad.

2. *El monasterio y la mediación: "L'illusion de la médiation. Le mouvement monastique"*

Vénérons, comme il se doit, le mouvement monastique du moyen âge;
la médiation, par contre, est un soulèvement des buts relatifs
contre la majesté de l'absolu (283).

Entre bienes relativos la mediación tiene sentido, pero "en ce qui concerne le *telos* absolu, la médiation signifie précisément que l'on rabaisse le *telos* absolu à un *telos* relatif [...] Cet *aussi bien ceci que cela* signifie en effet que le *telos* absolu est mis sur un pied d'égalité avec tout le reste" (270).

Según Kierkegaard, lo que ha contribuido a instalar la mediación en la ética ha sido una reacción extrema contra el movimiento monástico de la Edad Media. "On a persuadé aux gens que le respect absolu devant le *telos* absolu les conduisait à entrer dans un cloître [...] Afin donc d'arrêter le mouvement monastique, on tomba sur la formule insensée de la médiation" (271).

El monje se relaciona absolutamente con el bien absoluto. Pero quiere expresar esta relación con una exterioridad que sólo puede distinguirse relativamente de otra exterioridad. "Le caractère questionable du mouvement monastique, abstraction faite de son prétendu mérite, consistait en ce que l'intériorité absolue, sans doute pour prouver d'une façon bien énergique son existence, trouva son expression frappante dans une extériorité très particulière, par quoi, dans quelque sens qu'on se retourne, elle ne se distinguait malgré tout que relativement de toute autre extériorité" (273).

El monje, sin saberlo, quiere ser más que hombre. "Le mouvement monastique est la tentative de vouloir être plus qu'un homme. Une tentative enthousiaste, peut-être pieuse, de vouloir ressembler à Dieu" (332).

Quien se relaciona absolutamente con el bien absoluto no puede expresar exteriormente esta relación ("ne doit pas sortir du monde"). ¿Entonces? Entonces ha de expresar con su existencia aquella relación. "Alors c'est la tâche d'un tel homme d'exprimer par son existence qu'il ne cesse d'avoir présent à l'esprit la direction absolue, le respect (*respicere*) absolu à l'égard du *telos* absolu. Il doit l'exprimer par son existence, car le pathos en paroles est le pathos esthétique. Il doit l'exprimer, en existant, et pourtant aucune extériorité immédiate ou particulière ne peut en être directement l'expression, car autrement nous avons, ou bien le mouvement monastique, ou bien la médiation" (274).

3. *La dialéctica: "Se comporter à la fois absolument vis-à-vis de son telos absolu et relativement vis-à-vis des buts relatifs"*

Ni el monasterio ni la mediación, ¿entonces qué? La tarea del individuo existente es "se rapporter à la fois absolument à son *telos* absolu et relativement aux buts relatifs. Non de telle manière qu'il exerce entre eux une médiation, mais en sorte qu'il se rapporte absolument à son *telos* absolu et relativement aux buts relatifs" (275).

Ciertamente esta doble relación es difícil: "n'oublions jamais que l'intériorité sans extériorité est la plus ardue". Por esto la resignación es la encargada de controlar si en las tareas ordinarias el hombre sigue conservando su relación con el Absoluto. "La résignation examine, avant toutes choses, si le respect absolu pour le *telos* absolu est absolument gardé" (276).

La existencia ética (y religiosa) es tensión. Ha de escapar a la vez al escollo del monasterio y al escollo de la mediación. "L'existence devient énormément tendue, parce qu'on ne cesse de faire un double mouvement". Primero, se rechaza el monasterio. "Le

mouvement monastique veut exprimer l'intériorité par une extériorité qui doit être de l'intériorité. Ici gît la contradiction. Car être un moine est quelque chose de tout aussi extérieur que d'être conseiller de justice". Segundo, se rechaza la mediación. "La médiation suprime le *telos* absolu. Mais un existant réellement pathétiquement exprimera à chaque instant pour lui-même que le *telos* absolu est le *telos* absolu" (276). Por tanto, en tercer lugar, el hombre existente, repite una vez más Kierkegaard, "se rapporte à la fois absolument à son *telos* absolu et relativement aux buts relatifs".

Veamos un ejemplo con que Kierkegaard aclara del todo en una bella página su pensamiento. "L'existant qui s'est orienté absolument vers le *telos* absolu et qui comprend la tâche de mettre en action le rapport est peut-être un conseiller de justice, un conseiller de justice parmi les autres, et pourtant il n'est pas comme les autres conseillers de justice, mais quand on le regarde, il est tout à fait comme les autres. Il peut gagner le monde entier, mais il n'est pas comme quelqu'un qui le désire. Il peut devenir roi, mais aussi souvent qu'il pose la couronne sur sa tête ou lève son sceptre, la résignation examine d'abord s'il exprime en existant le respect absolu devant le *telos* absolu. Et la couronne pâlit, même s'il la porte royalement, elle pâlit, comme autrefois dans le grand instant de la résignation, bien qu'il la porte maintenant dans la troisième décade de son âge, elle pâlit, comme elle pâlera un jour devant les yeux des assistants et devant son propre regard quand il s'éteindra à l'heure de la mort. Où est donc passée la médiation? Et pourtant il n'y avait là personne qui se fit moine" (276).

Vale la pena seguir citando la continuación del texto, tanto por la claridad del pensamiento como por la perfección de la expresión literaria. "L'individu ne cesse pas d'être homme, il ne dépouille pas la robe bigarrée du monde fini pour endosser le vêtement abstrait du cloître, mais il ne transige pas entre le *telos* absolu et le monde fini [...] Un tel homme vit dans le monde fini, mais il n'a pas sa vie en lui. Sa vie a, comme la vie d'un autre, les différents attributs d'une existence humaine, mais il vit en eux comme quelqu'un qui se promène dans les vêtements empruntés d'un étranger [...] Que le monde à présent offre tout à un tel homme, il le prendra peut-être, mais dira: bah! Et ce bah! signifie le respect absolu devant le *telos* absolu. Que si le monde lui prend tout, il gémira sans doute, mais dira: bah! Et ce bah! signifie le respect absolu devant le *telos* absolu. C'est ainsi qu'on n'existe pas immédiatement dans le monde fini" (277).⁵

FINAL

En una página, que podría ser el final y la conclusión de esta primera parte sobre la resignación o la renuncia, resalta Kierkegaard la paz y el reposo de una existencia humana religiosa. Si el hombre está hecho para el bien absoluto, cuando elige relacionarse absolutamente con este bien, reliza la armonía de "lo mismo con lo mismo": "La mise en pratique de la distinction absolue rend la vie extrêmement tendue, justement quand on veut rester en même temps dans le monde fini et qu'on doit se rapporter à la fois absolument au *telos* absolu et relativement aux buts relatifs. Cependant il y a bien dans cette tension un apaisement et un repos, car se rapporter absolument, c'est-à-dire de toutes ses forces et en renonçant à tout autre chose, au *telos* absolu, n'est pas une contradiction, mais une réciprocité absolue: le même pour le même" (285).

En cambio, en el hombre que se relaciona absolutamente con los bienes relativos,

5. En *Temor y temblor*, Kierkegaard describe, en unas bellas páginas, la vida (exterior) del "chevalier de la foi" (y lo mismo vale, en este aspecto, del "chevalier de la résignation infinie"): "Chez lui, il s'accoude à une fenêtre ouverte, regarde la place [...] tout l'intéresse [...] Le soir il fume sa pipe..." (Paris, 1935), p. 56.

hay una contradicción a la vez trágica y cómica. "La cruelle contradiction interne de la passion terrestre se montre en fait en ceci que l'individu se rapporte d'une façon *absolue* à un *telos* relatif. La vanité, l'avarice, l'envie, etc., sont ainsi essentiellement de la démence, car l'expression la plus générale de la démence est de se rapporter au relatif d'une manière absolue et doit être pris esthétiquement d'une façon comique, car le comique gît toujours dans la contradiction. C'est de la démence qu'un être qui a des aptitudes pour l'éternité dépense toutes ses forces à saisir le passager, à maintenir l'inconstant, qu'il croie avoir tout gagné quand il a gagné ce rien" (285).

PARTE II. LA EXPRESIÓN ESENCIAL DEL PATHOS EXISTENCIAL: EL SUFRIMIENTO

Glück ist keine Bestimmung des Geistes.

INTRODUCCIÓN

En primer lugar Kierkegaard hace un resumen de las ideas expuestas en el párrafo anterior. "Que l'on se rappelle que, d'après le paragraphe précédant, la pathos existentiel est action ou transformation de l'existence. La tâche assignée était de se rapporter absolument au *telos* absolu et relativement aux buts relatifs" (291).

Ahora se trata de concretar la tarea. El hombre individuo en la existencia ha de comenzar "par l'apprentissage du rapport au *telos* absolu et par retirer sa puissance à l'immédiateté" (291). Tiene que aprenderlo, porque de entrada no se relaciona absolutamente con el bien absoluto. "L'individu réel est dans l'immédiateté et, en tant que tel, absolu dans les buts relatifs. L'individu ne commence donc pas, remarquons-le bien, par se rapporter à la fois d'une façon absolue au *telos* absolu et d'une façon relative aux buts relatifs, car, étant dans l'immédiateté, il est précisément placé en sens inverse; mais il commence à exercer le rapport absolu par le renoncement" (291).

La renuncia (*Forsagelse*) (dolorosa) a los bienes relativos es la única puerta de entrada a la relación absoluta con el bien absoluto. "Pour se rapporter d'une façon absolue au *telos* absolu, l'individu doit avoir exercé le renoncement en ce qui concerne les buts relatifs, et ce n'est qu'alors qu'il peut être question de la tâche idéale: se rapporter à la fois absolument à l'absolu et relativement aux buts relatifs" (291).

1. "*Le bonheur et le malheur en tant que conception de vie esthétique opposés à la souffrance en tant que conception de vie religieuse*"

La categoría de la felicidad (*Lykke*) pertenece al estadio estético. En este estadio, lo contrario de la felicidad es la desgracia, la desdicha ("dialectique entre le bonheur et le malheur").

La categoría propia del estadio ético-religioso no es la felicidad, sino la bienaventuranza (*Salighed*). Y en este estadio, el sufrimiento no es lo contrario de la bienaventuranza, sino su supuesto y determinación. "La souffrance appartient essentiellement à la vie religieuse". La felicidad no es una categoría del espíritu. ¿Por qué? Porque "l'absolu n'est pas directement l'élément d'un être fini" (327). Estas son las ideas que va a desarrollar Kierkegaard.

El hombre estético pide la felicidad. "L'immédiat est bonheur, car dans l'immédiateté il n'y a pas de contradiction; l'homme immédiat est essentiellement heureux, et la conception de la vie de l'immédiateté est le bonheur" (292). En cambio, el hombre religioso pide el sufrimiento. "L'homme religieux ne cesse d'avoir la souffrance présente

à l'esprit, il exige la souffrance dans le même sens où l'homme immédiat demande le bonheur" (293).

El discurso religioso ha de reconfortar por el sufrimiento. "Le discours religieux doit essentiellement *réconforter par la souffrance*". Para el hombre estético, la desgracia (la infelicidad) significa la muerte. El hombre religioso sólo empieza a respirar y a vivir en el sufrimiento. "De même que l'homme immédiat croit au bonheur, de même l'homme religieux croit que c'est précisément dans la souffrance qu'est la vie [...] L'immédiateté rend l'âme dans le malheur; c'est dans la souffrance que le religieux commence à respirer" (294).

Para el hombre religioso, el hombre estético que vive plenamente feliz es el más desgraciado de todos. "Il y a une plus grande misère que d'être le plus malheureux au sens du poète, et c'est d'être si incomparablement heureux qu'on ne comprend pas la souffrance qui est l'élément vital du religieux" (296).

El discurso del poeta sobre la felicidad o la desesperación entusiasma a los jóvenes. Pero el discurso religioso hará palidecer de envidia al poeta "à la pensée qu'il existe un tel enthousiasme où ce n'est pas devenir heureux qui enthousiasme, ni de se laisser aller à la témérité du désespoir, non, où ce qui enthousiasme c'est de souffrir" (297).

Sólo quien accede al estadio religioso comprenderá "le secret de la souffrance comme la forme de la vie la plus haute, plus haute que tout bonheur, et différente que tout malheur". La religión lo hace todo más difícil, pero sólo así el hombre llega a ser hombre. "Ceci est la sévérité du religieux qu'il commence par rendre tout plus rigoureux [...], mais comme une difficulté qui crée des hommes, tout comme la guerre crée des héros" (300).

2. "La réalité de la souffrance en tant que signe de ce qu'un existant se rapporte à une béatitude éternelle"

Desde el punto de vista estético, el sufrimiento (o la desdicha) es un accidente fortuito. Desde el punto de vista religioso, el sufrimiento es permanente y esencial. "La réalité de la souffrance signifie sa permanence essentielle, elle est son rapport essentiel à la vie religieuse. Esthétiquement le rapport de la souffrance à l'existence est comme fortuit" (301). "La réalité de la souffrance signifie donc que sa permanence est essentielle pour la vie religieuse, tandis que, du point de vue esthétique, la souffrance est avec un rapport fortuit avec l'existence: elle peut aussi bien exister que cesser à nouveau. Alors qu'au contraire, du point de vue religieux, la vie religieuse cesse quand cesse la souffrance" (302).

El sufrimiento es la señal de mi relación con el bien eterno. ¿Luego tengo que alegrarme de sufrir? ¿Luego en el fondo del sufrimiento se esconde la alegría? "La souffrance a en elle-même une signification pour ma béatitude éternelle, *ergo* je dois me rejouir de la souffrance. Ainsi: un existant peut-il, au même moment où il exprime justement par la souffrance son rapport à une béatitude éternelle en tant que *telos* absolu, être au-delà de la souffrance? Dans ce cas ce n'est donc pas la souffrance qui exprime le rapport essentiel à une béatitude éternelle, mais la joie" (305).

No, responde Kierkegaard. En la bienaventuranza eterna no hay sufrimiento. Pero en la *existencia*, en el hombre existente, no se da "la conversion dialectique" del sufrimiento en alegría. "L'existant ne peut pas faire la conversion dialectique par laquelle la souffrance se change en joie. Dans la béatitude éternelle il n'y a pas de souffrance, mais quand un existant se rapporte à elle, le rapport s'exprime très correctement par la souffrance" (305).

Kierkegaard se objeta a sí mismo con textos del Nuevo Testamento (Hechos de los Apóstoles y cartas de san Pablo) y con el ejemplo de los mártires. En todos estos casos se habla de una alegría en el sufrimiento. Kierkegaard los somete a examen y termina reafirmandose en su tesis: "Le religieux se rapporte à une béatitude éternelle et ce rapport est reconnaissable à la souffrance, et la souffrance est l'expression essentielle du rapport: je veux dire pour un existant" (307).

3. *"Première raison d'être et signification de la souffrance: mourir à l'immédiat et pourtant rester dans le fini"*

En la cristiandad, el domingo se dedica a Dios (el oficio religioso) y el resto de la semana, a las tareas cotidianas (finitas). "On obtient le dimanche la permission de ne plus penser à Dieu pendant toute la semaine" (320).

La Edad Media cristiana pensaba que no se podía armonizar vivir de cara a Dios y de cara a lo finito. Que había que romper con lo finito y vivir sólo para Dios haciéndose monje. "Qu' exprimait donc le sentiment religieux du moyen âge? Qu'il y a dans le fini quelque chose qui ne se laisse pas penser en même temps que la pensée de Dieu ni accorder, en existant, avec elle. L'expression passionnée de ce sentiment était la rupture avec le fini" (319).

El cristiano, en la cristiandad moderna, piensa que se puede armoizar perfectamente la relación con Dios (el domingo) y la relación con lo finito (ir al Parque a pasear). "Si le sentiment religieux de notre temps est allé plus loin, c'est donc qu'il peut accorder la pensée de Dieu avec la plus périssable expression du fini, par exemple avec l'amusement à Dyrehaven [parque público en Copenhague]. A moins que le sentiment religieux de notre temps ne soit allé si loin qu'il en est revenu aux formes enfantines du sentiment religieux, en comparaison desquelles l'enthousiasme juvénile du moyen âge est quelque chose de magnifique" (319).

La Edad Media intentó vivir a la vez en lo infinito y en lo finito, pero llegó a la conclusión de que era imposible. "Le moyen âge fit une tentative puissante pour penser ensemble en existant Dieu et le monde fini, mais arriva au résultat que ce ne pouvait se faire, ce qu'exprime le cloître" (320).

La verdadera actitud cristiana, piensa Kierkegaard, es vivir en tensión la relación con el absoluto y la relación con lo relativo. "Il faut donc que le sentiment religieux qui va plus loin que le moyen âge trouve exprimé dans sa pieuse contemplation que le religieux doit exister le lundi de la même façon et dans les mêmes catégories [que le dimanche] [...] Et c'est cela qui rend la vie si monstrueusement tendue, c'est cela qui rend possible que tous les hommes sont peut-être tout de même en réalité vraiment religieux, parce que l'intériorité cachée est le vrai sentiment religieux, l'intériorité cachée qui dépense justement tout son art à faire en sorte que personne ne remarque rien" (320).

Es difícil conjuntar el pensamiento de Dios y el paseo por el parque, "mettre en connexion dans un discours de piété Dyrehaven et la pensée de Dieu". Es difícil "d'avoir en soi la représentation de Dieu dans les choses les plus insignifiantes" (325). En la realidad de la vida cotidiana no se vive en categorías religiosas. "Pour l'usage journalier on existe à proprement parler dans d'autres catégories, [...] le religieux ne s'assimile pas la vie journalière" (325).

Intentar la conexión del absoluto y de lo relativo es el origen del sufrimiento en la vida religiosa. "Ce qui chez un homme doit produire la représentation de Dieu et de sa propre béatitude éternelle est qu'il transforme d'après cela toute son existence,

transformation par laquelle il meut à l'immédiateté" (326). Este morir a lo inmediato es el sufrimiento inherente a la vida religiosa, porque "l'absolu n'est pas directement l'élément d'un être fini". El hombre religioso "est emprisonné dans le fini, avec l'absolue représentation de Dieu en lui dans la petitesse de l'homme" (327).

FINAL

Kierkegaard resume brevemente todo lo expuesto sobre el sufrimiento religioso. "La signification de la souffrance religieuse consiste à mourir à l'immédiateté, sa réalité est sa permanence essentielle" (337).

Johannes Climacus se reconoce incapaz de una vida así: "m'amuser à Dyrehaven en partant de la plus haute représentation de Dieu et de ma béatitude éternelle et en la gardant présente à l'esprit". Y retrocede "devant la tension énorme d'une telle vie" (337).

Kierkegaard resalta "l'intériorité cachée du sentiment religieux". El hombre religioso no puede expresar exteriormente su interioridad religiosa. Su vida exterior es semejante a la de los demás. Siempre será "le chevalier de l'intériorité cachée" (337).⁶

UNA NOTA CONCLUSIVA

En la existencia, en el devenir temporal, nos dice Kierkegaard, el hombre no puede ser feliz. No le harán feliz los bienes finitos, porque no son su fin. No le hará feliz el bien infinito, porque no se da en la existencia temporal, sino sólo en la eternidad. La expresión esencial de la existencia religiosa es el sufrimiento.

Pero hemos hallado anteriormente un texto en el que Kierkegaard nos habla de la paz presente en todo aquel que se relaciona absolutamente con el bien absoluto (cf. p. 285). Otro texto nos habla de una posible alegría en el sufrimiento: "Nous sommes tous dans la souffrance; mais joyeux dans la souffrance, voyez, nous nous efforçons tous de l'être" (295). Y en el *Diario* abundan los textos que señalan la alegría presente en una vida religiosa. Por ejemplo: "Cuando un hombre se relaciona con Dios, entiende fácilmente que Dios, absolutamente y sin límite alguno, tiene derecho a exigirlo todo. Pero, por otra parte, esta misma relación con Dios es un insondable abismo de felicidad [...] La relación con Dios es evidentemente un bien tan grande, un peso tan enorme de felicidad, que tenerlo solo a Él basta para que mi felicidad sea absoluta".⁷

¿Podríamos decir entonces que falta, en la exposición anterior, un tercer elemento entre la felicidad temporal y la bienaventuranza eterna? El hombre religioso existente no tiene (es decir, renuncia a) la felicidad de los bienes finitos. Y tampoco tiene (todavía no) la felicidad (la bien-aventuranza) eterna. Pero sí tiene ya una paz y una alegría, que son como un avance del bien eterno, que es objeto de su fe y de su esperanza.⁸

En su obra autobiográfica, *El punto de vista de mi actividad como escritor*, hay una bella página, en la que Kierkegaard resume admirablemente, desde su propia experiencia, los temas expuestos. "Me siento, cada que envejezco, más dichoso [*glücklich*], pero sólo soy feliz [*selig*]

6. Omito las pp. 338-355, que tratan de. "L'humour comme incognito du sentiment religieux".

7. VIII A 24. 1847.

8. Casi diez años más tarde, KIERKEGAARD leyó a SCHOPENHAUER. Como es sabido, el sufrimiento es también un tema central en este filósofo. Ahora bien, el sentido del sufrimiento en KIERKEGAARD y en SCHOPENHAUER son radicalmente opuestos. Lo expone KIERKEGAARD en algunos textos de *Diario*, del año 1854. Cf. XI 1 A 144, 180-182.

por el pensamiento de la eternidad, porque lo temporal no es ni será nunca el elemento del espíritu, sino más bien en cierto sentido su sufrimiento⁹

DR. JOAN PEGUEROLES, S.I.
Universitat Ramon Llull

9. Obra citada, Madrid, 1959, p. 101.