

Sujeto y subjetividad en S. Kierkegaard

Marcelino OCAÑA GARCÍA

No siempre es fácil dar una definición. En el caso que nos ocupa no es simple dificultad, sino casi absoluta imposibilidad. Sujeto y subjetividad se resisten a ser encajonados en una definición. Y se resisten porque no son términos sin más, conceptos más o menos determinados, sino realidades, realidades vitales o mejor vivenciales; pero la definición acartona la vida, fosiliza la vivencia. Por eso Lucien Goldmann sostiene «que ninguno de los conceptos de las ciencias humanas es definible» (KV. 207). De pretender dar algún tipo de definición tocará, en todo caso, al final, que no al principio de la exposición.

De entrada podemos apuntar que, al hablar de sujeto, se está haciendo alusión a cada yo individual humano realmente existente. Prescindimos, por tanto, de si tal categoría es o no aplicable a cualquier otro tipo de vivientes, como parece defender el doctor Oswald Market.

Sujeto y subjetividad se encuentran complementados mutuamente, en recíproca referencia. La subjetividad no puede darse sino emanando de un determinado sujeto, ni puede iluminar sino al sujeto del que emerge. Toda subjetividad se encuentra radicalmente incapacitada para ser asumida o utilizada por cualquier otro sujeto, ni siquiera bajo la excusa de ser dirigida al suyo propio.

La subjetividad no es otra cosa que el mismo sujeto en cuanto se capta como tal, no necesitando para ello ningún despliegue especial de energías de tipo intelectual. Rechaza todo desdoblamiento reflexivo que pueda hacer bizquear la conexión entre su hacer y su pensar. Así, pues, si bien la subjetividad existe gracias al sujeto que la engendra, el sujeto es captado gracias a la subjetividad que lo alumbraba. Por lo que, si subjetividad sin sujeto es inexistente, sujeto sin sub-

jetividad es indescubrible. Para decirlo plagiando a Kant: el sujeto es la *ratio essendi* de la subjetividad; la subjetividad, la *ratio cognoscendi* del sujeto; o mejor, sujeto sin subjetividad es ciego; subjetividad sin sujeto, vacía.

Tres apartados en el desarrollo de la exposición:

- *El sujeto Kierkegaard*: sujeto excepcional como existente, cristiano y filósofo.
- *La subjetividad en Kierkegaard*: en su relación con la existencia y la verdad.
- *El sujeto según Kierkegaard*: en su autoconformación como hombre, individuo y sí mismo.

I. EL SUJETO KIERKEGAARD

«Uno», «único», «singular», «irreductible», «excepcional»: muchos términos y mucha discusión para ponerse de acuerdo en ver cuál de ellos cuadra mejor a este «filósofo solitario» según J. Wahl, a este «caballero de la subjetividad» según Sartre.

A G. Marcel la palabra «excepcional» le parece «demasiado peligrosa», si bien reconoce que Kierkegaard como persona sí que lo fue. J. Hyppolite, por el contrario, asegura que «si se elimina de Kierkegaard la frase 'yo quiero ser excepcional', diciendo tan sólo 'yo soy irreductible', se escapa algo de la existencia kierkegaardiana» (KV., 168-9).

En cualquier caso no es el término, sino el sentido, y el sentido queda perfectamente esclarecido: Kierkegaard es único, excepcional, excepcional en su existencia —como hijo enamorado o escritor—, excepcional en su cristianismo y su filosofía y en el modo como ataca a la cristiandad y al sistema hegeliano.

1. EL EXISTENTE

Un débil esqueleto configurando un cuerpo desproporcionado; un montón de papeles arrugados y macilentos como su rostro ajado; un corazón estrujado que se quema en un amor sin salida: ése es Sören A. Kierkegaard, un trenzado de cuarenta y dos años de lucha y trabajo, en la soledad y el fracaso. El cinco de mayo de 1813, primavera, le abre los brazos a la vida; el 11 de noviembre de 1855, otoño, le cierra la tumba.

El ser el «benjamín» de una familia de siete hermanos le proporciona determinados privilegios —a él, el hijo de la vejez y la mal-

dición—. Su padre se constituye en educador y en amigo. Y esa misma amistad, ese necesitarse mutuamente, tener que pasear siempre juntos, bien por las calles de Copenhague, bien por las sendas arbitrarias de la fantasía, provocó el inevitable contagio: contagio de melancolía, contagio de la idea de un Dios exigente y vengativo, contagio, en una palabra, de sentimiento trágico de culpa.

El ser objeto de una maldición divina se le ha clavado como un «aguijón» en su tierna conciencia de niño; y desde ahí pretenderá dar la explicación correcta, tanto de su deformación física como de la muerte de su madre y cinco hermanos «antes de tiempo».

He aquí uno de los hilos constitutivos de un tejido excepcional de singularidad única. Como dice Sartre, «el origen de la singularidad es el azar más radical: si yo hubiera tenido un padre distinto..., si mi padre no hubiera sido blasfemo, etc. Y este azar prenatal vuelve a encontrarse en la persona misma y en sus determinaciones» (KV., 36).

Su físico, junto con su carácter retraído y melancólico, son el pretexto en que se parapeta para romper con Regina.

Lukács, en su libro *El alma y las formas*, le dedica un estudio fundamentado precisamente en el «gesto» adoptado por Kierkegaard a propósito de su ruptura con Regina; ruptura que, paradójicamente, era el único modo de transformar su amor por ella en un valor absoluto, superior y más seguro que el mismo matrimonio. El gesto «es el valor de las formas con respecto a la vida», «el solo gesto expresa la vida». Kierkegaard «construyó su vida sobre un gesto. Cada uno de sus escritos, cada una de sus luchas, cada una de sus aventuras es, de algún modo, un segundo plano de ese gesto. El gesto es ese salto único por el que lo absoluto se hace posible en el interior de la vida». De ahí que, «incluso Regina, a quien Kierkegaard había abandonado y a la que en sueños había transformado en un ideal imposible de alcanzar, sólo pudo ser para él una etapa, pero una etapa que le condujo a su meta del modo más seguro» (AF., 58).

Y junto al padre y la amada —como recortes que lo perfilan en la definición de lo excepcional, la tercera dimensión de su singularidad: sus papeles, sus escritos, su obra, gracias a la cual se convirtió en el hazme-reír de su tiempo, propicio a los insultos más soeces. El mismo lo reconoce: «Me convertí en el lamentable blanco de la risa de un público altamente estimado» (PV., 80). Cosa que no le importó demasiado, pues veía en ello la prueba de ser un escritor religioso, un buscador de la verdad:

«Estoy enteramente cierto de que he entendido la verdad que entrego a los demás. Estoy casi igualmente seguro de que mis contemporáneos, en tanto que no la comprenden, se verán obligados, por las malas o por las buenas a comprenderla alguna vez» (PV30).

2. EL CRISTIANO

La religión en general y el cristianismo en particular, no menos que la Iglesia, venían ya siendo atacados desde la Ilustración, y más inmediatamente desde la «izquierda hegeliana». Pero era éste el primer caso en que se rechazaba el cristianismo desde bases cristianas, acusando a los que se decían cristianos de haber convertido lo que debía ser una auténtica vida en una simple especulación. Se ataca a la cristiandad por no ser cristiana, al tiempo que se invita a todo el que se sienta con ánimos para ello —así sea de entre los mismos dirigentes— a abandonar la institución si de verdad pretenden ser cristianos.

El reto no se redujo a los escritos. Su vida y su obra son coincidentes. El gesto más significativo de sus convicciones, de su identificación entre una y otra, lo encontramos en el hecho de haber rechazado la comunión de manos del representante legítimo de la iglesia oficial, a quien ni siquiera quiso recibir en su lecho de muerte. Es la rúbrica más patente de una actitud seria y consecuente, con la que se exponía incluso a ser considerado mal cristiano, hereje y hasta a no haber sido enterrado en lugar sagrado. Pero nada de esto le importaba. El estaba seguro de su actuación como «caballero de la fe», no importa si no comprendido o no aceptado por los demás. Su cristianismo no dependía de la opinión de los otros. Y menos si esos otros son los que aparentan farisaicamente un cristianismo que no viven.

Si como hijo y enamorado se sintió en la singularidad de un ser único, como escritor y como cristiano su unicidad se singulariza por el aislamiento más crudo y la soledad más amarga. No obstante, si quisiéramos centrar el por qué último de su individualidad irrepetible, tendríamos que decir con Jaspers que su existir y su lucha se reducen a una máxima: la sinceridad; su actitud y enfrentamiento se debieron a una exigencia: la de ser sincero:

«No combatía a favor del cristianismo del Nuevo Testamento y en contra de la Iglesia; luchaba para que no se le confundiese: 'Muy sencillo: yo quiero sinceridad. No soy el rigor cristiano frente a la dulzura cristiana corriente. Soy la sinceridad humana'» (KV67).

3. EL FILÓSOFO

Al igual que contra la religión y la Iglesia había habido ataques sin fin, pero el de Kierkegaard fue significativo, así, si bien contra la filosofía en general y contra Hegel en particular había habido oposición, la de Kierkegaard es, igualmente, original, singular, única. Hegel, como antes Martensen, es la diana de sus disparos, dirigidos tanto contra el sistema y la abstracción como contra la dialéctica.

El sistema es algo cerrado que atenaza y asfixia la existencia. La abstracción es el medio más inadecuado para atrapar lo concreto existente que inevitablemente escapa a todo intento de universalización objetivante. En cuanto a la dialéctica, no es que «haya que ponerla sobre sus pies», ya que semejante dialéctica aplicada a la existencia no tiene pies ni cabeza, puesto que se basa en un proceso necesariamente inevitable, mientras que la dialéctica del existente gira sobre el gozne imprevisible e inapresable de la libertad.

La decepción que puede producir la filosofía cuando se refiere a la existencia la expresa gráficamente en el texto que reproduce K. Löwith:

«Cuando se oye hablar de la realidad a los filósofos, esas afirmaciones inducen a error, tal como si leyésemos en un escaparate de un ropavejero, escritas en un cartel: aquí se lava ropa. Si quisiéramos llevar nuestra ropa para hacerla lavar nos engañaríamos. El cartel estaba puesto para vender la tabla de lavar» (HN.211).

También Carlos Marx, siguiendo a Feuerbach y Ruge, se opone a Hegel, partiendo igualmente de la existencia concreta. No obstante, Kierkegaard es tan antihegeliano como antimarxista. Hegel identifica esencia con existencia, por lo que nunca puede captar la existencia real, sino una existencia conceptual, ideal o, lo que es lo mismo, inexistente. Pero también la sociedad es un aglomerado que enajena al hombre porque lo desindividualiza, convirtiéndolo en masa e impidiéndole la posibilidad de obtener la verdad y, en consecuencia, de llegar a ser cristiano y, por consiguiente, «sí-mismo». Kierkegaard se resiste a aceptar la desindividualización de cada cual, ya sea a través del absoluto de Hegel, ya por medio de la sociedad de Marx.

Kierkegaard se opone por tanto a Hegel no menos que a Marx. Su obra gira en torno al individuo; su meta, conseguir que cada cual llegue a ser el sí-mismo individualísimo y único que debe ser. Pero por más que pueda evocárnoslo, tampoco coincide con M. Stirner. Y no sólo por la astronómica distancia que hay entre la pura materia y el espíritu, sino porque el «único» de Stirner no va más allá de donde alcanza su brazo, mientras el «individuo» de Kierkegaard es «sí mismo y la especie», es un individuo que se rebasa a sí mismo; es un «singular», pero con una característica especial: la de ser un «singular-universal», según lo cual, en expresión de Sartre, «todo hombre llega a ser siempre todo el hombre» (KV, 46).

II. LA SUBJETIVIDAD EN KIERKEGAARD

A pesar de que Kierkegaard ha llegado a pensadores del corte de un Kafka, un Heidegger o un Sartre, no cabe duda que tanto su persona

como su obra giran en torno a la religión, en base a la fe; y que su aspiración es conseguir que cada cual llegue a ser un auténtico cristiano, que es donde únicamente se puede realizar el sí mismo.

Pero aquí se incrusta una pregunta inevitable. Pregunta que formula J. Hyppolite: «¿Qué se puede hacer con Kierkegaard en la existencia cuando uno no es religioso?» (KV, 166). De no existir algún otro punto de contacto, su obra quedará sumamente reducida y cualquier exposición sobre su pensamiento habrá de quedar necesariamente condicionada a que el auditorio, no menos que el ponente, se encuentren en la órbita de la religiosidad.

El mismo Hyppolite responde líneas más abajo, después de haber manifestado sus recelos. Dice primero: «Yo temo mucho que la única cosa que resulte posible cuando uno no es religioso, es decir, cuando uno no ejecuta el tercer movimiento de Kierkegaard, consista en recaer profundamente en la estética, cuando no se puede traer la ética.» Y a continuación añade, disipando toda duda:

«Sin embargo, hay en Kierkegaard algo que interesa a todos, creyentes y no creyentes; es precisamente ese carácter de la *subjetividad* y esa posibilidad que ésta tiene de desaparecer» (KV. 166).

La subjetividad lleva a lo excepcional, y lo excepcional es preciso no perderlo, pues constituye, según él, «la sal de la tierra». Veré de exponer esto típico y característico de Kierkegaard, la subjetividad, en conexión con la existencia y la verdad que le dan realce. No es preciso, pues, elevarse al plano religioso para captar su importancia.

1. SUBJETIVIDAD/OBJETIVIDAD

El significado de un término o una realidad es captado con más precisión cuando sus perfiles quedan recortados sobre el fondo de su antagónico, que le sirve de soporte y contraluz. Esto es tanto más importante cuanto que éste es, precisamente, el punto en que Kierkegaard más se opone y ataca a Hegel y su sistema: el pensamiento objetivo, la abstracción que resuelve la realidad en mera posibilidad, no consiguiendo otra cosa que disolverla y suprimirla. Como dice Kierkegaard a propósito, concretamente, de la inmortalidad:

«El pensamiento abstracto me ayuda a obtener la inmortalidad al asesinar me como individuo concreto existente, al igual que aquel doctor de Holberg que, con sus medicamentos, mataba al paciente, claro que también le quitaba la fiebre» (PS. II, 110).

A nadie se le ocurre negar la posibilidad de un sistema lógico. Mas dado que todo sistema debe ser algo cerrado, concluido, se encuentra

radicalmente imposibilitado para poder abrazar la existencia —siempre abierta e inacabada—, a menos que se la estrangule.

El pensamiento objetivo, al captar cualquier realidad, ha de hacerlo por medio de los conceptos, «abstrayendo», es decir, «prescindiendo». Pero ¿cómo será posible «abstraer», es decir, «prescindir» de la existencia, cuando se trata de hablar de ella, de pensar sobre ella? ¿Cómo pretender arrebatrar la existencia a la existencia y que aún continúe siendo existencia? ¿Cómo podrá el concepto diluirla en la posibilidad, sin que automáticamente quede anulada como existencia real?

No cabe duda que el descubrimiento de Hegel, al introducir el movimiento en la lógica, fue genial; pero en ningún caso debe llevarnos a engaño, creyendo que el devenir lógico de la abstracción hegeliana se corresponde o identifica realmente con el movimiento existencial, puesto que el ser de la existencia real concreta y su dinamismo es contingente, y, por tanto, no puede tener como principio impulsor algo tan rígido y necesario como una premisa lógica, que por demás, no existe, sino que simplemente «es»:

«A pesar de todo lo que digan, en la lógica no debe acaecer ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente es, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad» (CA. 43-4).

De todo lo cual —y esto es grave y trágico— se deriva que el pensador objetivo dicotomiza su realidad, transformándose en una monstruosa dualidad; por un lado, su pensamiento; por otro, su existencia; con lo que tal pensador no existe en cuanto hombre, sino en cuanto expresión del pensamiento, con lo que su propia vida puede contradecir su pensamiento. Dado que sus escritos nos han llamado la atención y son dignos de elogio, al leer su biografía no podemos evitar sentir cierto escalofrío y tener que hacer un gran esfuerzo para pensar que «después de todo» es un hombre, y que, no obstante afirmar que el ser y el pensar son la misma cosa, observamos que «el ser con el que su pensamiento se identifica no es ciertamente el ser del hombre» (PS., II, 111, nota); que, aunque casado, no ha sentido nunca lo que es estar enamorado, ya que su matrimonio es para él tan impersonal como el pensar.

El pensar abstracto se hace siempre *sub specie aeterni*; con lo que, al aplicarse a la existencia concreta, significa obviar la dificultad que conlleva el pensar lo eterno en el devenir preciso de cada existente por demás contingente. Se facilita de este modo el pensamiento objetivo frente al subjetivo, a pesar de que lo normal es rechazar al pensador subjetivo como auténtico pensador, valorando muy por encima el pensamiento abstracto, considerado por la mayoría como algo excepcional, de tarea ardua y difícil, patrimonio, por consiguiente, de

mentos privilegiadas. Pero ahí los tenemos: engolfados en su abstracción despreocupada, desinteresada, descomprometida; sin importarles las contradicciones internas en que puedan caer por no haberse comprendido a sí mismos, ni menos la conexión entre su abstracción y su existencia:

«El pensamiento es más alto que el sentimiento y la imaginación: esto es enseñado por un profesor que no posee ni pathos ni sentimiento; se profesa que el pensamiento es superior a la ironía y al humor, y esto es profesado por un pensador que no tiene el menor setnido de lo cómico. ¡Qué cómico es todo ello!» (PS. II, 112).

2. SUBJETIVIDAD/EXISTENCIA

Queda claro que la subjetividad viene definida en función de la existencia o, mejor, del existente. Como dice Sartre, «es lo que me acontece, aquello que no puede ser más que acontecido; soy yo... en la medida en que me acontezco» (KV., 23).

La existencia no puede ser atrapada por el pensamiento abstracto; y puesto que no puede darse el pensar desligado del existir ni el existir escindido del pensar, la única fórmula es la que ofrece el pensamiento subjetivo que, dimanando del sujeto, lo ilumina y revela en la realidad concreta de su propio devenir, sin ningún añadido que lo aprisione en la malla férrea de lo objetivo, o lo disuelva en la generalización abstracta de lo universal.

Eso no quiere decir que haya que prescindir en absoluto del pensamiento objetivo —inevitable en el hombre e imprescindible en el terreno científico—. Incluso cuando pensamos en los otros no tenemos más remedio que objetivarlos de algún modo. Sólo que para Kierkegaard lo fundamental del pensamiento filosófico se centra en la existencia, en el modo de existir y de realizarse en la mismidad de cada cual, para lo que el pensamiento objetivo sirve tanto como «si los asuntos eclesiásticos hubiesen de ser resueltos por la comisión encargada del pavimentado de las calles» (PS., II, 132).

La subjetividad tiene un cometido concreto, una tarea específica: comprenderse cada cual a sí mismo en la existencia:

«A diferencia del pensamiento abstracto, que tiene por tarea comprender abstractamente lo concreto, el pensador subjetivo tiene, por el contrario, la tarea de comprender concretamente lo abstracto. El pensamiento abstracto aparta su mirada de los hombres concretos en beneficio del hombre en sí; la abstracción 'ser un hombre' la comprende el pensador subjetivo concretamente: ser tal hombre particular existente» (PS. II, 160).

Lo cual no quiere decir que tenga una meta. El esfuerzo del pensador subjetivo no tiene tope, es algo utópico, por lo que tal esfuerzo,

al versar sobre la existencia movediza, es tanto patético como cómico: «patético porque el esfuerzo es infinito, es decir, dirigido hacia el infinito; cómico porque es una contradicción interna».

Al pensador subjetivo se le exige fantasía y sentimiento; al pensador subjetivo se le exige dialéctica, en el existir y en el pensar; pero ante todo y sobre todo lo genuinamente típico, lo verdaderamente relevante e inexcusable de la subjetividad es la pasión (PS., II, 158). Pasión irrenunciable aún en el momento de optar por la fe, ya que la fe, como tal, viene definida en términos de absurdéz y pasión: tener audacia y coraje de creer.

Esto es, por demás, lo que configura su pensamiento al hilo de su vida, ya que el pensador subjetivo no tiene más forma de comunicarse que a través precisamente de su vida. Es así como la subjetividad viene dada no como pensamiento, sino como estilo de vida (PS., II, 164), que se transmite directamente y sin estridencias cuando se compara su biografía y su bibliografía, pues su obra será él mismo. Claro que este mismo estilo de vida, esta misma identidad entre autor y obra, implica, paradójicamente, que su comunicación sea «indirecta», «que no es sino una llamada dirigida a otro para que, solicitado por mí existir concreto, tal como lo 'traducen' (en el sentido propio de la palabra), mi vida y mis obras, se decida él mismo a ser el Individuo y el Único» (DE, 60).

Comunicación indirecta porque impide el plagio, la copia, el intento de imitación. Pero comunicación eficaz, porque obliga a cada cual a buscar su propia realización, en la exclusividad de su singularidad irrepetible:

«Nosotros mismos debemos encontrar nuestro camino; cada ser humano debe llegar a ser él mismo, y no seguir a Kierkegaard, existencia de excepción» (Jaspers: KV. 70).

Comunicación indirecta que revierte sobre mí, convirtiendo las palabras de Kierkegaard en mis propias palabras: «al leer a Kierkegaard me remonto hasta mí mismo; quiero captarlo a él y es a mí a quien capto» (Sartre: KV, 46).

En resumen: la existencia está ahí, en mí, con su inquieto dinamismo. Acercarme a ella desde el pensamiento objetivo es desintegrar al existente, petrificarlo. La objetividad tiene «el poder de la cabeza de Medusa» (CA, 252). La subjetividad, por su parte, tiene el peligro de un saber incierto o, al menos, «no universal ni necesario»; tiene el riesgo del acierto, la náusea del vértigo, la inevitabilidad de asumir sus decisiones como sus perspectivas sin excusas ni derivaciones, en la soledad y la responsabilidad personal; pero la subjetividad es quien hace sentir la existencia y paladearla en su devenir intrigante e inalienable:

«El pensamiento en el que hay un sujeto que piensa, y un cierto algo (en el sentido de algo único) que es pensado, allí donde la existencia da pensamiento, tiempo y espacio al pensador que existe» (PS. II, 132).

3. SUBJETIVIDAD/VERDAD

«La certeza está disminuyendo constantemente, y esto al mismo tiempo que la verdad crece en volumen y en sentido masivo, e incluso en claridad abstracta» (CA. 251).

Por supuesto que no se rechaza la verdad objetiva —como tampoco se niega la utilidad del pensamiento objetivo— no ya sólo con relación a las ciencias, sino incluso con respecto al mismo Cristianismo. También al Cristianismo podemos acercarnos desde el pensamiento especulativo y extraer o captar una verdad —verdad objetiva—; puesto que es una realidad fáctica o histórica que está ahí y puede ser «estudiada».

Pero es claro que no es la verdad que interesa, no es la verdad que me pone en tensión, que me apasiona. La verdad objetiva es una verdad por «aproximación». Quien se acerque al Cristianismo desde la objetividad puede ser un historiador o un científico, pero desde luego no un creyente. Sólo la verdad subjetiva es una verdad «apropiada», una «verdad para mí», una verdad auténtica, que se descubre en la acción y se refleja en la posibilidad de elección, en el movimiento del yo en libertad. Esta, y sólo ésta, es la verdad «por la que merece la pena vivir y morir».

La verdad —mi verdad— no es la verdad transparente e inequívoca —para siempre y para todos—. La verdad —mi verdad— conlleva duda, incertidumbre; no es demostrable ni evidente; por eso exige riesgo, por eso va de la mano de la pasión y el coraje. La verdad es ambigua e incomprensible; más: en tanto es aceptable, en cuanto incomprensible, en tanto es segura, en cuanto que incierta. Su ser paradójico es tal que, como dice Sartre a propósito de la inmortalidad, «el día en que sea probada de un modo irrefutable, nadie creerá en ella... mientras se pierde el tiempo en probar la inmortalidad, la creencia viva se extingue» (KV, 30)*.

En resumen, que la verdad se identifica con la fe: pasión y absurdo, coraje y paradoja; distante del saber y amasada en la existencia; inexplicable e inasequible por la razón, pero apetecible por el deseo y la pasión, y elegible por el riesgo de la libertad.

* Véase la misma expresión en KIERKEGAARD a propósito de la inmortalidad del alma o la existencia de Dios, en CA. 251 y 253.

No es la verdad una coincidencia o reduplicación del pensamiento con la realidad, ya que tal coincidencia —*adaequatio*— no puede pasar de ser una mera aproximación, dado que tiene por objeto el ser empírico —algo en devenir, inacabado— y por recipiente el propio entendimiento, igualmente en devenir y fluctuante, por lo que tal reduplicación no puede nunca ser una plena coincidencia. A menos que petrifiquemos el concepto, deteniendo la realidad en la abstracción, con lo que la abstracción de la realidad sí se reduplica en la realidad abstracta; sólo que entonces la verdad conseguida —bien que en coincidencia perfecta— no pasa de ser la pura formulación de una expresión tautológica y, por demás, inexistente fuera del pensar.

También en la verdad subjetiva hay una reduplicación y una aproximación, en tanto que constante aspiración dinámica a la verdad que atrae y apasiona: «expresión aproximativa de la verdad en la aspiración a ella», como dice A. Collado (KU, 460).

En resumidas cuentas: la subjetividad es la verdad, la subjetividad es la realidad. Pero no una realidad pétrea, fosilizada por la abstracción objetivante, sino la realidad ágil de la existencia que se apoya en la inseguridad electrizante de una libertad que, al elegir su propia verdad, recibe a cambio, de parte de ésta su liberación, la máxima expresión de la libertad, pues «la verdad os hará libres».

Cierto que semejante verdad es «una incertidumbre objetiva», una inseguridad. Pero eso mismo la hace más apetecible para un corazón apasionado. Por eso Kierkegaard hace suyas las famosas palabras de Lessing:

«Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad, y en su izquierda tan sólo el ardiente deseo de ella con la condición de errar eternamente, y me diese a elegir, caería humildemente sobre su mano izquierda exclamando: 'Padre, dame esto; la verdad pura te pertenece a Ti solo'» (PS. I, 302).

En todo caso, la verdad es el fundamento de la existencia, la meta del existente que aspira a ella, inevitablemente desde su libertad: «Lo que yo digo es algo muy simple y sencillo, a saber, que la verdad solamente existe para el individuo en cuanto él mismo la produce actuando» (CA, 250).

III. EL SUJETO SEGUN KIERKEGAARD

El hombre para Kierkegaard no está hipostasiado ni en la humanidad o la sociedad ni en la idea; ni permite quedar absorbido en una mentalidad gregaria —de multitud, de mercado—. Al hombre al que puede alguien referirse, del que puede permitirse alguien hablar, es

el único realmente existente: singular, concreto, diferente, excepcional, irreductible.

Hablar del «hombre», así sin más, es atentar de algún modo contra su existencia, contra su intimidad irremplazable, pues hay un intento de abstracción, de objetivación, de universalización que deshace el entramado de su existencia real.

Ocurre, no obstante, que tal hablar del hombre —de cada hombre—, no puede hacerse sino desde la propia subjetividad; pero, al coagular la subjetividad vaciándola en la expresión— ya se la hace saltar en pedazos, multiplicándola en tantas subjetividades cuantas pupilas u oídos se posan en ella; exponiéndola, al mismo tiempo, a una reducción singularizante y, por lo mismo, deformadora de lo que dicha subjetividad originaria manifiesta, ya que cada subjetividad, al enfocar lo dicho o presentado, lo hace desde sí misma en una dirección que la rebasa, con lo que lo único que consigue es manipularla, despojándola de su propia individualidad excepcional, y vistiéndola con un atuendo prestado por el mismo que la observa o estudia.

Problema, pues:

- Primero, el de no tener más remedio que expresarse con términos de alcance universal, no obstante referirse a un sujeto único y excepcional.
- Segundo, el tener que captar tal expresión desde una subjetividad ajena, que no le corresponde, con el consiguiente desajuste.

Consciente de tal problemática, Kierkegaard, cuando escribe, lo hace calcando directamente sobre su propia vida. Mas cuando habla, cuando dialoga a través de sus escritos, su comunicación es «indirecta», por lo que lo dicho por él no constituye el sentido definitivo, que tiene que arrancar, en última instancia, de uno mismo. Cosa que no ocurre, como dice Jaspers, «cuando se le lee sin comprometerse, cuando nos contentamos con exponer lo que él escribió como si fuera materia enseñable», perdiendo de vista todo el trasfondo de su obra y el consiguiente compromiso que implica (KV. 64).

Para adentrarse por sus escritos, para intentar dibujar su «antropología», hay que hacerlo con una mirada única que persiga y perfora al yo concreto en su ininterrumpido caminar hacia el sí mismo, si bien ralentizando el proceso y deteniendo la mirada en tres momentos, tres hitos fundamentales que permitirán dividir metodológicamente lo realmente indivisible y poder así captar el conjunto: hombre, individuo y sí-mismo.

1. EL HOMBRE

El hombre es lo dado, el punto de partida. Punto de partida que, no bien ha sido puesto en la existencia, se encuentra forzado a caminar sin posibilidad de detenerse, obligado a no perder el equilibrio.

El hombre es el factor común de todo hombre concreto, el punto en que coinciden todos y cada uno de los existentes individuales. Punto de coincidencia que, si bien no puede ser abstracto ni unívoco, puede de algún modo ser definido, ya que viene expresado en binomios sintéticos de términos contrapuestos, que lo constituyen: cuerpo-alma, temporal-eterno:

a) «El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu» (CA. 93).

También los animales tienen cuerpo y alma. Sin embargo, los animales no pueden devenir hombres. Y no pueden devenir hombres porque les falta el espíritu. El cuerpo y el alma mantienen entre sí una relación, pero una relación simple. Sin embargo, cuando el espíritu media, tal relación se relaciona consigo misma, con lo que se constituye una «autorrelación», de la que el bruto, por falta, precisamente, de espíritu, es incapaz.

El hombre, por tanto, gracias al espíritu, es una relación de cuerpo y alma que «se relaciona consigo misma». Pero dado que tal autorrelación no ha sido puesta por sí misma, sino por un tercero —Dios—, se desprende que tal relación es una «relación derivada», por lo que, al relacionarse consigo misma, se está relacionando, «coipso», con Dios —«poder que lo fundamenta»—. Pero bien entendido: no es una relación duplicada, sino una única relación, que al relacionarse consigo misma se está relacionando con Dios.

La relación consigo mismo la realiza el yo por la angustia; la relación con Dios, a través de la fe. El espíritu está en el hombre desde que nace, pero no se hace presente sino por el pecado. En estado de inocencia, el espíritu está «como soñando». Apenas se pone el pecado, cristaliza el espíritu y surge la angustia.

Pecado y angustia, junto con ser lo más personal e intransferible del yo concreto de cada uno, es lo más específico del hombre en cuanto tal y el aglutinante que más claramente refleja cómo cada cual se encuentra inevitablemente engarzado con los demás, cómo cada singular es universal, cómo cada individuo, según Kierkegaard, «es sí mismo y la especie».

Por el pecado entra la pecaminosidad y también la sexualidad y la historia. De ahí que sea «sí mismo y la especie». Nace en la pecami-

nosidad y la sexualidad, que él mismo introduce y aumenta con su pecado. Es entonces cuando comienza a ser realmente existente, es entonces cuando se integra en la historia; pero en la historia no se dan los individuos como tales, sino como especie.

Lo mismo la angustia, reflejo y consecuencia del pecado. En la inocencia el espíritu está como soñando. Apenas se siente uno culpable, el espíritu se hace real y con él se despierta la angustia. También la angustia tiene una doble dimensión. También la angustia rebasa al individuo, también la angustia engarza y refleja al sí mismo en la especie.

Claro que tal angustia no se hace efectiva mientras el individuo no la actualice con su propio pecado, engendrando en sí mismo la «angustia subjetiva como consecuencia de su propio pecado» (íd. 116). La angustia, por tanto, segundo punto de contacto, o, mejor, de integración del yo, no ya en la especie, sino como especie. La angustia es, consiguientemente, inevitable; sólo que hay que aprender a angustiarse, pues «quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma, ha alcanzado el bien supremo» (íd. 279).

b) «El hombre, según queda dicho, es una síntesis de alma y cuerpo, pero también es una síntesis de lo temporal y de lo eterno» (íd., 162).

La verdad es que no se trata de una segunda síntesis, sino de una segunda expresión de la misma síntesis. Los términos «cuerpo-alma» son sustituidos por «temporal-eterno». De ahí que el punto de unión sea igualmente el espíritu. El espíritu es lo eterno, y así, apenas se hace presente el espíritu, consigue que el tiempo se cruce con la eternidad, apareciendo de este modo «el instante». Pero «el instante», así entendido, «no es un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad».

Apenas se considera el tiempo en relación con la eternidad, lo eterno es el presente, por cuanto queda establecido, no como sucesión que pasa, sino como «sucesión abolida». Pues en lo eterno no tiene sentido hablar de pasado o futuro, ya que, al estar fuera del tiempo pero cruzado con él, se convierte en «un avanzar que a pesar de todo no se mueve de sitio, y equivale a lo infinitamente lleno» (íd. 165).

De no hacerse presente el espíritu por el pecado, el instante no tiene cabida, con lo que la vida del hombre se presenta infinitamente vacía, en un ininterrumpido desaparecer del presente como algo «que no tiene pasado ni futuro», sino un «mero pasar de largo», un desvanecerse del hombre en «la infinita sucesión». En cambio, puesta la culpa, hecho presente el espíritu, actualizado el instante, hace su

aparición lo eterno y comienza la historia. El yo en este momento se desborda vaciándose en la especie, aunque sin dejar de ser él mismo.

c) «El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma» (EM. 75).

En las dos síntesis anteriores hablaba Kierkegaard del «hombre». El hombre es una síntesis de «cuerpo-alma», «temporalidad-eternidad». Ahora tratará de otras dos síntesis —«finitud-infinitud», «posibilidad-necesidad»—, pero no alude al «hombre», sino al «yo».

Parece que entre ser un hombre y ser un yo debe existir alguna diferencia, y así es. Digamos que el hombre, puestos los términos y establecida la síntesis, queda automáticamente constituido tal hombre existente: es algo dado, que deviene de una vez por todas apenas se tiene conciencia de culpa. El yo, en cambio, siempre «está en devenir», en realidad no existe, pues en tanto existe en cuanto se auto-configura en base a las propias decisiones de su libertad, esencia de su existencia:

«El yo 'kata dūnamin' realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse» (ibid).

En las síntesis anteriores, el espíritu —la conciencia, la autoconciencia— no puede evitar el hacerse presente, el «despertar» no bien *cae en la cuenta* de su propio pecado, decidido, evidentemente, por *la libertad*. Pero, a partir de ese momento, la relación queda establecida y el yo se integra en la especie. La conciencia es decisiva —«la autoconciencia siempre es lo decisivo en relación al yo»—; pero la conciencia —autoconciencia— es impositiva; no puede evitar ver las cosas como son. En cambio, en estas dos síntesis, es *la libertad* quien decide, pudiendo no mantener el equilibrio exigido entre los términos de la síntesis, con lo que el yo quedará desarticulado, sin posibilidad de llegar a ser sí mismo. El yo está en la encrucijada dialéctica de la finitud y la infinitud: «es la síntesis en que lo finito es lo que limita y lo infinito lo que ensancha» (EM. 76). De la libertad depende que haya armonización o desequilibrio en semejante relación —«el yo ha de hacerse con toda libertad» (EM. 83)—, que, de no conseguirse se habrá imposibilitado al yo el poder llegar a ser sí mismo.

Tanto por excesiva estrechez como por demasiada infinitización puede el hombre perder su yo. En el primer caso, se diluye haciéndose fantástico; en el segundo, se congela en lo finito, castrando su propia personalidad.

d) «Para hacerse uno —y el yo ha de hacerse con toda libertad— son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad» (EM. 83).

Si la síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino otra expresión de la primera, la síntesis de posibilidad —necesidad, no es sino otro modo de precisar la síntesis de la finitud-infinitud, y, por consiguiente, el problema de la libertad para conseguir la realización del yo consiste en no inclinarse a un extremo más que al otro, manteniendo «afinadas» las cuerdas de lo posible y lo necesario en la tensión que les corresponde para constituir una única realidad —el yo en su devenir, el «yo kata dūnamin».

Cuando es la posibilidad «quien derriba a la necesidad», el yo queda suspendido en una mera posibilidad abstracta; falto de realidad, se encuentra sin sitio, «puesto que lo necesario es cabalmente su sitio». Huye así de sí mismo, convertido en un auténtico fantasma: «el abismo se ha tragado al yo» (EM. 85).

La necesidad está incluida en el propio yo y hay que respetarla, aceptarla. El yo que se es, o mejor, el yo que existe «representa algo completamente determinado, y en cuanto tal, una necesidad». Hay que conocerse y aceptarse. Es imposible realizar la posibilidad de ser sí mismo, sin partir de la realidad que ya se es en el existir concreto de cada cual. La posibilidad es infinita y sus caminos incontables; sin la necesidad, el yo se extraviará de mil maneras diferentes, no consiguiendo otra cosa que el que su yo se proyecte de modo fantástico en un mundo de ilusiones y sueños.

Y si cabalgar sobre la mera posibilidad termina por volatilizar al yo, dejándolo perdido entre las infinitas sendas de los posibles, el renunciar absolutamente a ésta es obligarse a soportar en la existencia un yo encadenado, incapaz de ser sí mismo, trabado para poder realizar el movimiento que le impone su autorrealización.

En un yo constreñido por la imperiosa necesidad, la libertad no tiene cabida; con lo que el hacerse del yo no depende ya del yo mismo, sino de las exigencias de lo necesario que lo acordona y acalambra, sumiéndolo en el desánimo y la desesperación, o en el conformismo y la impotencia.

La necesidad lleva al fatalismo, a la angustia asfixiante de verlo todo perdido. Si en esos momentos el yo reacciona y, sin soltar la llave de la necesidad, consigue hacer un esfuerzo y abrir la escotilla de la posibilidad, será más que suficiente para poder esbozar una sonrisa y abrigar nuevas esperanzas. En esos momentos es cuando vivenciamos que «la posibilidad es lo único que salva», y que «estar sin posibilidades es como faltarle a uno el aire que respira» (EM. 89).

En cualquier caso, a nadie puede culpar el yo, caso de no acertar con el sí mismo al que aspira y cuya tarea tiene encomendada, ya que «todo hombre en su estructura primitiva está natural y cuidadosamente dispuesto para ser un yo...» (EM. 81).

2. EL INDIVIDUO

El individuo es la etapa intermedia —necesaria, aunque no suficiente— del devenir del yo en su aspiración por realizar la tarea que tiene impuesta de llegar a ser sí mismo. Si el hombre es el punto de partida, ningún yo podrá devenir sí mismo, si previamente no ha devenido individuo.

Es individuo todo el que se relaciona con la verdad, pero no con la verdad objetiva, a la que sólo se puede uno acercar por aproximación, sino el que accede a la verdad subjetiva, el que es capaz de perseguir la verdad, su verdad, para apropiársela y por la que no le importe vivir y morir:

«La comunicación de la verdad sólo puede ser dirigida al individuo, porque la verdad consiste precisamente en esa concepción de la vida expresada por el individuo» (PV. 133).

Es individuo aquel que huye de la multitud (hostil a la verdad y hostil a Dios), pues, según S. Pablo, «sólo uno alcanza la meta». La multitud es una abstracción y no tiene manos. La multitud se basa en el número, en lo numérico; pero donde hay número, multitud, no hay trabajo, «es seguro que allí no hay nadie trabajando». La multitud es mentira, o mejor la mentira, hasta el punto de que «aunque cada individuo, cada uno en privado, estuviera en posesión de la verdad, en caso de que se reunieran en multitud, la mentira estaría inmediatamente en evidencia» (PV. 127).

Está claro que el individuo es sí mismo y la especie, y que, por consiguiente, ha de relacionarse con los otros, sólo que al hacerlo debe «comprometerse con todos, pero siempre individualmente». Es también cierto que los componentes de una multitud son existentes concretos y que, por tanto, pueden relacionarse con la verdad y constituirse en individuos, y que, en consecuencia, «nadie en absoluto está excluido de ser un individuo, excepto aquel que se excluye a sí mismo convirtiéndose en multitud» (PV. 135).

La multitud, por último, es lo abstracto, lo fantástico, lo impersonal, lo irresponsable, la cobardía, la negación de Dios. El individuo, por el contrario, es el compromiso, el intento de apropiarse de la verdad y de comunicarla, el esfuerzo por conectar con todos y cada uno por medio del amor.

Ser individuo implica ser sí mismo y la especie, por lo que todo individuo es un «ser con historia», «interesado en la historia de los demás individuos». El individuo está a igual distancia del bruto, que sólo es especie, sin historia, como del ángel, también carente de historia por ser sólo sí mismo.

Ser individuo es ser conciente de su propia realización, ser conciente de que tal autorrealización depende exclusivamente de su libertad, ser conciente del poder de su libertad, capaz de poder enfrentarse al mismo Dios, capaz de poder renunciar explícita o implícitamente a su indeclinable tarea de configurar su mismidad.

El hombre, todo hombre, deviene individuo en y por el pecado:

«El concepto de pecado y de culpa pone cabalmente al individuo en cuanto individuo» (CA. 184).

La importancia del pecado para Kierkegaard es evidente:

- el espíritu se hace presente,
- la pecaminosidad, la sexualidad, la historicidad, la angustia se patentizan, aglutinando al hombre en la especie,
- el cristianismo ha sido necesario, tanto para revelar el concepto de pecado como para anularlo en su misma esencia,
- es la condición para obtener la máxima categoría humana y cristiana —el ser individuo—, sin la que es imposible aspirar a ser sí mismo, y menos a pretenderlo dentro del cristianismo.

Pero ¿en qué consiste el pecado? En primer lugar, hay que rechazar que el pecado se identifique con la ignorancia, según la opinión socrática. El pecado «es cabalmente conciencia». Conciencia de poder hacer el mal a sabiendas, de poder dejar de hacer el bien, aun a pesar de haberlo conocido. El yo se centra en la conciencia: cuanta más conciencia más yo; por tanto, el volverse de espaldas al yo por el pecado ha de ser igualmente conciente.

Tampoco puede admitirse que el pecado sea estrictamente cuestión de conciencia, de saber o no saber. El pecado implica una actitud de rebeldía, de desafío; es cuestión no tanto de entendimiento cuanto de voluntad: es un enfrentamiento, un careo con Dios.

Por último, el pecado no puede ser considerado algo negativo, como mantiene la doctrina escolástica. El pecado como negación es jugar con él en el terreno especulativo de la abstracción. Pero el pecado real, el del mundo concreto de la existencia y, más aún, el de la fe y del cristianismo, «es una *posición*, consistiendo cabalmente su posibilidad en que lo es delante de Dios» (EM. 185).

El pecado es un desafío, un desafío a Dios, pero tal desafío no es, no puede ser efecto de un acto; es una actitud, actitud de rebeldía, de autonomía, de independencia. Se pretende desprocurarse de Dios en la autorrealización de su sí mismidad, siendo esto imposible, dado

que se trata de una «relación derivada». Esto así, puede ser definido el pecado del modo siguiente:

«Se peca cuando delante de Dios y desesperadamente no se quiere ser uno mismo, o cuando, también delante de Dios, se quiere ser uno mismo» (EM. 159).

La angustiosa alternativa del pecado está en que, por un lado, es imprescindible para devenir individuo, con lo que puede llegar a ser el sí mismo que debe; pero, por otro, permaneciendo en él, es como únicamente se aleja definitivamente de aquello a lo que aspira: su mismidad.

3. EL SÍ MISMO

«El yo 'kata dūnamin' es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad» (EM. 84).

Que es tanto como decir que al yo no le es dado el elegir ser sí mismo, aunque sí el «sí mismo» único que pretenda ser. El yo tiene que cristalizar inevitablemente en un sí mismo que, también inevitablemente, ha de autorrealizarse en libertad. Esta, pues, elige un sí mismo determinado que debe ir configurado a golpes de decisión, de situación en situación.

Si bien cada sujeto, cada yo se realizará en la singularidad exclusiva de un sí mismo único, Kierkegaard piensa que sólo hay tres niveles o esferas de existencia donde poder cada cual conformar su simismidad: la estética, la ética y la religiosa. Son las llamadas esferas de existencia.

El término «esfera» es usado como sinónimo de «estadio» o «etapa»; y, de hecho, el libro escrito en 1845 lleva como título «Estudios («Stadier») en el camino de la vida».

La dialéctica kierkegaardiana no puede confundirse con la hegeliana, por más que la pueda evocar, o por más que podamos pensar en el influjo larvado que ejerciera el gran filósofo alemán sobre el danés.

Para Kierkegaard la dialéctica no es un proceso necesario ni escalonado; es una opción libre del sujeto que, sin premisas que lo coaccionen inexorablemente, decide elegir una de las alternativas que se le ofrecen en la existencia; cosa que realiza por medio de «un salto», en un compromiso vital íntegro. Es, por tanto, una dialéctica del salto frente a la dialéctica de la mediación; dialéctica del individuo frente a la del universal; dialéctica del existir frente a la del pensar; dialéctica de alternativas frente a la dialéctica de la sucesión.

Kierkegaard, frente a Hegel, siempre nos propondrá alguna alternativa ante la que tiene que decidir la libertad. Cuando habla del hombre o del yo como síntesis, también esboza una alternativa así sea la de armonizar o desequilibrar los términos dialécticos que se contraponen —finitud/infinitud, posibilidad/necesidad.

«*La Alternativa*» («Enten-eller») es precisamente el libro que le dio fama como escritor. En él sólo se exponen dos estadios: el estético y el ético. Según el mismo Kierkegaard, él no comenzó siendo un escritor estético que luego se convirtiera en escritor religioso, sino que desde un principio «fui y he sido un escritor religioso» (PV. 28). Lo que ocurrió —según sus propias palabras— fue que «ofrecí al mundo 'La alternativa' con la mano izquierda, y con la derecha los 'Dos discursos edificantes'; pero casi todos asieron con su diestra lo que yo sostenía en mi siniestra» (PV. 41).

Esto nos lleva a pensar:

- bien que Kierkegaard brindaba la alternativa de elegir la esfera religiosa frente a las otras dos esferas —estética y ética—, incluidas ambas en «*La alternativa*»,
- bien que para él, en aquellos instantes, la etapa ética era más que suficiente para una existencia religiosa, cosa que más tarde no pudo aceptar.

Si con la primera hipótesis se salvan los tres estadios desde un principio —aunque no demasiado explicitados y, por supuesto, desconectados— en favor de la segunda posibilidad se encuentra el que «Temor y temblor», auténtica alternativa religiosa frente a la ética, la escribió, no bien Regina —a quien había dedicado «*La alternativa*»— se había comprometido con Schlegel, con lo que, implícitamente, daba las razones por las que podría haber roto con ella.

Sea de ello lo que fuere, la realidad es que la triple esfera y, consiguientemente, la doble alternativa —estética/ética, ética/religión— se encuentra ampliamente expuesta en el conjunto de su obra, y gráficamente biografiada en el transcurrir de su vida.

«*Las esferas de existencia*»

— *En el estadio estético*, representado gradualmente por D. Juan, Fausto y el Judío errante, se vive hedonísticamente en el presente inmediato, de espaldas a toda ley y toda moral, olvidado del espíritu y lo eterno, sin más imperativo que el «subjetivista» del capricho y el impulso de los sentidos.

Ocurre que el «yo» de cada cual está ordenado al espíritu y lo eterno, por lo que tarde o temprano tiene que sentir el vacío y la insatisfacción de vivir «en el sótano» de tan maravilloso edificio. Aquí hace su aparición la enfermedad, la enfermedad mortal, la enfermedad del espíritu —«la desesperación»—. La desesperación tiene diversos grados, siempre en aumento. Frente a ella, la alternativa: o bien optar por un estadio diferente y más elevado, en el que acatando la ley general del deber se comprometa a abandonar su hermetismo, su capricho, su egoísmo, «muriendo a las cosas terrenas», o bien continuar desesperado hasta llegar a no encontrar «otra salida que la del suicidio» (EM. 136).

— En el *estadio ético*, ejemplificado por Sócrates, se acepta la ley, se somete a lo general; renunciando a la sexualidad se acogerá al matrimonio, institución ética y ley universal de la razón. En seguida comprendió que la ética no puede constituir la etapa definitiva del sí mismo, puesto que la ética:

- contrapone el pecado a la virtud, siendo así que lo opuesto al pecado, su único antídoto, es la fe,
- no puede comprender el sentido auténtico de pecado, en tanto que «delante de Dios», pues para eso es necesaria la revelación,
- considera el matrimonio como la máxima perfección, siendo así que, en determinados casos, el celibato está por encima,
- posee una especie de molde —la ley, lo general—, al que hay que ajustarse, con lo que la unicidad exclusiva del sí mismo queda trocada por la fabricación en serie.

— El *estadio religioso* sí es el definitivo. Su símbolo y ejemplo es Abraham. La alternativa se presenta una vez que se ha captado lo que es y lo que significa el pecado en sentido estricto. La alternativa consiste en: bien permanecer en el pecado, es decir, subir progresivamente hasta el último peldaño, el del escándalo, bien realizar el movimiento de la fe, consiguiendo de este modo hacer desaparecer el pecado, conseguir ser el sí mismo único y singularísimo, en relación con el poder que lo fundamenta. Los términos son: «escandalízate o cree» (EM. 230).

La fe, por consiguiente, es lo definitivo, lo constitutivo y lo constituyente del sí mismo que se autorrealiza. Pero la fe no es algo impuesto ni sobre-impuesto. La fe es un arranque de coraje y de pasión, una decisión inexplicable pero responsable: un salto, un riesgo en la soledad, la paradójica y el absurdo. En la soledad, porque el caballero de la fe no sólo no puede seguir a otro, o ser seguido por otro, sino

que ni siquiera puede explicar su actitud, exclusiva ante Dios (TT. 80). En la paradoja, puesto que renunciando a lo general «suspende» la ética, por lo que se constituye en pecador, en «asesino», al igual que Abraham (TT. 74). En el absurdo, ya que la fe comienza allí donde termina la razón, constituyéndose en un fenómeno inexplicable, de locos (TT. 86).

Sólo hay una ley, un deber, un mandato, del que no puede quedar excluido el caballero de la fe: es el amor, el Mandamiento Nuevo. Ni siquiera Abraham (*) queda eximido, y esa es precisamente su diferencia con Caín (TT. 82). El amor es la culminación de la fe, la liberación de la libertad, la cristalización del sí mismo, no ya sólo como individuo, sino como especie. Gracias al amor, el sujeto se encuentra ligado, a través del tiempo y del espacio, con todos y cada uno de los que configuran la humanidad, y no en la fusión de la masa, en la deformidad de la multitud, sino en la relación personal de individuo a individuo (OA. I, 69-70).

Podemos así hablar de una soledad o solitariedad, unicidad o exclusividad, pero en la conexión integradora del conjunto solidario, de lo general, de la especie, que condiciona y que exige, que inquieta y compromete, en mutua referencia e implicación, no obstante mediar una distancia de años o siglos. Pues como dice Sartre:

«Kierkegaard está vivo en la muerte en la medida en que afirma la singularidad irreductible de todo hombre... y está muerto en cuanto sigue siendo interrogación inerte, círculo abierto que exige ser cerrado por nosotros» (KV. 49).

Siglas de las diferentes citas

- AF: *El alma y las formas* (G. Lukács). Ed. Grijalbo.
 CA: *El concepto de la angustia* (Trad. D. Rivero). Ed. Guadarrama.
 DE: *Las doctrinas existencialistas* (R. Jolivet). Ed. Gredos.
 EM: *La enfermedad mortal* (Trad. D. Rivero). Ed. Guadarrama.
 EJ: *Escritos de juventud* (Hegel, trad. por J. M. Ripalda). F. C. E.
 KU: *Kierkegaard y Unamuno* (A. Collado). Gredos.
 KV: *Kierkegaard vivo* (Varios). Alianza Ed.
 OA: *Obras del amor* (Trad. D. Rivero). Guadarrama.
 PV: *Mi punto de vista* (Trad. J. M. Velloso). Ed. Aguilar.
 PS: *Postscriptum* (Trad. C. Fabro). Zanichelli Bologna.
 TT: *Temor y temblor* (Trad. J. Grinberg). Ed. Losada.

* Muy otro es el tratamiento que recibe el mismo ABRAHAM del joven HEGEL: «Lo que no podía era amar algo; incluso el único amor que tenía, el amor hacia su hijo... llegó al extremo de querer destruir también ese amor» (EJ. 289).