



## Un nuevo amanecer. Lectura de la idea de esperanza en el pensamiento de S. Kierkegaard

Ángel E. Garrido Maturano<sup>1</sup>

Recibido: 9 de junio de 2014 / Aceptado: 16 de noviembre de 2015

**Resumen.** El artículo realiza una lectura fenomenológico-hermenéutica de la cuestión de la esperanza en el pensamiento de S. Kierkegaard. Primero funda en la noción de espíritu la peculiar legitimidad del fenómeno. Luego explicita en términos filosóficos la esperanza en el reino de Dios, como una correlación ontogénica que se realiza procesualmente. A continuación analiza el silencio, la obediencia y la alegría como indicios de la vivencia de la esperanza. Finalmente determina la temporalidad y la dimensión estética del fenómeno.

**Palabras clave:** Kierkegaard; esperanza; ser; espíritu; presente.

### [en] A new dawn. A Reading of the Idea of Hope in S. Kierkegaard's Thought

**Abstract.** The article attempts to offer a phenomenological and hermeneutical reading of the problem of hope in Kierkegaard's thought. First, it grounds the peculiar legitimacy of the phenomenon in the notion of spirit. Second, in philosophical terms, it elucidates the hope in the realm of God as an ontogenetic correlation that is realized in a process. Then, it analyzes silence, obedience, and happiness as indications of the experience of hope. Finally, it specifies the temporality and the aesthetic dimension of the phenomenon.

**Keywords:** Kierkegaard; hope; being; spirit; present.

**Sumario.** 1. Perspectiva y método; 2. El espíritu y la posibilidad de la esperanza; 3. Los lirios, las aves y la vivencia de la esperanza; 3.1. Contentarse con ser hombre y buscar primeramente el reino; 3.2. Silencio, obediencia, alegría; 4. El sentido temporal y estético de la esperanza; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Garrido Maturano, A.E. (2017): "Un nuevo amanecer. Lectura de la idea de esperanza en el pensamiento de S. Kierkegaard", en *Revista de Filosofía* 41 (1), 23-40.

---

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia - Argentina  
hieloypuna@hotmail.com

## 1. Perspectiva y método

¿No resulta acaso disonante intentar repensar la noción de esperanza precisamente a partir de S. Kierkegaard, quien, tal vez con mayor insistencia y profundidad que ningún otro autor, nos ha enfrentado con el significado del sufrimiento, de la angustia, de la desesperación? ¿No resulta incluso demasiado osado poner entre paréntesis la concepción tradicional, que advierte –por cierto con buenas razones– que la existencia auténtica, tal cual nuestro autor la concibe, implica la asunción e incluso la búsqueda del dolor más íntimo<sup>2</sup> y, en cambio, arriesgar la hipótesis de que es la esperanza el temple afectivo en el que la existencia humana alcanza para el danés su plenitud? ¿Y, finalmente, ya no es del todo extravagante afirmar que el significado de una esperanza tal no es, para una lectura fenomenológica de Kierkegaard, incompatible con el goce estético ni implica necesariamente la adopción de dogmas de carácter confesional<sup>3</sup>? Este artículo correrá dichos riesgos. Él se propone abordar

<sup>2</sup> Esta es la tesis sostenida recientemente, por ejemplo, por S. Wennerscheid quien afirma que la entera filosofía kierkegaardiana se halla traspasada por un deseo de dolor y sufrimiento y por una constante búsqueda del autosacrificio y del martirio. Esta idea queda condensada precisamente en el título de su excelente libro, “Das Begehren nach der Wunde”, que podríamos traducir como “El ansia de la herida”. La autora nos recuerda allí algunos textos de *El instante* y no sin razón puntualiza que “giran de modo monomaniaco una y otra vez en torno de la insinceridad y la depravación de la cristiandad actual que ha olvidado el centro del cristianismo –el sufrimiento por la causa de Cristo, la imitación dispuesta al autosacrificio– y que así ha pervertido la religión del sufrimiento, convirtiéndola en la religión del gozo de la vida” Wennerscheid (2008), pp. 322-323. Según el intérprete, para escapar de la tentación de la vida estética, caracterizada por la negación del espíritu como relación a sí mismo y la absorción en el gozo inmediato y mundanal, Kierkegaard habría querido erigirse en una suerte de mártir, ansioso de entregar hasta la última gota de su sangre y fuerza vital. “El martirio deviene, así, el único punto arquimédico posible de una existencia consagrada a la muerte.” Wennerscheid (2008), p. 325. Según Wennerscheid, precisamente en el intento de tender una rigurosa frontera entre la entrega religiosa de sí y el gozo estético procurado por la satisfacción de los deseos inmediatos, esta misma frontera se disuelve y el deseo permanece, pero convertido ahora en “ansia de herida”. De esta suerte, la renuncia a sí mismo fracasaría al convertirse en una afirmación del propio deseo de sufrimiento. Cf. Wennerscheid (2008), p. 325. No he de negar que muchos pasajes de la obra de Kierkegaard pueden justificar una interpretación de esta naturaleza, pero muchos otros textos la cuestionan. El problema –como siempre ocurre con Kierkegaard– resulta de considerar su pensamiento unívocamente y tratar de reducir su conjunto a uno de sus múltiples y muchas veces opuestos aspectos. Si hay una obra filosófica que, por excelencia, no se deja encerrar en ninguna línea interpretativa, esa es la del danés. Por ello de cara a la propia naturaleza del pensamiento kierkegaardiano, que defiende un punto de vista con argumentos brillantes para luego en otro o incluso en el mismo texto afirmar la tesis contraria con otros de brillantez comparable, la labor del intérprete, que verdaderamente quiere *ser fiel a Kierkegaard*, no consiste tanto en reconstruir unívoca y sistemáticamente lo que un pensador múltiple y asistemático realmente quiso decir, lo cual siempre supone ignorar más o menos arbitrariamente ciertos textos en beneficios de otros, sino, desde su propia perspectiva de análisis, desplegar el potencial significativo insito en las nociones kierkegaardianas.

<sup>3</sup> En tal sentido veremos cómo la interpretación aquí propuesta, incluso basándose en algunos de los propios textos kierkegaardianos de carácter más propiamente religioso, como lo son los *Discursos Edificantes*, se aparta de visiones más tradicionales que caracterizan una corriente de la recepción de Kierkegaard, como, por ejemplo, la de F. Torralba, quien afirma que “no es posible entender a Kierkegaard fuera del radicalismo cristiano,” Torralba (1998), p. 67; o la de Suances Marcos, quien concluye que “Kierkegaard pone todo su ser en una interpretación radical del cristianismo rayana en el absurdo.” Suances Marcos (1998), p. 427. En esencia la discrepancia de mi lectura con estas interpretaciones radica en la estricta separación que plantean entre el estadio estético y el religioso. Así, Manuel Suances Marcos, en su voluminoso estudio sobre Kierkegaard, afirma de los estadios de la vida que “cada uno tiene estructura y autonomía propia y exige una decisión por parte de quien lo acepta; porque entre ellos no hay progreso o continuidad, sino un salto, un corte, una decisión que exige abandonar uno para instalarse en otro.” Suances Marcos (1998), p. 56. Naturalmente esa perspectiva de exclusión recíproca de los estadios habrá de llegar a la conclusión de que “Kierkegaard cree que no se puede llevar una genuina vida religiosa sin renunciar a la immanencia de la vida estética.” Suances Marcos (1998), p. 406. En síntesis: lo estético y lo espiritual están estrictamente separados. En el último apartado de este trabajo se intentará mostrar,

el pensamiento kierkegaardiano, particularmente el tratado de la desesperación y algunos de los discursos cristianos de carácter edificante, tomando como hilo conductor las siguientes tres preguntas. Primero: ¿por qué tener esperanza o, lo que es lo mismo, cuál es el fundamento que abre al existente la *posibilidad* de la esperanza? Segundo: ¿qué significa vivir con esperanza o, lo que resulta equivalente, cómo se consume una existencia determinada por la esperanza? Y tercero: ¿en qué podemos tener esperanza o, dicho de otra manera, cuál es el “objeto” al que la esperanza se remite? La lectura, articulada en torno de estas preguntas, parte de tres hipótesis que han de explicitarse a lo largo de las consideraciones que siguen. La primera de ellas señala que la esperanza, tal cual Kierkegaard la comprende, dista de ser un mero sentimiento o estado anímico “interno” de carácter puramente psicológico sin referencia intencional a objeto alguno, sino que surge como el correlato (subjeto) de índole afectiva de un proceso (objetivo) de naturaleza ontogénica que acontece en la realidad misma. La segunda estima que Kierkegaard, en contraposición a la comprensión usual que encuentra en el futuro la dimensión temporal extática que por excelencia es reconfigurada en la esperanza, advierte que la dimensión de la temporalidad que se prioriza en la experiencia del fenómeno es el presente. La tercera, que resulta un corolario de las dos anteriores, afirma, por su parte, la idea de que la esperanza, pensada a partir de los propios textos kierkegaardianos, no desemboca necesariamente en la adherencia radical a ninguna fe positiva ni es incompatible con una cierta forma del gozo estético.

Las hipótesis aludidas se explican en virtud de la perspectiva metodológica desde la cual se realizó la lectura de los textos. Dicha perspectiva adopta como propia aquella convicción de Jaspers que ve lo esencial del pensamiento kierkegaardiano no en la fijación de “posiciones” definitivas, sino en la “exigencia suprema de lucidez y seriedad”<sup>4</sup> a través de la cual sus textos nos interpelan. Sin embargo, dicha interpelación sólo se vuelve *significativa* cuando nuestra reflexión en torno a sus textos no es meramente “sobre Kierkegaard”, sino verdaderamente *nuestra*; es decir cuando nuestra relación pensante con él deviene, al mismo tiempo, una relación pensante y comprometida con nosotros mismos y nuestro propio pensamiento. Sólo así nuestra lectura de Kierkegaard es profundamente kierkegaardiana. Ciertamente no lo es por la intención de mantenerse puntillosamente fiel a la literalidad de su obra, sino por la aspiración a *apropiarse* de ella y, desde una particular perspectiva, explicitar el *significado* que tiene para el intérprete. Creo, siguiendo esta perspectiva, ofrecerle a los textos kierkegaardianos lo único que su autor espera para ellos: “un buen destino, es decir, que se *lo apropie significativamente* aquel individuo a quien llamo con alegría y agradecimiento mi lector.”<sup>5</sup>

Sobre la base de las consideraciones precedentes mi método reclama su paradójico derecho kierkegaardiano a leer a Kierkegaard desde una perspectiva propia y

---

por el contrario, en qué medida la existencia determinada por la esperanza, modifica, sin suprimirlo, el *sentido* de la relación estética y hace posible la conjunción del gozo estético con la existencia espiritual del que se elige y relaciona a sí mismo. En lugar de la visión ortodoxa, que contrapone la dimensión religiosa a la estética y supedita la segunda a la primera, se habrá de insistir aquí en una posible articulación de ambas dimensiones que quite a lo religioso su dimensión trágica y le devuelva a lo estético una nueva autenticidad. Para más detalles en relación con la justificación metodológica de esta lectura cf. mi artículo “Una cuestión de intensidad. La significación estético-religiosa del eros en el pensamiento de S. Kierkegaard” en: *Revista de Filosofía*, Vol. 38, Núm. 1 (2013), pp. 1-21; en especial pp. 2-5.

<sup>4</sup> Jaspers (1970), p. 64.

<sup>5</sup> Kierkegaard (2007), p. 27.

no “estrictamente” kierkegaardiana. Dicho método se comprende a sí mismo como fenomenológico-existencial, hermenéutico y preconfesional. Mi lectura es *fenomenológica*<sup>6</sup>, en cuanto se atiende a la descripción de la esencia de una cierta vivencia (la esperanza), es decir, de aquello que hace posible sus diversas figuras concretas, y la privilegia sobre el concepto especulativo o teológico. En cuanto dicha descripción lo es de vivencias que ciertamente puede tener cualquier hombre, pero únicamente en la medida en que se abra a experimentar el sentido consumado de su esperanza, y que, por tanto, sólo son efectivamente experimentadas por individuos específicos que se han resuelto a tenerlas, se trata de una fenomenología existencial. En cuanto el pensamiento kierkegaardiano es mucho más rico en la descripción de los fenómenos que en los conceptos que pretenden determinar lo descrito, el método parte de asumir que los conceptos en los que se quiera volcar el significado esencial de la esperanza deben ser explicitados por el propio intérprete. Se trata, entonces, de perseguir las nociones kierkegaardianas en su génesis, reconfigurarlas y, de ser necesario, llevarlas, por obra misma de la interpretación, a su culminación, esto es, a la elucidación del conjunto de sus implicancias bajo el esquema de la explicitación de algo como algo, aun cuando dicha explicitación no se halle literalmente siempre presente en el autor o contradiga ciertos tramos o pasajes de su obra. En tanto tal el método se comprende a sí mismo como una fenomenología existencial de carácter *hermenéutico*<sup>7</sup>. Finalmente la perspectiva metodológica se impone a sí misma, en cuanto filosófica y fenomenológica, la prescindencia de toda toma de posición confesional<sup>8</sup> y se considera a sí misma pre- (no anti-, ni pro) confesional, es decir, anterior a la asunción o rechazo de cualquier fe positiva y, en especial, del

<sup>6</sup> No estoy, por supuesto, solo en la convicción de que es posible una lectura fenomenológica de Kierkegaard en tanto y en cuanto sus propios textos en buena medida constituyen una suerte de fenomenología “*avant la lettre*”. Arne Grøn no duda en declarar “que tanto en los escritos pseudónimos como en los escritos edificantes las descripciones de fenómenos juegan un rol ciertamente esencial que ha sido pasado por alto.” Y continúa el destacado especialista: “Se trata de fenómenos como por ejemplo desconfianza, valor, paciencia, dulzura, envidia, celos, esperanza, perdón, orgullo y humildad. Si yo utilizo la expresión fenómenos, es porque para ello hay sin duda alguna puntos de apoyo en el propio Kierkegaard.” Grøn (1996), p. 91.

<sup>7</sup> Esta perspectiva hermenéutica de lectura justifica aquí metodológicamente que se consideren tanto los textos firmados por el propio Kierkegaard cuanto lo que tradicionalmente se denomina su obra pseudónima como producciones *heterónomas*. Un heterónimo no es exactamente un pseudónimo. Un pseudónimo es un falso yo, un heterónimo otro yo contenido en la individualidad paradójicamente múltiple que fue esa excepción que entre otros nombres lleva el de Søren Kierkegaard. Aquí se leen, pues, las obras pseudónimas cual si fueran obras de un heterónimo antes que de un pseudónimo, por lo que no se las trata como si estuviesen superadas ni canceladas por las obras firmadas por el autor. Antes bien, precisamente por vía hermenéutica, se considera que puede buscarse una conjunción entre ambas. En tal sentido se realizará el intento de fundamentar la esperanza descrita en una obra “propia”, como lo es *Los lirios del campo y las aves de cielo*, en la noción de espíritu, expuesta en una obra pseudónima: *La enfermedad mortal*.

<sup>8</sup> Tampoco estoy solo en la idea de que es posible una lectura estrictamente filosófica y no teológica de Kierkegaard, aún de aquellos textos que tienen un carácter más marcadamente religioso. Como afirma E. Gräb-Schmidt, “fundamentalmente hay que tener en cuenta el hecho de que el pensar y preguntar de Kierkegaard, aún donde responde a una motivación religiosa, es filosófico”. Gräb-Schmidt (2007), p. 22. La autora –a mi juicio con razón– considera que la perspectiva kierkegaardiana es filosófica y no teológica precisamente por el carácter descriptivo de su pensamiento. Estas descripciones de la vivencia de la realidad efectiva son filosóficas porque remiten a categorías antropológicas inherentes a todo hombre en tanto tal. En el empleo que hace Kierkegaard de nociones tales como esperanza, redención, reino o revelación lo que se busca no es su compatibilidad con fenómenos específicamente cristianos ni la rehabilitación de conceptos teológicos, sino que, para decirlo con los términos de Gräb-Schmidt, “esta compatibilidad es buscada solamente porque estas categorías ofrecen una descripción filosófica relevante de la realidad efectiva de la existencia” Y concluye la intérprete: “Ellas son, pues, presentadas como datos fundamentales de carácter antropológico y no sólo cristiano; por lo tanto exigen (...) que su comprensión sea filosófica.” Gräb-Schmidt (2007), p. 38.

cristianismo. En este sentido no deja de ser significativo que la razón fundamental para la esperanza no la encuentre el hombre en ningún credo ni en ningún libro sagrado, sino, antes todo, en su propio espíritu.

## 2. El espíritu y la posibilidad de la esperanza

Una noción fundamental, que ilumina el conjunto del pensamiento kierkegaardiano, es, sin dudas, la de espíritu. Y ello porque el espíritu constituye nada más ni nada menos que la esencia misma del hombre. Al comienzo de *La enfermedad mortal*, en uno de los párrafos más celebres y comentados de toda su obra, Kierkegaard define el espíritu en estos términos:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma.<sup>9</sup>

Concebida como espíritu, la esencia del hombre no radica en una mera diferencia específica que se agregaría al género substancial animal, a saber, la racionalidad, pues la misma cualidad de la racionalidad, si no es espiritual, esto es, si el hombre no se relaciona con su propia relación racional con el ente, no eleva al mero hombre genérico y abstracto a su condición propia y concreta de yo o sí mismo, por muy racional que esa relación sea. Lo que distingue al hombre no es, pues, una cualidad substancial, sino el *modo* en que *ejerce* o *realiza* la relación que él es. Ese modo de ejercer su ser –el espíritu– significa que el hombre es una relación que se relaciona consigo misma, es decir, a través de la relación con lo otro, el existente *elige sus posibilidades de ser y deviene el sí mismo* particular y único que él siempre está en trance de ser. Pero hay una *realidad efectiva* de su ser que el sí mismo no puede elegir ni determinar. Una realidad que para él no es propiamente posibilidad ninguna, sino aquella necesidad de la cual brotan todas las posibilidades. Me refiero, precisamente, al hecho de ser espíritu. El espíritu no es una posibilidad del hombre en un doble sentido: ni puede no ser espíritu ni es el origen de su propia condición espiritual. Entonces: ¿cómo pudo llegar a ser espíritu o “yo”? Escribe Kierkegaard:

Una relación que se relaciona consigo misma –es decir, un yo– tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro. Si (...) ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que ha pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.<sup>10</sup>

Éste es el famoso supuesto teológico de la definición kierkegaardiana de espíritu. Sin embargo, tal supuesto puede, sin forzar al propio Kierkegaard, ser reinterpretado en clave fenomenológica. Este supuesto se atiene al *dato* fenoménico de encontramos a nosotros mismos arrojados a la condición espiritual. El hombre ya siempre *padece* su propio espíritu. Su condición de relación que se relaciona a sí misma es la afección fundamental de la existencia humana. Ahora bien, si no somos nosotros mismos

<sup>9</sup> Kierkegaard (2008), p. 33.

<sup>10</sup> Kierkegaard (2008), p. 33.

quienes nos hemos puesto como tal, tampoco pudimos ser puestos como espíritu por ningún otro ente natural, porque el conjunto de los entes (*ontos*) determinados por las leyes de la naturaleza (*logos*) o son entes encerrados en sí y sin relación con lo otro, o se relacionan con su mundo circundante, pero no se relacionan con esa relación. En el orden del ser comprendido por el *logos* –en el orden ontológico– no emerge el espíritu. Y nada puede dar lo que no tiene. En consecuencia, el espíritu testimonia en el orden del ser lo Otro que ser. Esto Otro es a lo que Kierkegaard llama “el Poder” que ha creado al hombre como el espíritu que él es<sup>11</sup>. Ciertamente es un poder, pues pudo poner al hombre como espíritu, pero, más allá de reconocerlo como un poder absoluto, que se absuelve de los condicionamientos imperantes en el orden natural, el pensamiento humano no puede determinar qué es ese Poder. Ahora bien, que dicho Poder no sea determinable no significa que no nos relacionemos con aquello que ha puesto la entera relación a sí misma que somos. Ello ocurre, por excelencia, en el *modo* en que asumimos la condición espiritual que nos ha sido dada. Precisamente en esa respuesta está el origen de la desesperación y sus diversas formas, que no son sino los distintos modos de negar la propia condición espiritual, pero también el de la esperanza. ¿En qué medida?

El ser del hombre es ser-posible. Sin embargo sus posibilidades son finitas. Las razones son obvias. En primer lugar porque el orden fáctico con el que se relaciona el hombre al ejercer su condición espiritual es finito: está destinado a la corrupción. En segundo, porque elegirse de un modo implica no hacerlo de otro. Es cierto que toda negación es determinación, pero igualmente cierto es lo contrario: toda determinación implica una negación y, por tanto, toda posibilidad es una limitación. Pero, en tercer lugar, el hombre es finito porque su destino, la posibilidad en la que desembocan todas las posibilidades que él elija y a través de las cuales se elija, ya no es propiamente ninguna posibilidad, sino, para decirlo con exactitud, la más absoluta imposibilidad de toda posibilidad: la muerte. En un contexto tal no hay lugar para la esperanza. A lo sumo lo hay para la espera. El hombre debe esperar que llegue lo que, más temprano que tarde, ha de llegar: la renuncia a las posibilidades no sidas, la corrupción de las posibilidades sidas y la muerte, con la que todas las posibilidades dejan de ser. Pero en la realidad efectiva sorprendentemente se ha consumado una posibilidad que no lo era ni del mundo fáctico de carácter cósmico ni del propio hombre, a saber, precisamente la de que emergiese el espíritu como esencia de su ser. En consecuencia, si, como lo testimonia el dato fenoménico del darse del espíritu, no toda posibilidad resulta de la facticidad finita ni se circunscribe a las igualmente finitas posibilidades humanas, es posible que la finitud no tenga la última palabra, es decir, es posible confiar que haya algo –el Poder que me puso como espíritu– que escape a toda determinación finita. Desde este momento están abiertas las puertas de la esperanza; y lo están no sobre la base del capricho ni de la fe ciega, sino sobre la base manifiesta de la condición espiritual que el hombre encuentra en su propia interioridad. Igualmente no resulta caprichoso que sea un afecto –la esperanza– quien nos relacione con la posibilidad de lo infinito, porque la relación originaria con aquello que fundamenta la posibilidad de la esperanza –el espíritu– es afectiva: el hombre, antes de comprender y determinar conceptualmente la idea de espíritu, *padece*, es *afectado* por su propia condición espiritual. La esperanza sería, pues, originariamente, y antes de cualquier determinación suya de

---

<sup>11</sup> Cf. Kierkegaard (2008), p. 34.

carácter confesional, un modo de volver a ligarse afectivamente con aquel poder que afectó primero al existente, en cuanto lo puso, es decir, hizo que se encuentre afectado a sí mismo, como espíritu. En tanto tal, la esperanza es de suyo una noción *religiosa*, que, antes de surgir de cualquier promesa revelada, surge de reconocer en nuestra propia interioridad que nos ha sido dado el espíritu como nuestro ser esencial. Cuando esta esperanza, por obra de una decisión del sujeto, deviene “la certeza interior que anticipa la infinitud”<sup>12</sup>, entonces ella se convierte en fe. Pero en la medida en que la infinitud se mantenga como una posibilidad que no puede ser descartada –porque el espíritu está ahí– ni demostrada –porque no *sabemos* y no podemos saber con certeza (ya no interior, sino) objetiva que el Poder que nos puso como espíritu realice de algún modo la infinitud– la relación con ella estará determinada por la esperanza. Podríamos afirmar que la esperanza en que sea posible aquello que para el hombre es imposible es propia de todo individuo que ha tomado en serio el padecimiento de su ser espiritual y la consecuente ampliación del horizonte de la posibilidad más allá de la finitud, tanto de sus posibilidades como de las del mundo fáctico con el que se relaciona. De tal individuo podríamos, también, decir que él ha sido educado con una auténtica comprensión del alcance de la noción de posibilidad. Por ello puede escribir Kierkegaard en *El concepto de la angustia* que “para que un individuo sea educado tan absoluta e infinitamente por la posibilidad, es menester ser honrado con la posibilidad y tener fe.”<sup>13</sup> Ahora bien, Kierkegaard, no mienta aquí explícitamente la esperanza, sino la *fe*. ¿Por qué, entonces, me atrevo a sostener que el individuo que toma en serio los alcances de la noción de posibilidad se halla determinado por la esperanza? Es menester aquí introducir una aclaración. Según mi modo de ver, no es posible separar ambos conceptos –fe y esperanza– de manera tajante. Entre ellos existe tan sólo una diferencia de gradación o intensidad. La fe no es esencialmente distinta de la esperanza, sino que, por el contrario, surge de ella como convicción interior que anticipa la certeza de lo que, para la esperanza, está dado sólo como posibilidad. Sin embargo esta certeza nunca es absoluta. Siempre está, por así decir, mezclada de esperanza. Si la certeza fuese absoluta, si ya no hubiese lugar para la esperanza en la posibilidad, puesto que alcanzaría con esperar lo que segura y necesariamente llegará, la fe, para Kierkegaard, se anularía a sí misma y anularía su propio mérito. En efecto, cuando es auténtica, la fe implica arriesgarlo y supeditar todo a lo absoluto, pero “arriesgarse es el correlato de la incertidumbre; tan pronto como hay certeza, el riesgo desaparece”<sup>14</sup>. Quien dice que tiene fe, que está *seguro* de lo absoluto, y que, por tanto, lo deja o arriesga todo por él, en realidad no tiene fe ninguna, sino que posee un pretendido y pretencioso conocimiento. Él tampoco arriesga nada, pues “si lo que logro poseer arriesgándome es seguro, entonces no me arriesgo, sino que *intercambio*.”<sup>15</sup> La fe no es la posesión presente de un conocimiento sobrenatural indubitable, sino que es la relación interior en el presente con una posibilidad futura, pero –como bien afirma Kierkegaard– “la relación de un presente con un futuro implica, *eo ipso*, incertidumbre, y, por tanto, expectación.”<sup>16</sup> Esa expectación en una posibilidad incierta es propiamente lo que llamamos esperanza. La fe, que es, entonces, siempre insegura, y la esperanza, que

<sup>12</sup> Kierkegaard (1991), p. 142.

<sup>13</sup> Kierkegaard (1952), p. 142.

<sup>14</sup> Kierkegaard (1920-1936), VII, p. 414.

<sup>15</sup> Kierkegaard (1920-1936), VII, p. 414.

<sup>16</sup> Kierkegaard (2008<sup>2</sup>), p. 427.

lo es de lo posible y no de lo necesario, no pueden separarse estrictamente. Sólo podrían hacerlo si la fe deviene un falso conocimiento de su objeto y la esperanza, consecuentemente, una presunción. Pero, como bien advierte M. Theunissen, la presunción, para Kierkegaard, no es una forma de la esperanza, sino, por el contrario, de desesperación<sup>17</sup>. Y la desesperación es, para Kierkegaard, lo contrario de la fe. Fe y esperanza, libres de toda presunción de certeza, han de vivirse, pues, conjuntamente. La *posibilidad* de aquello a lo que ellas nos remiten –lo infinito, lo absoluto que las religiones llaman Dios– se halla legitimada testimonialmente por el espíritu. ¿Pero cómo reconocemos que un espíritu vive efectivamente ahito de esperanza? ¿Y en qué propiamente la tiene?

### 3. Los lirios, las aves y la vivencia de la esperanza

#### 3.1. Contentarse con ser hombre y buscar primeramente el reino

Si hay un lugar en el que Kierkegaard describe con una profundidad y belleza inusitadas la vivencia propia de un hombre auténticamente esperanzado, ellos son los discursos edificantes contenidos en *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Allí desde un comienzo queda claro que un hombre tal es aquel que acepta su condición espiritual y, así como los lirios y las aves se contentan con ser lo que son y no pretenden ser otra cosa, él se contenta con lo que es, puesto que ser-hombre –lo que hemos definido como espíritu– “es indudablemente el milagro de la creación”<sup>18</sup>. En tanto tal, la propia condición humana, que a ningún hombre le está vedada, es más grande que todos los logros mundanos por los que esos mismos hombres tanto se afanan, pero que, a decir verdad, no agregan a su humanidad ninguna gloria mayor de la que ya poseen por el hecho de ser hombres. ¿Pero qué significa concretamente contentarse con ser hombre? Significa, por lo pronto, aceptar la propia situación y no sucumbir a la desesperación, surgida del cotejo con los otros hombres, de querer ser como ellos o alcanzar los bienes u honores que poseen, como si fuesen tales exterioridades las que determinasen la dignidad de la condición humana. “En la preocupación del cotejo el afligido (...) olvida que es hombre; piensa tan desesperadamente que es tan diferente de los demás hombres, que incluso llega a creer que no es hombre (...).”<sup>19</sup> Contentarse con ser hombre implica, pues, no sólo aceptar el espíritu, sino el *propio* espíritu, la propia naturaleza individual del espíritu en mí, lo cual, consecuentemente, implica aceptar mi facticidad y desarrollar aquellas posibilidades que en cada caso me han sido dadas, en lugar de, por un esfuerzo hipertrófico y desesperado de la voluntad, querer ser otro que mí mismo.

<sup>17</sup> Theunissen nos recuerda que para Tomás la virtud de la esperanza ocupa el punto medio entre dos extremos. “La medida justa que nos es puesta a través del mandamiento de tener esperanza es falseada no sólo por aquel que pierde toda esperanza, sino igualmente también por aquel que se entrega a una esperanza exagerada. A la *desperatio* se le opondrá la *praesumptio*, en la que la esperanza revierte en su contrario a través de una hipertrofia.” Theunissen (1993), p. 127. La esperanza constituiría, entonces, un justo punto medio entre un defecto, representado por la *desperatio* o pérdida de toda esperanza, y un exceso, configurado por la *praesumptio*, que Theunissen, con razón, interpreta como “una autocerteza opuesta a la siempre incierta esperanza.” Theunissen (1993), p. 128

<sup>18</sup> Kierkegaard (2007), p. 35.

<sup>19</sup> Kierkegaard (2007), p. 40.

Se conforma, pues, con ser hombre aquel que no ha dejado “de querer ser aquello a lo que determinadamente está destinado.”<sup>20</sup> Ahora bien, este hombre, que se ha liberado de la desesperación del cotejo y vive esperanzado, porque comprende que el milagro es posible, puesto que experimenta el milagro de ser el hombre irrepentible e incomparable que él es, no se afana enfermizamente por dominar el futuro, ni corre enloquecido tras la seguridad. Como los lirios y las aves, a los que toma por maestros, vive libre de la obsesión por el mañana, que fuerza a ocupar el presente en hacer desbordar los graneros para el futuro, como ha ocupado el pasado en colmarlos para el presente. Deja que los graneros se llenen hasta donde puedan llenarse y disfruta y aprovecha las posibilidades que el mundo le ofrece en el día de hoy. Él vivencia en sus diversos matices y figuras toda conjunción armónica de lo dado que hace que en su *situación presente* se le abran a su existencia las posibilidades que le son propias. De este hombre es precisamente del que Kierkegaard, valiéndose de una expresión poético-religiosa, dice que, como los lirios y las aves, ha aprendido que el Padre Celestial (o, dicho en otros términos, el Poder que dispuso el orden mismo de lo que es y le dio la posibilidad de ser el sí mismo que es relacionándose con ese orden) lo alimentará<sup>21</sup>. Podría decirse también que se trata del hombre que vive en conjunción con el modo en que el ser se articula en la situación en la que le toca estar, en vez de tener la presunción de creer que él puede determinar el sentido del acaecer de lo que es. A este hombre humilde, que vive sustentado en el Poder que lo puso como un espíritu, se opone el soberbio que “olvida a Dios”, esto es, olvida que el sentido último y el fundamento primero de que el ser acaezca tal como acaece no están en sus manos, sino que implican un Poder que escapa a sus posibilidades. Condenado por un olvido semejante, el soberbio piensa que “puede sustentarse a sí mismo”<sup>22</sup>; en otros términos, comete el pecado arquetípico de la modernidad: creer que el hombre, en virtud de su razón y su voluntad, puede dominar el curso de las cosas y asegurarse el sustento, cuando, en realidad, lo que hoy es seguro, mañana tal vez ya no lo sea, pues el orden mismo del cosmos, del que mi sustento es una ínfima expresión, depende de una serie de circunstancias que en mucho trascienden el poder del más poderoso de los hombres. A los graneros se los lleva el vendaval y la siembra es arruinada por una plaga ignota. Este soberbio es un desesperado, pues la auténtica esperanza lo es en lo infinito, y él sólo se relaciona consigo mismo y con su propia finitud. Reincide en el desatino de creer que puede ganarse, *plenamente y sólo* con el sudor de su frente, el sustento, esto es, comete, en última instancia, el error de suponer que, siendo finito, puede realizarse por sí mismo de un modo infinito y disponer infinitamente del ser y de su orden. Como lo que él pretende es imposible, en el fondo no le queda otra alternativa que desesperar y vivir esclavo de un anhelo absurdo, tratando constante y vanamente de sustentarse y satisfacerse por completo a sí mismo. Su pretendida independencia lo condena a la desesperación. Por el contrario, el hombre que acepta que el modo en que acaecerá el ser en su conjunto resulta de un Poder que va más allá de sus posibilidades y sobre el cual no puede disponer, habrá abierto las puertas a la esperanza de que ese Poder guarde un sentido último para sí mismo y para todas las cosas, por más que ese sentido se le escape y por más que precisamente ahora su granero todavía no este lleno. A diferencia del anterior, que encuentra en su

---

<sup>20</sup> Kierkegaard (2007), p. 40.

<sup>21</sup> Cf. Kierkegaard (2007), p. 43.

<sup>22</sup> Kierkegaard (2007), p. 47.

afán de independencia la esclavitud del “cuidado del sustento”, él encuentra en su dependencia la independencia de su finitud. Por eso puede escribir Kierkegaard que “la dependencia de Dios es la única independencia”<sup>23</sup>.

¿Cuál es, concretamente, la esperanza de este hombre que ha logrado independizarse del cuidado del sustento, que ya no se guía por el afán de llegar a ser y tener lo que otros tienen, sino que se contenta con ser el espíritu finito que él es? Kierkegaard la define en estos términos: “El reino de Dios; éste es, pues, el nombre dado a la felicidad que está prometida al hombre.”<sup>24</sup> La felicidad perfecta que constituye la esperanza de los hombres es, pues, el reino de Dios. De este reino nos dice Kierkegaard que es “lo eterno que está allá arriba en el cielo”<sup>25</sup>, es decir, aquello que el hombre que vive bajo el cielo y tiene contados sus días no puede por sí mismo alcanzar. Y poco después agrega: “el reino de Dios es justicia”<sup>26</sup>. ¿Pero qué cosa es la justicia? La justicia no es sino que cada hombre y cada vida que honra al universo desarrollen en perfecta armonía con todas las demás vidas el conjunto de las posibilidades que a cada una de ellas le son dadas. La filosofía –sin apelar a confesión positiva alguna– ha llamado a este reino de justicia el reino de los fines: un cosmos armónico y consumado donde cada vida alcanza plenamente la figura que le es propia en tanto y en cuanto todas las demás también lo hacen. Cuando esta justicia sea eterna e incorruptible, estaremos ante la justicia que sólo lo puede ser del reino de Dios, pues al hombre alcanzar por sí mismo en el mundo finito una justicia eterna le está vedado. Si el hombre, pues, no puede ser habitante de un reino tal, si el reino de Dios escapa a toda posibilidad realizable, ¿qué otra cosa puede significar buscarlo que, en vez del egoísta ser para el cuidado del propio sustento, ser para todo y para todos, y existir, así, por lo menos *hoy*, en la mayor armonía posible con todo aquello que me rodea? Buscar el reino de Dios –tener esperanza– sólo puede significar tanto como anticipar hoy, aun cuando fuere imperfecta y limitadamente, a través del modo en que realizamos nuestra propia existencia como espíritus, la idea del reino y su justicia. Pero si podemos anticipar hoy esta justicia, ello no se debe –y este punto es *crucial* – a que nosotros, por un esfuerzo ético unilateral de la voluntad seamos capaces de conquistar el reino, pues, por un lado, como dice Kierkegaard, “la justicia no son las cualidades extraordinarias”<sup>27</sup> y, por otro, tampoco se trata aquí “de ponerse a hacer descubrimientos para encontrar el reino de Dios”<sup>28</sup>, que está en el cielo, más allá de todo descubrimiento posible. Antes bien, quien, *porque tiene esperanza*, busca y, buscándolo, anticipa el reino de Dios, es aquel que *comprende, confía y actúa*. Por un lado *comprende* que su respectiva situación, es decir, el modo en que se articula el ser que le sale al encuentro, le abre una ciertas posibilidades que son las que lo definen como el hombre que él es. Por otro lado *confía* en que esas posibilidades, por limitadas que fueren, contribuirán a configurar esa situación como un todo armónico de sentido y le permitirán participar, así, en la gestación de un sentido absoluto cuya consumación lo trasciende. Y, por otro, *actúa*, hace ser o efectiviza esas posibilidades. Dicho de otro modo: quien *comprende*, contribuye *activamente* a la gestación de un microcosmos y, concomitantemente, *confía* en que el todo sea un macrocosmos

<sup>23</sup> Kierkegaard (2007), p. 50.

<sup>24</sup> Kierkegaard (2007), p. 74.

<sup>25</sup> Kierkegaard (2007), p. 75.

<sup>26</sup> Kierkegaard (2007), p. 76.

<sup>27</sup> Kierkegaard (2007), p. 76.

<sup>28</sup> Kierkegaard (2007), p. 76.

lleno de sentido. Comprender no tiene aquí, por lo pronto, un cariz intelectual, sino afectivo. Significa tanto como reconocermme o sentirme interpelado a ser plenamente yo mismo por las posibilidades que se me abren en mi situación respectiva. Confiar tampoco tiene aquí el sentido originario de una decisión voluntaria unilateral, sino el de sentirme conmovido en mi propio espíritu o interioridad por la convicción (siempre incierta) de que todo tiene un sentido último y absoluto (que se me escapa) y de que la realidad me invita a ir realizando ese sentido, realizando las posibilidades que se me ofrecen. Y actuar significa, aquí, por antonomasia, *amar*, es decir, efectivizar mis posibilidades, de modo tal que gracias a la realización de mi propio ser todo aquello que me concierne en mi situación respectiva –lo que me es próximo– pueda realizar también sus propias posibilidades y advenga, así, hacia su consumación<sup>29</sup>. Esa comprensión confiada y actuante (amorosa) es propiamente lo que aquí –a partir de Kierkegaard y aun cuando literalmente me distancie de él– me atrevo a llamar *esperanza*. Así concebida, la esperanza no resulta un sentimiento subjetivo de índole pasiva; una suerte de aceptar acriticamente lo naturalmente dado y estar a la espera de que suceda algo sobrenatural, cuyo advenir nada tendría que ver con la ejecución de mi propia existencia. Por el contrario, es afectiva, pero también práctica. Resulta del modo en que me afecta una realidad precedente y desemboca en mi apropiación crítica de mí mismo y de la realidad que me rodea, para, en consonancia con las posibilidades que esa realidad (incluso por vía crítica) me abre, llevarla a ella y a mí mismo al mayor grado de plenitud posible. Pero todo ello sobre la base de la confianza *íntima* en que dicha reconfiguración tiene sentido y forma parte de la gestación del sentido absoluto, trascendente e indeterminable de lo que es. La esperanza que, como adelantaba, resulta inescindible de la fe (no de la fe en una revelación positiva, sino de la confianza en el sentido del todo y en el sentido de generar sentido) es, tal cual lo ha señalado lúcidamente Ulrich Lincoln, antes que una emoción psicológica sin correlato intencional “una praxis creyente-esperanzada”<sup>30</sup>. Ahora bien, “creerlo todo y esperarlo todo” –confiar en que el todo y mi propia existencia tengan un sentido absoluto y obrar en consecuencia– no pueden “valer como una acción surgida de una decisión de la voluntad”<sup>31</sup>. Antes bien, la pregunta por el origen de esta praxis creyente-esperanzada nos remite a una realidad precedente –la situación histórica en la que concreta y fácticamente vivimos– y a todas aquellas praxis que la constituyeron tal y cual ella se nos da<sup>32</sup>, porque es esta realidad la que nos afecta, ofreciéndonos las

<sup>29</sup> En este sentido ético del término amor el acento no se pone en la renuncia a mi ser por el otro, sino en su realización para el otro y lo otro; un sentido no contrario, sino convergente con una mayor plenitud ontológica. El amor es el modo en que concretamente se vive la esperanza. Kierkegaard en *Las obras del amor* reafirma el carácter esencial del vínculo entre ambos: “si no hubiera habido amor, tampoco hubiera habido esperanza.” Kierkegaard (2006), p. 312. En efecto, es el amor –actuando– quien se encarga de hacer ser la esperanza en el orden del ser y evitar, así, que se convierta en una suerte de abstracción especulativa. Finalmente no será ocioso insistir en que, para Kierkegaard, en el amor lo que acaece es la convergencia entre el ejercicio del ser finito que se es y el ser de los demás. Por eso el amor no implica la negación del propio ser ni la renuncia a sí. Puesto ante la pregunta de si el amoroso espera para sí o espera para los demás, la respuesta de Kierkegaard no deja dudas: “Indudablemente son una y la misma cosa.” Kierkegaard (2006), p. 312.

<sup>30</sup> Lincoln (1998), p. 85.

<sup>31</sup> Lincoln (1998), p. 85.

<sup>32</sup> En tal sentido escribe Lincoln: “La pregunta por el origen de la praxis creyente-esperanzada se responde a través de la remisión a otra praxis precedente. Éste es un círculo, pero no necesariamente vicioso. El círculo es, antes bien, expresión de la fundamental remisión de la conclusión de tener esperanza a la realidad que ha llegado a ser lo que es, a la realidad histórica.” Lincoln (1998), p. 85. En buena medida concuerdo con el especialista en la remisión del origen de la esperanza a una realidad u *ontos* previo, que, por un lado, me da las posibilidades

posibilidades que somos, y la que nos *invita a ser, de modo que, siendo, la dejemos ser*. Por ello, concebida simultáneamente como afectividad y praxis, la esperanza-creyente *es una correlación ontogénica* –generadora de ser y de sentido a partir de la plena inserción en el ser y el sentido dado– que se realiza procesualmente<sup>33</sup> a lo largo de la historia. El correlato “subjetivo” de tal correlación es precisamente el sentirme una y otra vez interpelado en mi propio espíritu (“Buscad el reino de Dios – *que está dentro de vosotros*”<sup>34</sup>) a ser el hombre que la realidad misma que me rodea me llama a ser y a confiar en que, siéndolo, participo de un sentido total y absoluto que me trasciende. El correlato “objetivo” –aquello en que la esperanza cifra su expectación– es la “anticipación del reino” o, dicho de modo no teológico, la configuración activa de una situación que adquiere su propia armonía y fecundidad en el todo por la realización de mis propias posibilidades. Maestros de la esperanza, así concebida, son, por supuesto, el lirio y el pájaro. Ellos se contentan y confían plenamente en ser lo que le ha tocado en suerte ser, y, siéndolo, hacen más bellos los campos y más gratos los cielos.

### 3.2. Silencio, obediencia, alegría

Si la esperanza consiste en buscar primeramente el reino de Dios, y si quien busca el reino de Dios es aquel que se contenta con ser el hombre que es, no es extraño que Kierkegaard sostenga que el primer indicio de que se busca el reino antes que toda otra cosa sea callar. Buscar el reino de Dios no es ni dar mi fortuna a los pobres, ni ir por el mundo anunciando una doctrina a los cuatro vientos, ni empeñarse en éste o el otro logro. En cierto sentido lo que tengo que hacer es nada. “Tienes que hacerte, en el más profundo sentido de la palabra, a ti mismo nada, tornarte nada delante de Dios, aprender a callar; en este silencio está el comienzo que consiste en buscar *primeramente* el reino de Dios.”<sup>35</sup> ¿Pero entonces cómo es posible concebir la esperanza bajo la categoría de praxis? ¿No dice Kierkegaard aquí que el que busca el reino de Dios no tiene que hacer nada y que, incluso, tiene que hacerse a sí mismo una nada? Textualmente Kierkegaard dice que “*en cierto sentido* es nada”<sup>36</sup> lo que tengo que hacer y que si *primeramente* y antes de cualquier otra cosa buscamos el reino de Dios debemos comenzar por el silencio. Y poco después agrega que quien se

---

que puedo ser y, por otro, regenero por el ejercicio de esas mismas posibilidades. Sin embargo, disiento en el carácter intelectualizante que le da al fenómeno. Para Lincoln la esperanza es la conclusión de un razonamiento práctico que toma como premisas una realidad histórica que conduce a actuar. Ello bien puede ser cierto, pero estas premisas, para ser efectivas, tienen que conmoverme afectivamente; tengo que sentirme interpelado por el ser de lo que es a configurar la realidad de un modo más pleno. Mas ello supone, por su parte, una confianza originaria en el sentido de todo lo que es y en el sentido de generar sentido, la cual no puede resultar de ningún razonamiento práctico, sino de una afección que está dentro de nuestro espíritu. De allí que aquí se haya hablado de comprensión *confiada* y praxis *afectada*.

<sup>33</sup> Tal correlación ontogénica procesual presupone que el ser y el sentido no son, para Kierkegaard, algo ya dado como fundamento substancial incommovible, sino que son históricos: se dan en el propio proceso de su realización. Sobre ello ha llamado la atención también Gräb-Schmidt. Escribe la estudiosa: “El fundamento no puede en ningún caso ser ya más algo substancial, sino siempre sólo realización. Precisamente esto es expresado de modo analógico por la determinación kierkegaardiana del ser como relacional a través de la determinación del sí mismo como relación a sí, que adviene a sí mismo sólo en su realización.” Gräb-Schmidt (2007), p. 39.

<sup>34</sup> Kierkegaard (2007), p. 75.

<sup>35</sup> Kierkegaard (2007), pp. 164-165.

<sup>36</sup> Kierkegaard (2007), p. 164.

vuelve de veras silencioso “se convierte en oyente”<sup>37</sup>. Comenzar por no hacer nada, comenzar acallando las ansias de la propia voluntad, por más generosos y sublimes que parezcan, no significa, pues, hundirse en la insignificancia ni en la inactividad. Comenzar por no hacer nada y callar significa comenzar por oír y supeditar nuestra voluntad y actos a aquello que oímos. ¿Y qué oímos? Kierkegaard nos dice que hemos de permanecer en silencio –la forma suprema de la oración– “hasta que el orante oiga a Dios”<sup>38</sup> ¿Y cómo saber qué es lo que Dios dice? Para responder esta pregunta Kierkegaard nos da un indicio decisivo. Este silencio en el que se llega a escuchar la voz de Dios “lo puedes aprender junto al lirio y al pájaro.”<sup>39</sup> El lirio y el pájaro no escuchan la voz atronadora de un *Deus ex machina* bajando del cielo y repartiendo órdenes por doquier, ni leen ningún libro sagrado que les dice cómo deben actuar, ni menos aún interpretan signos ocultos y cifrados. Antes bien, se limitan a ser lo que son y, siéndolo, tornan más bello el orden del ser. En efecto, su suave flamear y su vuelo ligero son exactamente lo que el paisaje en ese instante necesita para lucir aún más su belleza. Comenzar por callar y no por hacer esto o lo otro significa precisamente comenzar “oyendo” en la propia situación en la que estamos qué es lo que el ser pide de nosotros para consumarse, en lugar de querer determinar el ser y la situación por obra de nuestra voluntad. Precisamente ello significa que nuestra praxis es una praxis afectada, a saber, que ella comienza “oyendo” lo que la situación requiere y no imponiendo lo que nuestra voluntad quiere. ¿Y cómo saber si en realidad hemos comenzado oyendo y si nuestro actuar surge del silencio en lugar de interrumpirlo? Una respuesta general de tipo conceptual es imposible y rayana ya no con la filosofía, sino con la sabiduría. A lo sumo se puede ofrecer una indicación formal y afirmar que nuestro actuar será silencio y surgirá del silencio cuando forme parte del orden inmanente de las cosas, cuando nuestra palabra sea hasta tal punto unísona y monótona con el ritmo mismo del proceso a través del cual el ser se gesta y se articula que no pueda distinguirse de ese ritmo. Nuestro obrar debe dar el tono en la sinfonía del ser como lo dan en el silencioso crepúsculo de la pradera un mugido perdido detrás de los pastizales o la voz distante de un perro que le ladra al caminante desde el caserío. Cuando ello ocurra, nadie podrá decir que ese obrar no es silencioso, como nadie podrá afirmar que aquel mugido o aquella voz perturban el silencio, “porque no lo perturban, sino que forman parte del silencio mismo y, en cuanto vuelven a estar de acuerdo tácito con él, misteriosamente lo aumentan.”<sup>40</sup>

El segundo indicio es la obediencia. De ella dan testimonio también el lirio y el pájaro. ¿Y qué es aquello en lo que ellos creen y obedecen? Simplemente el proceso de ser, del que forman parte y que se gesta en silencio. “Creen que todo lo que acontece es absolutamente voluntad divina, y que ellos no tienen otra cosa que hacer en el mundo si no es la de cumplir absolutamente obedientes la voluntad de Dios.”<sup>41</sup> La obediencia, antes de obediencia a cualquier precepto impuesto por el hombre, es obediencia, al acaecimiento armónico del ser. El ejemplo, por excelencia, de este proceso es la naturaleza, de la que el lirio y el pájaro forman parte. No se trata, pues, con el silencio y la obediencia de “no hacer nada”, del anonadamiento vacío, sino de “no hacer otra cosa en el mundo sino cumplir la voluntad de Dios”. Y ello

<sup>37</sup> Kierkegaard (2007), p. 166.

<sup>38</sup> Kierkegaard (2007), p. 166.

<sup>39</sup> Kierkegaard (2007), p. 166.

<sup>40</sup> Kierkegaard (2007), p. 167.

<sup>41</sup> Kierkegaard (2007), p. 180.

no puede significar para Kierkegaard sino obedecer la armonía natural del cosmos: dejar ser al ser y no querer imponer el sentido del ser. La obediencia de la que habla Kierkegaard y que la naturaleza practica puntillosamente no es la obediencia a un código extrínseco al proceso mismo de ser, sino una obediencia tal que permite el desarrollo de las posibilidades finitas de aquel que obedece y las integra en un todo o configuración de sentido donde esas mismas posibilidades resultan consonantes con el desenvolvimiento, en última instancia, del cosmos. “El silbido del viento, el eco del bosque, el murmullo del riachuelo, el zumbido del verano, el susurro de las hojas, el triscar de la hierba, cada sonido cualquier sonido que percibas, todo es sumisión, obediencia absoluta, y así puedes oír a Dios en todo, de la misma manera que puedes oírlo en la música que forma el movimiento obediencial de los cuerpos siderales.”<sup>42</sup> En contra de una muy difundida lectura, que hace centro en la irracionalidad y el absurdo como motivos de la fe y de la esperanza, Kierkegaard, al menos en sus discursos edificantes, encuentra la obediencia a Dios y la esperanza en su reino no en los océanos que se abren, sino “en el flujo y reflujo de las mareas a horas fijas”<sup>43</sup>; no en el movimiento caprichoso de los astros, sino “en la rotación exacta de las estaciones”<sup>44</sup>, no en un sol que se vuelve tinieblas en medio del día, sino en “la puntual salida del sol, y en su puesta no menos puntual.”<sup>45</sup> La obediencia, segundo signo de la fe-esperanzada o de la esperanza-creyente es, entonces, obediencia que se corresponde con y participa del orden inmanente del cosmos o, dicho de otro modo, es la correspondencia propia al proceso de génesis y configuración del ser, del que mi propio ser espiritual forma parte como su manifestación más alta. Concebida como obediencia, la esperanza en el reino implica confiar en que la realidad de cada figura a través de la cual el universo emerge con sentido mantiene abierta la posibilidad de que el entero proceso desemboque en un “sentido absoluto” o en un “bien eterno” para todo y para todos. Ciertamente que el “bien eterno” mienta sólo una posibilidad, porque, en el tiempo, hogar del hombre, “lo eterno es [sólo] lo posible”<sup>46</sup>. Ciertamente también que es una posibilidad que ni podemos determinar concretamente en qué consiste ni menos aún realizar, pues “estar en relación con la posibilidad del bien significa [sólo] *esperar*”<sup>47</sup> o, lo que es equivalente, “relacionarse con lo posible pura y simplemente en cuanto tal”<sup>48</sup>. Pero también es cierto que es una posibilidad que no tenemos derecho a negar. Precisamente porque la eternidad es en el tiempo siempre posible y no podemos “romper con lo eterno, acabar con la posibilidad a voluntad”<sup>49</sup>, así como no podemos poner ni negar nuestro propio ser –el espíritu– que es a quien, propiamente, “conciernen lo posible”<sup>50</sup>.

El tercer indicio de una vivida regida por la esperanza es la alegría. La última supone a la primera, pues la alegría consiste, para Kierkegaard, en descargarse del peso del porvenir, “confiar todo a Dios” y “*creer que Dios tiene providencia de ti*”<sup>51</sup>. Mas tal cosa equivale a no desesperar tras el sustento del mañana y, en vez de ello,

<sup>42</sup> Kierkegaard (2007), p. 179.

<sup>43</sup> Kierkegaard (2007), p. 170.

<sup>44</sup> Kierkegaard (2007), p. 179.

<sup>45</sup> Kierkegaard (2007), p. 179.

<sup>46</sup> Kierkegaard (2006), p. 301.

<sup>47</sup> Kierkegaard (2006), p. 301.

<sup>48</sup> Kierkegaard (2006), p. 301.

<sup>49</sup> Kierkegaard (2006), p. 304.

<sup>50</sup> Kierkegaard (2007), p. 301.

<sup>51</sup> Kierkegaard (2007), p. 195.

disfrutar del día de hoy y de todo lo que es amigable, confiando despreocupados, como lo hacen el lirio y el pájaro, que el nuevo día vendrá con su sustento. Se da aquí una suerte de reversión temporal. La esperanza, que es el temple en que, por antonomasia, vivimos remitidos al futuro, en tanto se trata de relacionarse con lo posible pura y simplemente en cuanto tal, no pretende proyectar ese futuro, porque en última instancia espera una posibilidad –el reino– que no es ninguna posibilidad finita suya. Pero, en cambio, en la esperanza la relación con el futuro –la des-pre-ocupación– modifica esencialmente el presente, al punto que el día de la esperanza es hoy y que, quien rebosa de alegría, porque cree esperanzado que Dios tiene providencia de él, es, según afirma Kierkegaard, verdaderamente actual a sí mismo. Sin embargo, ¿qué significa concretamente ser actual a sí mismo? Esta pregunta nos remite a una última reflexión sobre la temporalidad de la esperanza y sus consecuencias estéticas.

#### 4. El sentido temporal y estético de la esperanza

El término que Gutiérrez Rivero traduce por “actual” es *nærværende*. En el empleo que hace Kierkegaard de él es posible distinguir tres significaciones, todas ellas contenidas en el uso habitual de la palabra en danés. Primero la significación temporal: “el tiempo presente”, el ahora presente que nos toca vivir. Sin embargo, este ahora no debe ser comprendido en modo alguno de acuerdo con la representación metafísica moderna como un ahora puntual y vacío en la secuencia infinita de horas. Para entender mejor el sentido de este presente y la modificación que en él introduce la esperanza es menester atender a los otros dos sentidos del término. *Nærværende* significa literalmente “lo que es cercano”, lo espacialmente próximo. He aquí precisamente el segundo sentido implícito en la significación kierkegaardiana: presente en el sentido de presencia física, de lo que “está presente”, de lo que aquí y ahora me resulta cercano. Finalmente mienta también una suerte de “presencia psíquica” y refiere lo que, en tanto ahora y aquí está cerca nuestro, nos concierne; lo que “tenemos presente” en nuestro pensamiento, aquello a lo que dirigimos nuestra atención. Las tres significaciones deben entenderse conjuntamente: “serse verdaderamente actual a sí mismo” significaría, pues, ser de modo tal de tener efectivamente presente (tercer sentido) como mi presente aquello que en el momento presente (primer sentido) acaece y, por tanto, está ahí presente ante mí (segundo sentido). Más tal cosa, nos dice Kierkegaard, significa propiamente “estar al día”, “ser de verdad al día”<sup>52</sup>. De acuerdo con ello el presente de aquel hombre – alegre, porque esperanzado– que concentra su tiempo y su vida en el *instante*<sup>53</sup> actual, hasta

<sup>52</sup> Kierkegaard (2007), p. 192.

<sup>53</sup> El acento que pone Kierkegaard en la idea de “*hoy*” y de “*tiempo presente*” en relación con la explicitación de la noción de un espíritu verdaderamente “actual a sí mismo” remite, como es fácil advertir, a la categoría fundamental de “*instante*.” El “*hoy*” es el instante en que la eternidad se *hace presente* en nuestra experiencia del tiempo. En tanto tal, él se opone al presente como sucesión infinita y puro fluir vacío de “*ahoras*” homogéneos y en sí mismos insignificantes. El “*hoy*” como instante de eternidad es precisamente lo presente. Pero no el sentido del presente fluente, en que la conciencia intuye sus propias fases, siempre prontas a desaparecer y diluirse en retenciones, sino en el sentido del salir al encuentro del espíritu (o del encontrarse éste con) una situación que congrega, concentra y concreta en sí todas las dimensiones temporales. Se trata de la presencia de un lapso de eternidad en el cual convergen aunados, concretados y plenificados, todos los horizontes extáticos de la temporalización de la existencia; de suerte que en ese instante de eternidad la sucesión se haya suprimida y el individuo no está proyectado a ni preocupado por ningún mañana, pues el entero mañana es hoy. “En lo eterno,

el punto de que, despreocupado del lastre del ayer y de la incertidumbre del mañana, su actualidad se identifica con su ser, es determinado por Kierkegaard como “el día de hoy”. Nuestro hombre es plenamente presente a sí mismo cuando se alegra de estar vivo *hoy*, de respirar *ahora* el aire puro y contemplar *este* atardecer. Hoy ha sobrevivido a todos los ocasos<sup>54</sup> y a su boca llega el sustento. Hoy es su día y su instante y nada más absurdo que desperdiciarlo cuidando de un mañana que, haga lo que se haga, nunca será totalmente seguro. La dimensión temporal cuya vivencia es *efectivamente reconfigurada* por la esperanza no es, por tanto y paradójicamente, el futuro, sino el presente; y lo es precisamente porque la relación con el futuro vivida bajo el signo de la *expectatio* renuncia a la *praesumptio* de querer determinar el futuro. Este presente reconfigurado es vivido como “hoy”<sup>55</sup>, es decir, no como una secuencia de momentos inconexos, sino como un tejido de relaciones que se manifiestan en lo que acontece y que, en virtud de su propia manifestación, me invitan a insertarme en ese acontecimiento, para, así, llevarlo a él mismo y a mí mismo a nuestra consumación. Esta consumación del hoy como alegría de ser es posibilitada por la obediencia y el silencio, pues, como bien ha visto G. Thonhauser, “obediencia y silencio posibilitan en un sentido enfático que el día de hoy *sea*, es decir, que pueda ser captado y vivido plenamente”<sup>56</sup>. La esperanza modifica, entonces, el *cómo* de la vivencia del presente: hace que el existente, confiado en el futuro y libre del vano intento de querer determinar el provenir, pueda vivir el presente de modo auténtico. Pero no en el sentido de apoderarse heroicamente de la existencia y convertir el presente en el proyecto soberano de un existir autárquico, porque nadie es dueño del día ni de la hora. Antes bien, de lo que se trata es, por un lado, de comprender y asumir el conjunto de relaciones que ahora acaecen en una determinada situación y, por otro, insertarse con confianza en ella y ser conforme con las posibilidades que esa situación concreta me abre, tal cual ella me las abre. Dicho de otro modo: “estar al día”, existir en sincronía con el ahora, de modo que el día de hoy sea auténticamente mi presente, significa tanto como “absorberse por completo en la situación que respectivamente se me ofrece y, a través de ello, saber cómo asumirla y volverla provechosa”<sup>57</sup>. Es, pues, la relación con lo eterno y eternamente futuro –la

---

pues, no cabe encontrar de nuevo la separación de lo pasado y lo futuro, porque lo presente es puesto como la sucesión superada.” Kierkegaard (1991), p. 80. El “hoy” como instante es la síntesis de tiempo y eternidad. Si el tiempo es el permanente fluir en el que no se sostiene presente alguno y la eternidad el presente puro y pleno en el que no se da fluir ninguno, el *instante* es el lapso *en* el que *está* o permanece un presente consumado y, en consecuencia, en él se da la presencia de “la plenitud de una absoluta riqueza de contenido”. Kierkegaard (1991), p. 80. A diferencia del momento, que designa el presente que fluye hacia un futuro que no es y está siempre en trance de desaparecer en el pasado ya sido, en lo cual radica, precisamente, la falta de plenitud de la existencia, el “hoy” como instante designa, en resumidas cuentas, lo presente en que se concentran y concretan lo pasado y lo futuro. En ello, justamente, radica su perfección.

<sup>54</sup> Cf. Kierkegaard (2007), p. 197.

<sup>55</sup> Que la esperanza tiene un sentido temporal y que ese sentido temporal es determinado *por el propio Kierkegaard* como la *alegría* de vivir “hoy” y de ser “hoy” actual a sí mismo, es decir, de *morar* y de *demorarse* en el propio presente, viviendo plenamente las posibilidades que ese presente *en tanto instante pleno* ofrece (lo que obviamente no significa disiparse en la sucesión y el entretenimiento, para los cuales el presente carece de sentido y se esfuma a cada momento para ser sustituido por otro que correrá igual suerte), queda claro a través de textos como el siguiente: “La alegría es ser de verdad *actual* a uno mismo; pero serse verdaderamente actual a uno mismo equivale a este *hoy*, a *estar* [es decir, “morar” y “demorarse en” A. G-M.] al día, *ser* de verdad *al día*. (...) La alegría es el tiempo presente, poniendo todo el acento en lo *del tiempo presente*.” Kierkegaard (2007), p. 191. (Cursivas del autor).

<sup>56</sup> Thonhauser (2011), p. 197.

<sup>57</sup> Thonhauser (2011), p. 201.

esperanza— la que convierte el curso monótono del tiempo en el instante sincrónico —el día de hoy — en el que el hombre se alegra del ser y el ser se alegra del hombre. Una sincronía tal tiene consecuencias estéticas.

La esperanza, además de modificar el cómo de la vivencia del presente, modifica, sin suprimirla, el cómo de la *relación* estética. Ya no se trata aquí del sentido que comúnmente asume el término “estético” cuando es aplicado a Kierkegaard, a saber, el de hundirse en el gozo banal de lo inmediato para no relacionarse consigo mismo, no elegirse y, así, negar la propia condición espiritual. Por el contrario, el hoy del hombre que vive en alegría y esperanza es, a la vez, estético y espiritual. En efecto, él no se subsume en el gozo de la inmediatez para olvidar que es espíritu, sino que, identificándose con el presente, *goza el hecho de que su propio modo de elegirse y realizarse a sí mismo sea significativo para el actual acontecimiento de ser y, correlativa y concomitantemente, el hecho de que el ser sea significativo para la realización actual de su propio espíritu*. En esa conjunción<sup>58</sup>, que, en lugar de enfrentarlos, aúna en el presente lo estético y lo espiritual, encuentra el hombre, educado por los lirios y las aves, el gozo más intenso y la alegría más profunda<sup>59</sup>. Y los encuentra *hoy y cada día* en que, sin preocuparse por el sustento del porvenir, disfruta de lo que ahora se le ofrece: del sabor del pan y del color del vino; *hoy y cada mañana* en que respira el aire fresco y húmedo del alba; *hoy y cada noche* en que alza la cabeza y encuentra las estrellas. ¿Pero no se halla todo esto amenazado por la corrupción? ¿No se endurecerá el pan y agriará el vino? ¿No sofocará el viento del norte la frescura del alba? ¿No cesarán, al fin y al cabo, de brillar las estrellas? Es posible, pero nuestro hombre no lo sabe con certeza. En cambio sí sabe que esta noche las estrellas brillan, que el pan sabe magnífico y el vino espléndido, y el mañana se lo confía a Dios. Se reconoce a sí mismo como espíritu y por ello comprende a cada instante que tanto hay una posibilidad para la nada como la hay para el ser, y en esta última posibilidad confía. Por eso mismo *hoy* disfruta plenamente de la noche, de las estrellas, de la cena y del vino, mientras espera, sereno, un nuevo amanecer en el que la luz del sol dorará los campos que cobijan al lirio e iluminará los cielos que albergan al ave.

<sup>58</sup> Esta conjunción mienta precisamente aquello que más arriba hemos denominado correlación ontogénica.

<sup>59</sup> Dado que la esperanza acae en un instante de plenitud subjetiva y no constituye una certeza objetiva ni permanente, ella no sólo debe convivir con el gozo, sino también y esencialmente con el sufrimiento. El *pathos* de la esperanza corre constantemente el riesgo de recaer en desesperación, cuando identifica su aspiración a lo Absoluto con el gozo de una objetividad inmediata. Por lo tanto, para que la relación con lo Absoluto mantenga incandescente su llama y no se mediatice, reconvirtiéndose en una relación con lo finito, es menester que el sujeto permanezca incierto de haber alcanzado el Absoluto que espera; es imprescindible, incluso, para que el impulso hacia lo Absoluto siga transformando activamente la existencia, que esta incertidumbre sea insuperable. La consecuencia existencial de esta incertidumbre es el *sufrimiento*. Por ello puede afirmar Kierkegaard: “La realidad del sufrimiento es el *pathos* existencial y por la realidad del sufrimiento se entiende su permanencia como esencial a la relación patética con una felicidad eterna”. Kierkegaard (1920-1936), VII p. 432. En efecto, el sufrimiento continuamente se renueva y nunca es acallado del todo por la esperanza, si ésta es genuina. Sin embargo no se trata aquí del infortunio ocasional producido por una relación no propicia con algo externo, sino del sufrimiento interior, constantemente renovado y, por tanto, esencial a mi existir de no saber si objetivamente existe lo Absoluto que espero ni saber tampoco si subjetivamente tengo sincera fe en lo incierto. Por eso, porque implica una incertidumbre tanto objetiva cuanto subjetiva insuperable, la fe y la esperanza como modos de mi relación con la felicidad eterna han de coexistir con el sufrimiento.

## 5. Referencias bibliográficas

- Gräb-Schmidt, E. (2007): “Die Rationalität von Kierkegaards Theologie”, en N. J. Cappelørn, H. Deuser y K. Brian-Söderquist (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007*, Berlín/ New York, Walter de Gruyter, pp. 22-45.
- Grøn, A. (1996): “Kierkegaards Phänomenologie?”, en N. J. Cappelørn y H. Deuser (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlín/ New York, Walter de Gruyter, pp. 91-116.
- Jaspers, K. (1970): “Kierkegaard hoy”, en J. P. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, pp. 63-72.
- Kierkegaard, S. (1920-1936): *Affsluttende uvidenskabelig Efterskrift til filosofiske Smuler*, en *Søren Kierkegaards Samlede Værker Bind VII*, 2ª ed., 15 vol. København, Gyldendal.
- Kierkegaard, S. (1991): *Der Begriff Angst*, trad. (alemana) Liselotte Richter, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt.
- Kierkegaard, S. (2006): *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Salamanca, Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2007): *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008): *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta.
- Lincoln, U (1998): “Glauben und Hoffen als Handlungen”, en N. J. Cappelørn y H. Deuser (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlín/ New York, Walter de Gruyter, pp. 77-92.
- Suances Marcos, M. (1998): *Søren Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*, Madrid, UNED.
- Theunissen, M. (1993): *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Thonhauser, G. (2011): *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei S. Kierkegaard mit ständigen Hinblick auf Martin Heidegger*, Freiburg, Alber.
- Torralba, F. (1998): *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparrós.
- Wennerscheid, S. (2008): *Das Begehren nach der Wunde. Religion und Erotik im Schreiben Kierkegaards*, Berlín, Matthes & Seits.