

UN ESPION AL SERVICIO DE DIOS KIERKEGAARD

Por MANUEL VIRASORO, S. J. — San Miguel

Hermann Diem goza de una merecida autoridad en el tema de Kierkegaard. Ya desde 1929 contribuía con un volumen sobre *La Filosofía y el Cristianismo en Kierkegaard*¹, en la serie de investigaciones históricas sobre la historia y doctrina del Protestantismo. Desde esa misma serie utilizada por Barth para provocar el renacimiento de Kierkegaard. Allí nos presentaba Diem a su autor danés como evolucionado tras las huellas de Lutero y preparando el advenimiento de la Teología dialéctica. Los puntos de vista de la Filosofía y del Cristianismo no podrán sin embargo reunirse en una síntesis de contrarios. Ellos permanecerán en irreconciliable oposición. Y, si uno quiere penetrar en el pensamiento de Kierkegaard, debe interpretarlo en el sentido de la dialéctica existencial, pero jamás conceptual.

Otro estudio de Diem apareció en la revista *Zwischen den Zeiten* fundada por el mismo K. Barth. Se trata de la *Psicología del Renacimiento kierkegaardiano*², en la cual criticó la interpretación parcial y por ende errónea que realizaba Thust. Sin dejar por ello de reconocer la justeza del análisis que éste había llevado a cabo sobre la melancolía de Kierkegaard, que tanto lo acerca a ciertos grupos protestantes de nuestros días.

Por último, en 1949, ha obtenido Diem el premio de la *Sören Kierkegaard Gesellschaft*, por su obra sobre *la dialéctica existencial de S. Kierkegaard*³; obra que constituye una imprescindible introducción al modo de pensamiento kierkegaardiano.

* * *

Acabamos de recibir, escritas por el mismo Hermann Diem, dos nuevas obras: la una, *selección e introducción de textos de Kierkegaard*⁴; y la otra, que nos presenta *Kierkegaard como espiá al servicio de Dios*⁵.

¹ H. DIEM, *Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von P. Althaus, K. Barth und K. Heim. 2te. Schriftenreihe, Band I). Munich, 1929.

² H. DIEM, *Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance*, *Zwischen den Zeiten* (1932), pp. 212-248.

³ H. DIEM, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*. Evangelischer Verlag. Ag. Zollikon, Zürich, 1949.

⁴ H. DIEM, *Sören Kierkegaard, Spion im Dienste Gottes*. (13,5 x 20 cms.; 121 págs.). Fischer Verlag, Frankfurt am Maim, 1957.

⁵ H. DIEM, *Kierkegaard, Auswahl und Einleitung*. (10,5 x 18 cms.; 209 págs.). Fischer Verlag, Frankfurt am Maim, 1956.

Con este título no pretende Diem insultar al gran danés pero sí aplicarle un calificativo con que el mismo Kierkegaard se había designado. El contenido de este libro está constituido por diez conferencias pronunciadas en la Universidad de Tübingen, con ocasión del centenario de la muerte de Kierkegaard. Y según nuestro parecer, son estas diez conferencias la mejor introducción a la vida y obra de Kierkegaard. Sin duda alguna que este singular pensador goza en la actualidad de una creciente popularidad, pero hemos de reconocer que Kierkegaard no hace nada para facilitar al acceso a su pensamiento. Es verdad que como luego veremos, no procuraba él tanto comunicar un pensamiento cuanto provocar una conversión. En parte también es difícil acercarse a sus obras porque su expresión es sutil, y rebuscada por momentos, jalonada por una terminología peculiar que complica la comprensión de sus profundos análisis. A ésto ha de añadirse la libertad con que suele lanzarse en digresiones que a veces desorientan a quien no conoce su estilo⁶.

Lo que hace valioso el libro de Hermann Diem es el unificar la vida y obra de Kierkegaard en torno al centro confesado de las preocupaciones de ese gran creyente. El gran objetivo de Kierkegaard ha sido la introducción del cristianismo en la cristiandad. Para él, en efecto, la cristiandad no había vivido aún el cristianismo. Tenemos en el presente diversas obras que se han concentrado en Kierkegaard, pero son varios los autores que nos han hecho esmeradas presentaciones de la obra de Kierkegaard, pero los unos han adoptado el punto de vista filosófico para no ver en él sino el acérrimo defensor de los derechos imprescriptibles de la existencia humana concreta, en pugna contra las tendencias racionalistas del idealismo hegeliano⁷. Otros han querido explicar sus actitudes y su pensamiento recurriendo al Psicoanálisis⁸, cuando no a un pretendido defecto físico, históricamente no comprobado⁹. No hace mucho, al hacer C. Fabro el prólogo al volumen I del diario de Kierkegaard, se quejaba precisamente de esta deformación a que se sometía la obra del gran cristiano danés¹⁰.

⁶ Cfr. REGIS JOLIVET, *Kierkegaard*, Francke Verlag, Bern. Se trata de uno de los pequeños cuadernos bibliográficos para la introducción al estudio de la Filosofía, publicados bajo la dirección de I. M. Bochenski. La bibliografía no pretende ser exhaustiva, y se termina en 1948.

⁷ Así por ejemplo: JEAN WAHL, *Hegel et Kierkegaard*, Revue Philosophique (1931), pp. 321-380; donde se nos precisa la evolución del pensamiento kierkegaardiano en relación con el Hegelianismo y su crítica de Hegel. Kierkegaard reaccionaría en forma subjetivista contra lo general en Hegel. Puede verse asimismo: K. Löwith, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, Recherches Philosophiques, IV (1934-1935), pp. 232-267; V (1935-1936), pp. 393-404. El mismo artículo ha aparecido en *Giornale critico della filosofia italiana* (1935), pp. 416-433.

⁸ Cfr. M. BUBER, *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin, 1935; donde Kierkegaard nos es presentado como esquizofrénico; y A. VETTER, *Frömmigkeit als Leidenschaft*, Leipzig, 1929 donde Kierkegaard es un individuo poseído de una aversión enfermiza a la vida. Otros nos lo presentan como sufriendo crisis maniaco-depresivas.

⁹ TH. HAECKER, *La joroba de Kierkegaard*, Ediciones Rialp, Madrid, 1948.

¹⁰ Cfr. KIERKEGAARD, *Diario* (vol. I, prólogo de C. Fabro). Morcelliana, Brescia, 1948.

No se trata, en efecto, de acumular las investigaciones fenomenológicas, especulativas y aún puramente teológicas, descuidando por entero el problema cristiano que se planteó a la conciencia de Kierkegaard. No se puede ir a este creyente angustiado ante una sociedad que ha degradado el cristianismo, hasta el punto de hacerlo fuente de su bienestar terreno, partiendo de Jaspers o Heidegger. Sería lo mismo que hacer una lectura de la Biblia bajo el prisma de la crítica racionalista e histórica. Fabro abogaba entonces por una síntesis Kierkegaardiana que tuviera en cuenta los problemas esencialmente religiosos y cristianos que habían sido propios de Kierkegaard. No podemos olvidar que éste rechazó siempre, y aún con horror, la idea de convertirse en filósofo que pudiera ser enseñado. Y mucho más excluyó, en forma radical, un ateísmo que era incapaz de comprender.

Hermann Diem realiza plenamente este legítimo desideratum al presentarnos un Kierkegaard afanosamente empeñado en obtener, por medio de sus escritos, la introducción del cristianismo en la cristiandad. Tal fué la tarea que Kierkegaard percibió le había sido deparada por la Providencia, tarea que él debía realizar de una manera dolorosa. Y él no asumía este cargo porque se hallara ya viviendo plenamente el cristianismo. No se es nunca cristiano sino que debemos devenirlo constantemente. Kierkegaard quiere realizar, por su obra, su propia educación en el cristianismo.

Al través de la presentación que Diem nos hace, con el hilo conductor de la introducción del cristianismo en la cristiandad, se nos ilumina y hace explicable el método adoptado por Kierkegaard en la prosecución de su intento. Este método consiste en el recurso a los pseudónimos con los que publicaba sus obras. Diversos pseudónimos que, sin embargo, no usaba en forma exclusiva, puesto que paralelamente iba publicando algunas obras con su nombre propio. ¿Era acaso un procedimiento para eludir la responsabilidad? Tal cosa se ha pensado por una miopía lamentable.

Ya hemos dicho que a Kierkegaard le producía horror el solo pensamiento de convertirse en un profesor que pudiera ser enseñado. Casi podríamos decir que hasta su estilo tiende a evitar que venga alguien en el futuro a proponer el sistema de Kierkegaard. Sin duda que él sabía en qué medida era difícil eludir a los filósofos, y por ello se lamentaba pensando que un día sería pasto de los profesores que, después de enseñarlo, terminarían expresando a sus alumnos que lo peculiar de su pensamiento es el no poder ser enseñado. El cristianismo por el que Kierkegaard lucha no es un saber que se enseña, sino una vida que ha de vivirse, o, mejor dicho, un modo de existir. Era sin duda necesario luchar contra una sociedad que había evaporado las exigencias cristianas para no condensarlas sino en la medida en que se componían con las exigencias de la razón. Una sociedad que había convertido al cristianismo en una mera doctrina incapaz de arrancar al hombre de los goces terrenos. Pero era imprescindible evitar que esta lucha fuera recibida como una nueva doctrina, y conjetada en saber. Juntamente con los pseudónimos que impedirían los discípulos, se valió Kierkegaard de un método socrático para permitir a los lectores el acceso

personal a la verdad. Si sus expresiones chocan a veces los hábitos de pensamiento, es precisamente con el objeto de provocar una experiencia personal. De allí la admiración que Kierkegaard tuvo siempre por Sócrates, cosa que no dejaría de extrañar en quien ha querido fundar la existencia plenamente en la fe. No podemos, en efecto, olvidar que la Historia y la Filosofía de la Historia nos proponen, como cualidad sobresaliente en Sócrates, su confianza ilimitada en la razón y en el saber por la razón obtenido. Pero Sócrates, con su método, no imponía un saber sino que provocaba una experiencia de la verdad a través de los meandros de repetidos errores.

Pero, así como Sócrates era admirado, Hegel era exsecrado. En Sócrates tenemos la razón que ignora el cristianismo; en Hegel la razón que degrada el cristianismo. En Sócrates, la lealtad con la existencia personal y concreta que ha de acceder a la verdad por caminos propios; en Hegel, la deslealtad con la existencia que se ve convertida en el pensamiento de sí misma. La existencia cristiana se disuelve para no convertirse más que en un puro momento del espíritu absoluto en continuo proceso evolutivo. Y, lo que es pero aún para Kierkegaard, ha permitido Hegel que esa sociedad de cristianismo diluido y mundano se diera buena conciencia con la síntesis hegeliana de Filosofía y cristianismo, de razón y revelación.

Kierkegaard no perdonará a Hegel el haber convertido al cristianismo en un mero escalón, por elevado que él sea, del proceso espiritual histórico. Ni mucho menos el constituir a la razón en norma y medida de la revelación. Para Hegel "la religión, toda religión y sobre todo la religión absoluta —que así llama Hegel al cristianismo— revela a los hombres mediante imágenes, esto es, de un modo menos perfecto, lo que el espíritu pensante percibe en la esencia del ser. La Escritura es aceptable sólo en cuanto que el espíritu pensante reconoce que se conforma con las verdades que él mismo obtiene o que él mismo extrae"¹¹. Y para Kierkegaard es precisamente este espíritu especulante que es rechazado totalmente por el cristianismo. Este pide del hombre fe, y no especulación¹².

El capítulo en que Diem nos presenta la dialéctica de la existencia en Kierkegaard es una síntesis penetrante y límpida, en su brevedad misma, del sistema Hegeliano, en lo que éste se oponía a la dialéctica tal como la concibe el padre del existencialismo.

Siempre con el hilo conductor que hemos señalado, nos explica Diem el sentido del ataque violento que, en el último año de su corta vida, llevó Kierkegaard contra la Iglesia de su país. Theodorich Kampmann, que por otra parte nos presenta una figura tan atrayente de Kierkegaard como educador reli-

¹¹ LEON CHESTOV, *Kierkegaard y la Filosofía existencial*, traducido del alemán, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1947, el original fué escrito en ruso. No es un buen libro para conocer el pensamiento de K. puesto que Chestov se sirve más bien de él para desarrollar su propio pensamiento.

¹² Cfr. KIERKEGAARD, *Post-scriptum non scientifique aux miettes philosophiques Gallimard*, Paris, pp. 143 y 153 (es una buena traducción francesa del original danés, realizada por Paul Petit).

gioso, es incapaz de percibir tal actitud de otra suerte que como injustificada y en contradicción con las intenciones del mismo pensador danés¹³.

En verdad, parece que Kierkegaard ha llegado al convencimiento de que era imposible poetizar por más tiempo el cristianismo. Su ataque se desencadenó violentamente pocos meses después de fallecer el Obispo de Seeland, Mynster. Toda su vida había esperado Kierkegaard que la Iglesia de su país confesara, por medio del Obispo Mynster, que el cristianismo había sido enteramente diluido para acomodarlo a las debilidades del hombre natural. Sin embargo, luego de la muerte de Mynster, Martensen, que debía sucederle en el cargo, lo presentó como un auténtico testigo de la verdad, animado del mismo espíritu de la primitiva iglesia. Y esto era más de lo que Kierkegaard podía soportar. El tiempo mismo que deja pasar en la publicación de su primer ataque indica sí la hesitación, pero esta hesitación parece ser la de la lucha entre la razón y la fe. Entre lo ético y lo religioso. El choque provocaría la reflexión que sus escritos no habían logrado.

El ataque, con todo, no duró mucho, porque la muerte buscaba ya a ese apasionado creyente. Y, cuando ella llegó, fué para encontrar a un hombre que la aguardaba gozoso, convencido que era necesario morir para dar un testimonio pleno. Si su vida había sido angustiosa, su muerte fué un modelo de paz y serenidad. Tenía conciencia de haber luchado por el cristianismo como le había tocado en suerte el hacerlo.

Y no queremos terminar esta nota sin indicar que no deja de verse en estos libros de Hermann Diem al autor protestante. No podía esperarse otra cosa. Pero ¿no habrá por ello cerrado los ojos a la influencia del *pietismo* en el pensamiento de Kierkegaard? Sabido es que el padre de éste era pietista, y que esta corriente religiosa se levantaba como una protesta contra las consecuencias prácticas del nominalismo de la ortodoxia luterana. Es precisamente un teólogo protestante convertido al catolicismo que nos señala esta influencia. Erik Peterson nos dice que no puede explicarse sino por la influencia del pietismo el uso de ciertos conceptos de frecuente recurrencia en Kierkegaard, como por ejemplo: los de realidad —con el contenido que la da él— de existencia, decisión, salto, cada uno, etc., que en cierto modo hacen resaltar la importancia de la persona en singular, con los actos con que ella es capaz de responder al llamado de Dios¹⁴. Pensemos que donde más se manifiesta el nominalismo luterano es en la concepción de la gracia como mero "favor de Dios", incapaz de arraigar en la persona concreta y por lo tanto abandonándola a su realidad de pecadora. Esta justificación foránea es una proclamación de la inutilidad de los actos del hombre, aún cuando éste se halle gozando del "favor de Dios". un favor que de ningún modo echa raíces en su ser concreto. Quizá sea por ello sintomático que mientras Lutero considera la epístola de Santiago como

¹³ THEODERICH KAMPMMANN, *Kierkegaard als religiöser Erzieher*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1949, p. 52.

¹⁴ Cfr. ERIC PETERSON, *Kierkegaard e la Teologia Protestante*, Atti della Settimana di Studio indetta dall'Accademia di S. Tommaso, 8-13 Aprile 1947. El mismo, en alemán, en Wort und Wahrheit, 1947.

"verdaderamente de paja"¹⁵, Kierkegaard la proclama "mi primer y mi querido texto". Y es precisamente en esta epístola donde se insiste vivamente sobre la necesidad de las obras¹⁶. ¿Qué significación religiosa podrían tener los actos que Kierkegaard está pidiendo constantemente para existir como cristiano, en una doctrina que sostiene que "la fe sola salva"? De hecho Kierkegaard ha tratado duramente a Lutero, aunque, como hace notar Diem, sólo en sus escritos privados.

Sin embargo, sería absurdo el pretender encontrar en Kierkegaard una teología católica de la gracia. Por ello quizá la presentación que Diem nos hace refleja más adecuadamente el pensamiento explícito de Kierkegaard, y hay que tener cuidado con ese proselitismo póstumo que pretende hacer de todo hombre de valer, un católico que se ignora. Sobre este punto de las relaciones de Kierkegaard con el catolicismo es recomendable la lectura del pequeño librito de H. Roos, *Kierkegaard et le Catholicisme*, sumamente sereno y objetivo¹⁷.

Kierkegaard ha sido sin duda alguna el camino de que Dios se ha servido para traer a la Iglesia Católica a Peterson, a Haecker y tantos otros. Pero asimismo nos encontramos con Christoph Schrempf que, a través de Kierkegaard, ha llegado a la negación de toda fe¹⁸. No podemos por ello menos de hacer nuestro el juicio que de Lubac formula: "Kierkegaard es un autor más estimulante que seguro"¹⁹. Y esto nos lo señala también, a su modo, Diem, cuando al mencionarnos Haecker y Schrempf como ejemplos conocidos de resultados totalmente dispares en la influencia de Kierkegaard, hace referencia a aquellos que, al encontrarse con Kierkegaard, hicieron examen de su vida como teólogos evangélicos, y como resultado permanecieron Teólogos y Párrocos evangélicos (p. 115).

En la esmerada presentación de la pequeña obra, pequeña por las páginas (sólo 120) aunque rica en contenido, lamentamos la ausencia de referencia y

¹⁵ LUTHERS WERKE, Tomo LXIII (Edición Erlangen, 1854), p. 115.

¹⁶ Cfr. H. ROOS, *Kierkegaard et le Catholicisme* (trad. francesa del original danés). E. Nauwelaerts, Louvain, 1955.

¹⁷ Cfr. nota precedente. Puede consultarse asimismo el artículo reciente de C. FABRO: *Kierkegaard e il cattolicesimo*, Divus Thomas, Piacenza, 59 (1956), pp. 66-90. Entre otros puede verse el libro de E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, München, 1929, donde el autor pretende que la evolución espiritual de Kierkegaard lo ha llevado a los confines del catolicismo. Hay asimismo un interesante artículo de Y. CONGAR, *Actualité de Kierkegaard*, Vie Intellectuelle (1934), pgs 9-36, que es una clarificación teológica de su doctrina, seguido de una pequeña bibliografía en francés, ya ampliamente superada.

Como réplica protestante a una crítica catilizante de Kierkegaard, tenemos, además de los libros de Diem, el prólogo muy claro y breve que Arnoldo Canclini hizo a los *Fragmentos Filosóficos*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1955.

¹⁸ CHR. SCHREMPF, *Kierkegaard*, Jena, 1907. Nos presenta al cristiano danés como un promotor no liberado de la libertad. Tenemos también la *Biografía* en dos volúmenes, Jena, 1928. Es un profundo estudio tal cual puede realizarlo un librepensador. Los resultados son negativos y la lectura es difícil por las muchas disquisiciones críticas.

¹⁹ Cfr. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris, 1945, p. 111.

notas. Ello proviene, es cierto, del carácter de conferencia que los diversos capítulos revisten.

. . .

La segunda obra²⁰ pertenece a una colección confiada a especialistas que hacen la selección y redactan la introducción. La autoridad de Hermann Diem es una garantía del acierto con que ha sido realizada la selección. Los fragmentos no siguen el orden cronológico. El último capítulo está destinado a un análisis sumamente ilustrativo del problema que se planteó a Kierkegaard colocado ante la alternativa de ser un poeta o un testigo del cristianismo. Allí considera Diem en forma amplia, y con referencia a diversos escritos de Kierkegaard, cuáles son los elementos que intervinieron en la opción de éste por una conducta agresiva.

Como bien nota Diem, este libro —y mucho menos el anterior— no pretende reemplazar una lectura directa de las obras de Kierkegaard; y ésto, a pesar de la extensión de los textos seleccionados. Diem aconseja la lectura de al menos una de las grandes obras, y señala en especial dos: *La Escuela del Cristianismo* (Einübung im Christentum)²¹ y *La enfermedad mortal* (Die Krankheit zum Tode)²², también traducida como *Tratado de la desesperación*.

²⁰ Cfr. nota 5.

²¹ S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, es el volumen IX de las obras completas (Gesammelte Werke) publicado por Gottsched y Schrempf, 1912 (2ª ed. 1924). La traducción francesa: *L'Ecole du Christianisme* Bazoges-en-Pareds, 1936.

²² S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, es el vol. VIII de los *Gesammelte Werke*, 1911 (2ª ed. 1924). Hay dos traducciones francesas: *Traité du désespoir*, trad. Ferlov et Gateau, Paris, 1932; *La Maladie mortelle*, Trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1940. Por su parte Jolivet que también recomienda la primera de las obras señaladas por Diem como buena introducción, aconseja, ante todo, el *Post Scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, 7 ed. 1949.