

REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN KIERKEGAARD

Por F. LOMBARDI (Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza)

Sucede con Sören A. Kierkegaard algo similar a lo que sucedió con Aristóteles en la alta Edad media. Se lo despreciaba porque no se lo conocía. Cuando la emigración oriental invadió al mundo occidental, llevando bajo su brazo las obras de Aristóteles, comenzó el entusiasmo y el aprecio por el filósofo de Estagira. Las continuas traducciones de las obras de S. A. Kierkegaard han transportado su pensamiento más allá del estrecho límite del círculo de los especialistas. Su nombre va alcanzando celebridad y su doctrina difusión. A medida que sus obras le dan a conocer, crece la admiración y la estima por el filósofo danés.

Kierkegaard había profetizado que un día no sólo sus escritos sino también su propia vida serían minuciosamente estudiados; pero lo que escapó a la visión del danés fué que él sería agitado como bandera de ideas opuestas y que su mensaje tendría las versiones más dispares.

Ha sido suficiente, en un momento, pronunciar la palabra *existencia* para alarmar a los propulsores de la cultura moderna.

Ha sido una inyección que ha dado una nueva dimensión al espíritu humano, reintegrando al hombre hacia su propia interioridad. Palabra a que sus contemporáneos daban sentido exótico pero que hoy tiene resonancia eterna: "voz que hoy tiene el timbre de las cosas eternas"¹.

Pero sucede que la etiqueta de la existencia, que lleva grabado su nombre, encubre las más contrarias corrientes del pensamiento. Así mientras algunos ven en el mensaje kierkegaardiano una invitación a la vuelta al catolicismo, otros han patrocinado filosofías idealistas y no han faltado quienes se han arrojado a los brazos de la incredulidad y del ateísmo.

¹ S. A. KIERKEGAARD, *Diario*, A cura di Cornelio Fabro, Vol. I, Morcelliana, Brescia, 1948, pág. VIII.

Una magia de atracción y repulsión emana del *fenómeno kierkegaardiano* con una universalidad y profundidad de penetración tal, cual ninguna otra corriente del pensamiento, ni aún el reciente bergsonismo ha demostrado.

Para poder develar la doctrina de Kierkegaard con alguna pretensión de veracidad se hace necesario, por sobre todo, tomar contacto con toda la producción kierkegaardiana y proyectar los resultados en los moldes de la vida del autor, porque la obra de Kierkegaard "no tiene la apariencia de un río caudaloso sino de un río extraño que desaparece bajo tierra como el Guadalquivir"².

Pero sucede, que muchas veces cuando se ha abordado a Kierkegaard para interiorizarse de su pensamiento se lo ha examinado a través del microscopio, describiendo a distancia lo que superficialmente ofrece su doctrina y poniéndose muy a recaudo de empaparse de su pensamiento para interpretarlo. El concepto de libertad en Kierkegaard todavía no ha sido estudiado; no se lo conoce y si se lo conoce, se lo conoce mal. Las ideas que se han vertido al respecto, todas parten de las estructuras de las filosofías propias, ninguna de la de Kierkegaard; se ha diagnosticado —pero sin examen previo— juzgando, a través de las ideas propias, las de Kierkegaard.

El problema de la libertad está estrechamente relacionado con el quehacer humano, en sus múltiples aspectos: político, social, moral, religioso, etc.

Una errónea concepción de la libertad desvía las mentes o hacia un puro intelectualismo, que por resplandeciente, enceguece, o hacia un enérgico voluntarismo que muchas veces se ha identificado con el instinto.

Tan perjudicial es la concepción de una idea de libertad deformada, como su rotunda negación. Ambos llevan al desequilibrio moral, de funestas consecuencias en cualquier orden de la actividad humana.

No ha faltado quien, como Haeckel, haya combatido la libertad, como realidad histórica y quienes, como Stuart Mill y Leibnitz la hayan negado como algo imposible y quimérico.

² S. A. KIERKEGAARD, *Diario*, A cura di Cornelio Fabrò, Vol. I, Morcelliana, Brescia, 1948, pág. XI.

Beber el pensamiento kierkegaardiano en su misma fuente es tarea extremadamente difícil, en razón de la dificultad intrínseca al tema, en primer lugar; y, en segundo lugar, por el asistematismo doctrinario que impera en toda la producción filosófica del autor.

Recurrimos a Kierkegaard como a un amigo, sin hacer galas de erudición ni de retórica y sin prejuicio alguna, tratando de interpretar a través de nuestra exposición, con la mayor fidelidad posible su auténtico pensamiento.

Concepto de realidad.

El problema de la realidad, reviste en Kierkegaard característica de arcano. Kierkegaard no entiende la realidad como una categoría mental aplicable al individuo; esa realidad, traducida por existencia es lo que el individuo es; la realidad es existencia y existencia es ser individuo. No es propio decir que fulano existe; la existencia es la propia realidad del individuo. Ser individuo, es ser existencia; y ser existencia, es ser realidad.

Existe para él una realidad duplicada: subjetiva y objetiva. Absoluta la primera, relativa la segunda. Esta en función de aquella y sin mayor significación propia; la subjetiva repleta de un real y auténtico contenido; la objetiva con un contenido bastardo y secundario.

En su exaltación del individualismo y subjetivismo Kierkegaard critica acerbamente a la filosofía que no considera primordialmente al individuo real y se lanza a la conquista de las ideas, descuidando lo que debe ser nuclear en toda sana filosofía.

No hay verdad cierta para el hombre más que en la subjetividad. No existe verdad para el individuo sino en cuanto este mismo individuo la produce en la fragua de su interioridad y la asimila en la realización fecunda de su yo.

Nada, en efecto, es más terrible y más grande, dice Kierkegaard, que existir como individuo, vivir bajo propio control solo en el mundo entero; solo porque la subjetividad interior se identifica con la suprema realidad. Fuera de nosotros existe la apariencia de nosotros en nosotros, en la existencia, está la raíz del ser. Ser individuo es ser realidad. El llamado objeto es ilusorio y el que busca el objeto es víctima de un espejismo.

“La única verdadera objetividad es la de nuestra propia subjetividad”³.

En esta ardua tarea de asimilación interior de la objetividad incierta cobra realidad verdadera la existencia; existencia traspasada de subjetividad y en estrecho abrazo con la pasión sin las cuales aquélla carece de sentido.

Así dice en *Post-Scriptus*: “Si, al contrario, la subjetividad es la verdad, y que la subjetividad es la subjetividad existente, el cristianismo, si así puedo decirlo, encuentra aquí su todo. La subjetividad culmina en la pasión, el cristianismo es la paradoja y concuerda completamente bien con quien existe al más alto grado”⁴.

Existir para Kierkegaard es ser individuo y ser individuo es elegir y apasionarse; la existencia es el momento de la decisión y de la pasión. La primacía de la existencia coincide exactamente con la primacía de la pasión y de la subjetividad. Por lo mismo, no se da realidad alguna sino en la íntima comunión de existencia, elección y pasión.

La subjetividad culmina en la pasión; la paradoja (el cristianismo) y la pasión concuerdan perfectamente y la paradoja coincide con lo que existe en el más alto grado.

La realidad verdadera o la verdad real sólo se da en el dominio de lo subjetivo y por lo subjetivo.

No creamos que este copio de subjetivismo tiene un fin en sí mismo. Apunta hacia Dios.

“Pero este subjetivismo no significa inmanencia sino por el contrario lo subjetivo conduce al contacto de una trascendencia que es la paradoja y el absurdo”⁵.

En una frase que resume todo el pensamiento kierkegaardiano: “la realidad es la reafirmación existencial de lo que decimos. Es el silencio del ser el mejor de todos los discursos”⁶.

Si bien el pensamiento de Kierkegaard, trasuntado a través de estas citas, nos deja pesimistas en lo que atañe al concepto de realidad objetiva, sin embargo, ésta existe para Kierkegaard: existe, pero

³ L. LAVELLE, *Le moi et son destin*, Aubier, 1936, pág. 86.

⁴ S. A. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*, Gallimard, 1941, Trad. de Paul Petit, pág. 152.

⁵ R. JOLIVET, *Introducción a Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 1950, pág. 245.

⁶ JEAN WAHL, *Etudes Kierkegaardienes*, Aubier, París, pág. 259. •

su existencia nos es incierta. Nunca le interesó mayormente encontrar la realidad objetiva, sino la verdad nuestra, subjetiva, exclusivamente nuestra.

La relatividad de la realidad objetiva, que está en función de la subjetiva —la única verdadera realidad— se filtra a través de todo el pensamiento de Kierkegaard. No es conocer la verdad lo que importa sino que esa verdad pueda ser adquirida por el hombre como principio de vida.

Proyecta una luz meridiana sobre este punto un pasaje del *Post Scriptum*: “Habiendo sido establecido que la subjetividad es la verdad, es necesario que la determinación de la verdad contenga la expresión de la antítesis de la objetividad, sin olvidar el punto de bifurcación del camino y entonces esta expresión acusa al mismo tiempo la tensión de la interioridad. Tal definición de la verdad es la siguiente: la incertidumbre objetiva firmemente apropiada por la interioridad la más apasionada he ahí la verdad, la verdad más absoluta que haya para un ser existente”⁷.

La mayor y más ardua tarea del *homo viator* es aprehender esa realidad objetiva que por tal es incierta y apropiársela; es sacar la mano por la ventana hacia las tinieblas de la objetividad para asimilar y transformar en su propio ser la realidad objetiva aprehendida.

La gran tarea de la ciencia, en general, y de la filosofía en particular, es traducir las conquistas objetivas a la vida espiritual para hacerlas carne de su carne. Tarea que supone una vivencia apasionada.

Porque la filosofía, en general y especialmente la hegeliana, no penetra esta su finalidad inmediata y urgente, que el conocimiento se refiere a la existencia, Kierkegaard combate no sólo la filosofía del idealista alemán sino toda filosofía que centre su objeto fuera del yo.

Para Kierkegaard existe la realidad pensada pero por ser tal se desrealiza y vuelve a cobrar realidad auténtica en el proceso de asimilación en la interioridad del ser. La especulación permite lo irreal pero no permite la acción y lo que realmente encierra valor auténtico es ésta y no aquélla.

Se ha perdido el concepto de verdad lógica y del sistema científico pero es una feliz pérdida por cuanto hemos encontrado la auténtica

⁷ S. A. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*, Gallimard, París, 1941, pág. 134.

tica verdad, la que está afincada en el corazón y crece a la sombra y en la intimidad del yo espiritual.

La concepción kierkegaardiana de la realidad objetiva, entre otras, es una estocada a fondo al idealismo alemán hegeliano que se desvincula totalmente del ser concreto para dirigir su mirada exclusivamente al espíritu absoluto, representado por la idea de Estado. La filosofía hegeliana es conocimiento de lo posible, pero la realidad, dice Kierkegaard, no es posibilidad sino existencia.

La lucha entre Kierkegaard y Hegel es la lucha de la existencia y el pensamiento, de la fe religiosa y del amor religioso. Pero el reproche que le hace Kierkegaard al idealismo hegeliano y al racionalismo clásico se puede extender a toda filosofía en cuanto la filosofía consiste en la búsqueda de la generalidad y por tanto desvinculada de lo singular. Frente al *cogito* como quehacer abstracto coloca Kierkegaard el *sum* como que-hacer singular y concreto.

La elección como reflexión interior

El yo no es una abstracción sino una relación consigo mismo, una autorrelación. Equivaldría al *reflectere* escolástico por el cual el yo vuelve sobre sí mismo. No es una posesión, es aquéllo en que el yo consiste.

Esta reflexión es una relación vital consigo mismo; Kierkegaard la concibe como un desdoblamiento del yo que vuelve sobre sí mismo a la manera de una cosa idéntica a sus dos partes separadas.

No puede afirmarse que el yo tenga relación consigo mismo, sino que esa relación es su mismo ser. Si suprimimos esta autorrelación desvirtuamos al ser y entramos en el dominio de la inautenticidad. Pero esta idea de reflexión nos lleva a otra idea: la idea de clausura, que sólo romperá sus límites para lanzarse en un salto apasionado hacia lo absoluto, hacia Dios, en el estadio religioso.

El yo en esta tensión interior, no es un dejarse estar ni una actividad por la actividad sino una actividad para llegar a ser no lo que se es, pues como tal no supone actividad, sino lo que no se es y se debe ser. En este afán creador el yo no debe sobrepasar las limitaciones que se impone a sí mismo de acuerdo a su más profunda necesidad.

Aparece así el concepto de libertad en el pensamiento kierkegaardiano: "Lo importante no es lo que el individuo elige, sino el

hecho que él elige y así se elige él mismo. Querer y conciencia están íntimamente unidos, poseer un yo, ser un yo, he aquí lo que exige de nosotros la eternidad"⁸.

El yo opta por elegir y se elige a sí mismo; opta por apropiarse a sí mismo con todas las particularidades inherentes a su propio yo; el yo elige y lo que elige es a sí mismo, para vivir en el tiempo y realizar concretamente su propio ser. Se elige como producto y como producción.

La concepción del yo como autorrelación es patrimonio común de la filosofía existencial. La autorrelación constituye la esencia del yo, pues no es algo que el individuo tiene sino es aquello en que consiste.

Esta autorrelación, además, es interna, es el yo en relación consigo mismo. Surge aquí la idea de clausura. Es también concreta y viviente, se mueve en el reino de la realidad, no en el de la posibilidad. Se asemeja al movimiento reversible en una circunferencia; el yo en relación con sí mismo y en *sí mismo* en relación con el yo. La autorrelación, debe buscar la profundización y la intensidad, no la superficialidad y la extensión. Lo que se gana en extensión se pierde en intensidad y en cuanto aumenta ésta, disminuye aquélla. Toda adición consciente e inconscientemente es una sustracción.

Ahora bien, ese yo auténtico en permanente estado de clausura no sería tal, carecería de fundamento, sería un yo desfundamentado a no mediar una circunstancia: Dios sostiene y fundamenta el yo.

Perfil de los tres estadios kierkegaardianos.

Los elementos esenciales de la obra de Kierkegaard nos perfilan tres estadios dentro de los cuales todo hombre indefectiblemente realiza su vida. Estadios incomunicados, semejantes a un círculo que imposibilitan la ascensión paulatina de un estadio a otro. El simple desarrollo de uno no extiende nunca un puente que nos permita el acceso al otro. Son esferas de vida independientes, aisladas, que aunque vividas con existencial plenitud no abren al hombre una puerta al estadio inmediato superior.

La ascensión sólo se realiza mediante un salto apasionado impulsado por el vértigo y saturado de angustia.

Los tres estadios tienen un elemento común: el "pathos" que

⁸ JEAN WAHL, *Etudes Kierkegaardiennes*, Aubier, París, pág. 261.

para Kierkegaard es la esencia de lo humano y la cumbre de la subjetividad y por lo tanto la más acabada manifestación de la existencia "Cuando él está lo más cerca de estar en dos lugares al mismo tiempo, él está apasionado, pero la pasión no se produce más que por momentos y la pasión es justamente la cima de la subjetividad"⁹.

La perfección humana corre pareja con la pasión humana. A mayor perfección corresponde mayor pasión.

"Las conclusiones de la pasión son las únicas dignas de fe, las únicas que son probatorias"¹⁰.

Pero advirtamos que la pasión debe bautizarse pues una pasión pagana nos conduciría a una total desintegración.

Esta pasión salvaje debe llegar a ser pasión ideal puesta al servicio de lo absoluto.

"Únicamente el *pathos* de la idealidad conducirá a la plenitud humana"¹¹. Si bien la pasión es elemento común a los estadios estético, ético y religioso, éstos se distinguen por su contenido existencial.

Primacía del placer en el estadio estético.

El estadio estético es por esencia goce. El ético, combate y victoria y el religioso sufrimiento como estado permanente. También se distinguen por su resultado. Mientras el estético concluye en la estéril aunque atrayente exterioridad, el ético y el religioso concluyen en la interioridad: en la interioridad ambigua el primero, en la cruel interioridad del permanente martirio interno, el segundo.

El estadio estético se caracteriza por el goce; es propio del hombre sensual.

Al hombre, dentro del círculo de su vida estética, se le presenta el cúmulo enorme de toda la realidad sensible externa como objeto de posible elección. Puede elegir éste o aquel objeto para gozarlo. El abanico de posibilidades es inmenso como inmenso es el conjunto de los seres gozables. Esta posibilidad de elección no responde más que al aldabonazo del placer. En la instantaneidad, que constituye su esencia, se diluye la desenfrenada carrera del hombre estético tras las cosas sensibles. Esta momentaneidad es nuclear en el *homo aestheticus*. Este está entregado a la anarquía y a la inestabi-

lidad. Esta falta de responsabilidad significa ausencia de libertad pues ésta es imposible donde falta el compromiso vital. La multiplicidad es necesaria, más aún imprescindible. La permanencia se confunde con el hastío. Este ahuyenta a aquélla.

"Cuando alguien tiene el placer a su servicio anda pidiendo a gritos algo nuevo: cambio, mudanza, variación"¹²

Aun ante la ausencia de la *res externa* el estético no se vería privado de su momento de placer pues éste puede encontrarse en el objeto sensible o en el placer del placer; o goza sumergiéndose en la cosa o goza en el recuerdo del placer ya habido. La realidad vital del estético se desvanece en un egoísta *don juaneo* que después de saborear los distintos placeres que le ofrece la inconsistente vida de los sentidos, rehusa comprometerse vitalmente.

"De esta manera, en todo su vivir, sabía sacar partido del placer. En el primer caso, gozaba en ser el objeto estético; en el segundo, gozaba estéticamente su propio ser. Es interesante observar en el primer caso, que se deleitaba egoístamente, en su fuero interno, de lo que la vida le concedía y en parte de las mismas cosas con que impregnaba la realidad; de ésta se servía en el primer aspecto como de un medio, en el segundo, la realidad era elevada a concepción poética"¹³.

Pero debemos advertir que el concepto de placer no se realiza sólo en el placer sensible; existe también un placer intelectual que, por ser tal, no altera el concepto de goce sensible. La vía estética, en fin, se diluye en este fluctuante devaneo.

El concepto de elección aquí tiene una existencia casi imperceptible. El estético no se compromete seriamente con nada; su vida son instantes fugaces; no existe en ellos compromiso vital ni podría existir. Se agota en la pura posibilidad. Recordemos que el concepto de elección supone una reflexión interna, una realización interna que supone compromiso vital. Donde falta compromiso vital no se puede hablar de libertad.

La elección está en relación inversa al número de objetos sensibles elegibles. A mayor posibilidad de elección, menor compromiso

⁹ S. A. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*, Gallimard, París, 1941, pág. 132.

¹⁰ S. A. KIERKEGAARD, *Crainite et Tremblement*, Gallimard, París, 1941, pág. 105.

¹¹ R. JOLIVET, *Introducción a Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 1940, pág. 177.

¹² S. A. KIERKEGAARD, *La pureté du coeur*, Montaigne, París, 1939, pág. 44.

¹³ S. A. KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*, Rueda, Buenos Aires, 1951, pág. 10.

vital, menor angustia, menor realización interna y por lo mismo menor posibilidad de una auténtica libertad.

Al estético se le ofrece mayor posibilidad de elección pero esto que en otras concepciones significaría abundancia de libertad, para Kierkegaard es pobreza ontológica vital, dado el concepto de elección que sustenta.

Al estético se le abre un abanico de enormes posibilidades frente a las cuales no contrae compromiso vital alguno, el estético se agota en el placer sensible externo y no se preocupa por la conquista de la plenitud vital de su propio yo. No hay elementos de interioridad en el estadio estético, mejor dicho, los únicos elementos de interioridad que hallamos allí son la tristeza y la melancolía, que en nada afectan a la proyección externa de toda la persona del estético.

Ahora bien, a la ausencia de interioridad corresponde la ausencia de realización vital; y donde ésta falta, inútilmente buscaremos rastros de libertad, pues aquélla a ésta la supone y la contiene.

El concepto de elección está estrechamente emparentado con la intensidad vital; en el plano estético ésta es nula; nula ha de ser, por consiguiente, la elección y por ende la libertad.

El estético jamás llegará a la plenitud del ser; ésta supone desesperación y el estético no desespera, o mejor dicho, su desesperación es la desesperación-debilidad que es el mayor castigo que puede afligir al *homo aestheticus*.

Consiste en la ausencia de la desesperación. Es una desesperación no consciente y por lo tanto infructuosa.

El hombre debe desesperar pero conscientemente y dirigirse a Dios en demanda de ayuda; sólo así será fructífera su desesperación. Esta también supone el concepto de elección pues el desesperado o vuelve a Dios o dirige su vista al mundo. Lo primero para construir una auténtica vida interior mediante la imitación apasionada de Cristo. Lo segundo para renegar de su salvación que sólo puede obtenerse por el testimonio vital de Cristo.

En sentido kierkegaardiano el estético es ontológicamente un por-diosero de la libertad.

Primacía del deber en el estadio ético.

El salto del estadio estético al ético introduce al hombre en una nueva atmósfera de vida. El mariposeo inconstante y vacuo del es-

tético se convierte en un reposado sentimiento del deber a cumplir.

El ético tiene como norte de su vida el cumplimiento del deber. "Lo esencial no consiste en contar sus deberes con los dedos sino en haber comprobado definitivamente la intensidad del deber de tal manera que esta conveniencia procure la seguridad del valor eterno del yo"¹⁴.

El ético retrae su vista de la superficialidad exterior; abandona el coqueteo frágil e inconstante de la exterioridad sensible para mirar, aunque parcialmente, a las reconditeces de su propio espíritu.

Al ético se le presenta el deber, o mejor, se le impone el deber, pero un deber general, exterior, objetivo.

La sociedad en la cual vive carga su espalda con la cruz del deber. Le incumbe realizar, en medio de sus actos cotidianos auténticamente el deber impuesto. Ese deber general se concretiza en su deber particular. Llega el ético a amalgamar el deber como categoría de lo general con su deber como categoría de lo individual.

El respeto a esa categoría general se hace para el ético una vocación, una carga, un deber.

El deber como vocación perfecciona la moralidad del individuo pues ese respeto al deber como norma general se extiende a todo individuo ya que todos están sometidos a la ley universal del deber. Decimos todos, haciendo referencia al hombre común no al hombre excepción; éste no está incluido en la regla general. Kierkegaard dijo a Borsen en el trance de la muerte, tratando de explicar su indiferencia por el mundo, "yo he sido la excepción".

De esta forma las leyes sociales se convierten en timón de las costumbres ciudadanas y en principio constante de conducta.

R. Jolivet extrae un pasaje de *Temor y Temblor* donde dice: "La moral es como tal lo general y por esta razón lo que es aplicable a cada uno; lo que por otro lado puede expresarse diciendo que es aplicable a cada instante. Descansa inmanente en sí mismo sin nada exterior que sea su telos", siendo ello mismo *telos* de todo cuanto le es exterior y una vez que se le ha integrado no sigue más allá. Puesto como ser inmediato, sensible y psíquico, lo individual es el individuo que tiene su *telos* en lo general; su labor moral consiste en expresarse constantemente en ello, en despojarse de su carácter

¹⁴ S. A. KIERKEGAARD, *L'Alternative*, Bazoges-en-Pareds, 1940, pág. 237.

individual para llegar a ser lo general. Desde el momento en que el individuo reclama su individualidad frente a lo general peca y no puede reconciliarse con lo general sino reconociéndolo”¹⁵.

El nervio de la vida moral consiste en repetir con espontaneidad constantemente renovada gestos que desde el exterior parecen uniformes e impersonales. El ético se instala en lo general pero debe individualizar lo general, remover lo común, personalizar la repetición.

Aflora en el estadio ético el concepto de libertad; una libertad un tanto más robusta o menos enfermiza, con ciertas pretensiones de realidad auténtica.

En el estético no se da ni puede darse un rudimento de libertad; la elección que es su cofre y que consiste en un reflectere, un autorrealizarse, un auto-escogerse, es imposible en la fruición sensible de la objetividad.

La libertad es posibilidad de elegir y toda elección es un compromiso vital con todas las cosas que elige y consigo mismo en la medida en que hace suyas las cosas que elige.

En cambio en el estadio ético ya existe un atisbo de interioridad, una realización o autorrealización de su propia personalidad.

“Cuando el ético ha cumplido su deber, ha reñido el buen combate, ha llegado a ser el hombre único, es decir, nadie es como él y al mismo tiempo es el hombre general. Ser hombre único no significa en sí un estado muy elevado pues todo hombre tiene esto de común con toda la producción de la naturaleza; pero serlo de tal modo que sea al mismo tiempo general, constituye el verdadero arte de la vida”¹⁶.

Afirmamos que asoma la libertad pero nada más; recordemos que esa auto-realización depende totalmente de una objetividad; debe el hombre mirar a cada instante hacia afuera para copiar esa objetividad y realizarla interiormente. El hombre ético abraza, en su intimidad, con pasión infinita, el deber y penetra en el valor interno de lo general.

Pero no siempre la ética resuelve los conflictos que le plantea la vida al hombre; cuando se siente impotente para solucionar situaciones concretas surge la gran tentación, la tentación del salto hercúleo de lo ético a lo religioso.

¹⁵ S. A. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, Gallimard, París, 1940, pág. 82.

“Para quien ha tenido la interioridad de abrazar con pasión infinita la ética, el deber y de penetrar en el valor interno de lo general no puede existir en el cielo, en la tierra y aún en el abismo, otro horror comparable al de un combate en el que el ético sea la tentación”¹⁷.

Frente al absurdo se hace posible el salto, el gran salto a la autenticidad más absoluta, a la religiosidad.

Se reniega de lo general para internarse en el absurdo y aquí ya estamos en pleno campo religioso.

Kierkegaard nos trae el ejemplo de Abraham. Este cumple con lo general; ama y asiste a su hijo. Surge el precepto divino y se le presenta la contradicción más absurda. Por un lado el mandato de amar y asistir al hijo (precepto común a todo hombre) y por otro la orden de sacrificarlo. ¿Qué hacer? Abraham ante esta gran tentación en un salto apasionado y ciclópeo se lanza y abraza el absurdo; empuña el cuchillo filicida y marcha hacia el sacrificio. Abraham ha escogido la mejor parte.

Ha penetrado la esencia de lo religioso que es la fe; ha aceptado sacrificar a su hijo pero con el incommovible convencimiento de que su hijo sería devuelto. Así se ha puesto en relación infinita con el Infinito, en relación absoluta con lo Absoluto.

Primacía del sufrimiento en el estadio religioso.

La posición del religioso implica aceptar la gran contradicción del absurdo.

“Lo religioso nos establece, pues, inevitablemente en el sufrimiento e implica la derrota de la razón y de sus evidencias naturales, la esperanza apasionada de un vacío absoluto de razones para esperar, el conflicto cruento, a veces, con el mundo.

Por esta razón el sufrimiento pertenece esencialmente, no como mero accidente, a lo religioso paradójico o religioso auténtico”¹⁸.

El estadio religioso supone, con todo, el sufrimiento, que implica, renunciar de un modo definitivo y la dedicación total a la realización plena de una vida cristiana auténtica.

Las condiciones de esta vida cristiana se compendian en la sub-

¹⁶ S. A. KIERKEGAARD, *L'Alternative*, Bazoges-en-Pareds, 1940, pp. 202-208.

¹⁷ S. A. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*, Gallimard, París, 1941, pág. 172.

jetividad y contemporaneidad con Cristo que no es otra cosa más que dar testimonio viviente de Cristo.

Ante todo la vida cristiana es subjetividad; no puede imaginar Kierkegaard que la vida cristiana pueda ser una adaptación a normas objetivas externas solamente; decimos solamente porque Kierkegaard se le planteó el problema de la Iglesia establecida cuyas normas no podría desconocer ni negar. Ese conjunto de normas sancionadas por la Iglesia tiene una finalidad; la enseñanza de la doctrina de Cristo; pero para que esa doctrina sea apropiada por el cristiano, de suerte que llegue a establecerse una relación personal con Dios, supone una función docente.

Así dice en su Diario: "La relación entre la ley, como aquello que está dado de una manera puramente exterior, objetiva y la recepción que le hace el individuo al interior de él mismo... Apropiación"¹⁸.

Este concepto de subjetividad no significa necesariamente inmanencia; se rompería el contacto con lo absoluto; la creencia depende de su objeto que es la paradoja y lo absurdo. La fe pone al hombre en una directa relación con Dios; de esta tensión divinohumana surge espontánea la vida religiosa. Están en relación directa; a mayor fe mayor intensidad de vida cristiana. Esta existencia humana se realiza y debe realizarse transida de pasión. El cristianismo no es una doctrina en sentido especulativo, donde la razón puede solazarse con la lógica de sus principios y conclusiones; es una doctrina pero una doctrina paradójica, contradictoria y por lo mismo escándalo de la razón.

"Escándalo para los judíos, locura para los gentiles" (San Pablo).

En el Post Scriptum dice: "una doctrina es algo que se comprende. Ahora bien, si el cristianismo se comprende no hay cristianismo posible porque éste consiste esencialmente en paradoja"¹⁹.

La subjetividad que caracteriza la auténtica vida cristiana posee, entre otras, la nota de la pureza del corazón que consiste en querer lo único necesario: Dios. El hombre debe vivir contemporáneamente con Cristo, no en sentido histórico sino en sentido vital, dando testimonio viviente de su doctrina.

¹⁸ R. JOLIVET, *Introducción a Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 1950, pág. 222.

¹⁹ JEAN WAHL, *Etudes Kierkegaardianes*, Aubier, París, pág. 614.

²⁰ S. A. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*, Gallimard, París, 1941, pág. 250.

"La pureza de corazón consiste en querer lo uno. La decisión del bien es lo único decisivo y no hay manera de acercarse a Dios con palabras engañosas y aduladoras, dejando su corazón. No, Dios es espíritu y verdad; no es posible acercarse a El en verdad sino queriendo ser santo como El es santo, por la pureza del corazón. Pureza del corazón: hay una imagen que compara el corazón al mar. ¿Por qué precisamente el mar? Porque el mar halla su pureza en su profundidad y en su pureza la transparencia... Cuando la profundidad y la transparencia hacen su pureza, él se mantiene único por más tiempo que se le contemple; entonces su pureza quiere decir permanencia en el uno. Como el mar refleja la elevación del cielo en la pureza de su profundidad así también el corazón cuando está en calma en su profundidad transparente, refleja en la profundidad la celestial sublimidad del bien"²¹.

El *homo religiosus* se abraza apasionadamente al único bien que se le presenta, que es lo absurdo, el escándalo.

La realización de Cristo en el hombre es el fin supremo de la vida.

El "mihi vivere Christus est" de San Pablo se cumple plenamente. En esa reencarnación de Cristo en el hombre, teniendo al sufrimiento como carácter permanente de ese estadio, se refleja la plenitud humana. El único objeto de elección si así se puede hablar habiendo un solo objeto elegible, es el escándalo, lo absurdo.

"Cada hombre puede descubrir que hay algo que va directamente contra su pensamiento y contra su inteligencia. Cuando él juega toda su vida sobre este absurdo, hace el movimiento en virtud del absurdo y está esencialmente equivocado cuando se apercibe que el absurdo que él ha elegido, no es absurdo cuando este absurdo es el cristianismo, entonces el hombre es un cristiano creyente"²².

El caballero de la fe, por el contrario, no tiene en qué apoyarse sino en la fe, esto es, en el absurdo. No le es permitido hablar pues la palabra lo llevaría al estadio ético, el caballero de la fe debe sufrir en silencio sólo ante Dios y ante sí mismo. En esta profunda agonía cobra plena realidad viviente la doctrina de Cristo.

Ahora bien, el concepto de elección del propio yo sobre sí mismo

²¹ S. A. KIERKEGAARD, *La pureté du coeur*, Mouton, París, 1939, pág. 815.

²² S. A. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*, Gallimard, París, 1941, pág. 377.

para realizarse en una plenitud máxima del ser, cuanto mayor sea esa realización mayor perfección tendrá la elección; pero en el estadio religioso se da la auto-realización en el mayor grado, en él se realiza el concepto de elección en su mayor plenitud.

Advirtamos para mayor claridad que al hablar de elección nos referimos a la libertad, pues ésta no se da sin aquella ni viceversa. Y precisamente porque el concepto de elección se refiere a sí mismo, ya que el individuo es auto-realización, el individuo auténtico no puede elegir nada que esté fuera de él. La libertad en Kierkegaard se da siempre en dimensión de subjetividad.

Reflexiones críticas.

Kierkegaard interpreta el concepto de elección con relación a sí mismo, auto-elegirse para realizarse en la interioridad del ser. Kierkegaard hace mucho hincapié en el concepto del absurdo. El absurdo por ser tal implica y es contradicción, irracionalidad; por lo mismo no puede ser objeto de la razón, pues, demás está decirlo, entre ambos no hay ni puede haber ningún punto de contacto. Los discípulos de Kierkegaard han heredado el sentido de la realidad del maestro.

El absurdo en tanto tiene valor en cuanto es contradicción. Si la razón lo penetrara ya no podría hablarse de fe. La fe se efectúa en virtud del absurdo; lo supone y lo comprende. Donde no hay absurdo no hay fe. "El movimiento de la fe debe constantemente ser efectuado en virtud del absurdo"²³.

"Pues la fe no es la consecuencia de una consideración científica, directa, y no viene tampoco directamente, perdemos al contrario en esta objetividad el interés infinito apasionado, que es la contradicción de la fe que es el *ubique et nusquam*, donde la fe puede tomar nacimiento (puede engendrarse)"²⁴.

Lamentable es, por cierto, esta desviación kierkegaardiana del misterio de la fe. Lo incomprensible en la religión no supone absurdo alguno. Podría encontrarse nuestra facultad luz impotente para penetrar los secretos de la divinidad pero ello no implica contradicción. La fe para ser tal no requiere acabada comprensión del misterio; frente a la evidencia no existe posibilidad de fe; en esto estamos con

²³ S. A. KIERKEGAARD, *Crainte et Tremblement*, Gallimard, París, 1940, pág. 51.

²⁴ S. A. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum*, Edit. Gallimard, París, 1941, pág. 18.

Kierkegaard pero nos permitimos criticarlo al convertir él la fe en algo irracional. Aunque no está en el plano de la razón no quiere decir que está por debajo de la razón. La fe, según el sentir de la Iglesia Católica está sobre la razón: es superrracional.

Kierkegaard sostiene una libertad afinada exclusivamente en la voluntad, sin proyecciones a la inteligencia. A veces nos sentimos tentados de identificarla con el instinto.

"El contenido de la libertad, considerado intelectualmente, es la verdad y la verdad hace al hombre libre. Por eso precisamente, es también la verdad el acto de la libertad en cuanto que ésta, en efecto, produce continuamente la verdad... la certeza, la intimidad que sólo alcanza por la acción y sólo en ésta tiene existencia"²⁵.

No importa que el entendimiento no capte el objeto; sólo interesa que la voluntad lo quiera. "Y a la inversa, la verdadera libertad que hemos perdido en ese misterioso instante en que nuestra alma, embrujada por el hechizo incomprensible, se apartó del árbol de la vida para gustar los frutos del árbol de la ciencia, no renacerá más que cuando el conocimiento pierda el poder que ejerce sobre el hombre, cuando el hombre aprenda finalmente, a ver la razón que ávidamente aspira a las verdades generales y obligatorias y en las *veritates emancipatas a Deo* esa *concupiscentia invincibilis* que el pecado introdujo en nuestra tierra"²⁶.

Nos preguntamos con los escolásticos, ¿es posible querer algo que nos sea desconocido?

Recordemos, para explicarnos un poco el pensamiento de Kierkegaard, la violenta lucha que sostuvo contra el idealismo hegeliano y el individualismo clásico. Al restarle importancia al entendimiento por su posición de lucha, no le quedó más remedio que acudir a la voluntad. Kierkegaard vió que la inteligencia no lleva a Dios; por el contrario, retrae al hombre de Dios al hacerlo suficiente consigo mismo. Dios es contradicción y absurdo y aquí la inteligencia no tiene tarea alguna. Su espíritu eminentemente religioso no podía conformarse con esa situación; por otro lado se consideraba hombre providencial. Quiere producir un acercamiento entre Dios y el hombre y

²⁵ S. A. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Bs. As., 1940, pág. 148.

²⁶ LEÓN CHESTOV, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Ed. Sudamericana, Bs. As., pág. 276.

busca el medio necesario: la libertad como posibilidad de que el individuo se realice auténticamente; pero esta realización sólo se da en la elección riesgosa y apasionada del absurdo. Para Kierkegaard la relación del hombre consigo mismo se subsume en su relación con Dios. Si bien la existencia era autorrelación, esa misma existencia se nos presenta en estrecha relación a Dios. Por ello podemos resumir el pensamiento de Kierkegaard y de todo el existencialismo en el pensamiento siguiente: "La existencia es la coincidencia de autorrelación y relación a Dios"²⁷.

La conciencia misma en tanto que es relación con el yo, implica ya esta relación con Dios. Ella implica, por eso mismo, la relación con Dios y con el yo. En la conciencia, Dios ve al hombre de tal manera que el hombre debe ver a Dios en todo. Es por la relación a Dios presente en el fondo de la conciencia por lo que la relación entre yo y mi mismo toma su consistencia. Es en el momento en que el yo relacionándose a sí mismo se relacione a un otro. Cuanto más conciencia tenga el hombre de su relación a Dios tanto más persona será. Cuanta más relación a Dios haya, tanto más hay yo e inversamente.

La vida de aquel que no haya tenido esta conciencia de sí mismo y de Dios, que no se sienta delante de Dios, que no se funda en Dios, es una vida despilfarrada, es fundamentalmente desesperación.

Para Kierkegaard el estar delante de Dios no es una derivación del existir sino la misma existencia. No es una propiedad de la existencia sino la existencia misma. Es la esencia de la existencia.

El hombre sólo es verdaderamente libre cuando existe en dimensión de divinidad, buscando a Dios por sobre todas las cosas hasta convertir su vida en una cuestión personal con El.

Para el hombre, la libertad consiste en el poder elegir a Aquel a quien sólo puede elegirse; es el poder elegir a Dios, al absurdo.

Cada persona contiene en sí mismo innumerables personalidades posibles de las cuales sólo le es permitido realizar una en cada caso, creándose una sola personalidad y una sola posición eternal.

Puede hacer de suyo, innumerables yos que serán sacrificados por mí en aras del yo que realice. El hombre conquista una posición

eternal por consolidación, mediante la libertad, de una de las múltiples potencias depotenciadas en que se mueve el yo. La libertad es pues la maravillosa facultad de forjarse el hombre una posición entre las múltiples posibles. El espíritu se realiza mediante la libertad. Gracias a ella el hombre parte de la indiferencia y universal potencialidad al individuo concreto y real que ha escogido su propia realización mediante el uso o abuso de su libertad. Esta posibilita la carrera del espíritu humano al hallazgo de sí mismo y es condición de la realización de una de sus innumerables potencialidades que será el punto de llegada de su eternal fijación cara a cara con Dios. Es el problema del destino del hombre; es el poder decidirse libremente a realizar una de las tantas posiciones espirituales adoptadas frente a la eternidad. Sólo cuando el hombre escoge lo que debe escoger y se decide por lo que debe decidirse salva el escollo del pecado y habrá hecho buen uso de su libertad. Esta sólo es posible cuando se realiza la verdadera autenticidad en Dios. Frente al objeto único elegible, el hombre debe elegirlo para evitar las responsabilidades de realizaciones que pudieran comprometer su situación frente a Dios. Sólo eligiendo lo absoluto salva su responsabilidad y la salva eternamente.

Kierkegaard, pues, entiende la libertad en dimensión existencial. La entiende como posibilidad de realizar la única existencia que debe realizar; es el *mihi vivere Christus est* de San Pablo, llevado a la realidad en una verdadera amalgama de divinidad y humanidad, proyectada hacia la eternidad.

La libertad de Kierkegaard es la posibilidad para llegar a Dios mediante la contemporaneidad y el martirio en Cristo.

Conclusión.

Entendido el concepto de libertad como posibilidad de realización existencial que sólo puede lograrse vuelto hacia Dios, no existe de ella el más mínimo vestigio en el estadio estético. En él sólo existe un irritante forcejeo de egoísmo, en un mercado de vanidades, donde lo único que se pretende es el triunfo de mi orgullo y sensualidad.

El hombre ético no logra enderezar su vida hacia la plenitud existencial; si bien aparenta mayor responsabilidad y mayor madurez vital, en la esfera de su vida no campea el ansia de eternidad ni su existencia acusa proyección alguna hacia la divinidad. Sería muy aventurado hablar aquí de libertad en sentido kierkegaardiano.

²⁷ ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, 1945, pág. 81.

Sólo puede hablarse de libertad auténtica en la esfera de lo religioso. Al no darse autenticidad verdadera más que mirando hacia Dios sólo en el trasplante de la vida divina en la propia vida humana es factible hablar de libertad. En la cruenta lucha del permanente martirio en Cristo y por Cristo se logra la autenticidad vital y por tanto sólo en ella podemos hablar de libertad.

EL MOVIMIENTO DE GALLARATE

Unas pocas palabras, que sirvan de presentación a este trabajo: tuvo su origen en una *buena impresión* que produjo, al entrar en nuestra biblioteca, la colección completa de ATTI de los diversos CONVEGNI DEL CENTRO DI STUDI FILOSOFICI TRA PROFESSORI UNIVERSITARI - GALLARATE; acompañada de la publicación de C. Giacon, *Il Movimento di Gallarate* (Cedam, Padova, 1955), y seguida de las ulteriores ATTI de los nuevos Convegni.

Se pensó enseguida en participar, en alguna manera, en dicho *Movimiento*: dejarse llevar —por así decirlo— por el espíritu del mismo (el espíritu es lo que caracteriza a un movimiento), y comentar algunos de sus temas, tratando de aportar algo, aunque más no fuera un poco más de bibliografía. Así nacieron estos *comentarios*, más bien bibliográficos, que iremos publicando poco a poco.

Hoy les toca el turno a dos de ellos: el uno, sobre la *metafísica* y su reconstrucción; el otro, sobre el *valor* y sus diversas concepciones.

Aparecen anónimamente, porque son obra de toda la Facultad de Filosofía, parte responsable de esta revista.

1. — *La Metafísica y su reconstrucción.*

La segunda mitad del año 1948 fué de intensísima labor filosófica¹. En el centro de ese período está el “convegno” cuyas actas comentamos: *Ricostruzione Metafisica*².

Muy actual el tema, pues una de las grandes preocupaciones de nuestro tiempo es el buscar los fundamentos últimos del pensar humano³. Ya en la reunión anterior se habían interesado los filósofos cristianos de

¹ En julio, el Congreso Internacional de Psicología, de Edimburgo; en agosto, el C. de los Filósofos Alemanes y el X Internacional de Amsterdam; del 13 al 15 de septiembre, el IV “Convegno” de Gallarate y contemporáneamente, en Neuchâtel, el IV congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa; a continuación, en Mesina, el XV C. nacional Italiano de Filosofía; del 4 al 10 de octubre, el C. Internacional de Filosofía de Barcelona; etc.

² *Ricostruzione metafisica. Atti del IV convegno di studi filosofici tra professori universitari — Aloisianum — Gallarate.* (453 págs.). Liviani, Padova, 1949.

Recensiones: B. T., 8 (1947-1953), p. 863 (L. B. Geiger); R. P. L., 47 (1949), pp. 533-535 (Mansion); Sap. 4 (1949), pp. 250-265 (Giacon); D. T. P., 52 (1949), pp. 408-421 (P. Dalle Nogare); G. M., 4 (1949), 668-676 (E. Severino); Sal., 12 (1950), pp. 166-168 (Amerio).

³ De 1945 a 1950 parece adquirir mayor énfasis que nunca la inquietud metafísica; a más de los libros, véase especialmente entre las revistas: G. di Met., julio-sept. de 1947; Rev. de Met. et de morale, julio-octubre de 1947; R. F. N. S., enero-marzo de 1949. Todos números dobles dedicados al tema.