

## DEL PAGANISMO A LA GRACIA: UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE LA EXISTENCIA RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO DE S. KIERKEGAARD

*FROM PAGANISM TO GRACE: A PHILOSOPHICAL INTERPRETATION  
OF RELIGIOUS EXISTENCE IN THE THOUGHT OF S. KIERKEGAARD*

**ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO**

Doctor en filosofía

Investigador principal

CONICET – Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), Resistencia, Argentina

Chaco/Argentina

hieloypuna@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0509-6692

Recibido: 2/09/2020

Revisado: 23/04/2021

Aceptado: 6/09/2021

*Resumen:* El artículo analiza la relación entre las formas del paganismo en el pensamiento de Kierkegaard y los tipos de religiosidad (A y B) distinguidas por Climacus en el *Postscriptum*. A través de una hermenéutica pre-confesional aplicada a los discursos edificantes distingue la necesidad de Dios como criterio que separa el paganismo irreligioso del que puede existir en la religiosidad A. Luego explicita la aceptación de la gracia como criterio distintivo entre ambas formas de paganismo y la religiosidad consumada. Finalmente determina la noción de gracia y elucida en qué sentido su aceptación concede a la religiosidad una cierta significación cósmica.

*Palabras clave:* Absoluto, existencia, gracia, paganismo, religiosidad.

*Abstract:* The article analyzes the relationship between modes of paganism in Kierkegaard's thought and the types of religiousness (A and B) distinguished by Climacus in the *Postscriptum*. By means of a pre-confessional hermeneutics applied to some edifying discourses, he distinguishes the need of God as a criterion that separates nonreligious paganism from a paganism that can exist in religiousness A. The article goes on to explain the acceptance of grace as the criterion that distinguishes between the two modes of paganism and a consummate religiousness. Finally, it determines the notion of grace and elucidates the sense in which its acceptance provides religiousness with a certain cosmic meaning.

*Keywords:* Absolute, existence, grace, paganism, religiousness.

## INTRODUCCIÓN

Como es sabido, en el *Postscriptum*<sup>1</sup> el autor pseudónimo Johannes Climacus afirma que existen dos tipos fundamentales de religiosidad, la cristiana o religiosidad “B”, y la religiosidad natural o “A”. Esta última, en la que el propio Climacus sitúa su existencia<sup>2</sup>, “sólo tiene como presupuesto la universal naturaleza humana”<sup>3</sup> y es experimentada “toda vez que la relación con Dios es descubierta por el existente en la interioridad de la subjetividad”<sup>4</sup>. Tal descubrimiento se produce cuando el sujeto reconoce en su interioridad estar en relación con algo absoluto, que Climacus denomina genéricamente “relación a una felicidad eterna (a la inmortalidad o a la vida eterna)”<sup>5</sup>. De esta religiosidad “A” se afirma explícitamente que ella “puede existir en el paganismo”<sup>6</sup>. Por otra parte, en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, más específicamente en la segunda serie de los discursos edificantes que componen dicha obra, titulada “Las preocupaciones de los paganos”, Søren Kierkegaard sostiene que el pagano ha conseguido matar dentro de sí el pensamiento de Dios y, con él, “todos los sentimientos y emociones que como mensajeros del Dios nos lo evocan”<sup>7</sup>. Las reflexiones que aquí comienzan intentarán, por un lado, determinar y distinguir estas dos formas fundamentales que asume el paganismo en Kierkegaard<sup>8</sup>; y, por otro, mostrar en

1 En el caso del *Postscriptum* hemos tomado como referencia para el citado la traducción alemana de B. y S. Diderichsen por considerarla una traducción excelente. (Hay también una buena traducción española: KIERKEGAARD, Søren, *Post Scriptum. No científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. (Trad. J. Teira Lafuente y N. Legarreta Bilbao). Salamanca, Sígueme: 2011). Para las demás obras de Kierkegaard nos hemos regido por las traducciones al español. En todos los casos hemos confrontado los textos citados con la siguiente edición danesa de las obras de Kierkegaard: *Søren Kierkegaards Skrifter*. (Edición del Søren Kierkegaard Forskningscenter). Copenhague: Gad, 1994-2008. Sigla: SKS. En todos los casos también se indica la correspondencia entre la traducción citada y los SKS según número de volumen y de página.

2 Cfr. KIERKEGAARD, Søren, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. 4ª ed. (Trad. alemana de B. y S. Diderichsen). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2015, 762. (SKS 7, 506). Sigla: UN.

3 UN, 764. (SKS 7, 508).

4 UN, 765. (SKS 7, 509).

5 UN, 764. (SKS 7, 508).

6 UN, 761. (SKS 7, 506).

7 KIERKEGAARD, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Madrid: Trotta, 2007, 133. Sigla: LC. (SKS 10, 75).

8 Muy recientemente ha aparecido en nuestro idioma un estudio integral sobre el paganismo en el danés: VIÑAS VERA, Ángel, “Notas sobre el paganismo en Kierkegaard”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2), 2020, 259-268. El autor distingue tres formas de paganismo. En primer lugar, el pagano “no sólo es aquel que vive sin Dios en el mundo, sino aquel que puede vivir sin estar en sí mismo” (*op. cit.*, 262), es decir, aquel que tiene por nada tanto su propio espíritu y su propia libertad como a Dios que lo puso como el espíritu libre que él es. A este hombre, que se ha negado a sí y a Dios, sólo le queda el mundo, por lo que su existencia se agota en las preocupaciones

qué medida la contradicción entre el pseudónimo y el autor en lo que a sus juicios sobre el paganismo respecta es sólo aparente, toda vez que cada uno de ellos se refiere a fenómenos distintos, que, junto con la religiosidad “B”, constituyen estaciones diferentes a lo largo de la vía que conduce de la negación de la religiosidad a la realización consumada de esta dimensión constitutiva de la existencia humana. Dentro de este contexto problemático en el que habrá de moverse la investigación, cabe señalar que ella persigue dos objetivos específicos. En primer lugar, ofrecer los criterios de distinción entre ambas formas de paganismo y entre el paganismo en general y la religiosidad “B”. En este sentido nos regimos por la hipótesis de que estos criterios pueden ser caracterizados a partir de una hermenéutica personal de los textos kierkegaardianos que apele no a la obra filosófica pseudónima, sino a los discursos edificantes que llevan la firma del propio autor. A nuestro modo de ver, el hecho de que dichos criterios surjan de obras edificantes no impide que, desde tales obras, pueda reconstruirse una interpretación filosófica personal no confesional y, por tanto, atingente a todo hombre en tanto tal, de las diferencias entre las formas del paganismo y entre el paganismo y la religiosidad consumada. Finalmente, el artículo aspira a poder elucidar el sentido que asume el fenómeno de la *gracia* en el marco de la realización de la religiosidad humana, mostrando en qué medida en virtud de este fenómeno la religiosidad adquiere –para un autor cuya filosofía no sin razones ha sido calificada como un pensamiento de la subjetividad y de la interioridad– una cierta dimensión cósmica.

Una serie de aclaraciones metodológicas tal vez no sean superfluas para evitar posibles malentendidos. En lo que al método respecta, aquí se trata de reconstruir la articulación entre las tesis fundamentales de ciertos discursos edificantes, consagrados a las preocupaciones de los paganos, a la necesidad de Dios o a la dádiva perfecta y el agradecimiento, y los tipos de religiosidad distinguidos en el *Postscriptum*. Con el término *reconstruir* se mienta el hecho de que la articulación

---

mundanas, hasta tal punto que termina convirtiéndose en esclavo de su propio deseo de ejercer poder sobre el mundo. En segundo lugar, “el paganismo cristiano”. Respecto de éste hace bien el propio autor en citar *El instante* para recordarnos que, en él, «el cambio en relación con el paganismo es que todo permaneció inalterado, pero tomó el predicado de cristiano» (*op. cit.*, 264). Finalmente el paganismo ejemplificado por Sócrates, el cual entiende el ser humano como interioridad “que puede vivirse en relación a algo que no es él, a la verdad, al bien”. (*op. cit.*, 266). A diferencia de Viñas Vera, no nos proponemos aquí hacer un análisis integral y exhaustivo del uso del término pagano en la entera obra de Kierkegaard, sino que abordamos el fenómeno para encontrar, desde un punto de vista filosófico, los criterios que permitan distinguir las formas fundamentales de paganismo entre sí y éstas respecto de una religiosidad consumada. Sin embargo, me parece que las tres figuras que señala el estudioso pueden reducirse a dos. En realidad, como la propia cita de *El instante* lo ratifica, no hay ninguna diferencia *esencial* en el modo de vivir la religiosidad entre las dos primeras formas de paganismo, salvo la hipocresía de la segunda. Y respecto del paganismo socrático, en su búsqueda de una verdad o bien incondicionales, no difiere en nada del pagano que puede existir en la religiosidad “A”. De allí la afirmación de que, en realidad, sólo hay *esencialmente dos* formas de paganismo.

propuesta, si bien no está expresa en los discursos kierkegaardianos, está implícita en ellos como una significación potencial susceptible de ser desplegada por obra de una interpretación que tome como eje de referencia para la lectura la búsqueda de la respuesta a la siguiente pregunta: “¿qué significa ser pagano y, consecutivamente, qué significa existir en el mundo de modo religioso?” En la medida en que se propone explicitar y configurar lo que permanece implícito en la obra kierkegardiana como mera posibilidad de sentido en función de este eje de referencia, el método de lectura se comprende a sí mismo como *hermenéutico*. Por ser hermenéutico y desplegar una *posibilidad* de sentido implícita, él no pretende ni ser fiel a Kierkegaard ni reivindicar para la lectura propuesta el calificativo de “única correcta” ni el de “completa”. De allí que mi interpretación de Kierkegaard no aspire ser la única posible, sino una plausible y coherente. De lo que acabamos de afirmar se desprende que no se trata aquí de una hermenéutica de tipo filológico ni de intención teológica, sino de lo que podríamos llamar una hermenéutica *filosófica de la facticidad*. En efecto, no me interesa tanto comprender de modo intrínseco los discursos de Kierkegaard ni las implicaciones teológicas o bíblico-exegéticas de su fe a través del análisis erudito de los textos, cuanto describir la esencia de los distintos modos fácticos de existencia a través de los cuales se trasunta la religiosidad constitutiva del hombre *en tanto tal*. Por ello hablamos de una hermenéutica pre- (no pro ni anti) confesional de la facticidad y de un enfoque filosófico y no filológico o teológico. Finalmente agregaré que esta hermenéutica responde a una intención *fenomenológico-trascendental*. Jér me de Gramont, refiriéndose a los discursos edificantes de Kierkegaard, sugiere “reconocer como decididamente fenomenológico el hecho de que el *cómo* de la existencia permita acceder a la cosa misma”<sup>9</sup>. Si esto es así, éste ejercicio hermenéutico, que piensa el significado de la cosa misma, en este caso la relación religiosa, en correlación con un modo de experimentar la propia existencia se mantiene, también, en un sentido amplio, en el orden fenomenológico. Puede agregarse que se trata de una fenomenología trascendental, toda vez que ella intenta mostrar las condiciones últimas de posibilidad sobre la base de las cuales es posible comprender el *factum* de una existencia religiosa.

A la intención de interpretar *filosóficamente* los distintos modos de paganismo y de existencia religiosa como categorías constitutivas de la existencia humana en general y, más aún, de hacer tal cosa recurriendo a discursos edificantes podría oponer un lector crítico el argumento de que resulta incoherente reconstruir desde una perspectiva filosófica discursos que son explícitamente confesionales y de intención casi homilética. Permítaseme responder, con G. Thonhauser, que, aunque

9 DE GRAMONT Jérôme, “Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación”. *Open Insight*, Vol 5 (2014), 79-192, aquí: 85.

ciertamente es menester reconocer el rol central que la espiritualidad cristiana y el comentario evangélico juega en los discursos, “sin embargo no por ello debemos privarnos de percibir también otros contenidos y tendencias en ellos y leerlos desde otras perspectivas”<sup>10</sup>. Pues, aunque no se destaquen en ellos menciones a la historia de la filosofía ni advirtamos la intención de desarrollar argumentos de índole filosófica, “la problemática de los discursos toma su punto de partida en cuestionamientos filosóficos”<sup>11</sup>. Permítaseme, además, recordarle a este imaginario lector crítico, esta vez de la mano de F. Harrits, que los discursos, antes que predicaciones que proclamen enseñanzas teológicas, son invitaciones al lector a volverse hacia sí mismo y comprenderse en función de su lectura de lo allí escrito. Observa Harrits que “de los prefacios y también de muchos pasajes de los discursos surge el hecho de que ellos fueron escritos, hablados y pensados como partituras, compuestas precisamente para aquel que quisiera leerlas en voz alta y les diera, así, su propia voz, de modo que el lector se pueda escuchar hablar a sí mismo y, tal vez, también entenderse a sí mismo en lo dicho”<sup>12</sup>. En efecto, para quien lee en voz alta, se disuelve la oposición entre su propia palabra y la versión definitiva de un discurso escrito ya impreso y publicado. “Su carácter como escrito colapsa y se convierte en aquello que en un doble sentido ya era y es: una palabra que nos vuelve hacia nosotros mismos”<sup>13</sup>. Si esto es así, no veo por qué la voz que se les confiera a los discursos a través de una lectura que se apropie de ellos “en voz alta” no pueda ser una filosófica, ni tampoco razón por la cual la vuelta hacia sí mismo, hacia la verdad de la propia existencia, no pueda hacerse, igualmente, en clave filosófica.

## 1. EL PAGANISMO IRRELIGIOSO

La naturaleza de este tipo de paganismo es expuesta por Kierkegaard, con notoria agudeza, en los discursos sobre las preocupaciones de los paganos. En el primero de esos discursos, consagrado a la preocupación de la pobreza, se observa que, a diferencia del pájaro, que vive del pan que le toque en suerte cada día sin afanarse por el de mañana, y más aún del cristiano, que pide y agradece, porque

10 THONHAUSER, Gerhard, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 2011, p. 167.

11 *Loc. cit.*

12 HARRITS, Fleming, “Wortwortlichkeit des Geistes. Über Søren Kierkegaards Sprachverständnis in den Reden von 1843-1845”. En: CAPPELØRN, Niels Jørgen y DEUSER, Hermann (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2000, 121-134; aquí: 133.

13 *Loc. cit.*

confía en que del mañana se hará cargo, de un modo u otro, la providencia divina, el pagano vive preguntándose: “¿Qué comeré; ?, y ¿qué beberé?, ¿hoy?, ¿mañana?, ¿pasado mañana?, ¿este invierno?, ¿la primavera próxima?, ¿cuándo llegue a viejo?, ¿yo y los míos? y toda la nación?; ¿qué comeremos y beberemos?”<sup>14</sup>. Y no es que se lo pregunte en un momento de tribulación, arrepintiéndose luego de vivir obsesionado por llenar graneros. No. Como él existe sin Dios y no tiene nadie a quien pedir ni cree que haya nada que agradecer, se lo pregunta a cada momento; no cesa jamás de preguntárselo; y vive con el ilusorio convencimiento de que por sí mismo *puede asegurar* cómo será el día de mañana. Cree posible tener la certeza de que los graneros estarán ahítos, y piensa, por tanto, que, en última instancia, de llenarlos depende el sentido de su existencia y su relación con el cosmos. Su función en el universo queda, pues, reducida a alcanzar un cierto dominio del mundo que le permita por un momento la ilusión de que también mañana podrá satisfacer sus deseos y necesidades – lo que Kierkegaard llama su “cuestión vital”. En términos del propio filósofo: “Estima que ocupa un puesto significativo en el cosmos porque se ocupa exclusivamente de esta cuestión vital; (...)”<sup>15</sup>. El pagano, en su forma más irreligiosa, no es, entonces, el politeísta, por ejemplo, en éste nuestro subcontinente sudamericano, el aborigen que confía en que la tierra lo proveerá y que, por ello, aún sumido en el trabajo agotador, vive siempre en el hoy, gozando ahora los bienes que el hoy puede ofrecerle, o incluso sufriendo las penurias que ahora le toquen en suerte, sin perder por ello la confianza en que mañana acabarán y sin dejar tampoco de agradecer a la tierra divina que hasta hoy le ha dado el pan. El pagano, para Kierkegaard, no es, primordialmente, el hombre de la religiosidad natural. Es el que existe sin Dios alguno en el mundo<sup>16</sup> y que, por ello, cree que él puede asegurarse del curso del mundo, puede apropiarse, por un esfuerzo de la voluntad y el conocimiento, del control del mundo y ponerlo a servicio de satisfacer sus deseos, por arbitrarios que estos fuesen. Es víctima, entonces, de un doble absurdo que, tarde o temprano, habrá de pagar. Primero del absurdo objetivo de creer que su conocimiento y su esfuerzo finitos puedan dominar la infinitud y complejidad de relaciones que dictan el curso de los sucesos. En otros términos, es víctima del engaño de creer que él puede ser el señor del mundo y decidir cuál es el significado que el cosmos habrá de tener para su existencia, en vez de reconocer que es el cosmos indomeñable el que nos empuja a tener en él un cierto significado. Segundo, es víctima del absurdo subjetivo

14 LC, 90. (SKS 10, 30).

15 LC, 90. (SKS 10, 30).

16 A mi modo de ver, la expresión “sin Dios en el mundo” debe ser entendida constantemente en un doble sentido: sin un Dios para mí en el mundo, cuya providencia deba pedir y agradecer y en cual se salvaguarde el sentido último de mi existencia; y en un mundo sin Dios como principio que articula y estructura el decurso del universo más allá del poder humano.

de creer que es dueño y señor de sus deseos y necesidades, de que podrá alguna vez acallarlos y satisfacerlos por completo. En otros términos, ignora que nada que pueda alcanzar el día de mañana es absoluto y que, por tanto, ninguna cosa podrá satisfacerlo absolutamente, por lo que siempre habrá un nuevo deseo que turbará de inquietud la aurora. ¿Y cuál es el castigo con el que inexorablemente habrá de pagar el hombre o la sociedad que vivan sumidos en este doble engaño? El de sucumbir a la tentación. ¿Cuál tentación? Kierkegaard es claro al respecto: “La de vivir para afanarse como un esclavo; la tentación consiste en perderse a sí mismo, perder su alma, cesar de ser hombre y de vivir como un hombre para, en vez de ser más libre que el ave, quedar abandonado de Dios y ser un esclavo más miserable que el bruto”<sup>17</sup>. Se trata, a fin de cuentas, de no existir libremente, de no decidir cada mañana cómo habrá de salir al mundo y cuál, de entre las posibilidades que se me ofrecen, habrá hoy de realizar en él, así como el pájaro decide cada día hacia dónde habrá de emprender el vuelo. Nada de ello. El castigo consiste en vivir “en esa maldita esclavitud (...) con el corazón sobrecargado por el cuidado de la subsistencia y contaminado de avaricia a pesar de la pobreza en que se está”<sup>18</sup>. En síntesis, la primera característica determinante de este paganismo, que vive sin Dios en el mundo, es negar que un Poder otro que el mío dictamina el curso del cosmos y que él tiene, además, en sus manos mi destino, para, en lugar de ello, afirmar que puedo poseer el mundo y asegurarme del día de mañana.

Pero el hombre que vive en el mundo sin Dios no sólo cree que puede apoderarse del mundo, sino que hay una segunda característica esencial suya, que Kierkegaard describe en otro de los discursos consagrados a las preocupaciones de los paganos, a saber, el dedicado a “La preocupación de la temeridad”. Se trata del espejismo de ser el dueño de mi propio ser y capaz de realizarlo por mí mismo. Es una doble ilusión. Primero, porque yo soy puesto como espíritu libre capaz de relacionarse a sí en su relación con lo otro, pero no soy el origen de ésta, mi condición espiritual. Y segundo, porque no está en mi poder ser plenamente el sí mismo que quiero ser. Para ello dependo de lo otro con lo que me relaciono, lo cual, en última instancia, no está bajo mi control. Lo único que puedo realizar con certeza por mí mismo es morir. En este sentido el pagano es lo contrario al pájaro y al lirio que “*quieren siempre lo que Dios quiere y hacen siempre la voluntad de Dios*”<sup>19</sup>. Así, por ejemplo, el pájaro, surcando los cielos, realiza aquello para lo cual ha sido constituido y, de este modo, siempre quiere y hace la voluntad de Dios. Y cuando, fatigado de tanto volar, comprende que hoy no puede recorrer distancias tan largas y viene a posarse en una rama o un peñasco, entonces,

17 LC, 93. (SKS 10, 33).

18 LC, 93. (SKS 10, 33).

19 LC, 128. (SKS 10, 70).

siendo el sí mismo finito que él es, cumple con la voluntad de Dios, “puesto que esto era cabalmente lo que Dios quería que hiciese”<sup>20</sup>. Pero si este pagano se opone al pájaro que, inocente e ignorante, cumple la voluntad divina y realiza del mejor modo a su alcance las posibilidades y *el modo de existencia* que le ha sido concedido, más aún se opone al cristiano que “todo lo toma de la gracia divina”<sup>21</sup>, en relación con la cual “no tiene voluntad propia”<sup>22</sup>. A diferencia del pájaro y también del cristiano, el pagano vive “como si fuese su propio señor, el propio artífice de su dicha, que se tiene que cuidar de todo y también de quien todo depende (...)”<sup>23</sup>. Viviendo de tal suerte, niega a Dios y pretende sustituirlo en lo que a Él le es propio. Esta pretensión es precisamente la *temeridad* de aquel que no sólo ignora a Dios, sino que  *cree*  que puede prescindir de Él para realizarse a sí mismo. Su creencia en sí –su autoafirmación y empoderamiento- es incredulidad en Dios. Su osadía, la absurda temeridad del que se lanza a una misión que supera en mucho sus fuerzas ¿Y cuál es el castigo con el que inexorablemente habrá de pagar el hombre o la sociedad que vivan sumidos en el engaño de creer que son artífices de su vida y que pueden por sí mismos realizarse de un modo consumado? La angustia. En ellos no hay ni puede haber paz ninguna, pues, por mucho que lo nieguen, saben que Dios puede en cualquier momento arrebatarles todo nuevamente. “Por eso el pagano está con todo derecho a merced de la angustia; porque en realidad nunca sabe exactamente a merced de quien está. ¿No es esto angustioso?”<sup>24</sup>.

Podemos reseñar las dos características que definen al pagano que existe en el mundo sin Dios. Él cree que puede poner el futuro del mundo bajo su control y, correlativamente, afirma que es dueño de sí y que puede realizarse a sí mismo según le plazca. No ignora, sino que niega, que, en última instancia, no puede nada y para todo depende de la gracia. Pero, por más que lo niegue, su angustia delata que él no puede nada. No puede nada al principio, puesto que no es el origen de su propia condición ontológica de espíritu libre, la cual no es el fruto de su poder, sino que  *le ha sido dada* . No puede nada al final, porque, haga lo que haga y quiere lo que quiera, toda realización de sí de la que sea capaz desemboca en la muerte. Y tampoco puede, en un sentido absoluto, nada entre el principio y el fin, pues no está en su poder manejar las infinitas variables que disponen el curso de la realidad efectiva y, por tanto, tampoco lo está saber con certeza a dónde los conducen, a él y a la propia realidad, el ejercicio de sus poderes. Por no aceptar

20 LC, 128. (SKS 10, 70).

21 LC, 131. (SKS 10, 73).

22 LC, 131. (SKS 10, 73).

23 LC, 133. (SKS 10, 75).

24 LC, 134. (SKS 10, 76).



su nada y confiarse a la gracia, en virtud de la cual puede ser más que sí mismo, el pagano queda disminuido en su ser a su propia representación de sí<sup>25</sup>. Este pagano irreligioso, que no sólo vive en el mundo sin Dios, sino que niega que tanto él como el mundo necesiten de Dios, no es el politeísta sencillo que sabe que su destino está en manos de la tierra y el cielo y que él nada puede respecto del poder que maneja cielo y tierra. Este pagano irreligioso responde a una concepción de la subjetividad, propia de nuestros días, según la cual el ser humano es capaz de determinar por sí mismo decisivamente la evolución y el sentido de la realidad en su conjunto. Se trata de una concepción que ha llevado hasta la locura la voluntad de poder humana y su pretensión de control sobre el curso de todas las cosas, de tal modo que el hombre ha terminado cayendo en el pecado satánico: creerse Dios. En efecto, como bien observa C. Möller, “los hombres quieren ser como Dios, cuando planean el futuro como un tiempo que estuviera a su disposición”<sup>26</sup>.

## 2. PAGANISMO Y RELIGIOSIDAD A

Del paganismo irreligioso distingue Climacus en el *Postscriptum* otro tipo de pagano, a saber, aquel que interiormente experimenta un pathos religioso. Tal cosa ocurre “cuando el individuo se relaciona a una felicidad eterna en la expresión más decisiva del pathos existencial”<sup>27</sup>. Ahora bien, para comprender cabalmente tal determinación de esta otra forma de paganismo es menester tener en cuenta dos cosas. Primero que, para Climacus, el pathos existencial resulta de

25 En realidad, el pagano que quiere realizarse por sí mismo plenamente termina restringiendo su propia realización a su finitud y limitaciones, en lugar de permitir que aquello que le sale al encuentro –la gracia– le abra a horizontes por él insospechados y para él inalcanzables. Por eso el pagano es un hombre encerrado en sí mismo, que vive en la soledad del héroe trágico. En este sentido no se puede sino coincidir con R Purkathofer cuando afirma que “sólo a través del anonadamiento (*Vernichtung*) de las representaciones autorre restrictivas y autoimpuestas (...) accede el hombre «a ser sí mismo»: desde la mano de Dios”. PURKARTHOFER, Richard, *Kierkegaard*. Stuttgart: Reclam, 2005, 99.

26 HEYMEL, Michael/ MÖLLER, Christian, *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Søren Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*. Zürich: Theologischer Verlag, 2013, 122. Coincido en un todo con Möller cuando contrapone la relación con el porvenir que se rige por una actitud de advento (*adventischer Art*) a la que lo hace por una actitud de índole futurística (*futurischer Art*). “La actitud del preocupado es de índole futurística y pretende ejercer el poder sobre el porvenir considerado como el *futurum* que aparentemente está a su disposición. La actitud del hombre sereno y confiado (*Gelassenen*) es de la índole del advento, porque comprende el provenir como el advenir de la eternidad de Dios en el tiempo”. *Op. cit.*, 121.

27 UN, 761. (SKS 7, 506).

una relación del individuo con un *télos* absoluto<sup>28</sup>. Se trata de una relación que transforma por entero su existencia, toda vez que la encauza y supedita hacia ese absoluto con el cual se relaciona. En segundo lugar, que dicha relación es un *pathos*, esto es, que el sujeto la padece y que el absoluto con el cual se relaciona no es, como en el caso del paganismo irreligioso, una representación de su voluntad o intelecto, sino un padecimiento que ha sido puesto en él, pero del cual él no es el origen<sup>29</sup>. Si tenemos en cuenta estos dos aspectos, entonces bien podemos concluir que lo propio de este tipo de paganismo radica en que el individuo, en vez de negar, asume su propio padecimiento originario y, consecuentemente, también la relación con un fin absoluto como la expresión decisiva de su existencia, esto es, como aquello hacia lo cual debieran orientarse y en función de lo cual cobrarían sentido todas las acciones a través de las cuales expresa su interioridad. Este paganismo, a diferencia del anterior, no se opone a la religiosidad B, que se consume en el verdadero cristiano, puesto que la religiosidad que en él se experimenta como *pathos* existencial y que Climacus denomina religiosidad A “debe hallarse primero en el individuo antes de que pueda hablarse de una conciencia de éste de la dialéctica propia de B”<sup>30</sup>. En efecto, quien niega que sea un constitutivo esencial de su existencia la relación con un poder absoluto que lo trasciende, mal podrá tener fe en Cristo como aquel absoluto en el cual depositar el sentido entero de su existencia. Por ello insiste Climacus en advertir “cuan insensato es que un hombre sin *pathos* pretenda relacionarse con lo esencialmente cristiano, puesto que antes de que pueda hablarse de estar en situación de hacerse consciente de ello, él debe primero existir en la religiosidad A”<sup>31</sup>. En este contexto surgen inevitablemente dos preguntas. Primero: ¿cómo habrá de entenderse esta relación que sostiene el pagano partícipe de la religiosidad A con un *télos* absoluto? Segundo: ¿por qué esta relación, a pesar de separarlo del pagano irreligioso, lo mantiene dentro del paganismo? La expresión más *concreta* de la respuesta a estas preguntas puede encontrarse, según la interpretación aquí propuesta, en los discursos de Kierkegaard y, en particular, en aquel que se titula “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre”. En este sentido los discursos edificantes, firmados por el propio Kierkegaard, podrían ser considerados como un estadio más

28 “Si el *télos* absoluto, a través de su relación con la existencia de un individuo, no la transforma absolutamente, entonces el individuo no se relaciona con *pathos* existencial, sino con *pathos* estético”. UN, 559. (SKS 7, 353).

29 “Una felicidad eterna es justamente un eterno presupuesto para todo individuo que lo precede en la inmanencia” UN, 225. (SKS 7, 93).

30 UN, 761. (SKS 7, 506). Quizás convenga aquí precisar que la religiosidad cristiana o B es dialéctica por ser paradójica y absurda, es decir, por afirmar como verdad absoluta lo que, desde el punto de vista de la razón es absolutamente contradictorio, a saber, que el Dios infinito y eterno se halla encarnado en, un hombre finito e histórico: Cristo.

31 UN, 761. (SKS 7, 506).

avanzado en la comprensión concreta de lo que significa existir religiosamente que el alcanzado por Climacus en el *Postscriptum*<sup>32</sup>.

Pues bien, el criterio que determina la existencia del pagano de la religiosidad A y que, además, lo distingue decisivamente de aquel otro que niega a Dios y niega, por tanto también, cualquier absoluto en el que pueda sostenerse y al que pueda referir su existencia finita, está, a mi modo de ver, condensado en el título de uno de los discursos edificantes de 1844: “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre”. El pagano que existe en la religiosidad A ha alcanzado la suprema perfección que puede alcanzar un hombre por sí mismo, a saber, reconocer que, por sí mismo, tal cual vimos antes, no puede *absolutamente* nada, y que, por tanto, necesita de un Poder absoluto que llamamos Dios. Su relación con el *télos* absoluto, de la que carece el pagano irreligioso, no consiste, por tanto, en la fe convencida y confiada en *ese télos*, sino en el reconocimiento en la interioridad de su *necesidad* de él. Por eso este tipo de paganismo está presupuesto por el cristianismo, pues el que se engaña a sí mismo y piensa que puede vivir sin un absoluto que fundamente sus fines relativos o aquel otro que toma por absolutos fines que en el fondo sabe que son relativos, mal puede llegar a tener fe en Dios como *télos* absoluto. Debe entenderse el título del discurso de modo textual: necesitar de Dios no es la suprema perfección en absoluto, ni tampoco el *télos* absoluto. Necesitar de Dios es la suprema perfección *del hombre*, es decir, la suprema perfección que el hombre puede alcanzar por sí mismo, reflexionando sinceramente sobre la constitución de su propia existencia. Necesitar de Dios es, pues, la conclusión a la que llega el hombre capaz de “conocerse a sí mismo en relación consigo mismo”<sup>33</sup>. Ésta es la conclusión del pagano Sócrates, que, intentando conocerse a sí mismo, descubre que no detenta ni la verdad ni el bien absoluto que busca para fundar en él su existir. De allí que bien pueda calificarse

32 El propio Climacus admite que el *Postscriptum* no ha sido escrito por alguien que pueda llamarse cristiano, sino por quien existe en la religiosidad A y se halla, por tanto, personalmente interesado en un bien supremo o una felicidad eterna. Por eso mismo Climacus se pregunta por el cristianismo, dado que éste promete al cristiano dicha felicidad (Cf. *UN*, p. 831; *SKS* 7, 560). Al contrario, los discursos edificantes sí son “discursos cristianos”. Annemarie Pieper nos recuerda que “el nombre histórico Johannes Climacus se deriva de la palabra griega «klimax», en latín «scala paradisi»” PIEPER, Annemarie (Ed.), *Kierkegaard: Die Hauptwerke. Ein Lesebuch*. Tübingen: Narr Francke Attempto, 2018, 12. En concordancia con lo declarado por Climacus en el *Postscriptum* y con la etimología de su propio nombre podría decirse que las afirmaciones del pseudónimo representan un peldaño en la comprensión de la existencia religiosa que conduce a otro superior, asociable a los discursos edificantes y efectivamente cristianos firmados por el propio Kierkegaard.

33 KIERKEGAARD, Søren, *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5: Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. (Trad. D. González). Madrid: Trotta, 2010, 307. (*SKS* 5, 305). Sigla: *DE*.

este tipo de paganismo, como lo hace Viñas Vera, de paganismo socrático<sup>34</sup>. El ejercicio del socratismo le permite a Kierkegaard afirmar que, “si un hombre no se conoce a sí mismo en el sentido de saber que él mismo no es capaz de nada, entonces no advierte, en su significado profundo, que Dios existe”<sup>35</sup>. Una cosa es, en efecto, condición de la otra. Quien cree falsamente que él lo puede todo y no se percata de que, en un sentido absoluto, no puede nada, no necesita de Dios ni se relaciona fácticamente, esto es, en su propio existir actuante, con Él. Razón por la cual, para él, Dios no existe. Aunque este hombre mencione una y otra vez el nombre de Dios, aunque lo invoque en ocasiones, Dios no existe para él. Por el contrario, aquel que no “ha llegado a conocer a Dios a través de las épocas pasadas de la historia”<sup>36</sup>, es decir, que no tiene ningún conocimiento objetivo ni doctrinario acerca de Dios, pero que, en cambio, “sabe para sí mismo que no es capaz de nada, ése tiene cada día y a cada instante la deseada e incontestable *oportunidad* de experimentar que Dios vive”<sup>37</sup>. De él puede decirse que “está en *condiciones* de captar el primer secreto de la verdad, que él mismo no es nada en absoluto, tanto como que el hecho de necesitar de Dios es su suprema perfección”<sup>38</sup>. Estamos ahora en condiciones de responder las dos cuestiones en torno de las cuales giró este análisis de la relación entre religiosidad A y paganismo. A la pregunta que inquiría por la índole de la relación que sostiene el pagano, partícipe de la religiosidad A, con Dios como *télos* absoluto, habrá que responder que ella no es otra que la *necesidad*. Es precisamente esta necesidad o, para ser más precisos, la apropiación o asunción consciente de esta necesidad de Dios, lo que lo distingue esencialmente del pagano irreligioso. Y a la pregunta que cuestionaba por qué esta relación, a pesar de separarlo del pagano irreligioso, lo mantiene dentro del paganismo, no cabe sino responde apelando a las palabras señaladas en cursiva de las dos citas precedentes. Necesitar de Dios nos ofrece la *oportunidad* de experimentar que Dios vive, no la experiencia viva de Dios<sup>39</sup>. Nos coloca en *condiciones* de captar el primer secreto de la verdad, pero no implica necesariamente confiar en la verdad. Por ello mismo puede decirse que

34 “Con Sócrates Kierkegaard descubre que ser pagano es una posibilidad de vivir apasionado y en tensión continua hacia el bien perfecto”. VIÑAS VERA, Ángel, *op. cit.*, 266.

35 DE, 314. (SKS 5, 312).

36 DE, 314. (SKS 5, 313).

37 DE, 315. Cursivas mías. (SKS 5, 313).

38 DE, 318. Cursivas mías. (SKS 5, 316).

39 En este sentido Michael Bjergso afirma que en la religiosidad A “Dios no es el Dios viviente uno y trino, sino el principio supremo que fundamenta una idealidad ética: que el hombre a cada instante debe relacionarse de modo relativo a lo relativo y de modo absoluto a lo absoluto” BJERGSØ, Michael, *Kierkegaards deiktiske Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*. (Trad. Alemana de Krista-Maria y Hermann Deuser). Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2009, 91.

necesitar de Dios constituye la presuposición para creer en Dios o, lo que es lo mismo, existir en la religiosidad A constituye el presupuesto para llegar a ser un verdadero cristiano, pero que ella, en sí misma, no es aún la religiosidad auténtica y consumada. El pagano de la religiosidad sigue siendo, entonces, pagano, puesto que él no confía en la realidad efectiva de aquel Dios que necesita. ¿Quién es, concretamente, este pagano? Otra vez sería un despropósito identificarlo con las religiones politeístas. Este pagano es todo hombre que se rebela contra el discurso del empoderamiento de sí, de la autorrealización y de la autoafirmación que caracteriza particularmente a nuestra sociedad contemporánea. Es todo hombre que comprende el sinsentido de creer que se puede tener todo bajo control y que, consecuentemente, es posible afirmar que el futuro está en nuestras manos. Es aquel individuo inquisitivo que eleva su grito contra una sociedad que se afana en convencerse de que, al fin y al cabo, lo único que verdaderamente importa es obtener más y más placer y, por ello, corre, angustiada y enloquecida, de un goce efímero al otro, cueste lo que cueste la obtención de tales goces. En síntesis, es todo aquel hombre que se conoce a sí mismo y que, por eso, vive en tensión hacia y en búsqueda de un absoluto que no encuentra en sí, pero que necesita. Precisamente por ello el signo de su existencia es el sufrimiento. Él sólo “experimenta la felicidad eterna mediada a través del sufrimiento de su propia nulidad en comparación de la medida absoluta”<sup>40</sup>. El sufrimiento es, así, la consecuencia inevitable del que existe detenido en la religiosidad A. Ésta no puede convertirse en el estadio final de las etapas de la vida. Es menester llegar a B. El paso es un salto e implica una decisión libre: aceptar la gracia.

### 3. LA GRACIA Y LA RELIGIOSIDAD B

¿Cómo es posible pasar de necesitar a Dios a confiar en Dios? ¿Cómo un *télos* absoluto, ideal e inmanente al sujeto, puede convertirse en un Dios viviente fuera del sujeto y actuante en la realidad efectiva? ¿Cómo se sube el peldaño que asciende de la religiosidad A a la B? La respuesta usual a esta pregunta es de naturaleza teológica y confesional. Puede sintetizarse, por ejemplo, en la afirmación de A. Pieper: “La condición para ello es la aceptación de Jesucristo como Dios”<sup>41</sup>. Por supuesto que existen múltiples pasajes que avalan esta interpretación. Así, por ejemplo, explícitamente afirma Climacus que la religiosidad B consiste en

40 BANSER, Ann-Kathrin/ BODE, Philipp, *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeiten seiner Realisierung bei Søren Kierkegaard*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2018, 95.

41 PIEPER, Annemarie, *Søren Kierkegaard*. München: Beck, 2014, 95.

la relación del individuo con Dios como algo externo a sí mismo a través de la paradoja<sup>42</sup>. Y la paradoja, imposible de pensar, no es otra que la encarnación del Dios eterno en la persona humana e histórica de Cristo<sup>43</sup>. Sin embargo, Climacus, en la conclusión del *Postscriptum*, hace también una advertencia: “Lo reconocible inmediato es paganismo: todas las solemnes declamaciones de que se trata en verdad de Cristo y de que Cristo es el verdadero Dios no ayudan mucho en cuanto acaban en lo reconocible inmediato”<sup>44</sup>. En efecto, si todo se redujera a declarar que Cristo es Dios se correría el riesgo de reconvertir a Dios en un dogma objetivo y cognoscible de un modo inmediato. Ahora bien, un dogma tal es una representación humana, con lo que Dios quedaría convertido en una determinación del sujeto. Con ello, en lugar de avanzar a la religiosidad B, caeríamos por debajo de la A, puesto que aquella necesita de Dios, pero no lo encuentra dentro de sí, mientras que ahora parece habérselo encontrado en un conocimiento objetivo propio. Por lo tanto, y aun concediendo que la condición para pasar a la religiosidad B es la aceptación de Cristo, debiera volver a preguntarse, sobre todo desde una perspectiva filosófica, ¿qué significa tal aceptación? ¿Cuál es la existencia concreta que manifiesta en la realidad efectiva que nos hallamos ante un individuo que ha dado el paso hacia la forma más alta de religiosidad: la B?

Indicaciones decisivas las ofrece el propio Kierkegaard en uno de sus discursos edificantes<sup>45</sup> de 1843, titulado “Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba”. Allí se afirma no sólo que toda dádiva buena y perfecta viene del “Padre de las luces”, sino que la dádiva buena y perfecta “es aquello por lo cual doy gracias a

42 Cfr. UN, 766. (SKS 7, 510).

43 Cfr. UN, 766. (SKS 7, 510).

44 UN, 811. (SKS 7, 545).

45 En principio parecería paradójal recurrir a discursos cristianos para intentar explicitar de modo filosófico el significado concreto y vital de la religiosidad B. Sin embargo, por este camino no hago sino avanzar en una huella avistada por H. Deuser. El estudioso, luego de afirmar que Kierkegaard abre en los discursos “una comunicación religiosa propia”, observa que ésta “es establecida en el contexto cristiano, pero su significación religiosa implica, a la vez, el hecho de que la mediación vitalmente útil de lo (religioso) incondicionado es posible y realizable”. Y lo es para todo hombre en tanta tal. De allí que la religiosidad descripta en los Discursos no tenga por qué reducirse al cristianismo confesional sino que ella, continúa Deuser, “caracteriza y trasunta un aspecto creativo constitutivo, aunque a la vez no-empírico e inasible, de la existencia humana y lo presenta en su efectividad real”. DEUSER, Hermann, “Christologische Motive in den *Christlichen Reden* (dritte und vierte Abteilung)”. En: CAPPELØRN, Niels Jørgen, DEUSER, Hermann y SÖDERQUIST, Brian K. (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007*. Berlín/ New York: Walter de Gruyter, 2007, 293-317; aquí: 316. En una nota al trabajo que acabamos de citar Deuser señala, además, que establecer “en qué medida las determinaciones de Kierkegaard de los *estadios* y de la *religiosidad A/B* coinciden con este concepto de comunicación religiosa real debe ser constatado por separado”. *Loc. cit.* (nota 82). El presente trabajo representa precisamente un primer y provisional intento en tal dirección, a saber, establecer una relación posible entre las religiosidades A y B y la comunicación religiosa real de los *Discursos edificantes*.

Dios”<sup>46</sup>. ¿En qué medida es relevante esta afirmación en el contexto que nos ocupa? Ante todo recordemos el modo en que se caracteriza al verdadero cristiano, cuando se opone su figura a la del pagano irreligioso. De este verdadero cristiano, que sin dificultad podríamos asimilar al individuo que existe acorde con la religiosidad B, no se dice que anda por ahí dando voces y declarando que ha aceptado a Jesús como su señor y salvador, sino algo quizás mucho más profundo y seguro mucho más difícil. De él se dice que “vigila y vigila sin cesar la voluntad de Dios, [pues] sólo desea *contentarse con la gracia divina*”<sup>47</sup>. Aquel que, como los lirios y los pájaros, no quiere otra cosa que el cumplimiento de la voluntad divina, no le interesa ni que se realicen sus deseos ni pide que Dios “le ampare de un modo particular distinto del querido por Él”<sup>48</sup>. Lo único que pide es la gracia que Dios tenga a bien enviarle. De allí que Kierkegaard insista en que el cristiano “lo primero que tiene que aprender es a contentarse con la gracia divina”<sup>49</sup>. Ser cristiano, vivir acorde con la religiosidad B, significa, entonces, aceptar la gracia. Y hacerlo es lo mejor que puede hacer el hombre, pues, al fin y al cabo, “toda dádiva buena y perfecta viene de arriba”. ¿Cuál es esta dádiva? Kierkegaard responde que, cuando al cristiano se le preguntá por está dádiva perfecta, él responde “aquello por lo que doy gracias”. Y agrega que el verdadero cristiano “debe agradecerlo todo”. ¿No hay aquí una suerte de círculo? ¿No se determina el agradecimiento por la dádiva perfecta y la dádiva perfecta por el agradecimiento? Y, si hay que agradecerlo todo, ¿no termina siendo todo una dádiva perfecta? De esta perplejidad sólo se sale si entendemos correctamente la idea de que “toda dádiva buena y perfecta viene de arriba”. Dios no da algo que uno pueda identificar como bueno y perfecto por tal y cual razón, por lo que por ello habría que dar gracias. Lo que Dios da, esto es, el modo en que Dios deja que suceda lo que sucede, es bueno y perfecto *por haberlo dado Él*, aun cuando la realidad vaya en contra de la representación humana acerca de lo que sería lo mejor. Por ello insiste Kierkegaard en que, quien ha interpretado cabalmente la sentencia evangélica, no se angustió por determinar qué es lo bueno que viene de Dios y por lo cual habría que dar gracias, sino tan sólo llegó a “aprender una sola cosa: dar siempre gracias a Dios, y de esa manera llegar a entender una sola cosa: que todas las cosas redundan en el bien de quienes aman a Dios”<sup>50</sup>. No es el hombre quien sabe ni puede determinar qué es lo mejor, lo en última instancia perfecto para sí mismo y el mundo entero, por lo tanto debe agradecerlo todo, incluso la menesterosidad y los deseos negados. Escribe Kierkegaard: “Y cuando la parte que te fue concedida fue escasa ¿diste

46 DE, 64. (SKS 5, 51).

47 LC, 131. (SKS 10, 73).

48 LC, 131. (SKS 10, 73).

49 LC, 131. (SKS 10, 73-74).

50 DE, 64. (SKS 5, 51).

entonces gracias a Dios? Y cuando la parte que te fue concedida fue sufrimiento, ¿diste entonces gracias a Dios? Y cuando lo que pediste te fue negado, ¿diste entonces gracias a Dios?”<sup>51</sup>. El agradecimiento debe, incluso, “agradecer también por el destino”<sup>52</sup>, por amargo que éste fuese.

Ahora bien, ¿qué sentido puede tener desde un punto de vista filosófico una concepción que hace radicar la religiosidad en la aceptación de la gracia, esto es, en agradecer que la realidad fáctica se dé tal cual ella se da por provenir de Dios; en agradecer incluso el destino? Estimo que de los análisis del discurso kierkegaardiano bien puede concluirse que la religiosidad auténtica no significa sojuzgarse a ciertos dogmas, autoridades y ritos. Si ser religioso, incluso ser en un sentido fundamental un verdadero cristiano, significa contentarse con la gracia, entonces la forma consumada de la religiosidad implica aceptar con modestia nuestra universal condición humana; y aceptar, por tanto también, que no sabemos qué es lo mejor, que no podemos determinar decisivamente ni el futuro ni el curso del cosmos y que, tal vez, lo mejor sea doloroso para nosotros. Una aceptación tal sólo puede conducir a cualquier hombre, sea cual fuere su confesión, a reconocer que eso perfecto o absoluto que necesita tiene que *recibirlo* “desde arriba”, esto es, desde un Poder que lo trasciende. Ahora bien, aquello que el hombre recibe “desde arriba” y que resulta articulado por un Poder que sin duda lo trasciende es el conjunto de la realidad que le sale al encuentro: el rostro del cosmos. Frente a ella el hombre religioso toma una decisión. A diferencia del pagano que quiere amoldar la realidad a sus deseos, él se contenta y se conforma con lo que se da, con la gracia, y, por ello, agradece por la realidad tal cual ella se manifiesta y se nos ofrece a cada instante. Semejante agradecimiento sólo es posible sobre la base de la *confianza* en que el Poder infinitamente superior al humano, que hace que la realidad sea, que permite que se conforme y articule tal cual lo hace, y que vuelve posible que haya un hombre como él capaz de experimentarla, *hace siempre lo mejor*. Por ello, para Kierkegaard, tener verdadera fe religiosa, como la que tuvo Moisés cuando se dirigió al Faraón, consciente de que él no podía nada y de que todo había que encomendárselo al Señor, significa “creer que, suceda lo que suceda, sucederá lo mejor”<sup>53</sup>. Una religiosidad sustentada en una fe como ésta, es decir, una fe inescindible de la gracia y del agradecer la gracia, no es un llamado a la resignación, sino precisamente un llamado a la confianza en que tiene sentido “creerlo amorosamente todo”<sup>54</sup>. Se trata de una fe difícil, pero posible

51 DE, 64. (SKS 5, 51).

52 DE, 68. (SKS 5, 55).

53 DE, 305. (SKS 5, 303).

54 KIERKEGAARD, Søren, *Las obras del amor*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Salamanca: Sígueme, 2006, 283. (SKS 9, 236).



para todo hombre con la condición de que cada uno tome la decisión singular de aceptar que, finito como es, no puede saberlo ni controlarlo todo, y de que, por tanto, habrá de agradecer, es decir, asumir y comprometerse con la facticidad que le ha tocado en suerte. Entonces habrá también de *ajustar* su propia existencia a esa facticidad. ¿De qué modo? De modo tal que, existiendo, contribuya, desde las posibilidades fácticas y finitas que le fueron dadas, a que cada ser con el que se relaciona y él mismo puedan, en virtud de esa relación, desplegar cada uno del mejor modo posible su ser. Eso y no otra cosa es “creerlo amorosamente todo”. Amorosamente cree en todo el lirio, cuando se mece al viento y, haciéndolo, torna más hermoso el campo, sin esperar nada a cambio. Amorosamente cree en todo el pájaro, cuando despliega sus alas y vuelve más bello el cielo, sin pedirle al cielo que le devuelva algo. ¿Existir de tal modo, existir agradeciéndolo y amándolo todo, es recibir la dádiva perfecta? ¿No lo amenaza al lirio la siega y al pájaro el cazador? ¿Ocurre en verdad siempre lo mejor a lo que debería ajustarme? ¿Incluso esta plaga, incluso esta escasez? ¿Tiene sentido creerlo amorosamente todo? No hay modo de saberlo. El hombre, en términos absolutos, no sabe ni puede saber qué es lo mejor. Sólo puede confiar en que esto que, en términos relativos (en la temporalidad) no le parece lo mejor, en términos absolutos (en la eternidad) de los que él no dispone, sí lo sea; y, entonces, seguir agradeciéndolo todo y creyendo amorosamente en todo. Sin embargo, la duda no puede ser acallada. Por ello la existencia religiosa no es un estadio definitivo, sino que debe reconquistarse a cada instante. Por ello en la misma persona pueden convivir el pagano y el cristiano. Por ello es tan difícil tener fe y agradecerlo todo. Ante esta dificultad, ¿habrá de convenirse que la fe sólo puede ser una fe ciega que no tiene ningún otro motivo que el absurdo para la esperanza? No creo que éste sea el único camino para entender a Kierkegaard, más aún luego de la lectura de los discursos. La fe en que, suceda lo que suceda, sucederá lo mejor; la fe que lleva a la aceptación de la gracia como criterio que distingue a la religiosidad consumada, no tiene pruebas definitivas, pero sí tiene aquellos mismos motivos para correr el riesgo de optar por ella que los que Kierkegaard señala para alegrarse cada día de ser el hombre que nos *ha sido dado ser*:

“¿Acaso no será tampoco ningún motivo de alegría el que hayas nacido, que existas, que consigas «hoy» lo necesario para subsistir; que hayas nacido hombre, que puedas ver, oír, oler, gustar, tocar? ¿Que el sol brille para ti, y que por ti, cuando el sol se cansa, aparezca la luna y se enciendan las estrellas?”<sup>55</sup>.

La fe, entonces, no surge del absurdo arbitrario. Surge del agradecimiento conmovido ante el milagro de la vida y del universo. Comprenderlo nos ayudaría

55 LC, 192. (SKS 11, 43).

a vivir de modo fructífero en el día de hoy todo lo que hoy podamos vivir (*ajustarnos*), en vez de convertir el día de hoy –el único del que a fin de cuentas disponemos– en la espera ansiosa y angustiada del pagano por el ilusorio día de mañana.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA GRACIA Y EL COSMOS<sup>56</sup>

Si la primera forma de paganismo podía definirse como existir en el mundo sin Dios, la relación religiosa de quien se contenta con la gracia no es existir con Dios sin el mundo, sino *existir en el mundo con Dios*. No otra cosa es ajustarse a la situación fáctica que nos es dada, con la convicción interior –la fe, comprendida como confianza y no como conocimiento de lo sobrenatural– de que lo que se da y nuestro rol en lo que se da forma parte de un sentido absoluto, por más que no podamos determinar ni conocer ese sentido. A diferencia del pagano, el hombre verdaderamente religioso no se quiere salvar a sí mismo en el mundo; y, a diferencia del fanático, no quiere salvar al mundo por sí mismo, sino que, contento con la *gracia*, se dirige humildemente al mundo que le es dado para existir en él del modo más provechoso que le fuese posible. “Entonces se entrega a su trabajo, contento con él, ama a su esposa, contento con ella, educa a sus hijos que son su alegría, ama a sus semejantes, se goza con la vida. Y si se exige más de él, Dios [a través de la propia realidad que le sale al encuentro A G- M] se lo dará a entender a las claras, y en tal caso Él lo ayudará”<sup>57</sup>. Vivir con Dios en el mundo significa, pues, contentarse con el milagro de ser hombre y de poder participar, con humildad pero activamente, en la tarea continua de la creación y recreación del universo.

Para ilustrar el sentido cosmológico que tiene, para una perspectiva no confesional, contentarse con la gracia resulta paradójicamente significativo el que quizás sea el paradigma del fenómeno en el cristianismo, a saber, el concederle a una sencilla joven de Galilea ni más ni menos que la gracia de convertirse en la madre de Dios. No dejan de llamar la atención las palabras con las que el ángel Gabriel

<sup>56</sup> Recalco aquí lo que ya había sido anticipado en la introducción: las presentes conclusiones, al igual que la determinación de los criterios distintivos entre las formas fundamentales del paganismo, no resultan deducciones inevitables de la obra de Kierkegaard, ni pretenden ser la exposición de lo que Kierkegaard realmente dijo en los *Discursos Edificantes* ni, menos aún, la exposición literal de lo afirmado por Climacus en el *Postscriptum*. Ellas son el fruto de una interpretación personal surgida de la puesta en diálogo libre de ese grupo de obras. Lo cual me parece legítimo en un artículo que, como éste, no quiere ser exegético, sino filosófico-hermenéutico.

<sup>57</sup> KIERKEGAARD, Søren, *Ejercitación del cristianismo*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Madrid: Trotta, 2009, 88. (SKS 12, 79).

anuncia este acontecimiento: “Alégrate María, llena eres de gracia”. (Lc 1, 28). La gracia, entonces, más que una carga o un sufrimiento es, en el sentido profundo, una apelación a la alegría. María Benedetta Curi observa que el ángel formula esta apelación “en la dimensión verbal del imperativo, como si fuese el mandamiento de alegrarse por un don absolutamente gratuito”<sup>58</sup>. Con este paradigma cristiano en mente, volvamos por un momento a la concepción de la gracia que operó como trasfondo del presente ejercicio hermenéutico. Hemos dicho aquí que ella se le ofrece a todos los seres que viven sobre la tierra y bajo el cielo, en cuanto consiste, para una visión no confesional, en la posibilidad que *recibimos* y en modo alguno originamos, de que nuestro “ser-en-el-mundo” tenga un sentido para el devenir de todo lo que es (observemos que no otra cosa ha sido la gracia ofrecida a María). Consecuentemente, aquello a través de lo cual la gracia se ofrece es el mundo, es decir, el cómo del acontecer del conjunto de la realidad que nos sale al encuentro. Ahora bien, puede decirse que este ofrecimiento por cierto se produce en imperativo, porque la gracia implica una obligación. Se trata de una obligación que naturalmente puede ser desobedecida, pero, como en el caso de cualquier otro imperativo, esto trae como consecuencia un castigo. El castigo es la insignificancia y la esterilidad de la vida. El sinsentido y la consecuente búsqueda desesperada del pagano por una justificación para su existencia. Su obediencia, por el contrario, implica la alegría de una vida con sentido, esto es, de una vida que sí puede realizarse a sí misma, toda vez que, como dice Anti-Climacus en las palabras finales de *La Enfermedad mortal*, ella “se apoya lúcidamente en el Poder que la fundamenta”<sup>59</sup>. No en su voluntad, sino en el Poder que le ha dado la realidad efectiva que le toca en suerte. Según la fe cristiana, María comprendió perfectamente lo que los tiempos exigían de ella y asumió esta exigencia. Esto transformó su vida por completo y la transformación permitió que se pusiera al servicio del acontecimiento del nacimiento de Cristo. El ejemplo de María muestra que la aceptación de la gracia implica siempre una transformación tal de la propia existencia, que la lleva a ser fecunda, a convertirse en pro-genitora de una nueva emergencia del ser y del sentido. Sin embargo, este sentido que nace o emerge ya no es sólo una cuestión mía, como el nacimiento de Cristo no fue tan sólo una cuestión que afectó a María, sino que concierne al mundo todo. El sentido del universo, aunque tan sólo se trate de su más modesto destello, puede acontecer, por un instante, también a través mío, si asumo la gracia que hoy me es ofrecida

58 CURI, Maria Benedetta, “Nella grazia di un nuovo pensare. La vocazione mariale dell’ontologia trinitaria”. *Quaderni di Inshibboleth*, N. 1 (2021), 129-144; aquí: 130.

59 KIERKEGAARD, Søren, *La enfermedad mortal*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Madrid: Trotta, 2008, 168. (SKS 11, 242).

y la exigencia que ahora ella implica. ¿Qué otra razón más profunda puede haber para alegrarse?

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANSER, Ann-Kathrin/ BODE, Philipp, *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeiten seiner Realisierung bei Søren Kierkegaard*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2018.
- BJERGSØ, Michael, *Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*. (Trad. Alemana de Krista-Maria y Hermann Deuser). Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2009.
- CURI, Maria Benedetta, "Nella grazia di un nuovo pensare. La vocazione mariale dell'ontologia trinitaria". *Quaderni di Inschibboleth*, N. 1 (2021), 129-144.
- DE GRAMONT Jérôme, "Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación". *Open Insight*, Vol 5 (2014), 79-192.
- DEUSER, Hermann, "Christologische Motive in den *Christlichen Reden* (dritte und vierte Abteilung)". En: CAPPELØRN, Niels Jørgen, DEUSER, Hermann y SÖDERQUIST, Brian K. (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007*. Berlín/ New York: Walter de Gruyter, 2007, 293-317.
- HARRITS, Fleming, "Wortwortlichkeit des Geistes. Über Søren Kierkegaards Sprachverständnis in den Reden von 1843-1845". En: CAPPELØRN, Niels Jørgen y DEUSER, Hermann (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2000, 121-134.
- HEYMEL, Michael/ MÖLLER, Christian, *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Søren Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*. Zürich: Theologischer Verlag, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren, *Søren Kierkegaards Skrifter*. (Edición del Søren Kierkegaard Forskningscenter). Copenhague: Gad, 1994-2008.
- , *Las obras del amor*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Salamanca: Sígueme, 2006.
- , *Los lirios del campo y las aves del cielo*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Madrid: Trotta, 2007.
- , *La enfermedad mortal*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Madrid: Trotta, 2008.
- , *Ejercitación del cristianismo*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero). Madrid: Trotta, 2009.
- , *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5: Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. (Trad. D. González). Madrid: Trotta, 2010.
- , *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. 4ª ed. (Trad. alemana de B. y S. Diderichsen). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2015.
- PIEPER, Annemarie, *Søren Kierkegaard*. München: Beck, 2014.
- PIEPER, Annemarie (Ed.), *Kierkegaard: Die Hauptwerke. Ein Lesebuch*. Tübingen: Narr Francke Attempto, 2018.
- PURKARTHOFER, Richard, *Kierkegaard*. Stuttgart: Reclam, 2005.

THONHAUSER, Gerhard, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg/ München: Alber, 2011.

VIÑAS VERA, Ángel, "Notas sobre el paganismo en Kierkegaard". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2), 2020, 259-268.