

QUETZALCÓATL, HOMBRE-DIOS. BREVE ESTUDIO COMPARATIVO A TRAVÉS DE LA OBRA DE SØREN KIERKEGAARD

QUETZALCOATL, MAN-GOD. A SHORT COMPARATIVE STUDY THROUGH THE WORK OF SØREN KIERKEGAARD

Humberto ORTEGA-VILLASEÑOR
*Universidad de Guadalajara*¹

RESUMEN: En la última etapa de la vida del pensador danés Søren Kierkegaard, éste perseveró en revisar la trayectoria de sus pasos e interpretar su existencia como ligada y dirigida hacia Dios. Giro que llevó a la profundización de los significados múltiples que pueden llegar a desprenderse de su obra *Ejercitación del cristianismo*. Ello animó a que el presente análisis apuntara a trascender los confines de tal contexto cultural y emprendiera un viaje comparativo por parajes sistémicos distintos, como el de la civilización Mesoamericana.

PALABRAS CLAVE: cristianismo, sincretismo, misticismo, racionalismo, interculturalidad.

ABSTRACT: In the last stage of his life of Danish thinker Søren Kierkegaard, he persisted in reviewing the trajectory of his steps and interpreting his existence as linked and directed towards God. A turn that led to the deepening of multiple meanings that can be teased from his work entitled *Exercising Christianity*. This encouraged this paper to try to transcend the confines of such a cultural context and undertake a comparative journey towards different systemic landscapes, such as that of the Mesoamerican civilization.

¹ Doctor en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); es Profesor investigador titular C del Departamento de Estudios Literarios, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara, Av. José Parres Arias, San José del Bajío, Zapopan, Jalisco, México. Correos electrónicos: humberto.ortega@academicos.udg.mx y huorvi@gmail.com

KEYWORDS: Christianity, syncretism, mysticism, rationalism, interculturality.

1. Introducción

La última etapa de la vida de Søren Kierkegaard está marcada por un esfuerzo de recuperación interpretativo acerca de su trabajo como escritor, pensador y humanista y por una voluntad de precisión exegética férrea. Nos damos cuenta de ello, gracias a obras escritas y publicadas en ese lapso y otras que se editaron como trabajos póstumos del pensador. La producción de esa época confirma la genuina tesitura místico-religiosa que impulsó la directriz de su legado, la importancia del individuo y su existencia como ejes centrales de su Filosofía, así como el cuestionamiento agudo del cristianismo y el racionalismo hegeliano de la iglesia luterana de su época. Componentes, estos últimos, de una fase de la vida de Kierkegaard sin duda fascinante.

Una de las obras que ha llamado vigorosamente nuestra atención, que constituye el eje de este trabajo y que surge precisamente de ese horizonte temporal se titula *Ejercitación del cristianismo* (2009). Aborda un tema que pone en tela de juicio la cristiandad cimentada en un enfoque preponderantemente racionalista que elude al Cristo-Dios y que sólo admite al Cristo-Historia. Paradoja que, no obstante estar referida a un contexto histórico determinado como el del cristianismo luterano vivido en Dinamarca a mediados del siglo XIX, contiene reflexiones y eslabonamientos universales muy valiosos para colegir otros contextos histórico-religiosos de complejidad considerable.

Esto nos llevó a validar fuentes y a revisar el estado de la cuestión sobre los orígenes del hombre-Dios en el mundo mesoamericano también, a entender la importancia de deidades tan cardinales como Quetzalcóatl, a caracterizar sus enlaces con las reflexiones del filósofo danés, con la Historia, la Cosmología y la Arqueología, y a despejar los vínculos entretejidos por el sincretismo forjado en su derredor como consecuencia de la evangelización cristiana promovida por la corona española y la Iglesia católica de los siglos XVI a XVIII. Ruta que nos condujo por igual a explorar y a tratar de ahondar más en las correspondencias notables detectadas en los razonamientos de Kierkegaard y la concepción de Quetzalcóatl-Dios, así como a delimitar o subrayar algunas divergencias capitales que concentramos en las conclusiones del estudio.

Estamos convencidos que los pilares kierkegaardianos que encierra *Ejercitación del cristianismo* son de un valor crítico apreciable para el mundo que nos ha tocado vivir en los siglos xx y xxi. En especial, para países colonizados que, como México, han experimentado un cristianismo *sui generis*, dada su condición periférica y el hecho de haber sido cuna de Mesoamérica.

2. Antecedentes

Como sabemos, Søren Kierkegaard es un precursor del existencialismo que nació en Dinamarca en el año de 1813 y que murió en 1855, cuando apenas contaba con 42 años. Como dice Michael Theunissen, murió cuando Nietzsche apenas tenía once años: “De hecho, a excepción de Marx, nadie marca de una manera tan clara como Kierkegaard, el rompimiento en el pensamiento del siglo xix, el cual comenzó con el intento de Hegel de un acabamiento de la metafísica occidental y terminó con la interpretación de Nietzsche de la metafísica como nihilismo” (Theunissen, 2005, 2).

Michal Valčo y Katarína Valčová observan cómo en la etapa final de su vida, Kierkegaard, “de manera similar a como lo hizo Martín Lutero, el reformador alemán del siglo xvi, trató de reformar e incluso de redefinir la esencia del cristianismo, en términos radicalmente individualistas y existencialistas” (2016, 48). Su enfoque confrontaba “el énfasis de la iglesia estatal danesa en la naturaleza objetiva de la comunidad cristiana visible” (Valčo & Valčová, 2016, 48). Argumentaba que el ser humano es una síntesis de necesidad y posibilidad, de finitud e infinitud y de que sólo del hombre devendría un denominado *sí mismo* cuando él se relacionara consigo mismo de manera tal, que simultáneamente se relacionara con el otro, *sí mismo* por igual (Theunissen, 2005, 5).

Ejercitación del cristianismo es la última obra escrita por Kierkegaard con pseudónimo (*Johannes Anticlimacus*). En ella, Anti-Climacus se pregunta si el hecho histórico de la existencia de Cristo puede ofrecer felicidad eterna *per se* al creyente. Y, la respuesta es no. No es suficiente. No es posible lograr la trascendencia basada en el reconocimiento escueto del hecho histórico de la existencia de Cristo, pues hace falta creer que Cristo es Dios encarnado y eso no es viable comprenderlo a través de la razón, sino por un acto de fe.

En realidad, Anti-Climacus da respuesta al planteamiento de Climacus [seudónimo de otra obra de Kierkegaard titulada *Migajas filosóficas* (1999)], en la cual, el autor impugna un conjunto de sermones escritos en 1850 por varios teólogos de la época como Ramus Nielsen, Sibbern, Maertensen y Mynster, quienes aspiraban a explicar el cristianismo desde la filosofía de Hegel y decían, “por fin, el cristianismo puede ser entendido y explicado racionalmente” (Goñi Zubieta, 2013, 131). En palabras de Kierkegaard,

[E]l cristiano excepcional, que encarna Anti-Climacus, se sumerge en la fe y abandona la razón. Se abandona a una fe profunda que no pretende entender, sino solamente «servir a la Verdad». Sabe que racionalizar el cristianismo es «servirse de» la Verdad en favor de la razón. Para eludir la tentación racionalista, el único remedio que encuentra es el rigor: «Esta ha sido mi arma. Mas yo no tengo ningún poder, ni de soldados ni de otra especie; [...] soy entre todos el más solitario y, entendido mundanamente, el más impotente. Si se emplea el rigor, se exaspera fácilmente a los hombres; por eso, quien ha de usar del rigor acostumbra primero asegurarse el poder. Ni puedo ni deseo emplear el rigor de esta manera; pues no deseo dominar, solamente deseo servir a la verdad o, lo que es lo mismo, al cristianismo» (2009, 226-227).

Ahora bien, en realidad Anti-Climacus encarna al cristiano extraordinario, o sea, al que asume con humildad el *escándalo* que supone la unión en Cristo del tiempo y la eternidad. Esto es, una conducta basada en la fe y en la creencia en la unidad con Dios, todo lo contrario de aquel que mira la encarnación de Dios en el hombre, como un contrasentido.

Esta misma circunstancia nos hace recordar a Quetzalcóatl en el mundo mesoamericano del tiempo inmemorial. Quetzalcóatl como ser único y excepcional que, a un tiempo, es Dios y ser humano. El Ser Divino representado como ave y reptil, metáfora de la propia condición humana, al igual que Anti-Climacus. Un ser capaz de superar sus propias limitaciones no sólo para aceptar el *escándalo* del Dios encarnado, sino para emularlo, concatenando sus pasos hasta alcanzar la iluminación. Aunque Quetzalcóatl es un enjambre de símbolos (Castellón Huerta, 2002, 28-35), que no puede parangonarse linealmente a Anti-Climacus, nos sirve para detectar puntos coincidentes de relación entre ambos principios hermenéuticos, lo que nos lleva a barruntar en la trayectoria y las reflexiones del propio Kierkegaard en torno a su obra en esta última etapa de su vida.

3. Desarrollos cristianos en Kierkegaard

Como indicamos antes, en *Ejercitación del cristianismo* (*Indeuelse i Christendom*) se intenta dar respuesta al problema presentado en *Migajas filosóficas* mediante una exégesis evangélica: ¿puede una felicidad eterna basarse en algo meramente histórico? No. Más que querellarse directamente con Hegel, Anti-Climacus polemiza con la cristiandad establecida, la cual ha optado por el hegelianismo para explicar los misterios insondables del cristianismo (Goñi Zubieta, 2013, 132).

Para Demetrio Gutiérrez Rivero, prologuista y traductor al español de *Ejercitación del cristianismo* (2009)

Kierkegaard, es un poeta de lo religioso, como con frecuencia se caracterizó a sí mismo –casi le podríamos llamar un músico de lo religioso [...] Consciente de su tarea vocacional en una forma dramática de sinceridad indómita –tan veraz en la intención como excesiva en el procedimiento–, sacrificó su fama y bienestar mundanos a esta tarea cristiana, arremetiendo de paso simultáneo e impertérrito contra el último filósofo, Hegel y contra la cristiandad que tenía a mano, es decir, contra la abstracción del pensamiento puro y sistemático y contra el establecimiento satisfecho (2009, 17-18).

A continuación, describimos someramente la obra (*Ejercitación del cristianismo*), que quizás “constituye una de las expresiones más elocuentes de la ensayística del escritor danés” (Torralba, 1998, 25), pues consigue la estructura de un tratado y, a la vez, de un discurso edificante. Mantiene las tres partes de los escritos edificantes: la oración, la presentación de un tema bíblico y su desarrollo en grados de creciente interiorización. Sus tres partes o “números-son desiguales” en cuanto a la extensión y a la organización. Al inicio de cada una de las partes se repite el título general de la obra y se indica el número correspondiente I, II o III (Goñi Zubieta, 2013, 132).

El tema central de la primera parte es la *Invitación* (*Indbydelsen*) de Cristo, que se presenta como paradójica a la razón. Por ello, el efecto de su venida es, según Kierkegaard, de paralización de dicha razón.

«Venid a mí todos los que estéis atribulados. Y cargados, que yo os aliviare». ¡Oh maravilla! Es maravilloso que Aquel que tiene que traer el auxilio sea precisamente quien diga: venid a mí. ¡Qué amor! Ya lo es ayudar –cuando se puede ayudar– al que pide auxilio; pero incluso ofrecer auxilio y ¡ofrecérselo a todos! Sí, y justamente a todos los que no podrían ser ayudados de nuevo. Ofrecérselo no, proclamarlo a los cuatro vientos, como si el auxiliador mismo necesitase de la ayuda, como si el que desea y puede ayudar a todos fuese él mismo un necesitado, que siente esa necesidad, y en la medida en que necesita ayudar, necesita a los que sufren para ayudarlo (Kierkegaard, 2009, 32).

La segunda parte trata sobre el escándalo que provoca el anonadamiento del Hijo de Dios que se hace hombre. En el fondo, la cristiandad establecida se trastorna justamente porque no es capaz de admitir la Invitación: le falta la cuestión fundamental, la fe. Anti-Climacus interroga y arguye así:

¿Puede demostrarse por la historia que Cristo era Dios? Permítaseme hacer primero otra pregunta: ¿puede pensarse una contradicción más disparatada que la de querer demostrar (es indiferente que se pretenda demostrar por la historia o por cualquier otra cosa del mundo) que un hombre particular es Dios? Que un hombre particular sea Dios, que se presente como Dios, es ciertamente el escándalo [...] Pero ¿qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡y esto es lo que se quiere demostrar! Pero «demostrar» significa convertir algo en lo racional-real dado! ¿Puede, lo que contradice toda razón, convertirse en lo racional-real? Desde luego que no, si es que uno no desea contradecirse a sí mismo. Lo único que se puede «demostrar» es que va contra la razón (Kierkegaard, 2009, 51).

La última parte del libro es una bellísima reflexión sobre Dios como fin de todo, porque lo atrae todo hacia sí. Dicha reflexión está configurada por siete «desarrollos cristianos», en los que Kierkegaard medita sobre la humillación del cristiano, la impresión que causa en un niño la imagen del crucifijo, la prueba que supone la vida para cada hombre, la contraposición entre la «Iglesia triunfadora», la «Iglesia combativa» y «la cristiandad establecida». Para él, solamente la Iglesia militante es verdad, la Iglesia triunfadora y la cristiandad establecida son una farsa, una simulación (Kierkegaard, 2009, 218).

Sí, dichoso aquel que no se escandaliza de Él, dichoso aquel que cree que Jesucristo ha vivido aquí en la tierra y que era lo que dijo ser: el hombre insignificante y, no obstante, Dios, el Unigénito del Padre; dichoso aquel que no sabe recurrir a otro, sino que en todo sabe recurrir a Él. Y sea cual fuere la situación de un hombre en la vida, aunque tenga que vivir en pobreza y desgracia, dichoso el que no se escandaliza y cree que Él alimentó a cinco mil hombres con cinco panes y dos pececillos, dichoso el que no se escandaliza, sino que cree que esto sucedió, ni tampoco se escandaliza porque esto no suceda ahora, pero cree que sucedió. Y sea cual fuere el destino de un hombre en el mundo, como quiera que las tormentas de la vida se encrespen contra él, dichoso el que no se escandaliza, sino que cree que Él imperó a las aguas y éstas se tranquilizaron; cree con fe firme y segura que Pedro se hundía única y exclusivamente porque no creyó con fe plena y firme. Y sean cualesquiera que fueren las culpas de un hombre, aunque su culpa fuera tan horrible que no solamente él, sino toda la humanidad dudase de que pudiera ser perdonada, dichoso el que no se escandaliza y cree que Él dijo al paralítico: «Tus pecados te son perdonados», y que decir esto era tan fácil para Él como decir al paralítico: «Toma tu camilla, levántate y anda»; dichoso el que no se escandaliza (Kierkegaard, 2009, 95).

De este modo, el gran misterio del cristianismo es la encarnación: ¿por qué Dios se hizo hombre? Como puede observarse en *Migajas filosóficas* (1999), Climacus se planteaba la misma interrogante, sólo que no podía aceptar ni la respuesta racionalista ni la de la fe. El Hombre-Dios rompía todos los esquemas racionales: solo una fe que él no tenía podía enfrentarse a semejante paradoja. Así es como, Anti-Climacus, en *Ejercitación del cristianismo* (2009), se siente apto para asumir la incongruencia de la encarnación a través de la fe y de reconocer que simplemente no se puede responder «racionalmente» a la pregunta.

Antes de poner fin al libro, Anti-Climacus nos recuerda que Cristo no necesita admiradores, sino imitadores. La obra se cierra con una oración por todos los hombres.

4. Desarrollos alternos en Quetzalcóatl

Obviamente, la dificultad analítica y metodológica que plantea el examen de un Dios tan antiguo en Mesoamérica como Quetzalcóatl no es semejante. La

deidad precolombina es una figura entreverada o mediada por varios sincretismos que es menester esclarecer primero. De acuerdo con Norma Durán R.A.,

[L]a palabra sincretismo aparece como mágica ‘piedra de toque’ que explica, según los historiadores, las prácticas y creencias religiosas tanto de los indígenas de antaño como de los actuales. Este término supuestamente da cuenta de la incompleta cristianización de los indígenas, pues al ser pueblos ‘profundamente religiosos’ no pudieron sino rehacer su mundo mezclando creencias suyas con las creencias traídas por los misioneros españoles (Durán, 2014, 22).

Quetzalcóatl plantea dos tipos de sincretismos, el de los mexicas en los siglos xiv y xv, y el del periodo colonial en los siglos xvii y xviii. Los mexicas que arribaron al Altiplano de lo que ahora es México en 1324, quisieron apropiarse del personaje como fundador de Teotihuacan. Buscaban con ello legitimarse como pueblo elegido, heredero de los *sabios toltecas*, para dominar al resto de pueblos y culturas que en ese entonces habitaban Mesoamérica (León-Portilla, 1983).

Posteriormente, los españoles y los criollos nacidos en la Nueva España quisieron hacer algo parecido. Valerse de Quetzalcóatl para justificar o legitimar de algún modo la evangelización con mano dura ante los ojos nativos durante la colonia. Por ejemplo, el pensador novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) y el eclesiástico dominico, escritor y político, Fray Servando Teresa de Mier (1763-1827), entre otros cronistas y relatores, intentaban anidar la idea de que Santo Tomás, apóstol de Cristo, pudiese haber difundido las enseñanzas cristianas y realizar una labor edificante en América antes de la llegada de los españoles. Mitificación tanteada en diferentes documentos de las congregaciones que llegaron a la Nueva España (franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas), sin resultados eficaces. Como dice Octavio Paz, “la imagen del Fénix aparece constantemente en la literatura de los siglos xvii y xviii; Sigüenza y Góngora llama a Santo Tomás / Quetzalcóatl: el Fénix de Occidente, es decir, el Fénix americano. El apóstol nace de la pira en que se incendia el dios indio y Nueva España brota de las cenizas de la Vieja. Misterio insoluble” (Paz, 2005, 14).

Aunque la manifestación de estos últimos sincretismos generó un mosaico de versiones míticas profuso y contradictorio acerca del Quetzalcóatl-héroe o Quetzalcóatl-hombre, asomaron con el tiempo contribuciones interpretativas más sólidas y sistematizadas sobre los antecedentes remotos del Quetzalcóatl-Dios, apoyadas precisamente en investigación acreditada.

Por ejemplo, por la vertiente histórica, tenemos al investigador de El Colegio de México, Enrique Florescano Mayet, quien estudia los precedentes prístinos de Quetzalcóatl como el numen que simboliza la civilización en Mesoamérica: “el llamado dragón olmeca, una entidad sobrenatural compuesta por una cabeza con rasgos de ofidio y una parte trasera en forma de ala de pájaro, una de las primeras imágenes que buscan integrar los símbolos y poderes de la tierra con los celestes” (Florescano Mayet, 2004, 23). De acuerdo con él, en sus orígenes Quetzalcóatl era una revelación del dios del maíz.

Las indagaciones arqueológicas sobre la primera cultura mesoamericana confirman esa presunción. Los olmecas florecieron entre 1500 y 300 años a.C. y desde ese tiempo el dios del maíz adquirió tres rasgos que habrían de perdurar en la civilización mesoamericana: su cualidad de numen de la fertilidad; su carácter de símbolo de la creatividad humana y su asociación con el gobernante, quien desde entonces hizo suyas las imágenes y atributos del dios. Quizá los olmecas fueron los primeros en representar el origen del cosmos, los seres humanos, la naturaleza y los dioses mediante imágenes: crearon un lenguaje visual que se convirtió en un medio de comunicación persuasivo y generalizado (Florescano Mayet, 2004, 17).

Otra versión histórica consistente y explicativa sobre Quetzalcóatl-Dios nos la proporciona Octavio Paz en este fragmento:

Quetzalcóatl es, como el fénix del poeta barroco Sandoval y Zapata, «alada eternidad del viento». Su nombre es náhuatl, pero es un dios anti-quísimo, anterior al nombre con que lo conocemos. Fue una divinidad de la costa, asociada al mar y al viento, que asciende al Altiplano, se asienta en Teotihuacán como un gran dios y, destruida la metrópoli, reaparece en Tula varios siglos después, ya con su nombre de ahora. En Tula se desdobra: es el dios creador y civilizador Quetzalcóatl, deidad que la gente de Tula, recién salida de la barbarie, hereda o roba a Teotihuacán (2005, 22-23).

Por otra parte, está la interesante hipótesis conceptual que coligió Alfredo López Austin, un estudioso del México precolombino, experto en cosmovisión mesoamericana. Él sostiene que “Quetzalcóatl es el dios creador de un grupo humano que, colocado en el poder, exaltó a su patrón no como originador de un particular pueblo, sino de toda la humanidad” (1989, 53-54). Esta divinidad forma parte de una concepción mesoamericana que divide al mundo así,

[A] partir de un corte horizontal, por medio del cual la parte superior estaría formada por la luz, el calor, la vida, lo masculino, el cielo, con el símbolo del águila, mientras que en la parte inferior quedarían la tierra, el agua, la oscuridad, la muerte, el frío, lo femenino, con los símbolos del ocelote y la serpiente, para no alargar la lista de relaciones y símbolos. Los hombres, habitantes del punto de unión, son creados por la combinación de los dos mundos, de los que el cielo engendra y la tierra concibe. El proceso puede ser separado en cuatro etapas lógicas: 1a) descenso del semen, 2a) concepción, 3a) preñez, y 4a) parto y separación de los hijos, para observar con este esquema la creación de los pueblos (López Austin, 1989, 53).

Según López Austin, “Quetzalcóatl desarrolla una actividad excepcional, como particular divinidad de la fecundación, como semen mismo de la divinidad celeste. Quetzalcóatl es uno de los nombres del dios supremo, [...] invocado en repetidas ocasiones con distintos nombres” (1989, 53-54). Y nos recuerda que “su carácter de creador-ancestro-héroe civilizador existe tanto dentro como fuera de Mesoamérica” (*ibidem*).

Por último, la versión que nos ofrece la arqueóloga y antropóloga Laurette Séjourné sobre Quetzalcóatl, quizás sea la más integral de todas. Deriva de los avances de la Arqueología mesoamericana en el siglo xx y del desciframiento del lenguaje maya que facultó el estudio del Códice Dresden y su vinculación científico-cosmológica con Quetzalcóatl como Estrella de la mañana.

Se sabe que el año venusino de 584 días se compone de un periodo diurno y uno crepuscular, separados por las conjunciones superior e inferior, en el curso de las cuales el planeta desaparece en los rayos solares. Con un rigor matemático, estas fases están contenidas en las páginas 46 a 50 del manuscrito maya de la Biblioteca de Dresden (el Códice Dresden, SIC), cuya lectura fue efectuada, al principio del siglo xx por Förstemann Seler quien las descubrió después en otros códices (60) [...] Resulta de ello que las sucesivas imágenes de Quetzalcóatl ilustran las etapas que llevan la materia hasta la iluminosidad más pura. La marcha del planeta hará surgir mejor el carácter de esta vía real, porque al tratarse de una luz sumergida que lucha por su liberación, su simbolismo es directo y no deducido (61) (Séjourné, 1984, 60-61).

En efecto, la emergencia de vestigios arquitectónicos, escultóricos y cerámicos en casi todo México comprobaría la presencia física del Quetzalcóatl-Dios desde

tiempo inmemorial en las diferentes culturas del horizonte civilizatorio de Mesoamérica, despejando así las dudas que pudieran haber introducido los distintos apelativos del Dios y las diversas versiones míticas del Quetzalcóatl-hombre. Este balance sería simbolizado por Quetzalcóatl, la “Serpiente emplumada”, que, en el fondo, no es sino la expresión o metáfora de un profundo humanismo simbolizado en ese ser que se levanta de sus propias limitaciones para transmutarse en *téotl*, para divinizarse en vida.

One might inquire, then, what the joined notions of plumage and serpent features would mean in depictions of a deity or demiurge. If it is obvious that the serpent is related to water, one of the primordial elements of the cosmos, plumage is clearly related to air. But how did this particular combination come to manifest itself in the portrayals of Quetzalcoatl? (Duran, 2013, 5).

[...] The eagle represents this higher, spiritual principle released from the bondage of matter and soaring into the translucent ether, mounting to its kin, the stars, and even to the supreme divine being about them. On the other hand, the serpent is life-force in the sphere of life-matter. The snake is supposed to be of tenacious vitality; it rejuvenates itself by sloughing off its skin (Zimmer, 1963, 75).

Mediante la combinación de los atributos de las aves (el cielo) y las serpientes (la Tierra), la “Serpiente emplumada” simbolizaba así la unión de los opuestos, del hombre y la mujer. De hecho, el patrocinio conjunto de sabios y artistas de Quetzalcóatl apunta a su identidad última y a la equivalencia de la sagacidad y la excelencia artística” (Taube, 2002, 36-41; Garza Tarazona & Palavicini Beltrán, 2002, 42-45).

5. Convergencias potenciales

Séjourné introduce una previsión que resulta notable para nuestra investigación en torno al humanismo de Quetzalcóatl. Apunta,

[P]arece tratarse de una religión: una entidad única de la que irradia el sistema entero y hacia el cual el hombre dirige una fe ardiente; rigurosas normas de vida que tienden hacia la perfección interior; un sacerdocio que ejerce la más severa austeridad; prácticas, en fin, que implican altas especulaciones

morales (133) [...] Todo sería simple si se pudiera afirmar la preexistencia divina persuadiéndose que Quetzalcóatl es un Dios encarnado que se reintegra al cielo, como nuestro Cristo, por ejemplo. Pero no es este el caso, ya que su valor arquetípico reside precisamente en el hecho de que él es el primer hombre que se convierte en dios: es la fórmula misma de este triunfo lo que constituye su enseñanza. No se trata, entonces, de una divinidad dispensadora de gracia, sino de un mortal que descubre una nueva dimensión humana de la que hace partícipe a sus semejantes. Estrictamente personal, su transfiguración no actúa sobre el creyente en virtud de fluidos sobrenaturales; es una certidumbre hacia la cual cada individuo orienta valientemente su existencia (1984, 133).

De acuerdo con esta investigadora, la doctrina quetzalcoatlíana, “lejos de implicar una revelación divina, está más bien inspirada en una visión curiosamente próxima o cercana a un cierto evolucionismo contemporáneo (Julian Huxley, Teilhard de Chardin, Edmund W. Sinott)” (Séjourné, 1984, 133).

Sin embargo, para nosotros muestra una sorprendente contigüidad con las preocupaciones medulares que plantea Kierkegaard no sólo en *Ejercitación del cristianismo* (1850), obra que elegimos como pauta nodal en este trabajo, sino en el conjunto de obras que conforman la etapa final de su corta existencia, así como el llamado *retorno* que dio a su vida personal. Por citar algunas de las obras que recopila Goñi, están las siguientes: *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (1847); *La comunicación directa e indirecta* (1848) (en *Papirer*, VUF B80-85); *La enfermedad mortal*, (1849), La neutralidad armada o mi posición como autor cristiano en la cristiandad (1849), (en *Papirer*, X5 B 288-301); *Un discurso edificante* (diciembre de 1850); *Mi punto de vista sobre mi labor como escritor* (escrito en agosto de 1851, pero editado en 1859); *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo (Til Selupreulse. Samtiden anbefalet)* (1851), los artículos publicados entre diciembre de 1854 y mayo de 1855 en el periódico *Fasdrelandet* y en la propia revista que editó Kierkegaard hasta su deceso titulada *El Instante (Oieblikket)*, etc. (Véase Goñi, 2013, 177, 131 y 137).

En algunas de estos trabajos, el filósofo danés hace un repaso de todo lo que ha significado su producción y el sentido que tiene para él, sus contemporáneos y la posteridad «el problema de ser cristiano dentro de la cristiandad» (Goñi Zubieta, 2013, 138). Una tarea encomendada por Dios mismo para toda la vida, que entraña la propia educación del individuo en ese propósito. A quien se jacte de que ya es cristiano, le falta la humildad requerida para serlo (Goñi

Zubieta, 2013, 139). Kierkegaard confiesa que toda su obra responde a un plan, a una estrategia de «comunicación indirecta». Dadas las circunstancias, “un ataque directo no lograría poner de manifiesto la ilusión de la cristiandad” (Goñi Zubieta, 2013, 141).

Al igual que Quetzalcóatl, Kierkegaard intenta ofrecer una imagen ideal del ser cristiano, una visión completa (Goñi Zubieta, 2013, 144) con la fuerza suficiente para alcanzar ese estadio y proclamar así el verdadero cristianismo. “Se necesita un poeta-dialéctico, único capaz de prescindir de su propia posición para exponer el ideal, valerse de los poderes espirituales que forman parte de la interioridad del organismo humano” (*ibidem*).

Por su parte, el pensamiento náhuatl observa el orden objetivo a partir de la materia y concluye que, a pesar de su aparente inercia, puede escapar, sin embargo, “al determinismo que lo agobia” (Séjourné, 1984, 133). Al igual que el planteamiento crítico de Kierkegaard, que apunta a recordar a los cristianos que Dios encarnado necesita de émulos verdaderos y no de falsarios, el modelo de Quetzalcóatl hace remembranza también del camino del perfeccionamiento como afán intransferible del individuo:

Y nos lo muestra de inmediato, en su intento de crear una facultad que anule las ligazones naturales que aprisionan a los seres en sus límites mortales. La profunda ruptura con el orden anterior que representa el advenimiento de la reflexión está simbólicamente evocada por el fruto fuera de naturaleza de una improbable hibridización entre reptil y pájaro (Séjourné, 1984, 133-134).

Así, al observar algunas analogías entre el mensaje que Kierkegaard aspira a transmitir en la última etapa de su vida y la doctrina quetzalcoatlíana, nos percatamos de algunas diferencias esenciales: Por ejemplo, el espíritu que encierra el mensaje de Quetzalcóatl parece primar lo social: hay la conciencia de que el individuo es a la vez dependiente y responsable de sus semejantes (Séjourné, 1984, 146).

En cambio, como dice Carlos Goñi, Kierkegaard no se cansa de proclamar que «la multitud es la mentira», sabe que la verdad no necesita de la multitud (aunque sí la multitud de la verdad), la cual, sólo se relaciona con el individuo. «El comunicador de la verdad sólo puede ser un individuo» (Goñi Zubieta, 2013, 141). Como Valčo y Valčová expresan: “Kierkegaard trató de reformar e incluso

de redefinir la esencia del cristianismo al enfocarse en el individuo como un yo responsable ante Dios” (2016, 48).

Por su parte, resalta en Quetzalcóatl, “la viva nostalgia de una Naturaleza humanizada, convertida en medio cultural [...] un indiscutible interés por el porvenir del hombre en la historia, y no sólo en relación a una verdad metafísica” (Séjourné, 1984, 146). Porque hemos visto que, lejos de constituir un fin en sí, “la liberación personal no se considera más que como el primer paso indispensable para participar en la gran *obra* común” (*ibidem*).

No obstante, hay sutiles afinidades dentro de las disimilitudes apenas consideradas en los párrafos anteriores. Por un lado, como lo asienta Séjourné: “la comprobación de la parte fundamental que la sociedad prehispánica adjudicaba a la conciencia individual es de un inmenso alcance: descubre la faceta existencial, vivida, de la experiencia trascendental sobre la que reposa su pensamiento” (1984, 148). Por otro lado, está el reclamo que en su momento prescribiera Kierkegaard a sus congéneres y a la iglesia luterana danesa de su época, al justipreciar el desafío que implica para cada sujeto remontar las dimensiones estéticas, ética y religiosa de su existencia. Como expresa Theunissen, “Kierkegaard veía en esto el movimiento de la existencia humana por antonomasia, la unidad de inhalar y exhalar, de expandirse y contraerse; y él no vaciló en reclamar para la fe, definida por este doble movimiento, el ritmo de sístole y diástole que Goethe, ciertamente, un pensador no excesivamente cristiano, describe” (2005, 14).

Como comentaba Séjourné,

[E]n un mundo de religiones envejecidas como el nuestro, se considera a menudo el impulso místico –esa nostalgia aguda de comunión con una realidad que va más allá de los límites inmediatos; esa quemante necesidad de anular toda separación– como una expresión individualista de uso estrictamente personal del religioso, del pensador o del poeta (1984, 148).

Conclusiones

Quizás la única disonancia formal entre el humanismo de Quetzalcóatl y la postura revisionista y crítica que envía Kierkegaard al cristianismo luterano de su época sea más de percepción, que de esencia. El Cristo de Kierkegaard es un Dios celeste que encarna en un Hombre, mientras que Quetzalcóatl es un hombre que se hace Dios. Uno desciende y otro asciende, uno llega y otro se va. La discordancia aparentemente es intrascendente y circular. Sin embargo, en el fondo, no lo es. Como dice José C. Nieto,

[T]enemos que hacer aquí, sin embargo, una distinción entre “experiencia religiosa” y “experiencia mística”, pues la primera admite el mundo de las imágenes, el tiempo, el espacio, etc.; la segunda trasciende todo eso y reivindica en su lugar un mundo de unidad absoluta donde se realiza la unión original y no existe la fragmentación. La experiencia mística crea una cohesión interna donde se suspende la forma estética de la percepción; en ella, la visión de Cristo crucificado, que es también una forma de percepción del mundo de figuras, espacio y tiempo, es absolutamente imposible. Tener tal visión implica que la unión no está todavía realizada (1984, 231).

Por eso, el mensaje de Quetzalcóatl es más bien místico: “la experiencia es interna, personal y fuera de todo raciocinio. Su base es completamente emotiva y, a diferencia del discurso lógico-lineal, no puede comunicarse de manera discursiva dentro de un parámetro temporal y referencial” (Hernández Villalba, 2011, 16). Igualmente, se trata de una enseñanza ancestral, resultado de un larguísimo proceso de decantación de elementos físicos, cósmicos, creencias y tradiciones culturales ligadas al personaje que ayudó a forjar una civilización originaria de la humanidad como la mesoamericana. Como nos dice Hernández Villalba,

Son como las enseñanzas orales registradas en los *Upanishads*, los *Sutras* budistas y obras semejantes, que datan de hace miles de años y dan prueba de que las enseñanzas místicas son parte de un complejo disciplinario del que sólo nos quedaron sus esquirlas. Esto es importante señalarlo con su debida profundidad, pues se demuestra que la relación mística del hombre con Dios estaba mucho más completa en tiempos antiguos y parece ser que se fue perdiendo hasta llegar a lo poco que sabemos hoy (2011, 14).

El legado de Kierkegaard, por su parte, es de orden teológico y filosófico. En la última etapa de su corta vida, resalta el esfuerzo de un hombre singular

por tasar lo andado, por dar un sentido religioso a su vida y por enfilear su crítica institucional con base en la convicción de que no todo el pensamiento humano se puede cifrar en lo lógico-conceptual, y, por ende, en la trayectoria del Cristo-hombre, sino que debe aceptarse la paradoja o contradicción que entraña Cristo-Dios a través de la fe.

En fin, este trabajo es un modesto tributo que pretende justipreciar precisamente eso, revisar las contribuciones genéricas que sobre este particular Søren Kierkegaard nos obsequió, en el marco de las discusiones y estudios de las religiones acotadas como quehacer científico. Asimismo, es un reconocimiento a la capacidad de extrapolación cultural y transferencia que posee su escuela crítica, su formidable valor y vitalidad humanística, así como su aplicabilidad como herramienta analítica de comparación y contraste necesaria para colegir experiencias culturales y estadios históricos distintos. Ello, con la posibilidad de sacar conclusiones estimables para el pensamiento europeo y americano de nuestros días.

Cabe consignar, por otro lado, que, dada la tesitura temática, naturaleza intercultural y comparativa de nuestro análisis, no se consideró prudente abarcar aspectos hermenéuticos muy importantes, pero demasiado puntuales o especializados. Afrontar, por ejemplo, las discusiones que se han producido en foros internacionales entre filósofos, teólogos y académicos especialistas desde mediados del siglo xx, por tratar de dirimir los alcances teóricos y la precisión exegética de principios y conceptos específicos de la doctrina cristiana como expresiones ontológico-existencialistas o bien, pertenecientes al campo de la Teología (Valčo & Valčová, 2016, 47-68).

En cambio, con la tarea de análisis y síntesis que nos llevó el examen comparativo para cubrir paralelismos y diferencias entre las ideas de Kierkegaard y la doctrina de Quetzalcóatl, se abrieron compuertas metodológicas e interdisciplinarias innovadoras que es menester ponderar. Por una parte, nos atrevimos a comparar dos tradiciones culturales y religiosas de contextos superficialmente desconectados en lo temporal y espacial, que, finalmente develaron poderosos vasos comunicantes entre sí: el cristianismo luterano del siglo xix y las reminiscencias de una tradición milenaria como la de Quetzalcóatl. ¿Por qué lo hicimos? Como dice Jane Durán, investigadora de la Universidad de California en Santa Bárbara,

[A]lthough much has been written about Quetzalcoatl in terms of the Conquista and the surrounding legends, little of what has been written

attempts to tie this mythological figure to other such figures around the world. But there is ample evidence that much of what drives the construction of the symbol here is cross-cultural, and, as we have seen, this degree of cultural matching is important because of what it tells us about human cultures (2013, 16-17).

Por otra parte, el análisis comparativo de *Ejercitación del cristianismo* y los desafíos planteados por la doctrina quetzalcoatlina, nos llevaron a entrever los prolegómenos del existencialismo del siglo xx y enlazar aspectos sistémicos que dan cuenta de la evolución del pensamiento europeo que culminó en el evolucionismo, el positivismo y el agnosticismo. De hecho, Kierkegaard –como nos lo hace ver Carlos Goñi– “previó acertadamente que la ‘cristiandad establecida’ podía desembocar en el ateísmo” (2013, 135). Un periplo cuyas ramificaciones apocalípticas, genocidios y escenarios de guerra plagarían los acontecimientos del orbe por todos conocidos en el siglo xx, así como el vacío y la dispersión generalizada que parecen circundar ahora los derroteros del siglo xxi (Han, 2012; Lipovetsky, 2002).

Cabe elucidar que la crítica de Anti-Climacus en torno a la falta de fe en la Dinamarca de mediados del siglo xix, no puede hacerse extensiva hacia México por varias razones. En primer lugar, los sincretismos legitimadores de Quetzalcóatl, no lograron subvertir esa representación con el paso del tiempo. Octavio Paz señala que “el mito de Quetzalcóatl / Santo Tomás nunca fue realmente popular. Desde el principio se presentó como un tema de interpretación histórica y teológica más que como un misterio religioso. Por eso preocupó y apasionó sólo a los historiadores, a los juristas y a los teólogos (Paz, Prefacio, 2005, 21-22).

En segundo lugar, las expresiones de adoración hacia este personaje ligado a la naturaleza y al Cosmos todavía están presentes en ritos y danzas sagradas que conmemoran algunas comunidades indígenas de México. Jesús Jáuregui, por ejemplo, relata que hoy día, “en ritos coras y huicholes, a la serpiente emplumada se le representa en sus manifestaciones antagónicas: flecha chamánica con cascabeles o cola de escorpión, peyote y *kieri*, Estrella de la Mañana y Estrella de la Tarde, Sol diurno y Sol nocturno. Este complejo simbólico remite a la lucha cósmica original entre luz y oscuridad, ampliamente extendida en la mitología amerindia (Jáuregui, 2002, 64). En otras palabras, el culto a Quetzalcóatl-Dios persiste entre los pueblos originarios de México, Estados Unidos y Canadá (Véase Neurath, 2002).

Finalmente, en tercer lugar, a diferencia de la falta de fe en otros espacios, aún prevalecen en México estructuras de pensamiento ancestrales como el *nahualismo*, el *tonalismo*, el *chamanismo*, etc. que inciden en las creencias profundas de la mayoría de la población y que explican en parte la prevalencia en su territorio de una diversidad sorprendente de manifestaciones religiosas, primordialmente católicas, eso sí, poco *ortodoxas* (véase De la Garza, 1999; Lupo, 1999). Se trata de un pueblo imaginativo, supersticioso y escasamente proclive a conformarse con explicaciones racionales. Ha vivido inmerso en un contexto difícil de fraguar espíritus críticos y autocríticos de la talla de Anti-Climacus, que hubieran podido mitigar la influencia y el poder político del Estado y la Iglesia Católica que crecieron al amparo de una contrarreforma severa en el periodo colonial, y un conservadurismo persistente en los siglos ulteriores (Paz, 1970; Paz, 1985). Ello, con lamentables consecuencias para la explotación humana, el control de las conciencias y la violación de derechos humanos a lo largo de su Historia.

Bibliografía

- CASTELLÓN HUERTA, B. (2002). “Cúmulo de símbolos. La serpiente emplumada”. *Arqueología Mexicana*(53), 28-35.
- DE LA GARZA, M. (1999). “Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en el México antiguo”. *Arqueología Mexicana*(35), 24-31.
- DURAN, J. (2013). “Quetzalcoatl and Mythography: Water, Plume and Symbol”. *Consciousness, Literature and the Arts*, 14(2), 1-21.
- DURÁN, N. (2014). “Sincretismo, evangelización e historia”. *Tiempo y escritura*(26), 22-41.
- FLORESCANO MAYET, E. (2004). *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México D.F.: Taurus.
- GARZA TARAZONA, S. & PALAVICINI BELTRÁN, B. (2002). “Xochicalco. La serpiente emplumada y Quetzalcóatl”. *Arqueología Mexicana*(53), 42-45.
- GOÑI ZUBIETA, C. (2013). *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*. Madrid: Editorial Trotta.
- GUTIÉRREZ RIVERO, D. (2009). Prólogo. En: S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (pp. 13-22). Madrid: Editorial Trotta.

- HAN, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. (Trad. A. Saratxaga) Barcelona: Herder.
- HERNÁNDEZ VILLALBA, A. (2011). “Misticismo y poesía: elementos retóricos que conforman la estética mística”. *Revista de El Colegio de San Luis*(2), 10-34.
- JAUREGUI, J. (2002). “La serpiente emplumada entre los coras y huicholes”. *Arqueología Mexicana*(53), 64-69.
- KIERKEGAARD, S. (1999). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. (Trad. R. Larrañeta) Madrid: Editorial Trotta.
- (2009). *Ejercitación del cristianismo*. (Trad. D. Gutiérrez Rivero) Madrid: Editorial Trotta.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1983). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- LIPOVETSKY, G. (2002). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. (Trad. J. Vinyoli, & M. Pendanx) Barcelona: Editorial Anagrama.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1989). *Hombre-Dios, Religión y política en el mundo náhuatl*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- LUPO, A. (1999). “Nahualismo y tonalismo”. *Arqueología Mexicana*(35), 16-23.
- NEURATH, J. (2002). “Venus y el sol en la religión de coras, huicholes y mexicanos: consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas”. *Anales de Antropología*, 36, 155-177.
- NIETO, J. C. (1984). *Místico, poeta, rebelde, santo, en torno a San Juan de la Cruz*. (Trad. G. Hirata). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PAZ, O. (1970). *Corriente alterna*. México D.F.: Editorial Siglo XXI.
- (1985). “México y Estados Unidos: Posiciones y contraposiciones”. En: O. Paz, *Tiempo Nublado* (pp. 139-159). México D.F.: Editorial Artemisa.
- (2005). Prefacio. En: J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- SÉJOURNÉ, L. (1984). *El universo de Quetzalcoatl*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- TAUBE, K. A. (2002). “La serpiente emplumada en Teotihuacan”. *Arqueología Mexicana*(53), 36-41.

- THEUNISSEN, M. (2005). "El perfil filosófico de Kierkegaard". *Estudios de Filosofía*(32), 2-15. Retrieved Junio 8, 2016, from http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12832
- TORRALBA, F. (1998). *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós editores.
- VALČO, M. & VALČOVÁ, K. (2016). "El valor del existencialismo de Kierkegaard para la hermenéutica cristiana: Una perspectiva ecuménica". *Xipe-Totek, Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades*, XXV-1(97), 47-68.
- ZIMMER, H. (1963). *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. New York: Pantheon.

Recibido: 03/03/2020

Aceptado: 23/09/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

