

# LA TAREA DEL FILÓSOFO. ARANGUREN, LECTOR DE KIERKEGAARD

FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ  
Universitat Ramon Llull

**RESUMEN:** A lo largo de su fecunda andadura intelectual, el profesor Aranguren no solo leyó, meditó e interpretó a Kierkegaard, sino que, además, asumió parte de su pensamiento y lo integró en su filosofía práctica. Abordó algunas de las categorías filosóficas fundamentales de su obra y trató de sistematizarlas, porque veía en ellas posibilidades reales para la construcción de una ética filosófica a la altura de los tiempos, de una ética existencial capaz de cautivar al hombre contemporáneo, lejos de los tratados sistemáticos y de la jerga filosófica especializada.

**PALABRAS CLAVE:** Kierkegaard, Aranguren, existencia, filosofía, existencialismo.

---

198

**The Task of Philosopher Aranguren, a Reader of Kierkegaard**

**ABSTRACT:** Throughout his fruitful intellectual career, not only did Professor Aranguren read, meditate on and interpret Kierkegaard, but he also assumed part of his thoughts and integrated them into his practical philosophy. He approached some fundamental philosophical categories in Kierkegaard's work, and tried to systematize them, because in them he saw real possibilities to construct philosophical ethics on a par with his time, existential ethics capable of captivating contemporary men, away from systematic treatises and specialised philosophical jargon.

**KEY-WORDS:** Kierkegaard, Aranguren, existence, philosophy, existentialism.

## 1. La tarea del filósofo

Søren Kierkegaard nunca se sintió un filósofo en el sentido estricto de la palabra, tampoco un teólogo, menos aún un predicador o un profesor. Se comprendió a sí mismo, esencialmente, como un escritor religioso. Eso es lo que fue. Entendió la tarea de escribir como una vocación, como una llamada divina que debía ejecutar con disciplina.

Como sugiere Paul Ricoeur, Kierkegaard, a pesar de no considerarse a sí mismo un filósofo, inaugura lo que el pensador francés

denomina una crítica de las posibilidades existenciales. Su discurso sobre la existencia no es solo la expresión poética de una emoción; es también un género de pensamiento conceptual que tiene sus propias reglas y su rigor interno, su propio tipo de coherencia, y requiere de una lógica propia.

La reflexión de Ricoeur va más allá y llega a afirmar que Kierkegaard inaugura el fin de la filosofía concebida como un discurso total y funda la no filosofía o antifilosofía. Asimismo, sin negar la originalidad de Kierkegaard, le sitúa en el mismo terreno de Kant, Fichte y Schelling, por rehabilitar la creencia, el primado de lo práctico y la toma de conciencia de la finitud humana. Jean-Paul Sartre riza más el rizo y afirma textualmente que Kierkegaard fue, ante todo, un antifilósofo<sup>1</sup>.

Más allá de la declamación de algunos de sus discursos cristianos en algunas iglesias de Copenhague, y del conocido noviazgo con Regina Olsen, Kierkegaard se dedicó, íntegramente, a la tarea de escribir. Nunca trabajó; apenas tuvo vida social. Se sintió, íntimamente, comprometido con el oficio de escribir y construyó un universo literario muy personal, único en la historia del pensamiento, configurado por una multiplicidad de personajes, de voces llenas de vida: sus seudónimos.

Su obra puede considerarse como una confesión indirecta. Así la describe Rosa Chacel: «En la obra de Kierkegaard se puede estudiar la confesión de forma indirecta ilimitadamente. Tal confesión, siendo o pareciendo ser la más elaborada, no incluye casi en absoluto opinión del autor sobre sí mismo. La forma indirecta, al ser ya de por sí una búsqueda, tiende a lograr el parangón exacto y, por ser una máscara que hace al autor, en cierto modo, impune, le hace despiadado consigo mismo, con un sí mismo cuyo padecer puede tratar como ajeno»<sup>2</sup>.

En los manuales de la historia de la filosofía occidental, se reconoce a Kierkegaard como el primer filósofo existencialista, como el primero que hizo de la existencia el objeto central de su pensamiento. En sentido riguroso, esta etiqueta es verdadera, pero un tanto hiperbólica, pues, de hecho, los primeros textos de naturaleza estrictamente existencialista pueden hallarse ya en algunos sermones de san Agustín, en los *Pensamientos* de Blaise Pascal y, posteriormente, en las meditaciones de Ludwig Feuerbach y de Schelling.

---

<sup>1</sup> Sobre esta cuestión, véase COLETTE, J. *Kierkegaard et la non philosophie*. París: Gallimard, 1994.

<sup>2</sup> CHACEL, R. *La confesión*. Barcelona: Edhasa, 1971. p. 20. Rosa Chacel nació en Valladolid el 3 de junio de 1898. Jamás fue a la escuela y su única maestra fue su madre, que la aleccionó en las enseñanzas elementales. En 1922 empezó a escribir en prosa y ha publicado narrativa y ensayo. Lee atentamente a Kierkegaard y lo integra en su propio pensamiento. Merecería una monografía la recepción de Kierkegaard por Rosa Chacel.

Como filósofo de la existencia, Kierkegaard lleva a cabo una crítica muy ácida de lo que él denomina la *existencia poética*.

Como observa lúcidamente José Luís López Aranguren, Kierkegaard critica la existencia poética. Entiende por tal existencia una especie de fuga de la realidad, de la existencia individual y de sus terribles decisiones, una fuga en el plano de la imaginación. Es una salida por el plano de lo ideal, de lo fantasioso. Este tipo de existencia, típica del caballero romántico, es, en el fondo, una forma de desprecio a la vida real, a la que se cuece en el espacio y el tiempo.

El romántico, tal como lo concibe Kierkegaard, crea un mundo irreal y se instala en él, porque la realidad cotidiana le resulta insoportablemente tediosa. Para superar el *tedium vitae*, se fuga a un plano imaginativo y vive en él. A pesar de que Kierkegaard fue, sin lugar a dudas, un escritor romántico, rehúsa la existencia poética como irreal y pueril.

«Cuando Kierkegaard habla de la “existencia poética”», dice Aranguren, «está luchando contra el romanticismo también y, ante todo, contra el suyo propio. Pues que él dependía de los románticos tanto, por lo menos, como de Hegel, es evidente. El “estadio estético” está tan magistralmente descrito como solo podría hacerlo quien lo ha vivido intensamente. Y si, en fin de cuentas, “romanticismo” es igual a “evasión” de la vida, ¿quién más romántico que Kierkegaard? No sin razón se ha insinuado que si rompió su compromiso matrimonial ello debió de obedecer, entre otros motivos, a que solo era capaz de amar poéticamente, pero no realmente»<sup>3</sup>.

En efecto, Kierkegaard es, con todas las de la ley, un espíritu profundamente romántico. «Su mezcla estilística y aun temperamental de gravedad e ironía, angustia y humor, es», subraya Aranguren, «completamente romántica»<sup>4</sup>.

Contra la existencia estética o poética, Kierkegaard reivindica el estadio ético y, posteriormente, el religioso. La existencia poética carece de la categoría de la seriedad, del compromiso, de la angustia. Es una fuga permanente de la real.

Søren Kierkegaard, como Ludwig Feuerbach, su coetáneo, busca una nueva filosofía (*eine neue Philosophie*), una filosofía arraigada a la vida, que sirva para esta vida, que se refiera a lo concreto de la existencia particular de cada ser humano. No le interesa una filosofía que pueda presumir de tener un estatuto epistemológico como el de las ciencias experimentales. Busca una filosofía para la vida, más concretamente, para *esta* vida, para la de cada uno en particular.

<sup>3</sup> *Obras Completas*, vol. I. Madrid: Trotta, 1994. p. 270.

<sup>4</sup> I, 270.

Él protagoniza, en pleno siglo XIX, lo que se denomina el *giro existencial* de la filosofía, en clara oposición al *giro especulativo* que tomó, a su juicio, la filosofía con el idealismo alemán. En este punto, como en tantos otros, Kierkegaard se anticipa al siglo XX, pues en el pasado siglo tienen lugar dos giros simultáneamente: el giro antropológico y el lingüístico. El primero da pie a un gran desarrollo de la denominada antropología filosófica, que tiene como uno de sus máximos exponentes a Max Scheler con su obra, *El puesto del hombre en el cosmos*. El segundo da pie a la filosofía del lenguaje que conoce un desarrollo extraordinario en el siglo XX de la mano de pensadores del círculo de Viena y del positivismo lógico. Pues bien, en la filosofía de Kierkegaard, la meditación tiene como objeto central el ser humano, el individual concreto, *este* ser humano único (*denne Enkelte*). En él se da una profunda reflexión sobre las posibilidades y los límites del lenguaje filosófico y teológico.

Según Aranguren, Kierkegaard tiene en la mente a Friedrich Schlegel cuando critica la existencia poética y también a Hegel cuando deconstruye la existencia filosófica.

«Si la crítica de la “existencia poética” es», escribe Aranguren, «la crítica de Schlegel y los otros románticos, la crítica de la “existencia filosófica” es la de Hegel y sus discípulos. Kierkegaard enfrenta al no-filósofo con el filósofo. Pero filosofía, metafísica, no es vida, sino abstracción; ni en ella ni de ella se puede vivir. Mas todo filósofo es, quiera o no, hombre, por tanto también, y más en lo hondo que filósofo, no-filósofo. El filósofo en cuanto tal no tiene otra cosa que hacer sino considerar el pasado y formular mediaciones y síntesis»<sup>5</sup>.

La tarea de la filosofía es, según Kierkegaard, pensar el futuro. Aranguren entiende que Kierkegaard introduce una novedad fundamental en el ejercicio del filosofar: poner la existencia individual en el centro del debate y, sobre todo, la reflexión sobre el futuro personal, porque entiende la vida en un sentido dramático y no trágico y concibe el futuro como un campo abierto, como algo que está por decidir, como el terreno donde uno se juega la libertad, mientras que el pasado, pasado está y, precisamente por ello, no puede ya alterarse o modificarse.

«Al no-filósofo», dice Aranguren, «le queda una ocupación más importante: saber lo que ha de hacer el futuro. Sobre esto la filosofía no le dice una palabra porque la esfera de esta es lo que existe solo para el pensamiento, lo lógico, la naturaleza, la historia. Aquí domina la necesidad, y por eso conserva su validez la mediación. El

---

<sup>5</sup> I, 270-271.

filósofo vive, pues, en el reino de la necesidad. Pero el no-filósofo ha de obrar en “la vida de la libertad” en el mundo señoreado no por la mediación, sino por el *Entweder/Oder*, en el mundo donde hay que elegir, decidirse y “hacerse la vida”»<sup>6</sup>.

Aranguren sintoniza con este modo de concebir la filosofía. La entiende como un ejercicio racional al servicio de la vida, como una práctica cuyo fin es deliberar correctamente y tomar las decisiones adecuadas. Por eso, prestará mucha atención, como veremos, a las grandes categorías kierkegaardianas, como la angustia, la desesperación, la repetición, la libertad y el instante. Estos vocablos, completamente ausentes en el lenguaje filosófico de la filosofía especulativa del siglo XIX, cobran vida intelectual en la segunda mitad del siglo XX con el existencialismo.

«Filosofía», dice Aranguren, «no es vida sino abstracción. El filósofo no hace sino establecer mediaciones y síntesis, frente al O lo uno o lo otro, O esto o aquello del hombre libre, mora capaz de elegir y tomar decisiones. El filósofo no hace sino considerar el *pasado* —interpretar el mundo, diría el coetáneo de Kierkegaard, Marx—, pero en tanto que no-filósofo, hombre que vive en el estado ético, le corresponde una ocupación más importante, decidir qué ha de hacer en el futuro, cambiar el mundo, diría Marx»<sup>7</sup>.

---

202

La raíz socrática del pensamiento kierkegaardiano es patente: el objeto principal de la actividad filosófica es pensarse uno a sí mismo, para evitar perderse en las cosas. Se trata de hacer de la vida individual una obra de arte, algo único, digno de ser vivido y recordado. La filosofía no debe volcarse, como actividad, hacia el pasado, tampoco hacia lo que no es vida; puesto que ello pertenece al terreno de lo pétreo, de lo necesario. La filosofía es el discurso al servicio del cambio. Como Ludwig Feuerbach, Kierkegaard aspira a elaborar una filosofía que integre en ella lo que en el hombre no filosofa.

«Para Kierkegaard», dice Aranguren, «no hay duda sobre “qué vida sea más alta, si la del filósofo o la del hombre libre. Si el filósofo es puro filósofo, perdido en su consideración filosófica, sin conocer la bienaventurada vida de la libertad, se le escapa lo más importante: gana el mundo entero, pero se pierde a sí mismo para no poderse encontrar ya nunca, en tanto que al perderse pierde también el saber íntimo de que, como hombre, vive o debe vivir para la libertad”»<sup>8</sup>.

A Kierkegaard le repugna la evasión poética, la huida por el plano de lo literario. Considera que esta sublimación, aunque sea creativa,

---

<sup>6</sup> I, 270-271.

<sup>7</sup> *Exposición de Kierkegaard*, 14.

<sup>8</sup> I, 270-271.

es un modo de huir de la existencia real, del drama de tener que decidir, luchar, existir como ser humano individual. A pesar de que algunos consideran que su actividad como escritor se puede interpretar como una fuga de la existencia real, de la vida social y del entorno político, Kierkegaard la entendió como una forma de implicación, de compromiso con la historia. Rehusó el amor real con Regina Olsen, el matrimonio, la familia y los compromisos propios de un hombre casado, pero, al hacerlo, mitificó para siempre a Regina Olsen, la convirtió en una especie de icono ideal, de perfección desencarnada.

Escribe Aranguren: «El primero en hacer frente a la evasión poética de la realidad fue Kierkegaard, para quien, como es sabido, los adversarios capitales fueron —aparte el cristianismo usual— la filosofía hegeliana y el romanticismo. Reprochaba a la primera su frivolidad especulativa (=espectacular), que planea por encima de la vida, en una forma existencial de pensamiento; o sea, en definitiva, la pertenencia al “estado estético de la vida”, encarnada en el puro espectador, el poeta y el Don Juan: los que juguetean con la realidad, como en un sueño, sin seriedad, sin comprometerse, sin empeñar su vida y ponerla a una carta, sin decidirse por “lo uno o lo otro”, sin *pathos* moral de elección»<sup>9</sup>.

De hecho, el mismo Kierkegaard que tanto critica la evasión poética, reconoce que él mismo adopta la actitud de poeta respecto al cristianismo. Escribe en los *Papirer*: «Seré el amante infeliz. No pudiendo ser yo mismo el cristiano ideal, seré su poeta... Así como, sin haberme casado, he sido el propugnador más entusiasta del matrimonio, así de un modo semejante, como no tengo fuerzas para dejarme matar por la verdad... seré un poeta y un pensador; he nacido para esto, pero en relación al cristianismo y al ideal de ser cristiano. Puedo hacer algún sacrificio en las cosas pequeñas, pero fundamentalmente me limito a dar testimonio de la verdad humildemente, esto es, confesando que, en sentido riguroso, yo no soy un testigo de la verdad... Así como en el canto de un poeta resuena el suspiro de su amor infeliz, así en todo mi entusiasta discurso sobre el ideal cristiano resuena el suspiro: ¡Ay, yo no lo soy! Yo no soy más que un poeta y un pensador cristiano»<sup>10</sup>.

El modo como Kierkegaard concibe la figura del poeta tiene grandes afinidades con el modo como Friedrich Nietzsche la aborda en el *Zarathustra*. En ambos casos, el poeta se va, desaparece del reino de lo real, para volar hacia otro mundo, hacia un ámbito irreal donde todo es bello, uno, verdadero y bueno. Friedrich Nietzsche negará

<sup>9</sup> VI, 29.

<sup>10</sup> XI 1 A 281.

esta duplicación de mundos. Será especialmente crítico con Platón y con el cristianismo entendido al modo platónico. Kierkegaard será también implacable con el hombre-poeta que se abraza a un amor puro, ideal, inmaculado, y es incapaz de vivir en esta realidad.

Escribe el pensador danés en *Diapsalmata*: «¿Qué es un poeta? Un hombre desgraciado que guarda profundas penas en su corazón, pero cuyos labios están hechos de tal suerte que los gemidos y los gritos proferidos suenan como una hermosa música. Le acontece lo que a aquellos infelices quemados a fuego lento en el toro de Falaris y cuyos gritos no podían alcanzar los oídos del tirano causándole espanto, sino que le sonaban como una suave música. Los hombres se arremolinan en torno al poeta y le dicen “canta otra vez”, lo que significa, ojalá pueda atormentarse tu alma con nuevos sufrimientos, ojalá tus labios sigan siendo como antes, porque los gritos nos asustarían, pero la música es placentera. Los críticos estarían también de acuerdo y dirían “estupendo, así ha de ser según las reglas de la estética”. Se sobreentiende que un crítico y un poeta se parecen como dos gotas de agua, solo que el primero carece de penas en el corazón y de música en los labios. Por todo ello yo preferiría ser cuidador de cerdos en el puente de Amager y ser comprendido por estos, antes que ser poeta e incomprendido por los hombres»<sup>11</sup>.

---

204

Escribe Aranguren: «El poeta —por el que Kierkegaard, lo mismo que Platón, con ser ambos tan grandes poetas, no manifiestan estimación— es el hombre que, en vez de ser, sueña, el que convierte la existencia en melancolía emigrada del mundo y se queda así en el estadio estético, en la pura posibilidad que goza de la vida sin comprometerse en ella»<sup>12</sup>.

Kierkegaard se define a sí mismo como el poeta del cristianismo, aunque también utiliza la expresión «espía del cristianismo».

«A veces», escribe Aranguren, «Kierkegaard ejemplifica con su propio caso, el poeta parece pasar del estadio estético al religioso y convertirse en poeta del cristianismo. La trampa está en hacerse conmovedor y persuasivo “para los demás”, en querer reformar y despertar a todo el mundo en vez de reformarse y despertarse a sí mismo»<sup>13</sup>.

En un texto de 1849, Kierkegaard define el sentido que da a la palabra *poeta*: «¿Qué significa ser poeta? Significa tener la propia vida personal, la propia realidad en categorías totalmente diferentes

---

<sup>11</sup> KIERKEGAARD, S. *O esto o lo otro*, I, 3.

<sup>12</sup> *Exposición de Kierkegaard*, 42-43.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 43.

de la actividad poética; significa relacionarse con el ideal solo con la fantasía, de manera que la propia existencia personal resulta más o menos una burla de la poesía... La mayor parte de hombres vive completamente sin ideas; después vienen unos pocos que alcanzan a ponerse poéticamente en relación con el ideal, que sin embargo niegan en la vida privada»<sup>14</sup>.

El pensador danés, que se define a sí mismo como «poeta del cristianismo», califica la figura del poeta negativamente y la sitúa junto al profesor y al predicador.

Escribe en los *Papirer*: «Como en todas partes, también aquí la desmoralización es causada por el hecho de que el número 1 ha desaparecido y ha sido sustituido por el número 2. En la existencia personal no se ve nunca que uno se relacione con la verdad, que es lo exigido para poder ser un testigo de la verdad. Este título ha desaparecido hace mucho tiempo. Son los pastores, los profesores de filosofía, los poetas, los que han usurpado el puesto de servidores de la verdad»<sup>15</sup>.

El poeta, tal como lo concibe Søren Kierkegaard, es el hombre que se entrega a la posibilidad pura, con lo cual convierte la vida en una embriaguez vacía, en nostalgia o melancolía, en lo que el lenguaje usual expresa cuando se dice de alguien que «está fuera de la realidad». El poeta se abraza a un «falso ideal», pues «el verdadero ideal es el real», o, en el mejor de los casos, ve el ideal, pero para gozarlo se evade del mundo, incapaz de realizarlo en su propia existencia e incurre así en «el pecado de soñar en lugar de ser».

«Esta crítica de la “existencia poética”», apunta Aranguren, «es, en sus líneas generales, según hemos ido viendo, justa, y alcanza lo mismo al poeta clásico que al romántico. El primero idealizaba la realidad; el segundo se fuga de ella; Schiller, uno de los poetas que más han meditado sobre el modo de ser del hombre-poeta y sobre la esencia de la poesía —recuérdese, por ejemplo, aquel poema tan significativo para nosotros hasta en el título, *Sehnsucht*, confiesa que no podía soportar la niebla del valle y anhelaba volar a las alturas»<sup>16</sup>.

Poesía y realidad aparecen ambas metafísicamente justificadas, contra lo que pensaba Kierkegaard, pero permanecen disociadas: son *dos* dimensiones distintas de la vida. A un lado, la poesía; en el centro, la dura y pesada verdad.

Rosa Chacel le define como un poeta. Dice de él: «Kierkegaard se llama a sí mismo poeta porque se sabe poeta, pero los mismos frenos

---

<sup>14</sup> X 1 A 11.

<sup>15</sup> X 1 A 11.

<sup>16</sup> VI, 29.



que le impidieron realizarse en el amor le detuvieron solo en su impulso hacia la poesía. Bueno, le detuvieron a veces en su impulso hacia la poesía o mera literatura. En cambio, al avanzar en su investigación del abismo, embrazando la razón con entereza irresistible, la poesía era su halo, entraba desesperadamente en la oscuridad, destellando poesía»<sup>17</sup>.

Esta concepción de poeta que Aranguren atribuye a Kierkegaard es discutida por el autor de la *Ética*. Considera que el poeta no tiene porque ser un tráfuga del mundo real. Reivindicando el ejemplo de Rainer Maria Rilke, el que fuera profesor de la Complutense muestra como el poeta, de verdad, no se fuga, sino que ahonda, de otro modo, en la realidad de todos los días. La poesía es, para él, una forma de conocimiento, de acceso a la realidad.

Escribe: «Si a Kierkegaard somos deudores de la expresión “existencia poética”, quien llenó estas palabras de contenido fue Rilke. Él es quien ha descubierto que el poeta puede y debe serlo sin trasmigrar a un “tercer reino”»<sup>18</sup>.

Además de criticar la existencia poética, por situarla en el plano de la ficción, de la irrealdad, y sortear de ese modo la existencia real, la del hombre concreto que goza, sufre y decide, Søren Kierkegaard lleva a cabo, también, una crítica de la existencia mística. La sitúa en el plano de la estética, pero sublimada a través de la ascética.

206

López Aranguren presta atención a este aspecto de la crítica kierkegaardiana y también aquí muestra su desacuerdo. «Kierkegaard», escribe, «como todo protestante genuino, condena la “vida mística”, que, igual que la poética, es, según él, ficticia y artificial o, mejor dicho, “natural” y situada, por tanto, en un plano distinto al de la sobrenaturalidad cristiana. La “distancia” infinita entre el hombre y Dios veda todo éxtasis, toda unión deificante»<sup>19</sup>.

Si por mística se comprende la unión entre Dios y el hombre, la disolución del yo finito en el Tú eterno e infinito de Dios en una especie de instante de total conmoción y de pérdida del sentido de la individualidad, Kierkegaard entiende que tal experiencia es ontológicamente imposible, porque parte de la conocida tesis luterana según la cual entre lo creado y lo increado existe una infinita distancia cualitativa y, por lo tanto, lo finito jamás alcanza ni abraza lo infinito.

Según el pensador danés, el ser humano siempre está lejos de Dios, como perdido en su mundo; todavía más, siempre está equivocado frente a Dios, de tal modo que solo porque Dios se manifiesta, por amor, en la historia, puede llegar a atisbar algo de su esencia, a participar de su

<sup>17</sup> CHACEL, R. Saturnal. Barcelona: Seix Barral, 1972.

<sup>18</sup> VI, 31.

<sup>19</sup> Exposición de Kierkegaard, 43.

naturaleza. El misticismo es, para Søren Kierkegaard, un producto de la imaginación, pues tal unidad entre lo humano y lo divino es imposible.

A pesar de su desdén por la mística, Kierkegaard mismo fue, *realiter*, un místico, pues a juzgar por los textos de los *Papirer*, participó de una experiencia muy íntima de Dios, aunque él no la califica de mística. Aranguren, lúcido observador, considera que esta crítica kierkegaardiana a la existencia mística es, además de injusta, nada apropiada. Hace ver como el verdadero místico no es alguien que se evada de la realidad porque la perciba como algo inconsistente, burdo, estúpido y pobre; sino todo lo contrario. Es alguien que participa intensamente de todo lo real, que trasciende la realidad inmediata y descubre el fondo último que subyace en ella sin negarla.

«La existencia mística, según Kierkegaard, se halla determinada también, como la poética y la filosófica, estéticamente. Los reproches hechos a aquellas vuelven a tener aplicación aquí: vida igualmente falsa, disuelta en pura contemplación, desprovista de eticidad»<sup>20</sup>.

Aranguren no se ahorra ninguna observación crítica a Kierkegaard. Considera que su crítica de la existencia mística no recoge, de ningún modo, la verdadera vida de los místicos, y pone como ejemplo paradigmático a dos de los más grandes místicos de la historia, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila.

«La injusticia de esta denuncia», dice Aranguren, «se patentiza con la simple consideración de la vida de santa Teresa o la de san Juan de la Cruz, cuya mística consagración no estorbó a una empresa, plenamente operante, de acción y reformación. Pero en esto no hemos de insistir, porque no es nuestro propósito refutar, sino exponer la concepción protestante de la vida. Denis de Rougemont ha puesto una junto a otra las exclamaciones *Periissm nisi periissem* de Kierkegaard y el “muero porque no muero” teresiano. Y, sin embargo, en la realidad, ¡qué profundo contraste entre ambas! Las razones profundas de la repulsa kierkegaardiana —protestante— de la mística han sido sacadas a la luz, con excepcional energía, por la llamada teología dialéctica»<sup>21</sup>.

La existencia poética es una forma de evasión literaria, de ensoñación creativa. La existencia filosófica es, a su juicio, todo menos existencia, porque es vida conceptual y la existencia mística es sublimación en el plano de lo teológico, quietismo y anonadamiento en Dios. Kierkegaard, como hace ver Aranguren, reivindica la seriedad de la existencia, la comprensión de esta como algo único, como un don y como una tarea, como una posibilidad donde uno se juega

---

<sup>20</sup> I, 271.

<sup>21</sup> I, 271.

la libertad y donde, inevitablemente, tiene que tomar decisiones, optar, ejercer su libertad.

«Dentro de la esfera ética», escribe Aranguren, «deben situarse las críticas de la *existencia poética*, la *existencia filosófica* y la *existencia mística* (el buen entendedor advertirá en seguida que en estas expresiones —la primera de ellas usada literalmente por el mismo Kierkegaard— la palabra *existencia* está tomada en su acepción común, no en el sentido estrictamente kierkegaardiano, «existencial»). Lo que Kierkegaard reprocha a estas tres formas de vida es, justamente, su falta de profundidad existencial»<sup>22</sup>.

En la primera forma de existencia, el hombre de carne y hueso se fuga de la existencia real a través del verso poético. No soporta la realidad tal cual es y construye un mundo ficticio a través de su imaginación y lo embellece con el verbo poético. Se instala en él y solo trata con la realidad cuando no le queda otro remedio. En el segundo caso, el filósofo se fuga a la esfera del concepto, de las especulaciones metafísicas, de los universos lógicos donde todo encajaba y abandona el ámbito de la realidad, caracterizado por la contradicción, la paradoja y el sufrimiento.

Finalmente, el místico, tal como Kierkegaard lo concibe, no soporta la banalidad de este mundo y se fuga a través de la visión al mundo divino, lejos del «mundanal ruido». En estas tres formas de existencia se percibe una constante: la fuga; y en todas ellas están ausentes las grandes categorías de la existencia humana: la seriedad, la decisión, la repetición, la preocupación y la sinceridad, entre otras.

Tanto la existencia poética, como la filosófica, como la mística carecen, a juicio de Kierkegaard, de profundidad, de lo que también denomina: gravedad.

El principal interlocutor filosófico de Søren Kierkegaard es, como es sabido, Hegel. Como muestra adecuadamente José Luis López Aranguren, Kierkegaard rehúsa su modo de comprender la filosofía, pues lo que de veras interesa al filósofo danés es el fondo no filosófico de la vida, ese poso que no puede explicarse con conceptos, ese subsuelo irracional que no puede integrarse en el sistema. Esto que queda es la vida personal, individual, la individualidad (*Enkeltheden*).

«La filosofía», escribe Aranguren, «contra la que Kierkegaard lucha es, ya se sabe, la de Hegel. La filosofía contra la que Lutero luchaba era la escolástica, y su idea eje, en lo que a nuestro problema respecta, era, según vimos, la analogía del ser. Pero las he-

---

<sup>22</sup> I, 270.

gelianas “mediación” y “síntesis” solo son posibles sobre la base de un ser “continuo”, sin rupturas; es decir, más que análogo, unívoco, panteísta. Frente a semejante univocidad, Kierkegaard sostiene, igual que Lutero y que Kant frente a la analogía, la *aequivocatio* del ser»<sup>23</sup>.

Kierkegaard lleva hasta sus últimas consecuencias la ruptura luterana entre lo interior y lo exterior. Su polémica contra Hegel gira en torno a estas dos ideas: la de la mediación o síntesis, a la que él opone la paradoja y el salto<sup>24</sup>.

El escritor de Copenhague no comparte la tesis según la cual todo lo real es racional y todo lo racional es real. Tampoco considera que la exterioridad y la interioridad sean dos momentos, dialécticamente opuestos, de la misma realidad. No acepta que el espíritu y la materia sean dos eslabones de un mismo ser que se despliega por oposiciones. Niega, pues, la mediación, la deducción racional, y frente a tal modo de pensar defiende las nociones de salto y de paradoja. La vida, tal como la concibe, evoluciona a través de saltos y no de mediaciones o síntesis racionales. La paradoja, lo indescriptible, lo imprevisto, lo maravilloso irrumpe en ella y hace estallar la visión racional. A su juicio, la vida da saltos y lo paradójico siempre está al acecho.

Mucho antes de la emergencia de lo que en Italia se denominó *il pensiero debole*, Søren Kierkegaard subraya, con vehemencia, la debilidad de la razón para aclarar las grandes cuestiones de la condición humana. La constatación de esta debilidad, sin embargo, está, antes que él, presente en la Dialéctica trascendental de Immanuel Kant, texto que el filósofo danés leyó antes de escribir las *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844).

En el capítulo tercero de las *Migajas filosóficas* y bajo el título de «La paradoja absoluta», Kierkegaard se encara con las pruebas de la existencia de Dios. A su juicio es imposible demostrar la existencia de Dios a través de la razón, porque de hecho, no se puede demostrar ni siquiera la existencia de un ser humano.

Aranguren, al hilo de su argumentación, dice: «Si presupongo ya la existencia de un desconocido y lo que intento es hacer ver que ese desconocido es Dios, mi forma de expresión es muy poco feliz porque al proceder así no estoy probando ninguna existencia, sino desarrollando una definición, la del desconocido que, por hipótesis, tengo ante mí y cuya existencia, por tanto, más que *probada* está, de antemano, *comprobada*. Si, por el contrario, no hay a la vista tal

---

<sup>23</sup> II, 119.

<sup>24</sup> Cf. I, 272-273.

desconocido, pero pretendo inferir su existencia a partir de un razonamiento, entonces caigo en el error fundamental de la filosofía»<sup>25</sup>.

«Nadie puede verificar el pasaje desde la razón a la existencia, como no sea reduciendo esta a una abstracción, a una “esencia”; pero entonces ya no hay tal pasaje, sino que permanecemos reclusos en la esfera de la pura razón. Nadie puede probar que una piedra existe. Lo único que puede hacer es mostrar que esa cosa que está ahí, que existe, es una piedra. Es imposible probar la existencia de Dios porque hay una equivocidad radical entre la razón —a cuyo cargo estaría la prueba— y la existencia»<sup>26</sup>.

Se puede definir a Kierkegaard como un pensador subjetivo, como un filósofo existencial, no solo porque hace de la existencia el núcleo problemático de su filosofía, sino porque, además, entiende que la existencia escapa por completo a la red conceptual de la filosofía y que, por lo tanto, el pensar siempre es una tarea abocada al fracaso. Considera la idea de elaborar un sistema de la realidad una gran frivolidad intelectual, una pretensión vanidosa y absurda de la razón. Kierkegaard, antes que los posmodernos, defiende un pensamiento fragmentario, esbozado, hecho de migajas, porque entiende que la vida está hecha de saltos y paradojas y que la razón no puede abarcarla y, menos aún, explicarla como una totalidad sintética.

---

210

El escritor danés subraya además la equivocidad entre el ser creado y el ser increado, entre la esfera de lo humano y de lo divino. Entiende que entre ambos mundos no se da una pura mediación o escalonamiento de perfecciones, sino un salto. Tal como detecta, con acierto, Aranguren, «el pensador danés reasume también el antiguo concepto de la equivocidad entre el ser creado y el increado, el punto de vista de Lutero y Kant»<sup>27</sup>.

Kierkegaard critica, con firmeza, las denominadas pruebas de la existencia de Dios. Hace especial hincapié en el argumento ontológico en su versión racionalista moderna. Entiende que de la idea de Dios no puede deducirse su existencia *de facto*. El hecho de que exista la idea de un ser perfecto y puro no implica que deba existir, porque la existencia no es algo que deriva de la esencia, no es una perfección más. Entre esencia y existencia se da un salto y no una pura transición.

En este sentido, Kierkegaard está muy próximo intelectualmente a las tesis de Immanuel Kant y a la crítica atea de Ludwig Feuerbach.

---

<sup>25</sup> II, 119.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

Como hace notar José Luis López Aranguren, no hay paso de la idea a la existencia, ni tampoco de la existencia a la idea. A juicio de Kierkegaard, no se puede demostrar que Dios exista, pero tampoco que no exista. De hecho, no se puede demostrar la existencia de nadie, ni siquiera de uno mismo. La opción de fe, tal como la concibe el pensador danés, no viene avalada ni apoyada por una infraestructura racional, por un discurso lógico que la haga cuando menos creíble. Se trata de una opción radical, de un salto, de un abandono al absurdo.

«La afirmación de Dios», dice Aranguren, «implica un primer “salto” desde su mero concepto a su existencia, indeducible de él; pero también, corrido ese riesgo de la libertad que *quiere* que haya Dios, otro salto desde la vida en el mundo hasta la entrega a ese tremendo separado, al “totalmente otro”, que es, para Kierkegaard como para Lutero, Dios. Lo finito y lo infinito representan en su pensamiento una contradicción absoluta, sin mediación posible»<sup>28</sup>.

Kierkegaard desconoce la idea metafísica de participación. No entiende lo finito como una manifestación analógica de lo infinito, ni comprende el ente como una participación en el ser. Finitud e infinitud representan una contradicción absoluta. De lo finito no se deduce lo infinito, pero de lo infinito tampoco se deduce lo finito.

José Luis López Aranguren no fue, en sentido estricto, un especialista sobre la figura de Kierkegaard, pero leyó con interés textos especializados sobre el escritor danés. En un pasaje de su obra, hace referencia a una monografía de Alois Dempf y asume su tesis de que Kierkegaard criticó, antes que Karl Barth, la denominada *analogia entis*:

Escribe Aranguren: «El tema filosófico de Kierkegaard fue precisamente, y por desgracia, la pura oposición a la identificación hegeliana entre el reino del espíritu y el de la naturaleza y, por tanto, la afirmación de la diferencia total entre Dios y el mundo, entre el espíritu divino y el espíritu humano. Pero esto no es más que la mitad del clásico tema de la filosofía cristiana, que abrazaba al mismo tiempo la desemejanza y la semejanza del espíritu de Dios y el espíritu del hombre, bajo la adecuada expresión *analogia entis creati et increati*»<sup>29</sup>.

Kierkegaard subraya, como después de él el teólogo protestante Karl Barth, la desemejanza entre el Creador y la creación, mientras que en gran parte de la teología cristiana de corte católico se ha

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

hecho hincapié en la semejanza entre el Creador y la creación. El riesgo de la primera opción es evidente: si entre Dios y el mundo no hay semejanza alguna, entonces el único lenguaje posible para expresar el misterio de Dios es el silencio, porque nada mundano sirve para expresar lo que Dios es. El riesgo de la segunda opción también es conocido: la semejanza sin el contrapunto de la semejanza puede convertir a Dios en un objeto del mundo, en un eslabón más perfecto que el resto de las criaturas, pero no en su último fundamento.

Francesc Torralba  
Universitat Ramon Llull  
francesctr@blanquerna.url.edu

[Artículo aprobado para su publicación en enero de 2012]