



## **KIERKEGAARD Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA**

### ***KIERKEGAARD AND RELIGIOUS EXPERIENCE IN LITERATURE AND PHILOSOPHY***

ÁNGEL VIÑAS VERA  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **RESUMEN**

Ser capaz de nombrar o delimitar la experiencia religiosa no ha sido materia exclusiva de la filosofía, sino también de los relatos, los mitos, la literatura. En esta investigación queremos abordar los límites y posibilidades de la filosofía y la literatura a la hora de nombrar la experiencia religiosa, teniendo en cuenta la tradición fenomenológica. Lo hacemos tomando de guía al escritor y filósofo Kierkegaard y, en concreto, su análisis de la categoría de la posibilidad donde se entrelazan la esfera ética, estética y religiosa del ser humano.

*Palabras clave:* Posibilidad, Dios, mal, alteridad, fenomenología.

#### **ABSTRACT**

Being able to name or delimit religious experience has not been the exclusive domain of philosophy, but also of stories, myths and literature. In this research we want to address the limits and possibilities of philosophy and literature when it comes to naming

religious experience, taking into account the phenomenological tradition. We do this by taking the writer and philosopher Kierkegaard as a guide and, in particular, his analysis of the category of possibility where the ethical, aesthetic and religious spheres of the human being are intertwined.

*Keywords:* Possibility, God, evil, otherness, phenomenology.

## INTRODUCCIÓN

¿Es posible nombrar, conceptualizar, *decir* la experiencia religiosa? ¿Es posible poner palabras, lenguaje en una experiencia humana tan peculiar como esta? ¿Qué categorías se han usado y cuáles podemos seguir utilizando? El lenguaje de la experiencia religiosa ha sido uno de los temas clásicos de la fenomenología y la filosofía de la religión<sup>1</sup>. Tanto las aproximaciones que han querido mostrar los límites del lenguaje, como aquellas que han reconocido la capacidad de nombrar lo inefable, todas afirman que aquel es un tema central. Uno de los temas a investigar es si la literatura es la que mejor nombra lo religioso y, por lo tanto, si la filosofía debe ocuparse de otros objetos de investigación. ¿No es el lenguaje literario el que mejor puede expresar, por su carácter simbólico, lo que ahí ocurre entre el creyente y el misterio de Dios? ¿O es más bien la rigurosidad de la filosofía y la teología las que mejor pueden ayudar a pensar la verdad de esta experiencia?

Kierkegaard es un autor que tiene la doble pertenencia, si se nos permite la expresión, ya que es escritor, poeta y filósofo a la vez. Por un lado, es un escritor consagrado en cuerpo y alma a la escritura y al análisis de la obra literaria. La literatura es objetivo central de su obra, tanto en la pseudónima como la firmada por él, tanto por el contenido como por la forma. Kierkegaard aborda la literatura y sus límites: poemas, análisis de obras de teatro, el arte musical, la creación de personajes, el lenguaje simbólico, son algunos de los elementos que podemos ver en su obra. Mozart, Don Juan, Fausto, Scribe, Heiberg son algunos de los nombres que nos hablan de una producción estética esencial en su autoría. Esto no es óbice para que, por otro lado, los análisis filosóficos sobre el individuo, el

<sup>1</sup> Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid: Trotta, 1994), 513-600. También, del mismo autor, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas* (Madrid: Trotta, 2022), 65-110.

sistema, la subjetividad, el cristianismo, entre otros, sean tratados desde diversas y variadas obras. Para enfatizar la pertinencia de este autor para esta temática, veamos cómo expresa la finalidad fundamental de toda su autoría:

El contenido de este pequeño escrito trata de lo que soy en verdad como escritor: yo soy y he sido un escritor religioso, y toda mi autoría se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano con la polémica directa e indirecta con la monstruosa ilusión: la cristiandad o contra la ilusión de que en nuestro país todos son cristianos<sup>2</sup>.

En este texto póstumo publicado en 1859 Kierkegaard nos muestra su ser escritor, por un lado, y la finalidad religiosa y específicamente cristiana de su autoría. Si todo esto se aplica a toda su obra, de una u otra manera, es ajustado decir que en los *Discursos edificantes*, de manera singular, encontramos el encuentro de lo literario y lo religioso de modo excelso. Por eso, debemos traer este texto del prólogo de este discurso edificante de 1851:

Una autoría que comenzó con *O lo uno o lo otro* y avanzó paso a paso quiere encontrar aquí su decisivo lugar de descanso, al pie del altar, donde el autor, personalmente muy consciente de su propia imperfección y culpa, ciertamente no se refiere a sí mismo como un testigo de la verdad sino simplemente como una especie peculiar de poeta y pensador, el cual, sin autoridad, no ha tenido nada nuevo que mostrar sino que ‘ha querido una vez más interpretar, si cabe de una manera más íntima, el texto original de las relaciones de la existencia humana, el viejo texto, conocido, que nos entregaron a través de nuestros padres nuevamente’ – (véase mi post scriptum al *Post Scriptum Definitivo*)<sup>3</sup>.

Por un lado, Kierkegaard afirma que toda su autoría, tanto la edificante como la que no, ha querido ser una interpretación del texto base de las relaciones humanas, que es como consideraba a la Biblia. Por otro lado, nos indica su papel que no es el de ser testigo de la verdad, sino poeta, escritor, literato. Hemos de reseñar, por último, que se citan dos obras pseudónimas y se hace dentro de un discurso edificante y junto al altar, es decir, en un discurso para ser leído en la

2 Søren Kierkegaard. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, (Copenhague: Gads Forlag, 2012) tomo 16: 11. A partir de ahora las obras de referencia de Kierkegaard serán citadas con la abreviatura SKS seguidas del número del tomo y la página según la edición última y crítica de su obra. Para terminar pondremos el título danés y el título en castellano de la obra en cuestión. En nuestro caso es SKS 16, 11, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, *El punto de vista de mi obra como autor*. Las traducciones al español, tanto de Kierkegaard como de la bibliografía secundaria, son personales a no ser que se indique la traducción española de referencia.

3 SKS 12, 281, *To Taler ved Atergangen om Fredagen*. *Dos discursos para la comunión en viernes*.

comuni3n en viernes de los cristianos en la Iglesia de Nuestra Se1ora de Copenhague.

Si hemos mostrado que Kierkegaard nos puede ayudar a pensar la relaci3n entre literatura y filosofa, en este segundo momento queremos seleccionar una categora que nos parece central para su acercamiento a lo literario, filos3fico y religioso en general, as3 como lo cristiano en particular. 1Hay alg3n elemento o categora que una lo est3tico-literario con lo 3tico y lo religioso en su obra? La categora de la posibilidad es central en su autor3a, clave para su comprensi3n de la religi3n, de la literatura y lo filos3fico. La posibilidad, dec3a Kierkegaard, era “la m3s pesada de las categor3as”<sup>4</sup>. Esta es una categora central en toda la filosofa kierkegaardiana tanto en la esfera est3tica como 3tica y religiosa, como mostrar3 seguidamente. Por ello, esta investigaci3n toma a este autor a la hora de abordar, en di3logo con otros fil3sofos y literatos, la riqueza de esta categora as3 como sus l3mites para poder analizar la experiencia religiosa. En primer lugar, voy a acercarme a algunos de los elementos de la posibilidad en la esfera est3tica, en concreto con la literatura. Seguidamente, mostrar3 cu3les son los l3mites de la literatura para decir lo real. Al hacerlo, justificar3 lo que la filosofa, que tambi3n es sabia en la posibilidad, dice de la aproximaci3n literaria a lo real. El tercer punto ser3 una aproximaci3n a la posibilidad de *decir* a Dios desde el pensamiento kierkegaardiano.

## I. LITERATURA O ELOGIO DE LA POSIBILIDAD

La realidad siempre adviene antes que las palabras y la raz3n: “Todo pensamiento comienza fuera de s3 mismo”<sup>5</sup>. Siempre hay un realidad indiferenciada, una recepci3n pasiva de un *il* y *a* previo que se nos impone como misterio insondable, anclaje radical desde el cual vivimos. Esa expresi3n, *il* y *a*, que es central en varios fil3sofos, pero en especial en Levinas apunta a esa masa<sup>6</sup>, realidad primigenia previa a la distinci3n, clasificaci3n y valoraci3n del ser humano. El ser humano, antes que recibir nuestra alma, como nos indica Kierkegaard en su discurso edificante, antes de ser consciente de lo que es, recibe el mundo en una pasividad radical:

¿No posee un hombre su alma y, puede ser 3sta la verdadera gu3a hacia la beatitud, la que, en lugar de ense1arle a un hombre a adquirir mediante su alma el

4 SKS 4, 455, *Begrebet Angest. El concepto de angustia.*

5 J3r3me De Gramont. *Le commencement 3 venir* (Par3s: Hermann, 2022) :14.

6 Cf. Emmanuel Levinas. *De l'existence 3 l'existant* (Par3s: Vrin, 2004).

mundo entero, le enseña a utilizar su vida para adquirir su alma? Un hombre nace desnudo y no trae nada consigo al mundo [...]. Aunque esta observación haga que alguno se vuelva impaciente y, por tanto, incapaz de todo, los mejores hombres saben entender, y entenderse a sí mismos en este hecho, que la vida debe ser adquirida y que debe adquirirse con paciencia, y a ello se exhortan a sí mismos y exhortan a otros, porque la paciencia es la fortaleza del alma, algo que todo ser humano necesita para alcanzar su deseo en la vida<sup>7</sup>.

El hombre llega desnudo al mundo, que se apodera de él, de alguna manera, con sus poderes, estímulos, realidades. El ser humano, sin embargo, parece que puede hacer un movimiento existencial muy peculiar que es vencer aquello que ha recibido en primer lugar para poder adquirir su alma. La paciencia, como virtud central, es clave en el planteamiento kierkegaardiano como la fortaleza del ser humano en ir adquiriéndose sin identificarse con el mundo. La realidad, pues, que se nos da en donación primera no aparece de forma monolítica porque no tiene una sola tonalidad. Por eso nos dice Lacoste que el lenguaje científico o literario no puede apresar en toda su riqueza y complejidad lo real: “Lo primero es que toda verdad que aparece en el elemento del discurso es necesariamente parcial: de lo que ella dice, ella no habla más que en parte”<sup>8</sup>. El discurso no puede ser uno y único, porque la realidad del mundo no comparece con una única forma. El lenguaje, la palabra, siempre viene detrás y nunca es en singular. Tanto el lenguaje como la realidad se dicen, en principio, en plural. ¿Cuál fue la primera palabra en esta extrema pasividad radical? “Su primera palabra es para la extrema pasividad de la abstención, como lo es para la extrema actividad de la atención. Su primera palabra no es para decir, sino para contemplar, ver”<sup>9</sup>.

Merleau-Ponty nos indicaba que “ver es siempre ver más que lo que se ve. Es la visibilidad misma que conlleva una no-visibilidad”<sup>10</sup>. Siempre que percibimos algo concreto de la realidad aprehendemos más de lo que ella dona. Una de las dimensiones que nos da toda realidad, además de su especificidad concreta, es la *posibilidad*: “En efecto, más que *el primado de lo posible*, la fenomenología enseña, como lo hemos mostrado, *la presencia de lo posible en la realidad misma*”<sup>11</sup>. Las posibilidades de lo real siempre son plurales y tienen su

7 SKS 5, 160, *Fire Opbyggelige Taler. Cuatro discursos edificantes*.

8 Jean-Yves Lacoste. *Thèses sur le vrai* (Paris: PUF, 2018), 39.

9 Jérôme De Gramont. *L'entrée en philosophie. Les premiers mots* (Paris: L'Harmattan, 2000), 27.

10 Maurice Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, (Paris: Gallimard, 1964), 295. Citado en Agata Zielinski “*Rapprendre à voir le monde*. Merleau-Ponty avec Jaccotte” del libro : Jérôme de Gramont (dir.). *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires* (Paris: Éditions de Corlevour, 2015), 157.

11 Claudia Serban. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger* (Paris: PUF, 2016), 292.

raíz, por un lado, en el alma, por seguir con la categoría kierkegaardiana, pero también en lo real que nos muestra múltiples posibles. La filosofía y la literatura muestran, las dos coinciden aquí, que los posibles nos hablan de lo real, de lo abierto que es lo real. La especificidad de la tarea literaria, continúa De Gramont, es que de manera singular tiene “el poder de abrir más la experiencia de los posibles”<sup>12</sup>. He ahí su riqueza, su gloria, la de ser capaz de recoger lo real con sus posibilidades, la de mostrar a partir de lo real otras posibilidades desconocidas o no vividas. Por eso, podemos indicar que son cercanas la mirada kierkegaardiana de lo real, entendida esta como poderes amplios, plurales, que se dan al alma desnuda en pasividad primera, así como, por otro lado la fenomenológica que nos ayuda a ver que lo real debe ser analizado en su singularidad, en los límites de cómo se da al ser humano. Así nos lo dice en *O lo uno o lo otro*: “De tener que pedir algo para mí, no pediría riquezas ni poder, sino la pasión de la posibilidad, el ojo que aquí y allá, eternamente joven, eternamente ardiente ve la posibilidad. El goce decepciona, la posibilidad no. ¡Y qué otro vino es tan espumoso, tan oloroso, tan embriagador!”<sup>13</sup>. La posibilidad es la mayor riqueza en la dimensión estética de nuestra vida, siempre que no consideremos lo estético como un modo de vida menos elevado, excluyente, inauténtico. Pero la posibilidad es indagada de una manera muy viva y rica en la primera sección de esta obra kierkegaardiana, así como en la segunda se subraya la importancia de elegir una posibilidad y entregarse a ella. Por eso en el primer capítulo de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, que comienza con un poeta peculiar con sus *Diapsálmata*, también se dice la dificultad de comprender el amor sólo desde estas categorías. Lo que se analiza es la posibilidad sin elección. Esta acabaría con la posibilidad, de ahí que esté ahí su gloria y su perdición. El esteta querría mantenerse en un punto imposible: el gozo de la posibilidad que se acerca a su realización sin realizarse, el gozo de realizarse sin acabarse ese instante. De ahí que diga: “Me parece estar destinado a padecer todos los estados de ánimo habidos y por haber, y a hacer experiencias en todos los ámbitos.”<sup>14</sup> ¿Cuál es el resultado de esta dinámica personal? “Mis ojos están saciados y hartos de todo y, sin embargo, yo estoy hambriento.”<sup>15</sup> Como consecuencia inevitable de lo que se ha dicho y a modo de ejemplo sobre los límites del amor en esta manera de vivirse, valga este texto de un seductor implacable:

No obstante, el dios del amor es ciego, y si uno es sagaz bien puede burlarlo. El arte está en permanecer lo más receptivo posible en relación con la

12 De Gramont. *L'entrée en philosophie* : 75-76.

13 SKS 2, 50, *Enten-Eller. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (Madrid: Trotta, 2006), 64.

14 SKS 2, 40. *Enten-Eller. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*: 56.

15 SKS 2, 34. *Enten-Eller. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*: 50.

impresión, saber qué impresión causa uno en cada muchacha y qué impresión obtiene uno de cada una. De ese modo uno puede incluso estar enamorado de muchas a la vez, porque está enamorado de una forma diferente en cada caso concreto. Amar a una es demasiado poco; amarlas a todas es superficial; conocerse a uno mismo y amar al mayor número posible, hacer que la propia alma esconda todos los poderes del amor de manera que cada una obtenga su alimento determinado mientras que, sin embargo, la conciencia lo capta todo – es el placer, eso es vivir<sup>16</sup>.

Toda esta obra kierkegaardiana puede ser analizada como análisis fenomenológicos sobre el deseo, el ansia, la pena, el instante, el dolor, el placer, entre otros. Los análisis sobre la literatura también le ayudaron a ahondar en estos temas. Hay estudios que han analizado a Kierkegaard como un fenomenólogo *avant la lettre*<sup>17</sup>. El mismo Husserl consideraba que no estaba lejos el método fenomenológico de la acción literaria ya que “la *ficción* constituye el elemento vital de la fenomenología”<sup>18</sup>, porque aquella, aunque no fuera su campo preferente, es cercana a ciertas tareas y actitudes fenomenológicas. Dejar hablar a la realidad, a la obra, a lo que se percibe o intuye es clave tanto para el artista como para el fenomenólogo. Kierkegaard no juzga en el libro citado qué le parece que alguien sienta pena por un amor no correspondido o el gozo de la posibilidad, por ejemplo, sino qué le ocurre al ser humano que vive esa experiencia. Es cierto que otros autores como Heidegger<sup>19</sup>, Merleau-Ponty<sup>20</sup>, Maldiney<sup>21</sup>, Besseloff<sup>22</sup>, entre otros, han dedicado mucho más tiempo y dedicación al análisis de la obra de arte desde posicionamientos estrictamente fenomenológicos. Lo que queremos subrayar, para defender la tesis de la cercanía de la literatura y la filosofía, y en concreto la fenomenología, es que la *phantasia* es capital tanto en el planteamiento husserliano, entendida aquella como visión de esencias, y también para comprender la ficción literaria. Las variaciones imaginativas nos permiten despejar elementos accesorios para acceder a la esencia de lo que se pretende alcanzar. Por eso, lleva razón Villela-Petit cuando afirma que “los análisis husserlianos de las síntesis pasivas nos ayudan a pensar mejor la génesis de un

16 SKS 2, 350. Enten-Eller. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*: 362.

17 Jeffrey Hanson. *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment* (Illinois: Northwestern University Press, 2010).

18 Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 235.

19 Cf. Martin Heidegger. *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1996).

20 Cf. Maurice Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible* (Madrid: Nueva Visión, 2012).

21 Cf. Henri Maldiney. *L'art, l'éclair de l'être* (París: CERF, 2012).

22 Cf. Rachel Besseloff. *De la compréhension musicale à la métaphysique de l'instant* (París: Non Lieu, 2022).

poema en sus estructuras esenciales”<sup>23</sup>. La recepción pasiva del mundo en su riqueza y complejidad nos ayuda a entender lo que hace el poeta a la hora de ver lo que hay y sus variaciones posibles. El poeta *dice* el mundo porque puede, de alguna manera, hacer abstracción-*epojé*, es decir, no lo juzga sino que lo contempla y lo celebra en su riqueza insondable. El lenguaje es su aliado para poder acoger lo real dado y mostrado. Por eso podemos seguir afirmando, con Leblanc, que “hay una proximidad entre una manera fenomenológica y una cierta manera poética de decir la experiencia del mundo”<sup>24</sup>.

El mundo, es pues, el horizonte de todos los posibles, o diciéndolo de forma kierkegaardiana, el mundo es donde *todo es posible*. Esta tesis es cercana tanto a los análisis estéticos como religiosos. El mundo es donde todo puede ocurrir. Esta tesis también es central en autores como Henry, Shestov y Maldiney. Es cierto que para afirmar que todo es posible debemos tener una vivencia de lo real concreto. Pero también es cierto lo que dice el kierkegaardiano Shestov: “Los límites de lo posible y lo imposible no lo establece la razón”<sup>25</sup>. Por eso podemos afirmar que la vida concreta, trágica es más compleja que la posibilidad, ya que es aquella la que pone en cuestión la distinción entre lo posible y lo imposible. La realidad es siempre lo que no esperamos, como decía Maldiney<sup>26</sup> de ahí que hasta lo imposible puede acontecer. La vida no tiene que pedir permiso a la razón para ver qué es posible o qué puede acontecer. La posibilidad es lo máximo que puede darnos la literatura ya que en ella también se cumple el *todo es posible*. El campo de la literatura en su variedad como es la ficción, la poesía así como otras artes como la música, la pintura pueden expresar posibles inexistentes en la vida concreta, pero no lo que está por ver es si puede igualarse la vida narrada en la creación literaria con el peso de la vida concreta. Esta está llena de emociones más o menos conocidas, actos más o menos conscientes, elecciones más o menos queridas. La *filosofía*, al menos la que arranca de Sócrates que, por cierto, nada escribió, comienza siempre antes de las palabras y continúa después de estas. La verdad y la realidad es la que da que pensar, la que nos impulsa a pensar lo que podría pasar, y así abre mundos posibles. Pero es lo real, tanto la vida del existente como de lo que nos adviene, lo que abre los posibles. La filosofía que olvida lo óntico, los existentes, los acontecimientos,

23 Maria Villela-Petit. “*Littérature et variations imaginatives*”, en : Jérôme de Gramont (dir.), *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires* (Paris: Éditions de Corlevour, 2015), 25

24 Agata Zielinski. “*Rapprendre à voir le monde, Merleau-Ponty avec Jaccotte*” de : Jérôme de Gramont (dir.), *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires* (Paris: Éditions de Corlevour, 2015), 146.

25 Lev Shestov. *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas* (Madrid: Hermida, 2020), 542.

26 Henri Maldiney. *Penser l’homme et la folie* (Paris: Jérôme Million, 2007), 105.

el espesor de los días, los sufrimientos y los males e intenta hacer una filosofía *sub specie aeternitatis* o *sub specie entis* no es capaz de acoger con total radicalidad que lo real es siempre más pesado que lo posible. ¿Quién nombra mejor lo real en cuanto real? ¿Es la filosofía un discurso imposible y la literatura la que mejor puede decir lo que es lo real, lo que es Dios y lo que somos cada uno de nosotros? ¿Es la hermenéutica, pues, la filosofía primera? La cuestión, adelantando una tesis que se desarrollará en el siguiente punto, es que la diferencia esencial entre la literatura y la filosofía no viene de la rigurosidad del lenguaje, sino que la filosofía considera que la vida existente, concreta, tensionada, dramática o trágica está hecha no sólo de palabras. ¿La diferencia radical entre el modo de decir lo real de la filosofía y la literatura es el compromiso de la primera en transformar lo real desde un ideal? ¿Sería la literatura un acercamiento pasivo o nada comprometido con lo real porque se entretiene con las posibilidades más o menos ficticias?

Iris Murdoch y De Gramont afirman, en contra de estas tesis, que, *la literatura* quiere, a la vez, decir el mundo y volverlo *habitable*. El realismo, es decir, decir lo real en lo que es en sí no es patrimonio exclusivo de la filosofía. Aquel, según Murdoch, es un heroísmo moral que no siempre se da en todas las filosofías ni en las ciencias naturales:

Es también importante que el gran arte nos enseñe cómo puede mirarse y amarse las cosas reales sin ser medidas y usadas, sin que sean apropiadas por el avaricioso organismo del yo. El ejercicio de desapego es difícil y valioso si el objeto contemplado es un ser humano o la raíz de un árbol o la vibración de un color o un sonido<sup>27</sup>.

La literatura, según su tesis provocativa, es la que salvaría a la filosofía en su tarea de ver lo real como lo real ya que esta se ha ido enredando en lenguajes alejados de la riqueza de lo real. La literatura, por el contrario, es una mezcla de atención, contemplación y amor: “El realismo de un gran artista no es fotográfico, sino que está constituido esencialmente tanto de piedad como de justicia”<sup>28</sup>. El realismo, continúa, exige una ética virtuosa ya que es “un logro moral”. Por lo tanto, la ética precede de alguna manera a la tarea del escritor que quiere darle prioridad a lo real más que a su propia visión. Por otro lado, De Gramont insiste que, además de que la literatura ve lo real que no siempre se ve, esta describe un mundo habitable:

27 Iris Murdoch. *La soberanía del bien* (Madrid: Siruela, 2019), 166.

28 Murdoch. *La soberanía del bien*, 197.

Entonces no se trata solamente de comprender el mundo, sino de habitarlo, y para esto la literatura -la narración tanto como el poema-, ofrece todo un laboratorio de posibles donde experimentar el pensamiento, en la espera o en la esperanza de mostrar de manera efectiva, dicho de otra manera, de apropiarnos uno de esos posibles, cómo ser, ser sí mismo, ser en el mundo<sup>29</sup>.

Describir lo real y volverlo habitable es esencial en la literatura, según estos autores y no es patrimonio exclusivo de la filosofía. ¿Podemos prescindir de la filosofía para nombrar la realidad, y en concreto a Dios, y abonarnos a los discursos literarios? ¿Cuál es el límite del artista en su deseo de describir lo real tal como lo real es en su profundidad? ¿Cuál sería el ideal del esteta que quiera alcanzar en toda su profundidad el misterio de lo real? Simone Weil nos habla de la importancia de la atención necesaria como actitud espiritual y filosófica esencial. Sin atención no hay vida espiritual profunda y, por lo tanto, no hay vida filosófica. Al analizar el tema del ideal de la atención, del realismo en su radicalidad más extrema, nos afirma lo siguiente:

Me debo retirar para que Dios pueda entrar en contacto con los seres que el azar pone en mi camino y que él ama. Mi presencia es indiscreta, como si me encontrara entre dos amantes o dos amigos. No soy la joven que espera a su novio, sino la tercera inoportuna que está con dos novios y debe alejarse para que ellos puedan verdaderamente estar juntos. Si yo, ojalá, supiera desaparecer, habría unión de amor perfecto entre Dios y la tierra donde yo marchó, el mar que oigo<sup>30</sup>.

Este texto termina con una frase enigmática donde nos habla del ideal imposible de toda creación artística: “Ver un paisaje tal como él es cuando yo no estoy allí”. El poema o la creación literaria se encuentra con un deseo inalcanzable porque querría dar prioridad absoluta no a su visión, sino a lo que se ve. Para aquel que ve lo real y quiere ser fiel al misterio que conoce, se encuentra con un imposible, dejar libre a lo real, incluso al margen de su tarea de artista. La pregunta que debemos hacernos, y que será el punto de arranque de la segunda sección, es si la atención o el realismo del que hablan Weil, Murdoch y De Gramont, salvando las distancias, no está ya preñada de ética y, por lo tanto, si puede la mirada estética por sí misma generar el compromiso ético con lo real.

Kierkegaard considera, en esta línea, que lo literario tiene unos límites que deben ser reseñados y que remiten a otras preguntas que no pueden soslayarse si se quiere llevar a plenitud la atención artística. En este sentido, quiero

29 De Gramont. *L'entrée en philosophie*, 65.

30 Simone Weil. *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 53.

subrayar la reflexión que hace con ocasión de la obra de Hans Christian Andersen. Kierkegaard le dedicó varios comentarios a la obra de su coetáneo. Hay un texto donde analiza fundamentalmente su obra que es *De los papeles de alguien que todavía vive* que salió en 1838 y fue su primer libro. También analiza la obra de Andersen en *Una recensión literaria*<sup>31</sup> de 1845 donde escudriña la época presente así como otras obras literarias, en concreto la de Thomasine Gyllembourg. En ellos expone la tesis central de que en la literatura de Andersen lo que falta es *una concepción de la vida*. A lo que se apunta es a lo que De Gramont nos dice: “El mundo es anterior al libro”<sup>32</sup>. ¿Qué se quiere expresar con *una concepción de la vida*? Una de las críticas más duras contra Andersen viene de que sus obras no aciertan a mostrar la relación entre el arte y la realidad. Kierkegaard muestra que para ser un buen novelista este debe haber “atravesado un proceso de profunda maduración conducente a la adquisición de una auténtica personalidad individual”<sup>33</sup>. La obra de Andersen se ha quedado en “la posibilidad de una personalidad que se mueve en una elegíaca escala de doce notas, ora agudas ora tenues, las cuales se extinguen sin una resonancia apreciable, atrapada en tal enredo de eventuales estados de ánimo, que sólo con un enérgico desarrollo vital podría concretarse”<sup>34</sup>. Al carecer de una concepción de la vida, su obra ha quedado reducida a una mera posibilidad de una personalidad, atrapada en redes de estados de ánimos que por no elegir ni tomar partido por alguno, se quedan en meras posibilidades fugaces. Por eso Andersen, su obra, tiene un problema con la realidad porque no la puede “abrazar seria y profundamente”<sup>35</sup>. Como muy bien nos indica Rodríguez Duplá, lo que le falta a Andersen es aquello que el magistrado de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* invitaba a hacer al de la primera: la elección de uno mismo, no sólo el conocimiento ni la exploración de posibilidades<sup>36</sup>. Es decir, en el fondo viene a criticar que sin un desarrollo madurativo del autor la novela no parece que sea capaz de ayudar al desarrollo de una personalidad individual lo cual implica, a su vez, que la relación del escritor con su obra es una relación ética, no sólo estética. El escritor tiene deberes con él mismo, con su obra, con sus lectores. Como vemos, es la

31 Agradecemos al profesor Rodríguez Duplá y a ediciones Sígueme por haber traducido al completo este libro del que sólo teníamos una parte en la editorial Trotta.

32 De Gramont. *L'entrée en philosophie*: 5.

33 Søren Kierkegaard. *Una recensión literaria*. Traducción y estudio introductorio de Leonardo Rodríguez Duplá (Salamanca: Sígueme, 2022), 16.

34 SKS 1, 25. *Af en endnu Levendes Papirer. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía* (Madrid: Trotta, 2006), 32-33.

35 SKS 1, 26. *Af en endnu Levendes Papirer. De los papeles de alguien que todavía vive*.

36 “La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume.” SKS 3,160, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2018),154.

dimensión ética la que está faltando en la manera de escribir de Andersen y de ciertos estetas. El problema, según Kierkegaard, con lo estético de la vida, no es decir que aquí no haya acceso a la verdad, lo cual también ha sido afirmado por Murdoch, Weil. Aquel quiere subrayar que la cuestión no está solo ahí, sino en qué hacemos con la verdad que conocemos, sentimos o pensamos. La filosofía, en su aproximación a lo real, se va a separar de cierta literatura no tanto en el mayor o menor realismo, sino en lo que hay antes y después de las palabras, en lo que hacemos con lo que vemos o contemplamos o sentimos, en la dimensión ética. Entremos, sin más dilación, en esta esfera para ver cómo entiende Kierkegaard la relación de ambas.

## II. LA FILOSOFÍA Y LA POSIBILIDAD

Siendo verdad que la literatura y la filosofía viven y muestran la riqueza insondable de la realidad, la filosofía que nace en Sócrates enfatiza una distancia radical entre conocer la verdad y vivir en la verdad, entre una verdad que se conoce y una verdad que se vive. O diciéndolo de una manera sintética aunque iremos después desplegando el problema: ¿Cómo es posible pasar de una admiración ante lo real al respeto absoluto del ser humano? ¿Qué hay, si es que lo hay, en lo real que, por sí mismo, se pasa de la contemplación de lo real al no usar nunca al otro como un fin? El realismo, como actitud ética anteriormente mencionada, no puede ser explicado en toda su radicalidad desde la propia estética, sino que exige que aparezca algo más. Pero, por otro lado, lo que hemos aprendido de la aproximación estética anteriormente desarrollada, y que la filosofía no debería olvidar jamás, es que no es fácil ni va de suyo el mirar lo real tal como se nos da. La literatura, y el arte en general, puede purificar toda descripción que quiera sistematizar, encajar lo real en un cuadro categorial. Si la filosofía, al menos la que nace en Sócrates y que continúa Kierkegaard, tiene que ver centralmente con lo ético, no podemos dejar de pensar esta sin olvidar lo esencial de la mirada estética, tal como hemos descrito. En el caso de Kierkegaard, su obra subraya los análisis estéticos sobre el arte, la sensibilidad como escuela esencial para poder hacer una filosofía que no se quiera enredar demasiado fácilmente en ontología o filosofía primera, que salte de lo particular, de lo sensible, de lo estético a lo universal, lo racional, lo ético.

Nos dice Murdoch: “Como Platón observaba al final del Fedro, las palabras no contienen en sí mismas la sabiduría. Ciertas palabras dichas a determinados

individuos en momentos concretos pueden generar sabiduría”<sup>37</sup>. Cuando Kierkegaard apuntaba en su *Post-scriptum no científico y conclusivo a Migajas filosóficas*<sup>38</sup> que la verdad es la subjetividad quería enfatizar, entre otros elementos, que una verdad que sólo sea pensada, soñada, contemplada no es la verdad más radical. Por eso, su obra estaría de acuerdo con Murdoch sobre la limitación de las palabras sobre la sabiduría. Es esta intuición a la que ya se apuntaba en su diario personal cuando hizo un viaje a Gilleleje en 1835:

Lo que necesito es ver con claridad *qué debo hacer* y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que *yo* haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad *para mí*, encontrar *esa idea por la cual querer vivir y morir*. ¿De qué me serviría entonces encontrar la así llamada verdad objetiva, esforzarme con los sistemas de los filósofos y poder, cuando se me exigiera, pasar revista de ellos, mostrar las inconsecuencias de cada cuestión particular?<sup>39</sup>

Cuando Kierkegaard afirma que la verdad es subjetividad o que busca una verdad para él, no está poniendo las bases de un subjetivismo existencialista. La dicotomía no es verdad para mí frente a la verdad objetiva. Esa no es la cuestión, sino si la verdad se ha hecho verdad en mí. La clave, por lo tanto, es pensar una verdad que sea capaz también de explicar el camino para acceder a ella. Y en ese camino, lo ético es decisivo ya que la verdad parece no ser conocida del todo si el ser humano no está empeñado del todo por alcanzarla. Si esto es válido para acoger lo real como tal, todo se complica de una manera extrema si hablamos del otro ser humano. Para Kierkegaard no se trata de buscar una verdad en sí sobre el ser humano, sobre la libertad, Dios, el bien, sino que sea verdad en mí. Este último elemento es el decisivo. En otro libro suyo lo dice a propósito de la tarea de escribir y de leer. No es suficiente con escribir o leer para acceder a la verdad. Por eso Kierkegaard tenía precaución con ciertas comprensiones de la verdad que se manifestaban en una cierta manera de escribir, en concreto la de los hegelianos daneses. Así lo dice en su libro *Prólogos* refiriéndose a la posible salida al mercado de un nuevo libro con el Sistema definitivo: “En cuanto este haya salido, las posteriores generaciones no tendrán siquiera necesidad de aprender a escribir, pues no habrá ya nada más que escribir, sino solo que leer:

37 Murdoch. *La soberanía del bien*: 118.

38 SKS 7, 174ss. *Postscriptum no científico*.

39 SKS 17, 24. *Journalerne AA-BB-CC-DD. Diarios*. Remitimos a la bonita traducción de este texto y su comentario en “Kierkegaard, Søren, Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca”, *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. IV, núm (5) (enero, 2013), 9-18.

el Sistema”<sup>40</sup>. Para Kierkegaard es realmente imposible que alguien pueda hacer un sistema de la existencia que, caso de poderse hacer, sólo podría conocer el Dios. La verdad más profunda sobre el ser humano, el bien y Dios no basta con leerla para que sea verdad en un ser humano. El proceso de apropiación es mucho más complejo y no siempre exento de acontecimientos, traumas, alegrías y sufrimientos. La apropiación personal, que implica acción, pasión y acontecimientos, es clave ineludible de un acceso a la verdad en la que ella sea verdad en mí. Esta y el lenguaje tienen una relación paradójica. Sin lenguaje no parece posible acceder a más y más verdad, pero la verdad siempre llega antes que las palabras y se prolonga mucho más de lo que decimos y conocemos.

La posibilidad, es cierto, es el reino de la literatura y de cierta filosofía. En el reino de la estética la posibilidad, lo interesante y el presente van de la mano. Esto no es criticado por Kierkegaard como si el estadio estético fuera inferior o menos auténtico que el ético o el religioso. Lo único que muestra con su autoría es que aquella no es la única esfera de la vida y que es también profundamente humano lo ético y la apertura a lo religioso. La esfera ética en Kierkegaard subraya la enorme importancia de la posibilidad *elegida*, no sólo de la posibilidad pensada, deseada o escrita. De ahí que estudie el papel decisivo que tiene la posibilidad para la construcción de una personalidad singular, de una vida concreta y no sometida al poder de la masa<sup>41</sup>. La posibilidad en la esfera ética es decisiva porque no se puede vivir sin elegir:

El que se elige a sí mismo de manera ética se tiene a sí mismo como tarea, no como posibilidad, no como el juguete de su juego caprichoso. Sólo puede elegirse de manera ética cuando se elige en continuidad, y así se tiene a sí mismo como una tarea determinada de múltiples maneras. [...] El individuo se conoce a sí mismo, pero ese conocimiento no es mera contemplación, pues de ese modo el individuo determina según su necesidad; es un recapacitar sobre sí mismo que es de suyo un actuar, y por eso me tomé el cuidado de utilizar la expresión ‘elegirse a sí mismo’, en lugar de ‘conocerse a sí mismo’<sup>42</sup>.

Cuando se elige, incluso aunque uno se equivoque, se descubre el peso y la liberación de lo real, como nos dice De Gramont: “Sólo lo real libera de la

40 SKS 4, 478. *Forord. Prólogos* (Madrid: Trotta, 2016), 292.

41 Leonardo Rodríguez Duplá. “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”. *Cauriensa. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 17 (2022), 484-487. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.473>

42 SKS 3, 246. *Enten/Eller. Anden Del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2018), 232.

tristeza inicial de la carne y del libro”<sup>43</sup>. El contraste con la realidad es esencial no para que uno sucumba al peso de lo real, como si este fuera monolítico, como ya hemos rechazado en el primer punto. La posibilidad, es cierto, no se abandona nunca en la esfera ética porque, como dice en *Migajas filosóficas*, la posibilidad siempre está presente en todo acontecimiento histórico y por eso la historia es libertad donde todo es posible:

La posibilidad de donde procede lo posible que se convierte en lo real acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio trascurren miles de años; tan pronto como uno de los posteriores repite que algo ha acontecido (eso es lo que hace creyendo), repite su posibilidad y es indiferente si puede hacerse ahora un discurso acerca de las concepciones especiales en torno a esa posibilidad o no<sup>44</sup>.

Por ello decimos que la posibilidad es una categoría que no puede ser reducida a lo estético. Pero en la ética toma otra perspectiva, no necesariamente excluyente con la anterior, pero que apunta, por un lado, a la importancia decisiva de la posibilidad elegida como configuradora de la personalidad y nuestro modo de vivir en la verdad. Y por otro lado, la posibilidad comparece como una categoría que nos habla de la libertad, y por ende de responsabilidad, al mostrar que ni los acontecimientos históricos pueden ser considerados hechos brutos o necesarios porque hayan ocurrido.

Además de lo mencionado, hay dos elementos que se siguen de lo anterior y que son decisivos en lo ético en Kierkegaard. La gravedad ética de la posibilidad tiene, al menos, dos nombres claves, además de lo anteriormente mencionado: el otro y el mal. Sobre el primero debemos afirmar con Chrétien: “Descubrir que tengo necesidad del otro no es aún descubrir al otro”<sup>45</sup>. El otro, el próximo no es uno de mis posibles ni una posibilidad entre otras. Así nos lo dice también Maldiney, retomando a Levinas: “El acontecimiento por excelencia es el encuentro, particularmente el encuentro con el otro. El otro, dice Levinas, es a quien no puedo inventar; yo añadiría, el que no puedo ser”<sup>46</sup>. El acercamiento al otro hace que la posibilidad quede resituada. Es cierto que puedo hacerle daño o acoger al otro y necesito al otro para poder realizarme. Pero si el otro no es más que otro-yo realmente no hablamos de alteridad. Como muy bien dice

43 De Gramont. *L'entrée en philosophie*: 80.

44 SKS 4, 284, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

45 Jean-Louis Chrétien. *L'effroi du beau* (Paris: Cerf, 1997), 12.

46 Henri Maldiney. *Maldiney, une singulière présence. Suivi de "Existence, crise et création"* (Paris: Les Belles Lettres, 2014), 248.

Chrétien: “El otro no es uno de mis posibles”<sup>47</sup>. A esto se le añade la dificultad de nombrar al otro, es decir, ¿cómo decir, nombrar lo singular? Normalmente, el lenguaje, por el uso de conceptos, nombra lo general o usa ideas generales. ¿Cómo decir lo singular en su singularidad? Esta pregunta es realmente relevante tanto para la relación con el otro, como para con Dios, el singular por antonomasia. Cada ser humano no es un caso de la humanidad, sino un ser único. Si esto debemos decirlo de cada uno de nosotros, la singularidad de Dios lo hace todo más complejo. Porque el ser humano, como Dios, *mutatis mutandis*, es antes que nada un nombre propio. Así lo dice Lacoste: “Dios, postulémoslo, no funciona en principio como concepto, sino como nombre propio”<sup>48</sup>. Kierkegaard lo muestra en la peculiaridad del ser humano que no se deja decir como una parte de un todo homogéneo que aniquila la singularidad de aquel: “Pues el hombre singular no es como una letra en particular, una parte de la palabra que no dice nada en sí y por sí misma, sino que es toda la palabra”.<sup>49</sup>

El segundo tema grave, como hemos indicado, es el del mal. Aquí se va distanciando cada vez más la filosofía de la literatura. Se ha dicho que la filosofía nace de la admiración ante lo real. Ahí tiene consonancia con la literatura. Pero, como dice De Gramont: “La filosofía nace propiamente dos veces, o en el crecimiento de estas dos pulsiones: del maravillarse ante el ser y la revuelta ante el escándalo del mal”<sup>50</sup>. Olvidar el segundo elemento, que Levinas ha mostrado de una manera radical, es obviar la esfera ética esencial del ser humano, la diferencia clave entre el decir y lo dicho. Posiblemente, lo primero, es decir la admiración ante lo real o ante el ser, no nos hace sin más filósofos sino más bien estetas. Esto, siendo importante, no es la aproximación filosófica ante lo real que supone asumir el acontecimiento del otro y el mal. La posibilidad de hacer el mal cuestiona si la esencia de la libertad es posibilidad. No hay más verdad en el ser humano que *puede* hacer daño a otro. Kierkegaard abordó en *El concepto de ansia* el origen de la libertad, la peculiar forma en la que la libertad humana aparece. En sus descripciones, la libertad aparece vinculada de raíz a la posibilidad: “La realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la

47 Jean-Louis Chrétien. *L'effroi du beau* (París: Cerf, 1997), 13.

48 Jean-Yves Lacoste. “Quand je parle de Dieu...” en *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*. Philippe Capelle-Dumont (éd.) (París: Éditions du Cerf, 2012), 227.

49 SKS 5, 270 Tre opbyggelige Taler (1844). Tres discursos edificantes (1844).

50 Jérôme De Gramont, *L'entrée en philosophie. Les premiers mots* (París: L'Harmattan, 2000), 40. Por eso es tan llamativa la sordina que le ha puesto Heidegger al sufrimiento del otro como nos lo hace ver David García-Ramos. “Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina”. *Cauriensia*. 18 (2023): 581–598. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.581>.

posibilidad.”<sup>51</sup>. La manera de vivir esta hace que la libertad pueda desplegarse o enredarse, esclavizarse.

Es realmente paradójico que Kierkegaard afirme que la libertad puede nacer enredándose y esclavizándose al desequilibrarse por la posibilidad de la posibilidad que va generando una escalada sin fin. Lo que no puede soslayarse es que la aparición del mal está vinculada a la manera de vivir la libertad y no a un supuesto mal metafísico radical. El mal aparece, pues, por una manera de vivirse la libertad, situando el mal en el ámbito moral. Y el mal siempre es más real que posibilidad. El mal no tiene su espesor por el hecho de ser posible, sino por lo real. En el mal, lo real va siempre más allá de lo posible e imaginable, no se deja explicar como una posibilidad que conoce el intelecto y que la voluntad la elige con cierto placer desordenado. El mal es un verdadero enigma. La literatura puede nombrar y describir males posibles y reales de manera sutil, abrupta, dolorosa, con matices tremendos. Pero cualquier mal realizado por alguien supone una diferencia con el mal narrado. La filosofía, al menos la kierkegaardiana, considera muy peligrosa la actitud estética de recrearse o entenderse muy bien con el mal. Kierkegaard llega a afirmar en *Las obras del amor*, que conocer muy bien el mal, entender el mal es entenderse de alguna manera con él. Por eso la persona que sólo quiere amar no se deja enredar ni ve la malicia del mal, sino que toda realidad es siempre una tarea, una ocasión para amar (o no). Veamos este texto realmente enigmático:

El amante no descubre nada, y en consecuencia cubre la muchedumbre de los pecados, que puede ser encontrada mediante descubrimiento. [...] Y el amante no es ni quiere ser un entendido en el mal, sino que a este respecto es y permanece siendo, quiere ser y permanecer siendo un niño. [...] Entonces, ¿qué es lo que le falta al niño, qué es lo que con tanta frecuencia convierte la narración de un niño en una mofa profundísima respecto de los mayores? Es entender el mal, y que el niño carece de conocimiento del mal, y que el niño ni siquiera tiene ganas de entenderse con el mal. En este aspecto, el amante se asemeja al niño. Porque en el fondo, a todo *entender* acerca de algo le sirve de base el que haya un *entendimiento* entre el que ha de entender y lo que ha de ser entendido. Por esta razón, entender acerca del mal (por más que él mismo quiera imaginarse o quiera hacer creer a otros que puede conservarse completamente puro, que se trata de un entender puro acerca del mal) significa, sin embargo, *entenderse*

51 SKS 4, 348. Begrebet Angest. *El concepto de angustia*:159.

con el mal; y si no hubiera este entendimiento, el inteligente no tendría ganas de entenderlo, detestaría entenderlo, y entonces tampoco lo entendería<sup>52</sup>.

Desde aquí se entiende que el mal real tiene un espesor que ni Dios lo ve. No es que Dios sea insensible al mal, sino que es su manera de castigarlo. No verlo, ponerlo a sus espaldas es la mejor forma de no enredarse con el mal. En Kierkegaard no encontramos una teodicea en la escuela leibniziana porque supone claudicar de la piedra angular de su edificio filosófico: que Dios es amor y que el amor es lo eterno. Así lo dice en el concepto de ansia:

En este sentido se puede decir de Dios –no es mía la culpa si alguno lo interpreta al revés– que no conoce el mal. Con esto no quiero decir en modo alguno que el mal sea meramente lo negativo, lo que hay que superar; pero el absoluto castigo del mal consiste en que Dios no sepa nada de él, ni quiera ni pueda saberlo<sup>53</sup>.

Colocarse y vivirse en esas posibilidades, la de poder hacer daño al otro, es ya situarnos en el mal. No todas las posibilidades deben pensarse y vivirse, al menos si la dimensión ética del ser humano debe ser lo central. La filosofía no busca sólo pensar lo posible de lo real, sino el mal. Este enigma muestra que es más duro el mal sufrido que el mal posible. La filosofía busca luchar contra el mal y ese es el sentido último de la libertad, como nos dice Shestov:

La serpiente dijo al primer hombre: «Eritis sicut dii, scientes bonum et malum». Pero Dios no conoce el bien y el mal. Dios no «conoce» nada, Dios todo lo crea. Y Adán antes de la caída participaba en toda la omnipotencia divina; fue solo después de su caída cuando cayó en poder del conocimiento, y en ese instante perdió el don más preciado de Dios, la libertad. Porque la libertad no reside en la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, como estamos condenados a pensar. La libertad es la fuerza y el poder de no permitir que el mal penetre en el mundo. Dios, el ser más libre, no elige entre el bien y el mal<sup>54</sup>.

La libertad no es sólo un juego de posibilidades. La filosofía nos ayuda a ver que la voluntad de crear de forma ilimitada no es el modelo de la libertad. Lo posible no es la raíz última de la libertad, sino un poder muy peculiar que es el de no hacer el mal, es esa imposibilidad que no viene marcada por el mundo. El ser humano reconoce que hay una realidad anterior al ejercicio de la libertad, que la responsabilidad es previa, que hay un principio sin principio antes de todo conocimiento.

52 SKS 9, 283-284, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*.

53 SKS 4, 413, *Begrebet Angst. El concepto de angustia*.

54 Lev Shestov. *Atenas y Jerusalén*, (Madrid: Ediciones Hermida, 2018), 308-309.

### III. LA POSIBILIDAD DE DECIR LO RELIGIOSO

Si lo primero que se nos dio en una pasividad radical fue el mundo con sus poderes, Kierkegaard considera que el ser humano puede y debe descubrir que el mundo no tendría poder si el alma no se lo hubiera dado. Eso nos pone en la pista de la tarea necesaria, paradójica que es el tener que adquirir nuestra alma en la paciencia, es decir, minimizar el poder del mundo para poder adquirirla. A este tema consagró varios discursos<sup>55</sup>: “Sin embargo, si un hombre posee su alma, entonces no necesita adquirirla, y si no la posee, ¿cómo puede entonces adquirirla, ya que el alma misma es la última condición que se presupone en toda adquisición y, por tanto, también en la adquisición del alma?”<sup>56</sup> El mundo, al principio, puede tener más la forma de un conjunto de dioses o poderes que nos parecen admirables, fuertes y diversos, como lo dice Vergote, especialista en la obra de Kierkegaard: “En la inocencia el espíritu está dormido. Y es este sueño del espíritu quien permitía quizás en otro tiempo a los hombres y al niño vivir sin preocupación en un ‘mundo lleno de dioses’.”<sup>57</sup>

Es bueno, pues, entrar al análisis sobre la posibilidad de decir la experiencia religiosa con esta sentencia, muy kierkegaardiana, de Lacoste en su libro *La fenomenicidad de Dios*: “La vaguedad es esencial a la experiencia religiosa”<sup>58</sup>. ¿Quién podría decir que la experiencia de Dios ha sido su primera experiencia en la vida o, para decirlo de una forma más literaria, quién puede afirmar que Dios, como dice De Gramont, fue su primer amor?<sup>59</sup> Lo normal es que la enorme e infinita donación de un *il y a* radical sea nuestra primera patria. En ese sentido, no parece que Dios sea nuestra primera palabra, pero eso no significa, como bien dice De Gramont que no esté presente: “Decir que Dios no estaba en el comienzo, allí donde balbuceamos las primeras palabras de nuestra experiencia, no es lo mismo que decir que él no está”<sup>60</sup>. Que Dios pueda ser nuestra patria no parece que sea vivido por el individuo desde el principio, sino que necesita elecciones personales, compromisos, acontecimientos llenos de

55 Kierkegaard la analiza en Cuatro Discursos Edificantes de 1843, donde se encuentra Adquirir su alma en la paciencia (SKS 5, 159ss); en Dos Discursos edificantes de 1844, que contiene Preservar su alma en la paciencia, (SKS 5, 185ss) y Paciencia en la expectativa, (SKS 5, 335ss). Por otro lado, encontramos textos muy importantes en Discursos edificantes en distintos espíritus.

56 SKS 5, 162. *Fire opbyggelige Taler (1843) Discursos edificantes (1843)* (Trotta, Madrid 2010), 171.

57 Henri-Bernard Vergote. *Sens et répétition*. Volumen 2, (París: Cerf, 1982), 411.

58 Jean-Yves Lacoste. *La fenomenicidad de Dios*, (Salamanca: Sígueme, 2019), 56.

59 “¿Quién puede decir que él ha entrado en la alegría en la mañana de su propia vida, y en esta alegría definitiva, renovada de día en día, confirmada a lo largo de toda su historia?” Jérôme De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, (París: L’Harmattan, 2001), 131-132.

60 De Gramont. *Le commencement à venir*: 140.

decisiones, amores, penas, etc. Eso no significa que haga mía la tesis de que el paganismo, entendido como un mundo sin Dios, fue nuestra primera patria<sup>61</sup>, porque considero que hay paganos, como Sócrates, donde Dios sí estaba presente, al menos según la lectura kierkegaardiana. Si quisiéramos hablar del principio de nuestra vida, hablaría más bien de politeísmo. Y este politeísmo sería el del mundo y sus poderes: palabras recibidas, relatos que damos autoridad por el hecho de estar escritos, autoridades, etc. Por eso, Kierkegaard subraya varias veces que hay que tener mucha precaución con que lo cristiano aparezca demasiado pronto en la vida:

En el cristianismo de la cristiandad, de lo que se trata es de imponer esta sentencia: se llega a ser cristiano cuando se es niño; si de verdad hay que llegar a ser cristiano, hay que llegar a serlo como niño, desde niño. Ésta es la mentira fundamental: si se acepta, entonces adiós al cristianismo del Nuevo Testamento<sup>62</sup>.

Si Dios apareciera muy pronto, él sería una de las posibilidades entre las que puedo elegir y disfrutar (esfera estética) o una posibilidad que ya no he elegido bien (esfera ética). En el primer caso, hacemos de Dios un ídolo a la medida de nuestros deseos. En la segunda esfera, Dios sería, si apareciera muy pronto en la infancia, el nombre de una culpa infinita. Pero esto no significa que haya un abismo entre la esfera religiosa en Kierkegaard y la estética y la ética. ¿Cómo puede decirse que no hay nada estético en lo religioso cuando se escriben páginas tan hermosas como las de los lirios del campo y las aves del cielo?

Lo que experimentamos excede con mucho lo que podemos decir y acoger, pero sin embargo lo experimentamos. La donación radical posee además, por su riqueza, un matiz que la hace realmente enigmática: “Si hay una presencia, no podemos a la vez vivirla y decirla”<sup>63</sup>, más aún si la presencia es la de la divinidad. La pregunta que podemos hacernos, pues, después de haber anotado la riqueza de la literatura para mostrar la realidad, también la de Dios, y, por otro, la singularidad del acontecimiento de la alteridad es qué camino nos ayuda más a nombrar al Innombrable. ¿Con qué relacionaremos o compararemos la acogida posible de lo Imposible, de Dios que viene a nosotros? ¿Debemos entenderlo a imagen de nuestra admiración primera y radical ante lo real, ante la naturaleza, ante el hecho de que las cosas sean, ante el enigma de lo real? ¿Debemos pensar y decir la realidad de Dios fundamentalmente desde nuestra relación radical y

61 De Gramont. *Les discours de la vie*: 135-168.

62 SKS 13, 295. *Øieblikket* Nr. 7. *El instante*, (Madrid: Trotta, 2012), 121.

63 De Gramont. *L'entrée en philosophie*: 44.

primaria con el mundo? ¿O más bien debemos pensar y acoger a Dios desde la acogida del otro que siempre es algo inesperado, algo inmerecido, algo que sólo puede ser acogido desde una actitud ética de respeto? ¿Es lo real lo sagrado donde aparece el Dios o más bien es el otro lo santo donde comparece la divinidad? Es cierto que los dos caminos son posibles o pueden ser pensables, pero en el judeocristianismo es prioritario el segundo respecto al primero. Así nos lo dice, por ejemplo, Cohen:

El monoteísmo dice que no son mis hermanos el árbol, la roca y el agua. [...] Si amo a Dios no amo el universo de forma panteísta, no amo a los animales, los árboles y la hierba como a criaturas semejantes a mí, sino que amo a Dios únicamente al padre de los hombres; y en adelante el término religión de Dios como padre tiene este significado superior, esta sucinta expresión social: Dios no es sólo el creador y autor, sino que es ante todo el protector y el apoyo de los pobres”<sup>64</sup>.

Si esto es así, la filosofía y la teología deben y pueden hacer menos cosmología y neurociencia, y más ética y política.

¿Cómo hablar de Dios? ¿Es imposible? En Kierkegaard estas preguntas nos llevan a la comunicación indirecta, su manera de escribir sobre la vida y Dios. Kierkegaard escribió mucho sobre Dios sin ser teocéntrico. Como sabemos, Kierkegaard no se consideró una persona con autoridad para hablar de Dios porque no era pastor ni se consideraba un cristiano ideal. Los discursos edificantes son comunicación indirecta en sentido eminente. La manera de entender Kierkegaard la Encarnación subraya que es la fe la que ve en ese hombre sencillo y humilde al Cristo. La comunicación de ese acontecimiento no puede ser más que indirecta porque la esencia del cristianismo es una persona, Jesucristo, al que se accede por la fe. Para Kierkegaard lo esencial no es sólo lo *que* se dice sino el *cómo*. Por eso, como hemos comentado, enfatiza en *Prólogos* la relevancia decisiva de la manera de escribir, más aún si escribimos sobre Dios. Este énfasis en el cómo y la comunicación indirecta, le hace cercano a lo que hemos subrayado en el primer apartado sobre la posibilidad de la literatura de nombrar lo religioso. Por eso es muy relevante subrayar el elemento estético en la producción estrictamente religiosa.

64 Hermann Cohen. *El concepto de religión en el sistema de la filosofía* (Salamanca: Sígueme, 2008), 113.

La comunicación indirecta supone, además, lo siguiente según Kierkegaard:

La relación directa con Dios es precisamente paganismo y sólo cuando tiene lugar la ruptura, sólo entonces puede hablarse de una verdadera relación con Dios. Pero esta ruptura es precisamente la primera fase (acto) de la interioridad encaminada a la determinación según la cual la verdad es la interioridad. La naturaleza es ciertamente la obra de Dios, pero sólo la naturaleza está directamente presente, no Dios<sup>65</sup>.

Todo puede hablar de Dios, pero nada es Dios. Por eso cuando habla de los lirios del campo y las aves del cielo dice que podemos aprender de ellos, por medio de ellos, con ellos. Si el realismo, como actitud moral, es clave en cierta producción estética como hemos visto con Weil y Murdoch, en Kierkegaard lo religioso enriquece el realismo. O dicho de otro modo, nos es imposible ver la mirada de Dios sobre la naturaleza y lo real, porque siempre será mediada. Ni la naturaleza ni el sujeto ni la historia son Dios porque eso sería paganismo. Esto supone afirmar el carácter enigmático de la naturaleza, ya que puede hablarnos de Dios sin serlo. Pero, por otro lado, la naturaleza no queda sacralizada. Una manera de hablar de Dios que suponga una relación directa del ser humano con Dios es paganismo. La comunicación indirecta subraya, en lo que a la fe se refiere, que esta nace de la libertad más que de un raciocinio. De ahí que las pruebas de la demostración de Dios no tengan cabida en el pensamiento kierkegaardiano. No es porque su filosofía sea irracionalista, sino porque quiere defender la libertad del acto de fe. Esta idea es la que conecta con la tesis anteriormente mostrada de que lo primero y lo último no es la palabra, sino la acción y la donación. La incognoscibilidad del Maestro por medio de los sentidos y la mera razón nace de la actitud ética de aquel que no quiere apresarse al otro, reducirlo a definición. Esto, que vale para el otro, ¿no debería valer de forma eminente para Dios?

La tercera anotación que quiero consignar, dentro de los límites de esta investigación, sobre la posibilidad de hablar de Dios es la que podemos aprender de su libro, no publicado en vida, *El libro sobre Adler*. Este libro trata sobre Adler, que fue nombrado pastor en 1841 y suspendido en el ministerio en 1844. El motivo es haber afirmado en el prefacio de uno de sus libros que había tenido una revelación donde Jesús le decía que quemara todas sus obras anteriores (de carácter hegelianas) para predicar una nueva verdad. Kierkegaard no toma el papel de juez sobre la verdad o no de la revelación que Adler afirma haber tenido

65 SKS 7, 221 *Post-Scriptum no científico*.

ni sobre la posibilidad de escribir esa revelación, sino que toma otro camino. Su decisión es reflexionar sobre si Adler se ha entendido a sí mismo como aquel por el que se ha hecho pasar, es decir, si vive como una persona que ha recibido una revelación particular o no. Para Kierkegaard lo decisivo es ver su vida después de la revelación, si ha vivido la revelación como algo estético o si ha tenido aquel acontecimiento consecuencias éticas. Es decir, Kierkegaard quiere consignar que las palabras pueden nombrar algo de la experiencia de Dios, pero esta sólo puede decirse bien, aunque de manera algo secreta, en la vida particular, en la acción de ese individuo que vive, sufre, ama. El Verbo se hizo carne y es esta el lugar donde aquella fue dicha. Esta, en su ambigüedad lingüística es la que puede nombrar a Dios u ocultarlo. Kierkegaard apunta, en relación con las revelaciones de Adler, el final de *O lo uno o lo otro*, donde después de textos estéticos, primera parte, y textos éticos en la segunda, *lo edificante que es que en relación a Dios siempre estamos en el error*, última parte del libro *O lo uno o lo otro*<sup>66</sup>. Para Kierkegaard, es imposible acceder al sistema y a la visión del mundo desde Dios, aunque haya acontecido la encarnación y el misterio de la resurrección. Él no puede entender cómo Hegel puede decir que se puede describir hasta el pensamiento de Dios antes de la creación:

Según esto, la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito<sup>67</sup>.

Kierkegaard afirma que el sistema o un discurso total sobre Dios es imposible no sólo porque la ética no lo permitiría, porque el otro siempre es un singular a respetar, tampoco porque no cabe hacerlo desde lo estético, aunque algunos puedan intentarlo, sino porque lo religioso lo impide. Sólo Dios podría, en todo caso, hacer el sistema: “No puede darse un sistema de la existencia. Entonces, ¿es que no lo hay? De ningún modo. Tal cosa no se contiene en lo que he dicho. La existencia misma es un sistema – para Dios. Pero no puede serlo para ningún espíritu existente”<sup>68</sup>. Por eso, Shestov<sup>69</sup>, este kierkegaardiano heterodoxo, afirma que Dios es un aliado de la libertad humana, que el ser humano,

66 SKS 3, 326. *Enten/Eller. Anden Del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2018), 309ss.

67 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciencia de la Lógica*. Edición de Félix Duque, (Madrid: Abada editores, 2011), 199.

68 SKS 7, 114, *Post-Scriptum no científico*.

69 Lev Shestov. *Kierkegaard y la filosofía existencial* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1947), 277.

en su caída, prefirió la seguridad que proviene del conocimiento que quiere sistematizar y agarrar lo inaprehensible, en vez de la confianza y la libertad que nace de la fe, que es aliada de un discurso humilde sobre la experiencia religiosa.

## CONCLUSIONES

El objeto de este estudio era mostrar los límites y posibilidades de la literatura y la filosofía para nombrar la experiencia religiosa tomando como referencia a un escritor prolífico como Kierkegaard. Su análisis de la posibilidad, una de las categorías centrales de su pensamiento, ha mostrado su potencialidad para entrar en esa indagación.

La literatura, según el pensador danés, en su deseo de pensar y narrar lo posible, las posibilidades de la existencia, del mundo, el deseo de acoger lo real tiene ahí su gloria y su límite. Si la posibilidad es la categoría que nos remite a una cierta libertad y, por otro lado, a un deseo de realismo, como nos ha mostrado Murdoch y Weil, no es menos cierto que cuando más se quiere vivir el oficio literario como un compromiso moral, menos es capaz de fundamentar la literatura por sí misma el compromiso ético ineludible. La filosofía, y en concreto la ética, muestra que la posibilidad elegida no es lo mismo que la posibilidad narrada o pensada y que aquella configura un modo de vivir en el mundo. En este nos encontramos no sólo con el desafío de cómo volverlo habitable, sino de la radical alteridad del otro y el enigma del mal. La filosofía, al menos la que nace de Sócrates y encuentra en Kierkegaard a uno de sus discípulos, no nace sólo de la admiración ante lo real o lo posible, de lo interesante o lo estético, sino del compromiso ético ante el otro, ante el mal, en la gravedad del peso de la historia. Ahí la filosofía, sin renunciar a todo lo que puede aportar lo estético, pone en valor lo ético. La filosofía sin literatura puede caer en una ideologización mostrenca que se impone a toda criatura. La literatura sin filosofía no es capaz de articular el bagaje suficiente para soportar éticamente el mal y transformar el mundo, no sólo sufrirlo o disfrutarlo.

En la tercera y última parte de nuestra investigación nos acercábamos a la posibilidad de nombrar a Dios, centro y clave de la experiencia religiosa. Ahí veíamos que, si lo ético nos había mostrado la dificultad de nombrar lo singular frente a lo universal, la posibilidad de nombrar a Dios se hace casi imposible. El aprendizaje que nos da lo ético y las obras del amor es clave para no convertir a Dios en una prolongación de nuestros deseos, por un lado, o un concepto tan general como el de la Naturaleza o el de la Historia. El compromiso ético puede mostrar a lo religioso lo que no merece el nombre de Dios, así como la esfera

estética es recuperada en su dimensión evocadora para mostrar al Dios que instituye maestros a los lirios del campo y las aves del cielo. La vida del ser humano, en su secreto imborrable, es la que mejor puede nombrar al Dios que la visita, aunque lo haga siempre con acciones nunca del todo evidentes, con descripciones hermosas que no convencen del todo y con razonamientos que nunca pueden ser concluyentes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chrétien, Jean-Louis. *L'effroi du beau*. París: Cerf, 1997.
- Cohen, Hermann. *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- De Gramont, Jérôme, dir. *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires*. París: Éditions de Corlevour, 2015.
- De Gramont, Jérôme. *L'entrée en philosophie. Les premiers mots*. París: L'Harmattan, 2000.
- De Gramont, Jérôme. *Le commencement à venir*. París: Hermann, 2022.
- De Gramont, Jérôme. *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*. París: L'Harmattan, 2001.
- Fraijó, Manuel. *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994.
- Fraijó, Manuel. *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Madrid: Trotta, 2022.
- García-Ramos, David. "Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina". *Cauriensia*, 18 (2023): 581–598. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.581>.
- Hanson, Jeffrey. *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment*. Illinois: Northwestern University Press, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica*. Madrid: Abada editores, 2011.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *El instante*. Madrid: Trotta, 2012.
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Madrid: Trotta, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *Post-Scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Copenhagen: Gads Forlag, 1997-2013.

- Kierkegaard, Søren. *Una recensión literaria*. Salamanca: Sígueme, 2022.
- Lacoste, Jean-Yves. “Quand je parle de Dieu...”. En *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*, editado por Philippe Capelle-Dumont. París: Éditions du Cerf, 2012: 213-235.
- Lacoste, Jean-Yves. *La fenomenicidad de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Lacoste, Jean-Yves. *Thèses sur le vrai*. París: PUF, 2018.
- Maldiney, Henri. *Maldiney, une singulière présence. Suivi de “Existence, crise et création”*. París: Les Belles Lettres, 2014.
- Maldiney, Henri. *Penser l’homme et la folie*. París: Jérôme Million, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l’invisible*. París: Gallimard, 1964.
- Murdoch, Iris. *La soberanía del bien*. Madrid: Siruela, 2019.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”. *Cauriensia* 17 (2022): 473–493. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.473>.
- Serban, Claudia. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. París: PUF, 2016.
- Shestov, Lev. *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1947.
- Shestov, Lev. *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Ediciones Hermida, 2018.
- Shestov, Lev. *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*. Madrid: Hermida, 2020.
- Vergote, Henri-Bernard. *Sens et répétition*. Volumen 2. París: Cerf, 1982.
- Villela-Petit, Maria. “Littérature et variations imaginatives”. En *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires*, editado por Jérôme de Gramont (9-29). París: Éditions de Corlevour, 2015.
- Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 2007.
- Zielinski, Agata. “Rapprendre à voir le monde, Merleau-Ponty avec Jaccotte”. En *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires*, editado por Jérôme De Gramont, (144-160). París: Éditions de Corlevour, 2015.

Ángel Viñas Vera

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad Loyola Andalucía

Campus Sevilla

Avda. de las Universidades s/n

41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)

<https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>