

Introducción

En el s. XX contamos con una larga lista de eminentes pensadores que han descrito al hombre como relación constitutiva al Dios personal: Scheler, Hildebrand, Stein, Marcel, Nédoncelle, Buber, Zubiri, Julián Marías, Mouroux, Gilson, Fabro, Pannenberg, Guardini, Wojtyła, Ratzinger, Polo, etc. Convendría precisar, evidentemente, cómo ha entendido cada uno de ellos tal «relación», tarea impracticable en este trabajo. Pero no cabe duda de que tales autores –entre otros– afirman y fundamentan que el ser humano es, al fin y al cabo, incomprensible sin vínculo constitutivo con el ser divino.

Sin embargo, la tesis precedente no fue un lugar común en el escenario filosófico europeo del s. XIX. Más aún, se puede decir, que quienes la sostuvieron fueron una rara excepción en el panorama intelectual dominante, cubierto por las filosofías del socialismo, materialismo, empirismo, positivismo, utilitarismo, voluntarismo, nihilismo, pragmatismo, evolucionismo, etc., movimientos que, o no consideraron la apertura nativa del hombre a Dios, o la negaron por diversos motivos, entre ellos por negar la existencia del ser divino. En efecto, en esa centuria, con la excepción del llamado espiritualismo y los posteriores neo-aristotelismo y neo-escolástica, los cuales adolecen de figuras relevantes, y que describen al ser humano en correlación con el divino, tal vez Kierkegaard sea una de las pocas y encumbradas salvedades que afirme rotundamente que «en rigor, es la relación con Dios lo que hace que un hombre sea un hombre» [1], relación que no puede ser sino personal, pues «una relación a Dios de segunda mano es un sin sentido otro tanto o totalmente igual como estar enamorado de segunda mano» [2].

Por eso afirma Søren Kierkegaard que «la desgracia de la humanidad, de la generación actual... es la de haber abolido la relación a Dios, que se ha rebelado a Dios» [3]. En este sentido cabe decir que «el discurso antropológico de Kierkegaard tiene raíces teocéntricas... y por otro lado el discurso teológico tiene una base antropocéntrica... La relación Dios-hombre constituye el objeto primordial de la obra de Kierkegaard» [4]. El pensador danés parece confesar que la tesis precedente la aprendió filosóficamente de Sócrates: «desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento-de-Dios. Así es como se entendió Sócrates y, en su opinión, así debería comprenderse cada hombre a sí mismo» [5]. Pero, sobre todo, la tomó del cristianismo: «la relación a Dios es la única cosa que da significado. Eso se ve de modo eminente en la vida de Cristo» [6]. Como la apertura trascendental humana al ser divino es una neta ventaja para la antropología, se expondrá a continuación tal como la entiende Søren Kierkegaard. Con todo, el vínculo entre hombre y Dios que él admite es exclusivamente de orden sobrenatural; se trata de una peculiar fe, la protestante (credo quia absurdum). Por tanto, la relación humana con el Dios revelado de que habla el escritor de Copenhague es la que tiene a Jesucristo como modelo y mediador [7], pero es, a la par, una versión reductiva de la fe cristiana. De otro modo: en Kierkegaard no cabe teología natural alguna, sino solo la de índole exclusivamente sobrenatural.

1. La búsqueda de Dios en la intimidad

«El que no tiene a Dios no tiene yo» [8], defendió Kierkegaard. A él no le interesaron las clásicas pruebas racionales para demostrar la existencia de Dios («pruebas metafísicas»), porque todas ellas alcanzan a saber que el ser divino existe a partir del mundo natural, pero a Søren Kierkegaard, más que la realidad física le interesó la intimidad humana. Por un lado, marcó radicalmente la separación entre la Revelación y el saber filosófico acerca de Dios [9].

Por otro, puso en boca de uno de sus personajes, Juan Clímaco, que la actitud de demostrar al ser divino le parecía vejatoria, porque partía de poner en duda su existencia: «demostrar la existencia de alguien que existe (Dios) constituye el asalto más vergonzoso, puesto que es un intento de ridiculizarle... la existencia de Dios se demuestra por el culto, no por medio de demostraciones» [10].

Se podría pensar que la precedente tesis, por aparecer en una obra seudónima, no trasluce la mente del Kierkegaard. Pero afirmaciones similares a la anterior se encuentran en su Diario: «el único sentido en que se puede probar la existencia de Dios es porque él puede jurar; él no tiene nada por lo que jurar si no es por sí mismo» [11]; pero que Dios jure significa que habla de sí, es decir, que se manifiesta personalmente, y eso pertenece a la Revelación, no al conocimiento humano natural de Dios. Más explícitamente Søren Kierkegaard añadió en sus apuntes íntimos: «querer probar la existencia de Dios es el colmo del ridículo. O él existe, y por tanto no se le puede probar... o Dios no existe, y por tanto no es demostrable» [12]. Y más adelante agregó: «la mejor prueba de la inmortalidad del alma, de la existencia de Dios, etc., se reduce en el fondo a la impresión tenida en la infancia. Así la prueba, a diferencia de otras tantas doctas y solemnes pruebas, podría ser expresada en estos términos: “Es certísimo, porque me lo ha dicho mi padre”» [13], que se reduce, obviamente, a un argumento de autoridad (tal como sostuvo el tradicionalismo) y, para Kierkegaard, «la autoridad es la cosa más alta» [14].

Tales pruebas son sustituidas en el caso del escritor danés por la fe. En efecto, lo que distingue a la fe de la filosofía es, según Søren Kierkegaard, la autoridad: «un filósofo con autoridad es un contrasentido, porque un filósofo no puede jamás trascender la propia doctrina; si yo puedo mostrar que su doctrina es contradictoria, insensata, etc., él no tiene nada más que decir. Lo paradójico es que la personalidad es superior a la doctrina, y por eso es un contrasentido, por parte de un filósofo, exigir la fe» [15].

Por lo demás, si Kierkegaard hubiera desarrollado ese tipo de pruebas racionales, no las podríamos tener aquí en cuenta, porque nuestro trabajo es «antropológico», no de «metafísica», es decir, de esa parte de la metafísica que se llama «teología natural» [16]. Frente a ese tipo de argumentos prefirió la búsqueda de Dios a través de la propia intimidad. La razón por la cual este pensador dudó acerca de la eficacia de las pruebas cosmológicas para relacionarse con Dios es que estas parten de lo material, mientras que Dios es espíritu, y es manifiesto que lo inferior no puede dar cuenta cabal de lo superior: «llegar a conocer a Dios es más difícil todavía que conocer a un ser humano, y uno puede permanecer tan fácilmente en la ilusión de conocerlo según lo externo, puesto que Dios es solo espíritu» [17]. Otro motivo de desconfianza en estos argumentos por parte de este escritor religioso radica en que parten de la creación material como vía de acceso a Dios, pero Dios es espíritu y, para el danés, no puede estar en lo material [18].

Fabro defendió que el acceso kierkegaardiano a Dios es distinto del clásico y del moderno por el «punto de partida», pues el primero parte de la realidad sensible y el segundo de la conciencia, mientras que Søren Kierkegaard parte de la intimidad humana. Según el pensador italiano, es factible el acceso al Ser desde el ser; lo es asimismo el acceso al Ser personal desde ser personal; pero no lo es el acceso al Ser desde la conciencia (pensamiento), pues –según indica– por ese camino la modernidad se ha quedado en el «principio de inmanencia», es decir, dentro de la conciencia, sin llegar a la trascendencia divina. Sin embargo, frente a esta tesis fabriana hay que sostener que el acceso a Dios es factible por todos los caminos: desde la realidad sensible, desde la razón (asimismo desde la voluntad y otras instancias humanas), y lo es también desde la intimidad personal. Y aunque en todas estas vías se puede descubrir al Dios real, en cada una de ellas se descubre la realidad divina según un más o un menos.

En efecto, como la filosofía clásica griega y medieval accedió a Dios desde la realidad externa (salvo honrosas excepciones como Agustín de Hipona que buscó a Dios desde su intimidad), ha descubierto que Dios existe, conociéndole ya como «acto» respecto de las realidades acto-potenciales, ya como

«motor», «causa», «origen» de ellas. Pero al conocerlo así, no lo descubre según su índole íntima, sino con referencia a las demás realidades (por eso habla de él como de «acto puro», «causa», «motor», «creador», «ordenador», etc.). Por su parte, algunos pensadores de la filosofía moderna negaron el acceso racional al Dios real (Hume, Kant, etc.), mientras que otros han conformado argumentos racionales que no les han permitido llegar al Dios real (Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, etc.). El problema de unos y otros radica en un déficit de «teoría

del conocimiento» al formular esas pruebas, no en que la razón humana no pueda acceder a Dios. Y lo mismo hay que indicar de ciertos pensadores recientes. Por otro lado, como algunos pensadores de la llamada filosofía contemporánea han buscado el acceso a Dios desde la intimidad personal humana (Stein, Hildebrand, Buber, Guardini, Polo, etc.), al Dios al que llegan es real y personal, lo cual supone descubrir más de él que mediante las vías empleadas por el pensar clásico.

Sin embargo, en la vía interior de acceso a Dios que ofrece Kierkegaard encontramos un serio problema: que no la considera natural, sino exclusivamente de fe sobrenatural. Hay también en la propuesta de Søren Kierkegaard otra dificultad añadida para entender al ser divino por parte del hombre, y es la absoluta distancia que el pensador de Copenhague admite entre el Creador y las criaturas humanas: «entre Dios y un ser humano... hay una diferencia absoluta; por tanto, la relación absoluta de una persona con Dios debe expresar específicamente la diferencia absoluta, y la semejanza directa se vuelve insolencia, vanidosa pretensión, presunción, y demás» [19]. Contra esta heterogeneidad, un pensador clásico medieval defendería la analogía, pues suponía que no hay saltos abruptos entre las realidades existentes, sino cierta homogeneidad a pesar de la distancia en la graduación. Según ese método, buscaría la imagen divina en el hombre. En cambio, para Kierkegaard –como para muchos pensadores modernos y contemporáneos–, lo que media entre Dios y el hombre es una completa diversidad. En este sentido el danés es un pensador moderno.

Este modo de concebir a Dios se ha reformulado en el s. XX con la expresión de «el totalmente Otro» (Horkheimer, K. Barth, etc.).

En las descripciones kierkegaardianas precedentes también se advierte que formula una neta oposición entre el conocimiento externo y el interno: «A menor exterioridad mayor interioridad... La verdadera interioridad no exige ninguna señal externa» [20]. Pero ningún nivel cognoscitivo es «opuesto» o «contrario» a otro. Además, si los niveles no-éticos humanos no son opuestos entre sí, tampoco lo son las realidades descubiertas por ellos. De modo que la misma denominación de «totalmente Otro» aplicada a Dios no responde al ser real de Dios, sino a un déficit en teoría del conocimiento.

Antes de describir cómo entiende Søren Kierkegaard la búsqueda íntima de Dios, lo primero que conviene recordar es su decidida defensa de la persona humana en su momento histórico frente a las filosofías dominantes, en las cuales el ser humano no tenía protagonismo; más aún, era el blanco de las críticas filosóficas, como Kierkegaard advirtió: «en torno a nuestra época y el s. XIX retumba un odio secreto hacia la persona» [21]. Lo segundo a recordar es que a él no le interesaron por igual las diversas dimensiones del sujeto, sino que le importó, sobre todo, su intimidad, y es en ésta donde buscó la apertura personal humana al Dios personal. Por tanto, la clave para hallar a Dios es mirar, más que hacia el exterior de lo humano, hacia su interior [22]. De otro modo: para Kierkegaard, el hombre sin Dios es absurdo, y experimenta esa absurdidad como drama afectivo. Pero esta separación del ser divino es la que aceptarían algunos existencialistas posteriores –Heidegger, Sartre, etc.–, pues asumieron los textos del danés solo parcialmente [23].

Al señalar Kierkegaard que hay que buscar a Dios en la intimidad no hace sino transmitir su propia experiencia: «mi idea era concebir mi vida éticamente en lo más profundo de mi ser... Ahora... he concebido religiosamente mi vida, y tan lejos en la intimidad que me es difícil alcanzar la realidad... Pero mi situación es tal que uno creería que es Dios quien me ha elegido y no yo quien he elegido a Dios» [24]. Recuérdense las tres etapas o estadios de la vida que describe Søren Kierkegaard en toda biografía humana: el «salto» de la vida estética o superficial a la ética o responsable, y el de ésta al estadio religioso o de íntima vinculación con la divinidad. No conviene ahora detenernos en describirlas porque es un tema muy tratado y sabido, pues de él se hacen eco de ordinario todos los conocedores del pensamiento kierkegaardiano. Pero sí que vale la pena notar que lo que el pensador danés expone en sus descripciones sobre la apertura íntima humana a Dios es fruto de su propia vivencia, que no fue mediocre sino exuberante, hasta el punto que le permitió afirmar: «yo no puedo comprenderme más que en la religión, ante Dios» [25].

Por lo demás, el estadio religioso implica conservar el sentido positivo de los dos precedentes, pues lo positivo del estético es por él asumible, y también lo propio del ético: «si lo religioso es verdaderamente lo religioso, ha pasado por lo ético y lo contiene en sí» [26]. Con esto se echa de ver que lo que subyace bajo esta propuesta kierkegaardiana es la falsilla de la tríada hegeliana, pero reformulada en clave personal, pues, para él, «la

verdadera religiosidad es oculta interioridad» [27]. Nótese también que otros muchos pensadores en el s. XIX formularon su oposición al frío y lógico sistema hegeliano en clave humana: Nietzsche, Freud, Bergson..., y asimismo los posteriores pensadores de inicios del s. XX: Reinach, Hildebrand, Stein, Scheler, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Ebner, Buber, Levinas, Nédoncelle... Pero lo que distingue a Kierkegaard de tales propuestas no es una oposición «filosófica» al sistema hegeliano, sino «religiosa» (que no exactamente «teológica»).

Según Søren Kierkegaard, en la intimidad, más que conocer, se quiere al ser divino, y se le quiere de modo distintivo respecto de las demás realidades: «querer de manera absoluta es querer lo infinito, y querer una salvación eterna es querer de manera absoluta, porque es susceptible de poder quererse en todo momento» [28]. Si la relación con Dios es «absoluta», con el resto de la realidad es «relativa»: «la tarea es practicar la relación absoluta con el telos absoluto de tal modo que el individuo se esfuerza para alcanzar este máximo: relacionarse simultáneamente con su telos absoluto y con el relativo... absolutamente con el absoluto y relativamente con el relativo. Esta última relación pertenece al mundo, la primera al individuo en sí» [29]. Esta doble relación es equivalente a la que el hombre guarda con el fin y con los medios, relación de cuño medieval atribuida asimismo a la voluntad.

El individuo, para Kierkegaard, no se reduce a sus manifestaciones y sus circunstancias externas, sino que es su intimidad. Por tanto, es en ella donde debe buscar a Dios. En consecuencia, abandonar la intimidad personal comporta la pérdida del Dios personal: «si cada individuo en su interioridad, ante Dios, se juzga a sí mismo como un tercero, es decir, solo externamente, entonces ha echado a perder lo ético, la interioridad perece, la idea de Dios se ha vuelto sinsentido, y desaparece la idealidad, porque aquel cuya interioridad no refleje lo ideal carece de idealidad» [30]. La lucha por la búsqueda de Dios en la intimidad personal humana comporta, según la concepción religiosa kierkegaardiana, padecimiento: «la interioridad es la relación del individuo consigo mismo ante Dios, es reflexión dentro de uno mismo, y es precisamente de ella de donde surge el sufrimiento» [31], lo cual es coherente con su descripción de los mencionados «estadios» de la vida humana desde el punto de vista afectivo, pues el estético está caracterizado por la frivolidad, el ético por la seriedad, y el religioso por el dolor [32]. Tal ideal, en consonancia con el aprecio de Søren Kierkegaard por las contraposiciones, supone la negación de lo humano [33].

Tal acento en la propia interioridad comporta para Kierkegaard una oposición: la de poner en sordina a los demás: «el trato con Dios es absolutamente, y en el sentido más profundo de la palabra, asocial» [34]. Pero este extremo no es correcto, ni natural ni sobrenaturalmente entendido. De la primera forma, porque la intimidad humana es abierta naturalmente a la intimidad de las demás personas creadas, si bien como consecuencia de su apertura previa al ser divino. De la segunda, porque la verdadera fe no es ajena a la caridad, sino que la requiere, y es obvio que ésta se abre a los demás, también como consecuencia directa de su apertura a Dios. En este punto se advierte asimismo que la interpretación kierkegaardina de la fe es aislante.

En suma, para Kierkegaard el acceso a Dios, más que teórico es práctico, vital, transido de fe cristiana (en rigor, de tipo luterano). Filosóficamente en esta concepción le influyó —como él mismo indica— Kant: «confesemos francamente con el honesto Kant que la relación a Dios es una especie de desacierto, una imaginación» [35]. Pero la falta de relación natural humana con la divinidad la intenta suplir con la fe sobrenatural, cuya relación con el ser divino otorga al hombre la unidad de vida [36], que Søren Kierkegaard describe como «despojarse de la multiplicidad para ponerse de acuerdo consigo mismo ante el Uno» [37]. Esta unidad se consigue —según él— con ayuda del silencio (Tavshed).

2. Necesidad de Dios y elección de sí

En el discurso «Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre» Kierkegaard escribe: «en la relación del hombre con Dios, en cuanto aquel más requiere de Dios, tanto más profundamente comprende que necesita de Dios, y ahora, en su necesidad, se abre paso hacia Dios, y es tanto más perfecto... Lo más lamentable sería que un hombre pasara su vida sin darse cuenta de que necesitaba a Dios» [38]. En este y en muchos otros pasajes Søren Kierkegaard indica que el hombre «necesita» de Dios [39]. Con esta expresión quiere indicar que «lo más alto es que un hombre se convenza plenamente de que él mismo no puede nada, absolutamente nada» [40]. También esta tesis es fruto de la propia experiencia del autor, el cual se sentía vinculado a Dios hasta el punto que

no se podía concebir al margen de él.

No obstante, Kierkegaard sabía que él era libre de cortar o no vínculo que le unía a Dios: «por descontado que no soy el dueño de mi vida, pues soy un hilo más que ha de entretorse en el algodón de la vida. Ahora bien, aunque no puedo tejer, puedo, eso sí cortar el hilo» [41]. Un hombre no es un invento propio, ni de sus padres, de la biología, la sociedad, la cultura, etc., y, además, como cada quien es distinto, carece de sentido preguntar a los demás por el sentido propio. En rigor, el sentido personal propio solo se encuentra enteramente en Dios. Con la libertad personal cada hombre puede aceptar o rechazar la vinculación personal con la divinidad. Uno podría sospechar que, según Kierkegaard, esa categoría de «necesidad» es opuesta a la de «libertad» humana. Pero no es así, pues, según él, «la dependencia de Dios es la única independencia, ya que Dios no encierra ninguna pesantez, esa es propia de lo terreno y especialmente de los tesoros terrenos, por eso quien depende completamente de Dios, está ágil» [42]. Visto de otro modo: si Dios es personal, es libre; por tanto, depender de él no es depender de ninguna «necesidad», sino de una «libertad personal» que, por irrestricta, puede incrementar la del ser humano.

Para que uno mantenga la vinculación divina, Kierkegaard pone como requisito la «elección de sí mismo»: «si no se ha elegido a sí mismo de manera absoluta, entonces no tiene una relación libre con Dios, y en la libertad está precisamente lo propio de la devoción cristiana» [43]. Lo que precede indica que uno ha de elegirse como el ser personal distinto que es y está llamado a ser, pues éste es una creación divina directa, lo cual supone, por tanto, aceptar a Dios. Con todo, elegirse a sí mismo se puede de muchos modos. Ahora bien, el modo que es compatible con mantener una fuerte vinculación con Dios es, según Søren Kierkegaard, una elección ética [44]. Si al hombre corresponde elegirse a sí mismo de un modo adecuado (éticamente en orden a Dios) y no cortar su vinculación divina, a Dios corresponde, respecto del hombre, el papel de maestro: «si el discípulo ha de recibir la verdad, será preciso que el maestro se la acerque. Más todavía, ha de darle también la condición para comprenderla, porque si el propio discípulo fuera por sí mismo la condición para entender la verdad, entonces le hubiera bastado con recordarla» [45]. Esta tesis la aprendió Kierkegaard de Sócrates [46]. Al maestro que da la condición y la verdad Kierkegaard lo llama salvador, libertador.

En suma, lo que describe a cada hombre es su vinculación con Dios, y sin ella el hombre es ininteligible. Por eso, el reto acerca del propio conocimiento que el hombre tiene a lo largo de la existencia posee como garantía que Dios asista al hombre en tal conocimiento. Así se comprende que «el verdadero autodidacta –cabalmente por serlo y en la misma medida en que lo sea– es teo-didacta» [47]. Y por eso mismo Kierkegaard suele confesar en varias ocasiones que él escribe secundando el «dictado divino». En rigor, sin Dios uno no se sabe quien es, y no puede llegar a saberlo. Desde el punto de vista cristiano a este saber se le designa como vocación, siendo divina la iniciativa en tal llamada: «todo conocimiento profundo e íntimo de sí mismo está bajo la guía divina» [48]. Solo Dios se sabe a sí y nos conoce enteramente: «exclusivamente hay uno solo que se conoce por completo, que en sí y por sí mismo sabe lo que es, y este es Dios; y él también sabe lo que cada hombre es en sí mismo, ya que el hombre precisamente es sí y por sí mismo delante de Dios. El hombre que no lo sea delante de Dios, tampoco lo será en sí mismo, pues no se puede ser esto sino siéndolo en aquel que es en sí mismo y por sí mismo. Y siendo sí mismo en cuanto que se es en aquel que es en sí mismo y por sí mismo, se puede también ser en o para los demás; pero no se puede ser sí mismo si solamente se es para los otros» [49].

Nótese que la llamada divina no se entiende sin Dios que llama y sin el hombre llamado, pues «Dios, al hablar, se sirve del mismo ser a quien habla. Le habla a ese ser por medio del mismo ser... Dios habla a cada individuo, y en el instante en el que le habla, se sirve el individuo mismo a fin de decirle, por medio de ese individuo mismo, lo que él quiere decirle» [50]. En cambio, lo propio de la filosofía es la mediación [51] (el paso argumentativo de una cosa a otra). Lo que precede indica que entre la persona humana y Dios no se requiere mediación alguna, sino que Dios habla directamente a cada uno. En ese decir comparece el ser divino y el ser humano, de modo que el hombre llamado se conoce en la medida en que conoce a Dios y conoce a Dios en la medida en que se conoce. Esta tesis es netamente cristiana. Lo que Kierkegaard le añade en sus obras seudónimas es su sesgo luterano, pues escribe que tal experiencia está transida de temor [52]. Pero esta cadencia temerosa no puede ser correcta, porque si el hombre está hecho para Dios, más que temerle, debe amarle y abandonarse confiadamente en sus manos, como, por otra parte, expuso en su Diario [53].

Kierkegaard concibió su propia existencia como una vocación a la que a veces llama «idea». No se trata de que

uno la vea solo una vez a lo largo de su existencia, pues ésta se va perfilando cada vez más, progresivamente, en la medida en que aumenta el trato con Dios. Søren Kierkegaard pone como requisito para tal diálogo interior el silencio: «hacerse callados es la primera condición para poder de verdad obedecer... Si nunca hubo tal silencio en torno y dentro de ti, tampoco aprendiste y nunca aprenderás la obediencia. Pero si has aprendido a callar, no habrá mayor dificultad en que aprendas a obedecer» [54]. Por lo demás, aunque uno se olvide a veces de corresponderse con Dios, Dios nunca nos olvida a lo largo de nuestra vida: «Dios de los cielos es el único que no deja de escuchar a un hombre» [55].

3. Pasado, presente y futuro en la apertura a Dios

Respecto de la historia, la clave kierkegaardiana es su «subjektivización», respecto de la cual –según Löwith– Heidegger derivaría el concepto de «historicidad ontológico existencial» y Jaspers el de «historicidad filosófico-existencial» [56]. En los escritos de Kierkegaard se aprecia cierta oscilación en la importancia con que dota al tiempo pasado, presente o futuro en tanto que en ellos el hombre se abre a Dios. Así, en unos pasajes se afirma la relevancia del pasado: «¿En qué consiste la interioridad? Es recuerdo» [57]. En otros, en cambio, se prestigia el presente: «en relación con el Absoluto solamente se da un tiempo: el presente: el presente. Quien no es contemporáneo del Absoluto, para él no existe absolutamente» [58]. Mientras que en otros pasajes se afirma que la clave de la intimidad humana con Dios mira al futuro: «el porvenir lo es todo, el presente es parte de él... El hecho de poder ocuparse del porvenir es signo de la nobleza del ser humano» [59]. Hay que atender más a esta tercera posición que a las precedentes, entre otras cosas, porque aquellas las formuló en obras seudónimas. En efecto, se puede afirmar que, para Søren Kierkegaard, el futuro destaca en importancia sobre el pasado y el presente. En virtud de la preeminencia del futuro se puede entender la vida humana como un encargo divino que hay que cumplir: «la más elevada misión en el mundo del espíritu no es más que un encargo, y el que está equipado para ella con todas las dotes del espíritu no es más que un encargado» [60]. Efectivamente, de entre pasado, presente y futuro, el futuro es lo más relevante en la concepción del tiempo humano para este escritor danés, porque si bien sabe que el hombre ya es, también es consciente de que todavía tiene que llegar a ser [61]. Por eso a veces manifiesta que «en la existencia, la palabra es continuamente “adelante”» [62]. Defiende también esta tesis por oposición a la preponderancia de la presencia, que caracteriza al sistema hegeliano.

A Kierkegaard le parece que el idealismo hegeliano reduce la eternidad a tiempo [63]. En su crítica a tal sistema, considera que el presente es temporal. Sin embargo, el presente no es tiempo, sino la presencia mental, que denota detención, fijeza en lo pensado. En la realidad física no hay presente, sino constante e ininterrumpido movimiento. Søren Kierkegaard tampoco distingue la eternidad de la presencia mental [64]. Ninguna de las dos es tiempo, pero la primera es real (equivale a Dios), mientras que la segunda es exclusivamente mental, propia de la mente humana. Lo que hay en el idealismo de Hegel es la sublimación de la «presencia mental» humana, la cual pretende englobar el tiempo pasado histórico, pero, por supuesto, no engloba ni el futuro ni la «eternidad».

Con todo, Søren Kierkegaard no desprecia el valor del pasado ni del presente. Tal vez se inspirase en esto Heidegger –buen lector del danés– cuando describió el tiempo como «el horizonte de la comprensión del ser», pues tomó del tiempo las tres modalidades sin excluir ninguna, también por oponerse al sistema hegeliano. En otro trabajo, Las obras del amor, Kierkegaard trata de la esperanza, la cual no se entiende sin el futuro, y sostiene que el futuro es superior en importancia al presente: «esperar está compuesto en realidad de lo eterno y de lo temporal; de ahí que la expresión de la tarea de la esperanza bajo la figura de la eternidad sea esperarlo todo, y bajo la figura de la temporalidad sea esperar siempre... Esperar se relaciona con lo futuro, con la posibilidad, la cual, por su parte, es distinta de la realidad, y en cuanto tal es siempre doble: posibilidad de progreso o de retroceso, de elevación o de ruina, del bien o del mal» [65].

En definitiva –y frente a lo que sostienen algunos intérpretes que subrayan la relevancia del «instante» en Søren Kierkegaard, y lo entienden como síntesis de tiempo y eternidad [66]–, hay que decir que para el padre del existencialismo el instante es el presente, y éste es inferior al futuro, que lo entiende, o bien como temporal o bien como eterno. En el primer caso, el hombre resuelve la presente situación en vistas de tener un futuro mejor; en el segundo, «lo eterno “es”; pero cuando lo eterno toca lo temporal o está en lo temporal, no se encuentra en lo “presente”, pues en este caso lo presente mismo sería lo eterno. Lo presente, el instante, pasa rápidamente, tanto que propiamente no existe, es solo el límite, y por tanto, ha pasado; mientras que lo pasado es lo que fue presente. Por tanto, cuando lo eterno está en lo temporal, lo está en el futuro (pues lo presente no puede captarlo,

y lo pasado sin duda pasó) o bien en la posibilidad. Lo pasado es lo real, lo futuro es lo posible. Eternamente lo eterno es lo eterno; en el tiempo, lo eterno es lo posible, lo futuro... Estar a la expectativa en relación con la posibilidad del bien significa esperar, cosa que, precisamente por ello, no puede consistir en ninguna expectativa temporal, sino que es una esperanza eterna» [67].

No podía ser de otro modo, pues si, para Søren Kierkegaard, lo más importante en el ser humano son las virtudes teologales, la fe, la esperanza y el amor, que describe unidas [68], y éstas miran al futuro, este debe ser superior al pasado y al presente. En efecto, lo más relevante en la vida de Kierkegaard es, como se sabe, el cristianismo [69], pero «la esencia del cristianismo –escribe en su Diario– es el futuro y la esencia del paganismo es el presente» [70]. Sí; el cristianismo se basa en la gracia, y «la gracia mira al futuro, no puramente al pasado» [71]. En el aludido trabajo *Las obras del amor*, Kierkegaard vincula el amor sobre todo con el futuro, criticando el amor de aquellos que lo refieren al instante: «¡Ay, parece que el tiempo de los pensadores ha pasado! La tranquila paciencia, la lentitud humilde y obediente, la magnánima renuncia al efecto instantáneo, la distancia de la infinitud respecto del instante, y el amor devoto de su pensamiento y su Dios, necesario para pensar un solo pensamiento: eso parece desaparecer, está prácticamente en camino de convertirse en una ridiculez para los seres humanos» [72]. Y es que, si el amor es la clave de la felicidad, de ésta, más que decir que la hemos alcanzado en algún momento de la vida, hay que decir que la alcanzaremos, pues mientras vivimos nadie ha logrado culminar felicitarmente. Más aún, Søren Kierkegaard afirma que el amor referido al instante es egoísmo: «el amor en el sentido del instante o de lo instantáneo no es más ni menos que amor de sí» [73].

Para Kierkegaard el hombre es una síntesis entre lo finito y lo infinito, entre lo temporal y lo eterno. «La síntesis de lo temporal y de lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu» [74]. En esta síntesis «el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro es en cierto modo la totalidad de la que el pasado no es más que una parte; y, además, el futuro puede significar, también en cierto sentido, la misma totalidad. Esto se debe a que lo eterno significa primariamente lo futuro» [75]. Otra clave de lo humano, según este pensador, es la libertad, y es claro que ésta no se comprende sin el futuro.

Pero la preeminencia del futuro sobre el pasado y el presente la defiende Kierkegaard fundamentalmente desde la fe sobrenatural: «en virtud de lo eterno puede uno triunfar sobre el porvenir, porque lo eterno es el fundamento del porvenir; de ahí que uno pueda profundizar en aquel en virtud de éste. ¿Y cuál es el poder eterno en el ser humano? Es la fe. ¿Cuál es la expectativa de la fe? Victoria» [76]. No se puede sostener que para Søren Kierkegaard el instante o el presente sea lo decisivo, al menos porque, como pensador religioso cristiano, lo subordina a la eternidad: «la sola vez del sufrimiento es el instante, y la sola vez del triunfo es la eternidad; la sola vez del sufrimiento, una vez pasada, no es ninguna vez, y asimismo, en otro sentido, la sola vez del triunfo ya que ella no es jamás pasada; la sola vez del sufrimiento es un pasaje o transición; la sola vez del triunfo es un triunfo que dura eternamente» [77]. En este sentido, la temporalidad toda entera es, para Kierkegaard, el instante. Pero la eternidad no lo es, porque el instante pasa a pasado, mientras que la eternidad es sin tiempo.

Discusión: ¿la relación humana con Dios es solo sobrenatural?

Como conclusión de lo indicado en los precedentes epígrafes cabe afirmar que, para Kierkegaard, «Dios está solamente en el interior. Si alguien, por tanto, habla con él como aquel hombre lo hacía con el sabio, entonces no habla propiamente con él» [78]. La cadencia agustiniana de que Dios es más íntimo a uno que uno a sí mismo resuena en los escritos kierkegaardianos. Pero ahora conviene preguntar si esa relación personal del hombre con Dios es natural en el ser humano, o más bien es exclusivamente sobrenatural, es decir, favorecida únicamente por el don divino de la fe.

Frente a las pruebas metafísicas que demuestran la existencia de Dios, Kierkegaard defiende que el hombre está abierto a Dios solo por medio de la fe: «en vez de darte importancia demostrando la existencia de Dios, humildemente demuestras que crees que Dios existe» [79]. El problema de esta propuesta radica en sostener que el hombre se abra a Dios solo por la fe sobrenatural, es decir, no naturalmente. Además, Søren Kierkegaard entiende la fe como certeza subjetiva más que como conocimiento de temas: «por fe entiendo... la certeza interior que anticipa la infinitud» [80]. Para él no se puede hablar, en sentido fuerte, de conocer verdadero al abrirse a la divinidad, porque afirma que «respecto de Dios siempre estamos en el error» [81]. Se trata, pues, de la fe fiducial

luterana, una concepción reductiva de la fe cristiana.

El interpretar la fe como carencia no-ética se debe a que Kierkegaard admite que tal fe está vinculada a la voluntad, no a la inteligencia. Por eso la describe con el modo de ejercitarse propio de esta facultad, a saber, la elección o decisión [82]. Con ella el hombre se abre a una alternativa: «si no se elige a Dios, ha fallado su alternativa, se ha puesto en camino de la perdición con su alternativa» [83]. En rigor, se trata de la misma alternativa formulada en una de sus primeras obras: «o esto o lo otro. O Dios... o amar a Dios u odiarlo... O adherirse a Dios o menospreciarlo» [84]. Pero como la voluntad no conoce, la fe, de la que dice que inhiere en esta facultad [85], no puede ser cognoscitiva. «Lo paradójico es esto, que una decisión eterna se decida en el tiempo. Yo digo: esto no se puede comprender, se debe creer, esto es paradójico» [86].

Sin embargo, la búsqueda no-ética de Dios es una dimensión radical de la intimidad humana, porque el hombre es para Dios. No obstante, Kierkegaard considera, por una parte, que ésta no es natural sino don divino de la fe; y, por otra, que no es búsqueda cognoscitiva. Estamos, pues, ante el fideísmo [87]. De haber admitido que la apertura personal a Dios es natural y cognoscitiva, todavía cabría indagar si es nativa en el ser humano, o más bien adquirida. Los pensadores clásicos que ofrecen demostraciones de la existencia de Dios no reparan en que esa apertura pueda ser nativa en la intimidad humana, por eso se esfuerzan en ofrecer argumentos racionales, pues todos esos argumentos son adquiridos, ya que la razón inicialmente es «tabula rasa». Pero Kierkegaard está en las antípodas de estas posiciones, pues admite que tal apertura es exclusivamente por fe; y es claro que ésta no es nativa sino adquirida, aunque por donación divina a lo largo de la vida. Admite, además, que esta virtud teológica no se recibe precisamente en edad temprana, o sea, en la infancia o en la juventud, pues el estadio religioso, caracterizado por la fe, requiere –según Søren Kierkegaard– madurez [88].

También se podría preguntar si quien busca mediante la fe encuentra lo buscado. Kierkegaard responde que «quien busca a Dios, lo encuentra siempre, y quien compele a un hombre a buscar, lo ayuda a encontrar» [89]. En efecto, si la búsqueda de Dios es solo por medido de la fe, y ésta la da Dios, con ella se encuentra a quien se busca, pues quien compele al hombre a buscar es Dios mismo. Si Dios se retrotrajese al encuentro, no partiría de él la iniciativa de impulsar al hombre a relacionarse con él por el medio que él mismo le otorga: la fe. Con todo, si la fe no es cognoscitiva ¿de qué tipo de encuentro se trata? Como se advierte, en la formulación kierkegaardiana del acceso a Dios hay un doble déficit no-ético: uno de teoría del conocimiento y otro de fe. Al primero se suele llamar agnosticismo; al segundo, fideísmo.

Juan F. Sellés en revistas.unav.edu

Notas:

- ¹ KIERKEGAARD, S., El concepto de angustia, Madrid: Guadarrama, 1965, 244. En sus apuntes íntimos escribió: «la relación del singular a Dios... es todavía la pura verdad y salud». ID., Diario (1848), FABRO, C. (ed.), Brescia: Morcelliana, vol. 5 (1981) 54.
- ² KIERKEGAARD, S., Diario (1854), FABRO, C. (ed.), Brescia: Morcelliana, vol. 11 (1982) 78.
- ³ ID., Diario (1848), FABRO, C. (ed.), Brescia: Morcelliana, vol. 5 (1981) 17. Más adelante añade: «como en todos los demás campos también en este (de la vida) se ha abolido la relación a Dios». Ibid., vol. 5, 34.
- ⁴ TORRALBA, F., Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard, Barcelona: PPU, 1993, 186. De la misma opinión son G. Reale y D. Antiseri: «El individuo, Dios y la relación entre individuo y Dios, estos son los temas de fondo de la filosofía de Kierkegaard», en REALE, G. y ANTISIERI, D., Historia del pensamiento filosófico y científico, Barcelona: Herder, 1988, 222.
- ⁵ KIERKEGAARD, S., Migajas filosóficas, LARRAÑETA, R. (ed.), Madrid: Trotta, 1997, 29.

El hombre como relación a Dios según Kierkegaard

Publicado: Domingo, 01 Junio 2025 08:47

Escrito por Juan F. Sellés

- [6](#) KIERKEGAARD, S., Diario (1847), FABRO, C. (ed.), vol. 4 (1980) 157.
- [7](#) Cfr. CODA, P., «Antropología della relazione e Trinità», en L'essere umano come rapporto, ROCA, E. (ed.), Brescia: Morcelliana, 2008, 89-101.
- [8](#) Cfr. SUANCES, A. M., Søren Kierkegaard, I: Vida de un filósofo atormentado, Madrid: UNED, 1997, 230.
- [9](#) «Para los filósofos todo conocimiento, incluso el de la existencia de Dios, es un producto del hombre, y es solo en un sentido impropio en el que se puede hablar de Revelación... Mienten, por encuadrar en la imagen, que Dios al inicio ha separado las aguas del cielo de las de la tierra y que existe una realidad sobre la atmósfera». KIERKEGAARD, S., Diario (1839), FABRO, C. (ed.), vol. 2 (1980) 180.
- [10](#) KIERKEGAARD, S., Post-scriptum definitivo y no científico a las «Migajas filosóficas», Salamanca: Sígueme, 2010, 528. En otro pasaje de esta obra escribe que «la adoración es la máxima relación de un ser humano con Dios, y por tanto de su semejanza con Dios». *Ibíd.*, 404.
- [11](#) ID., Diario (1839), FABRO, C. (ed.), vol. 2 (1980) 160.
- [12](#) ID., Diario (1844), FABRO, C. (ed.), vol. 3 (1980) 119.
- [13](#) ID., Diario (1848), FABRO, C. (ed.), vol. 4 (1980) 201.
- [14](#) ID., Diario (1854), FABRO, C. (ed.), vol. 11 (1982) 67.
- [15](#) ID., Diario (1849), FABRO, C. (ed.), vol. 6 (1981) 36.
- [16](#) Con esto se quiere indicar que se considera a la antropología que mira hacia la intimidad, al acto de ser personal humano, irreductible a la metafísica, la cual estudia los actos de ser reales externos. Cfr. al respecto: AA.VV., «La distinción entre la antropología y la metafísica», *Studia Poliana* 13 (2011) 105-117.
- [17](#) Discurso «El que ruega rectamente, combate en la plegaria y vence al vencer Dios», en Dieciocho discursos edificantes, Madrid: Trotta, 2010, 368. Cfr. al respecto: WIDAKOWICH, M., «El concepto de Dios según Sören Kierkegaard», *Filosofar Cristiano* 8-9 (1984-1985) 15-18; 201-208.
- [18](#) «La naturaleza, la totalidad de la creación, son la obra de Dios, y sin embargo, Dios no está ahí, pero en el interior del hombre individual existe una posibilidad (pues él es de acuerdo con sus posibilidades espíritu) de despertar en la interioridad a la relación con Dios y es así como es posible ver a Dios en todas partes» (KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, Madrid: Guadarrama, 1965, 246). Esta afirmación tan radical no parece correcta, porque Dios está en sus obras de muchos modos (recuérdese la tesis medieval: «por esencia, presencia y potencia»), a la que habría que añadir que cuando quiere se hace «personalmente» presente).
- [19](#) ID., Post-scriptum, 403.
- [20](#) *Ibíd.*, 405.
- [21](#) *Ibíd.*, 350. Tesis similar a la sostenida en sus apuntes íntimos: «La corrupción fundamental de nuestro tiempo consiste en haber abolido la personalidad» (ID., Diario (1853-55), FABRO, C. [ed.], vol. 12 [1982] 69).

El hombre como relación a Dios según Kierkegaard

Publicado: Domingo, 01 Junio 2025 08:47

Escrito por Juan F. Sellés

[22](#) Esto es así, según Kierkegaard, porque «todo hombre que no se conozca como espíritu, o cuyo yo interno no ha adquirido conciencia de sí mismo en Dios, toda existencia humana que no se sumerja así límpidamente en Dios y que se base nebulosamente en cualquier abstracción universal (Estado, nación, etc.), o que ciega para sí misma, no vea en sus facultades más que energías de fuente mal explicable, y acepte su yo como un enigma rebelde a toda introspección, toda existencia de este género, por asombroso que sea lo que realice, lo que explique, incluso el universo, por intensamente que goce la vida en esteta, incluso semejante existencia es desesperación» (La enfermedad mortal, publicado bajo el título Tratado de la desesperación, HOLSTEIN, J. E. [ed.], Barcelona: Edicomunicación, 1994, 59).

[23](#) Cfr. FAZIO, M. y FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., Historia de la filosofía, IV: Filosofía contemporánea, 2 ed. Madrid: Palabra, 2009, 135.

[24](#) KIERKEGAARD, S., Etapas en el camino de la vida, CASTRO, J. (ed.), Buenos Aires: S. Rueda, 1952, 359.

[25](#) Ibíd., 358.

[26](#) Ibíd., 381.

[27](#) KIERKEGAARD, S., Post-scriptum, 495.

[28](#) Ibíd., 386.

[29](#) Ibíd., 399.

[30](#) Ibíd., 529.

[31](#) Ibíd., 426. Cfr. asimismo: ibíd., 426, 431; ID., Diario (1854-1855), FABRO, C. (ed.), vol. 11 (1982) 204.

[32](#) «En lo más íntimo de su ser, el religioso es cualquier cosa menos un humorista; por el contrario, está absolutamente comprometido en su relación con Dios» (ID., Post-scriptum, 494).

[33](#) «El ideal es odio a lo humano. Lo que el hombre ama por naturaleza es la finitud. Para él la pena más tremenda es encontrarse en frente del ideal... Cuando el ideal es presentado como la exigencia ético-religiosa, para el hombre eso es la pena más tremenda... He aquí por qué el cristianismo fue llamado y es "enemistad a los hombres"» (ID., Diario (1854-55), FABRO, C. [ed.], vol. 11 [1982] 266-267).

[34](#) ID., Post-scriptum, 176.

[35](#) ID., Diario (1847), FABRO, C. (ed.), vol. 4 (1980) 88.

[36](#) Reinhardt escribió al respecto que el «Existential thinking calls for the unity of thought and life». The Existential Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism, 2 ed. New York: Fr. Ungar Publishing, 1960, 57.

[37](#) KIERKEGAARD, S., «Un discours de circonstance», Discours Édifiants, Œuvres Complètes, Paris: L'Orante, vol. 15, 1948, 23.

[38](#) KIERKEGAARD, S., Dieciocho discursos edificantes, Madrid: Trotta, 2010, 299.

El hombre como relación a Dios según Kierkegaard

Publicado: Domingo, 01 Junio 2025 08:47

Escrito por Juan F. Sellés

- [39](#) Cfr. *ibid.*, 306, 308, 314, 315, 318.
- [40](#) *Ibid.*, 303.
- [41](#) ID., O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida, vol. I, Madrid: Trotta, 1997, 56.
- [42](#) ID., «Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo. Tres discursos», en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid: Trotta, 2007, 50.
- [43](#) ID., O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida, vol. II, Madrid: Trotta, 1997, 217.
- [44](#) Cfr. *ibid.*, 222.
- [45](#) ID., *Migajas filosóficas*, 31. Cfr. también: *ibid.*, 28. Cfr. al respecto: FABRO, C., *La comunicazione della verità nel pensiero di Kierkegaard*, Brescia: Studi Kierkegaardiani, 1957; FRUTOS, E., «La enseñanza de la verdad en Kierkegaard», *Revista de Filosofía* 9 (1950) 91-98.
- [46](#) Cfr. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, 31-32.
- [47](#) ID., *El concepto de angustia*, ed. cit., 290.
- [48](#) «Preciso es que él crezca y que yo mengüe», en ID., *Dieciocho discursos edificantes*, 272.
- [49](#) «La preocupación de la pequeñez», en ID., *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid: Trotta, 2007, 109.
- [50](#) ID., *Etapas en el camino de la vida*, 322.
- [51](#) «La filosofía es mediación» (ID., *Diario (1842-1843)*, FABRO, C. [ed.], vol. 3 [1980] 114).
- [52](#) Cfr. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, 322; ID., *El concepto de angustia*, ed. cit., 289. Cfr. al respecto: DOOLEY, M., *The politics of exodus. Soren Kierkegaard's ethics of responsibility*, New York: Fordam University Press, 2001.
- [53](#) «Temor y temblor no son el "primer motor" de la vida cristiana, porque no son el amor» (ID., *Diario (1839)*, FABRO, C. [ed.], vol. 2 [1980] 156).
- [54](#) «Nadie puede servir a dos señores», en ID., *Los lirios del campo y las aves del cielo*, 178.
- [55](#) ID., *Etapas en el camino de la vida*, 355. Cfr. asimismo: «Nadie puede servir a dos señores», en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, 184.
- [56](#) Cfr. LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, ESTIU, E. (ed.), Buenos Aires: Sudamericana, 1968, 499.

El hombre como relación a Dios según Kierkegaard

Publicado: Domingo, 01 Junio 2025 08:47

Escrito por Juan F. Sellés

- [57](#) KIERKEGAARD, S., Post-scriptum, 532. Cfr. también: Migajas filosóficas, 36.
- [58](#) ID., Ejercitación del cristianismo, Madrid: Trotta, 2009, 85.
- [59](#) «La expectativa de la fe. En el año nuevo», en ID., Dieciocho discursos edificantes, ed. cit., 42. Cfr. asimismo: «Paciencia en la expectativa», *ibíd.*, 224-225; «La expectativa de una beatitud eterna», *ibíd.*, 259.
- [60](#) «La expectativa de una beatitud eterna», en ID., Dieciocho discursos edificantes, ed. cit., 277.
- [61](#) Cfr. sobre este punto: CARLILE, Cl., Kierkegaard's philosophie of becoming, Albany: State University Press, 2005; WESTPHAL, M., Becoming a self. A reading of Kierkegaard's Concluding unscientific postscript, West Lafayette: Purdue University Press, 1996.
- [62](#) KIERKEGAARD, S., Post-scriptum, 403. Cfr. asimismo: Diario (1843-1844), FABRO, C. (ed.), vol. 3 (1980) 95.
- [63](#) Cfr. ID., Post-scriptum, 67.
- [64](#) Cfr. *ibíd.*, 126.
- [65](#) ID., Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discurso, Salamanca: Sígueme, 2006, 300.
- [66](#) Cfr. por ejemplo: GUERRERO, L., Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana, México: U. Panamericana, 1993, cap. I, 4: «La síntesis de la temporalidad y la eternidad»; GOÑI ZUBIETA, C., El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard, Barcelona: PPU, 1996, Sección Segunda, cap. III.
- [67](#) KIERKEGAARD, S., Las obras del amor, 300-301.
- [68](#) Cfr. FRENDT, G., Works of Love?: Reflections on Works of Love, Potomac, Maryland: Scripta Hummanistica, 1982, Chapter 2: The Unity of the Theological Virtues or, Dancing with the Three Graces.
- [69](#) «Es del cristianismo de lo que me ocupo, y de la cristiandad que vivo» (KIERKEGAARD, S., Diario (1848), FABRO, C. [ed.], vol. 4 [1980] 179).
- [70](#) ID., Diario (1847), FABRO, C. (ed.), vol. 4 (1980) 49. Cfr. también: *ibíd.*, 78.
- [71](#) ID., Diario (1853), FABRO, C. (ed.), vol. 10 (1982) 30.
- [72](#) ID., Las obras del amor, 439.
- [73](#) *Ibíd.*, 441.
- [74](#) ID., El concepto de angustia, 169.

El hombre como relación a Dios según Kierkegaard

Publicado: Domingo, 01 Junio 2025 08:47

Escrito por Juan F. Sellés

- [75](#) [Ibíd.](#), 169.
- [76](#) «La expectativa de la fe. En el año nuevo», ID., Dos discursos edificantes, Madrid: Trotta, 2010, 43. «Uno solo acaba con el porvenir al vencerlo y esto lo hace precisamente la fe, pues la expectativa es victoria». [Ibíd.](#), 50.
- [77](#) «La joie de penser que l'on ne souffre qu'une fois, mais triomphe éternellement», Sentiments dans la lutte des souffrances, en ID., Discours chrétiens, 2e partie, en Oeuvres Complètes, Paris: L'Orante, 1948, vol. 15, 91.
- [78](#) «Tres discursos sobre circunstancias supuestas», en ID., Dieciocho discursos edificantes, 437.
- [79](#) «La preocupación de la indecisión», en ID., Los lirios del campo y las aves del cielo, 151. Cfr. asimismo: Diario (1846), FABRO, C. (ed.), vol. 3 (1980) 179. Torralba Roselló ha escrito que, en Kierkegaard, «la fe y no el conocimiento fundamenta la relación entre Dios y el hombre». TORRALBA, F., Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard, Barcelona: PPU, 1993, 229.
- [80](#) KIERKEGAARD, S., El concepto de angustia, 282.
- [81](#) «Ultimátum. El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad», ID., O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida, vol. II, 315.
- [82](#) «La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión» (ID., Migajas filosóficas, 90).
- [83](#) «Nadie puede servir a dos señores», en ID., Los lirios del campo y las aves del cielo, 175.
- [84](#) [Ibíd.](#), 176. «En el silencio junto al lirio y al pájaro hay una alternativa, o Dios... entendiéndolo así: o amar a Dios, u odiarlo, o adherirse a Él o menospreciarlo». Los lirios del campo y las aves del cielo, 177.
- [85](#) «La fe es un acto de voluntad» (ID., Migajas filosóficas, 73).
- [86](#) ID., Diario (1849-1850), FABRO, C. (ed.), vol. 6 (1981) 118.
- [87](#) Cfr. al respecto mi trabajo «El fideísmo», en SELLÉS, J. F., Riesgos actuales de la universidad, Madrid: Eiunsa, 2010, cap. 11.
- [88](#) Cfr. KIERKEGAARD, S., Post-scriptum, 572-573, 582.
- [89](#) «La confirmación en el hombre interior», en ID., Dieciocho discursos edificantes, 1