

LA VERDAD EN KIERKEGAARD Y EN UNAMUNO

THE TRUTH IN KIERKEGAARD AND UNAMUNO

DELIA AGUIAR BAIXAULI

UNED

RESUMEN: Este artículo ofrece una contrastación entre el concepto de verdad en Kierkegaard y el concepto de verdad Unamuno. En ambos la verdad es entendida como subjetividad, como autenticidad, practicada en el ejercicio de decirse a uno mismo a través de la palabra. Si bien Unamuno ya concebía de este modo la verdad antes de comenzar a traducir y a leer al teólogo danés, su lectura sirvió para reafirmarlo en su idea y para tomar un camino diferente que le llevaría a adoptar la duda como elemento principal de la fe, mientras que la fe en Kierkegaard desembocaría en la paradoja. Analizando sus respectivos personajes admirados, Don Quijote y Abraham, veremos las diferencias que surgen tanto en los comienzos como en las conclusiones a las que ambos llegan, así como la vinculación del danés con el método socrático para transmitir lo que considera su mensaje, frente a toda carencia de método por parte de Unamuno.

PALABRAS CLAVE: Verdad, autenticidad, duda, conciencia, paradoja, inmortalidad.

ABSTRACT: This article contrasts the concept of truth in Kierkegaard and in Unamuno. In both, truth is understood as subjectivity, as authenticity and is practiced as the act of telling oneself through words. While it is true that Unamuno had already conceived this concept of truth before starting to translate and read the Danish theologian, reading Kierkegaard confirmed his idea and at the same time helped to take him down a different road that would lead him to assume doubt as the principal element of faith, while in Kierkegaard, faith led to paradox. Analyzing the characters that they admired, respectively, Don Quixote and Abraham, we shall see the differences that arise in their beginnings as well as in the conclusions that they reach. We shall also see the Dane's

links to the Socratic method for transmitting what he considered to be his message, as opposed to the complete lack of method in the case of Unamuno.

KEY WORDS: Truth, authenticity, doubt, conscience, paradox, immortality.

1. Introducción

La influencia que Unamuno recibió de Kierkegaard a la hora de construir su concepto de verdad no sirvió tanto para ayudar a forjar este, sino para reafirmarlo. Unamuno debía encontrar, a través de la lectura de la obra de Kierkegaard, un compañero de soledades, aunque es muy posible que, a la inversa, es decir, de haber conocido Kierkegaard la obra de Unamuno, no se produjera el mismo efecto en el joven teólogo. Veremos por qué.

Tanto Kierkegaard como Unamuno parten de la misma idea acerca de la verdad: la verdad se halla en la interioridad. La verdad es la subjetividad, la autenticidad. Sin embargo, siendo idéntico el punto de partida, el desarrollo será completamente diferente. El compromiso con esa verdad es absoluto en los dos casos, pero no el lugar hacia donde apunta. Para el primero la verdad se encuentra en la propia asimilación y el sentimiento de la verdad revelada, y su objetivo principal será desenmascarar el falso cristianismo de la época, mientras que, en Unamuno, la verdad adquiere un profundo relativismo, al concebir al ser humano con una necesidad constitutiva de seguir afirmándose siempre, necesitado, por tanto, de la inmortalidad y, a su vez, de un Dios que la garantice.

Kierkegaard se comprometió con el intento de recuperar un cristianismo auténtico, opuesto al cristianismo de su época, al que consideraba una «papilla dulzona», un cristianismo que había perdido lo esencial y lo característico. Y Unamuno comprendió aquello a la perfección cuando escribe: «La cristiandad no hace sino “jugar al cristianismo”, exclamó Kierkegaard, y sostuvo contra todo y contra todos su amor salvaje a la verdad, a la verdad sentida y no sólo concebida lógicamente, a la verdad que es vida, aquel noble solitario entre los hombres»¹.

Por el contrario, en Unamuno, su compromiso con la verdad, además de defenderla como práctica, se centra en resolver la difícil pregunta de en qué

¹ UNAMUNO, M., *Obras completas*, Ed. Escelicer, Madrid, 1966-1971, Tomo III, 289.

consiste creer. Y llevará la subjetividad hasta sus límites afirmando que creer es crear a Dios. Desde su punto de vista, la muerte es la preocupación fundamental del ser humano, el saber que tiene que morir y despojarse de su conciencia y su subjetividad y, por ello, al hombre no le queda más opción que convivir con una perpetua duda, y esa duda será la esencia de la fe, el hombre sufriendo por su inmortalidad y creando con ello a Dios.

Tanto Kierkegaard como Unamuno atacan la idea tradicional de verdad, consistente en la adecuación entre ser y pensar. La verdad no está en el pensamiento, tal como pretendían Santo Tomás o Hegel, sino en el ser concreto del pensante. La verdad es ser la verdad y, por tanto, ser en devenir. Puesto que el existente está en devenir, también la verdad está en devenir. Lo que es verdad lo determina el sujeto, y la verdad solo puede ser veracidad, autenticidad. Ser la verdad es más que saber la verdad. Es decir, ser la verdad es hacerse a uno mismo lo que entiende que es. No se trata de la relación de un sujeto que conoce un objeto, sino de la relación misma.

2. La verdad y la identidad entre pensar y ser

La cuestión de identidad entre pensar y ser la explotó al máximo Descartes con su sentencia «cogito ergo sum», pero esta le parece tanto a Kierkegaard como a Unamuno, sencillamente, un error. Para Unamuno ese «ego» es un ego irreal, y su «ser» es un conocer, es «conocimiento, mas no vida». Lo primitivo para Unamuno es la vida, no el pensar, y por eso, para él, la verdad es *sum, ergo cogito*, soy, luego pienso, aunque no todo lo que es piense. «La conciencia de pensar ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad?»².

Kierkegaard, por el contrario, manifiesta variaciones a lo largo de su obra respecto a la sentencia de Descartes y la identidad entre pensar y ser. En el Prólogo de *Temor y temblor* (1843), Descartes aparece como un filósofo honesto, del que elogia su duda como método filosófico:

Descartes, venerable, humilde y honesto pensador, cuyos escritos nadie podrá leer sin sentirse movido por una profunda emoción, ha hecho lo que

² UNAMUNO, *O.C.*, VII, 130.

ha dicho y ha dicho lo que ha hecho. ¡Ah! ¡Cuán poco común es en nuestra época una actitud como la suya!³.

Y le elogia porque nunca dudó en cuestiones de fe y porque no pretendió universalizar su método, sino que reconoció que le servía para él mismo, para salir de las confusiones a las que le habían llevado otros filósofos. Sin embargo, en 1849, en *La enfermedad mortal*, acusará la sentencia cartesiana de paganismo y de idealidad. La identidad entre pensar y ser, que ya antes había atacado Kierkegaard en Hegel, olvida para él al hombre real e individual, no dice nada de la transición que hay entre comprender algo y cumplirlo.

Kierkegaard, fiel al lenguaje cristiano en el que transita ya por aquellos años, considera que no basta con pensar para existir, sino que más bien hay que creer para existir. La fe cristiana no solo propone comprender la revelación, sino cumplirla, porque, ciertamente, como él mismo señala, «no es tan fácil de dar ese pequeño paso que hay entre el haber comprendido y el cumplimiento correspondiente (...) No, ni muchísimo menos, pues cabalmente comienza ahí una aventura muy larga»⁴. Es decir, que la identidad entre pensar y ser se distancia de la idea cristiana en la que cada individuo cuenta, en la que cada existencia es un ser concreto con unos deberes propios.

Su crítica a Hegel se dirige principalmente a ese asunto, a la identidad entre pensar y ser. Rafael Larrañeta, en su estudio sobre Kierkegaard, y siguiendo a este, señala que Hegel separó la existencia y el pensamiento sistemático, de forma que, desde el Sistema, solo se podía pensar esa existencia como ya suprimida. «La existencia separa y mantiene lejos una de otra (existencia como existente y existencia suprimida). El Sistema es lo que las une y coordina»⁵. Lo que significa que la existencia suprimida es algo antinatural, solo un elemento del que se nutre el Sistema, pero completamente irreal para el existente. La profesora Celia Amorós, además de destacar los problemas que crea el hegelianismo en Kierkegaard para resolver el asunto de la promesa, recuerda que esa «enmienda a la totalidad» por parte del danés radica, además, en la crítica a la mediación. Con la mediación Hegel suprimió el «salto» tan importante en Kierkegaard. La mediación es un concepto que hace alusión a una realidad que sigue un proceso dialéctico y racional, a que todo elemento concreto

³ KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Ed. Alianza, Madrid, 2007, 52-53.

⁴ KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Ed. Sarpe, Madrid, 1984, 140.

⁵ LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Ed. San Esteban UPC, Salamanca, 1990, 61.

puede ser explicado, y que solo tiene cabida en el margen de la idea de que el pensamiento tiene realidad.

El concepto de mediación ya estaba presente en la lógica de Aristóteles, y precisamente la mediación se le atribuía al término medio de un silogismo, que es, en sentido figurado, el carácter que adquiere en Hegel. Cualquier suceso concreto (lo real) puede actuar como mediador para lograr el trío en el que se relacionan tesis, antítesis, síntesis (lo racional), es decir, como puente que se sostiene en la hipótesis de la identidad entre lo real y lo racional. Con la ironía que la caracteriza, la profesora Amorós señala que «para emplear el lenguaje circense tan caro a Kierkegaard, digamos que la mediación hegeliana es tramposa, cobarde y filistea cual bello salto mortal con red, en el que el existente no se juega nada ni se pone a prueba»⁶.

3. La verdad y la defensa de la individualidad

Los dos autores persiguieron la verdad en su vida, en su modo de vivir y en su obrar, pero además dedicaron a ella alusiones concretas en amplios escritos. Empezando por Kierkegaard, podemos afirmar que, en su *Diario íntimo*, hace continuas llamadas a la sinceridad personal, con uno mismo. La relación que Kierkegaard tenía con su propia escritura, con su estilo, con su forma de expresarse, era una verdadera odisea, hasta el punto de reconocer que, por ejemplo, en su trabajo diario de escritor, podían pasar días hasta que, finalmente, diera con las palabras adecuadas con las que expresar algo. O incluso confiesa que dejaba de escribir algo cuando la idea estaba ciertamente clara y la podía expresar de forma elocuente, por si en otra ocasión no pudiera expresarla tan bien, porque eso mostraría que la conformidad no era absoluta y definitiva, sino momentánea. Es decir, evitaba la inmediatez a la hora de expresarse para prevenir cualquier riesgo. Kierkegaard luchaba en su interior por esa verdad personal temiendo que la ocurrencia repentina fuera solo eso, una ocurrencia repentina, y que no reflejara su pensamiento real. El compromiso con la verdad tenía que ser total, y no admitía las medias tintas propias de los tiempos modernos, el «hasta cierto grado», sino que fue el hombre del «o lo uno o lo otro», el hombre comprometido hasta el final de su vida.

⁶ AMORÓS, C., *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987, 227.

En una ocasión, Kierkegaard llega a preguntarse en su *Diario* por el beneficio que podría suponerle formar un partido político. Tendría seguidores, adquiriría poder y, con ello, siguiendo al poder, surgirían nuevos seguidores; pero no siguiéndolo a él, sino al poder:

Mi problema en cambio es: ¿Lo que he comprendido acerca de la verdad, lo traduzco con mis obras a la realidad, pero de manera que al darle realidad sirva al mismo tiempo para producir esa situación que muestra hasta qué punto yo me remito a la verdad? Por eso cuido ante todo que no se vuelva imposible (por ejemplo, fundando un partido) la creación de ese estado de cosas. Fundar un partido no me sirve para descubrir la verdad y tampoco para probar mejor si me remito a la verdad; tan sólo me procura un poder terrenal⁷.

A Unamuno le preocupó la verdad desde un aspecto moral y desde un aspecto ontológico, entendiendo que el ejercicio de la sinceridad nos acercaría a una verdad final que coincidiría con el mismo Dios. Por otro lado, en su propia biografía, buscó y calibró la forma más adecuada de vivir, la que mejor aseguraría esa fidelidad a la verdad, incluso en lo que se refiere al matrimonio. Así se lo comenta en una carta a Juan Ardzum:

Para mis aficiones y trabajos me ha de convenir casarme. Recuerdo haberte oído que necesito válvula de seguridad, y creo sea así: podrá salir con menos ímpetu y erupción la idea, pero saldrá más pura entre beso y beso. Me parece imposible que mis ideas, mis imaginaciones no se refresquen y purifiquen en mi cabeza, cuando descansa, domado por la dicha, junto a su cabecita rubia. Me parece que un solo beso suyo en mi frente ha de separar el hierro de la escoria»⁸.

Unamuno antepone su obligación de escritor a sus deseos de formar una familia. De haber entendido que para su trabajo de escritor hubiera sido más adecuado permanecer solo, como fue el caso, por ejemplo, de Kierkegaard, hubiera renunciado a ella. La verdad de lo que siente que es él mismo se antepone ya a sus deseos desde la primera juventud.

⁷ KIERKEGAARD, S., *Diario íntimo*, Ed. Planeta, Barcelona, 1993, 349.

⁸ UNAMUNO, M., cit. por Emilio Salcedo, *Vida de Don Miguel (Unamuno, un hombre en lucha por su leyenda)*, Anthea, Salamanca, 1998, 79.

Que las ideas salgan con «menos ímpetu y erupción», nos muestra que Unamuno ve en el matrimonio una serenidad que no es capaz de concebir en la vida solitaria, que necesita el sosiego de la convivencia y que no por ello renuncia a la verdad, sino que la reafirma. De ahí la alusión a la «purificación» de sus ideas y a separar «el hierro de la escoria».

Lo que él llamaba «sus aficiones y trabajos» no era otra cosa que su tarea como prolífico escritor que vive para la escritura, y para el que la palabra es el elemento continuamente presente. Unamuno era un torrente de ideas y experiencias, y estaba obsesionado con el deber de dejarlas registradas, y su oficio siempre lo desarrolló de una forma apasionada, principalmente por dos cuestiones que amenazan a todo literato y que tienen que ver con la idea de verdad: la búsqueda de la transparencia, y la conciencia de la libre interpretación a la que queda sujeta la obra una vez escrita⁹.

Kierkegaard, por el contrario, estuvo siempre solo. El estadio religioso lo exige, el verdadero cristianismo requiere castidad. Y si Kierkegaard renunció a su prometida Regina Olsen no fue por otro motivo, aunque su amor por ella fuera intenso; y, en compensación por el daño causado, quiso asegurarle un lugar en la historia a su lado (algo que ha cumplido). Entre las tres cosas que agradece a Dios es que ningún ser humano le deba la existencia. La propagación de la especie era para él egoísmo, un sucedáneo de la inmortalidad personal, porque, precisamente —y en esto sigue a los Padres de la Iglesia— eso supondría obligar a un alma inmortal a caer en la existencia y someterla al riesgo de perderse¹⁰.

Puesto que Unamuno no posee una fe cristiana como la de Kierkegaard, conocidas son sus crisis de fe, y puesto que vive en la permanente agonía porque la fe es pura duda, la lucha por destacar la preocupación por la inmortalidad se convierte en su causa.

⁹ Esa transparencia se traslada también al terreno de las relaciones humanas y, desde luego, a su fidelidad matrimonial, pese a haber recibido las persecuciones de su conocida admiradora Delfina, a la que Jon Juaristi atribuye, además, otro tipo de intereses, en su reciente libro sobre Unamuno. «Con el tiempo, Delfina había desvelado sus ocultas intenciones: las de conseguir mediante una relación amorosa lo más pública posible con Miguel la notoriedad literaria que su poesía, por llamarla de alguna forma, no le había dado ni le daría jamás», *Miguel de Unamuno*, Ed. Taurus, Madrid, 2012, pág. 376.

¹⁰ Cif. Kierkegaard, *op.cit.*, 443.

Como vemos, el ímpetu de Unamuno por defender el decirse a uno mismo es el mismo que en Kierkegaard, es decir, su concepto de verdad. Lo que sucede es que, en el salto de la verdad a la fe, que tan cercanas están una de otra —porque sólo podemos tener fe en aquello que creemos como verdad— los caminos de nuestros dos pensadores se bifurcan. La fe es lo que les hace diferentes, pero sobre todo su concepto de Dios.

4. Abraham frente a Don Quijote

El análisis de *Temor y temblor* (1843) nos va a ofrecer una de las mayores diferencias que podemos apreciar entre Unamuno y Kierkegaard y sus ideas de la verdad, cuando aclaremos lo que se esconde tras la inclinación de Kierkegaard por el «caballero de la fe» antes que por el héroe trágico, héroe al que Unamuno, por el contrario, tenía como la más admirable figura, representado en la persona de Don Quijote. Se podría decir que si Kierkegaard tenía a Abraham como modelo de hombre, Unamuno tendrá a Don Quijote en ese lugar, con todo lo que ambas preferencias implican a la hora de considerar su idea de la verdad.

Kierkegaard reconoce que la fe es «lo más grande que se puede poseer»¹¹. Él mismo confiesa sentirse anonadado cuando piensa en el relato bíblico del mencionado Abraham, cuando se narra cómo Dios quiso probar a este y le pidió que subiera al monte Moriah a ofrecerle en sacrificio a su único hijo, Isaac, al que tanto amaba.

Para Kierkegaard hay en la fe una enorme pasión. Pero la fe no es otra cosa que creer, creer en la verdad de algo, tener confianza en algo. Tenemos fe en aquello que creemos verdadero, por lo que verdad y fe están íntimamente vinculadas. Concretamente, la fe de Kierkegaard consiste en creer en el amor que Dios siente por cada hombre en particular, un amor absolutamente inconmensurable con la realidad. Y en el hombre que llega a sentir ese amor se hace posible la resignación infinita, incluso aunque lo que haya de hacer vaya contra sus propios deseos. Abraham no se resignó a perder a Isaac por la fe, sino que gracias a la fe le recuperó. La fe hace que la resignación se convierta en algo necesario. Kierkegaard es consciente de la paradoja que supone esto, cuando afirma: «¡Ay, qué misterio tan grande que esa obra de amor llegue en definitiva a hacer a un hombre tan desgraciado como nunca lo hubiese sido de otra manera!»¹²

¹¹ KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Ed. Alianza, Madrid, 2007, 83.

¹² KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984, 185.

Cualquier persona podría cuestionar que un Dios que pide tales cosas no es un Dios que ama, sino un Dios terrible, malvado e insensible. Kierkegaard lo atribuye a una forma de educación, concibe a Dios como educador que mira por el hombre y que, a fuerza de mandatos, consigue que este llegue a ser el que realmente es. Esa es su obra de amor y la única manera por la que puede llegar el hombre a convertirse en lo que de verdad es. En *Mi punto de vista*, Kierkegaard reconoce y agradece esa mano de Dios continua sobre él, que le llevó a conocer qué era lo que más le convenía, a qué debía renunciar, etc. «Y el Divino Gobierno me ha puesto frenos en todos los sentidos. Por lo que respecta a la producción estética, no podía escapar al Divino Gobierno dejando que en mi vida tuviera supremacía lo estético»¹³.

Por tanto, la verdad considerada desde el filósofo danés tiene dos vertientes: la de lo particular y la de lo general. El ámbito de lo general se refiere a la ética, a los valores comunes que son aprobados por la mayoría. En definitiva, es la esfera del deber kantiano, siempre inserto en los límites de lo finito. Pero en *Temor y temblor* se nos muestra que existe otro ámbito, el de lo particular, el de la estrecha relación con Dios en la que el hombre vive «en relación absoluta con lo absoluto». Aquí sucede que la suspensión de lo ético es a veces consecuencia de la fe, y que existe un deber para con Dios. En este caso, el deber es para Kierkegaard la expresión de la voluntad de Dios, y solo alcanza un estadio más elevado el que abandona lo general, el que se relaciona directamente con Dios. El hombre se encuentra entonces en la mencionada paradoja, precisamente en virtud de lo particular. Por ejemplo, en el caso de Abraham, donde el inmenso amor del padre por el hijo está en contradicción con el mandato, pero el amor y la confianza en Dios es para él más fuerte.

El «caballero de la fe», el que se ha convertido en Particular, no puede explicar a los demás hombres el motivo de sus acciones, está condenado a la soledad y no puede aspirar a que los otros le comprendan. Abraham no puede hacer inteligible a ningún otro ser aquello que le lleva a actuar de ese modo, porque su voluntad pertenece a un terreno diferente. Y no encontrará a nadie que pueda comprenderle, solo podrá guardar silencio, «sabe lo terrible que es nacer en una soledad emplazada fuera del territorio de lo general, y caminar sin encontrarse nunca con nadie»¹⁴.

¹³ KIERKEGAARD, S. *Mi punto de vista*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, 121.

¹⁴ KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, 137.

Abraham sube al monte Moriah a sacrificar a su hijo. Desde el punto de vista de lo general esto es un acto terrible, egoísta, propio de un loco. Pero desde el sentido de su protagonista es un acto ineludible. Kierkegaard hace una diferenciación entre el héroe trágico y el caballero de la fe sintiéndose más cercano a este último, pero esa diferenciación nos indica, a su vez, la gran distancia entre Unamuno y él. Porque si Unamuno permanece en ese terreno de lo finito, Kierkegaard da el salto a lo infinito y a lo trascendente. Kierkegaard muestra con ejemplos inspirados en algunas tragedias de Shakespeare cómo el caballero de la fe nada tiene que ver con el héroe trágico, lo que para Unamuno sería Don Quijote (caballero también, pero andante), porque este nunca sale de la esfera ética y es, por tanto, el «bienamado de la ética». El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, y Don Quijote renuncia a su vida estable y relativamente cómoda para salir a deshacer entuertos, a luchar por la justicia, la honestidad, a castigar la avaricia, etc., aunque ello le cueste un sacrificio y algunos golpes, por más que cuando Don Quijote se encuentre con los mercaderes les obligue a confesar la hermosura de Dulcinea del Toboso, por más que en ese caso «quería hacer confesar a aquellos hombres, cuyos corazones amonedados sólo veían el reino material de las riquezas, que hay un mundo espiritual, y redimirlos así, a pesar de ellos mismos»¹⁵.

Don Quijote no siente su acción como un mandato divino, sino como un mandato que su propio deber le ordena, y permanece por tanto en el terreno ético. Por eso es alabado, mientras que el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en el Particular, en íntima y solitaria relación con Dios. Entre otras diferencias, Kierkegaard señala que el héroe trágico trata a Dios en tercera persona y el caballero de la fe lo trata de tú, es decir, con confianza y cercanía; que el héroe trágico concluye su acto con rapidez, mientras que el caballero de la fe «camina lentamente» y está constantemente sometido a prueba, a cada instante corre el riesgo de que la angustia le haga echarse atrás¹⁶, precisamente porque su acción no la dicta él mismo, sino un ser superior; en el caso de Don Quijote no hay nunca titubeo ni angustia, sino heroicidad constante.

Sin duda, el problema que se crea aquí es cómo saber ciertamente que algo lo manda Dios, y cómo distinguir lo que serían verdaderos mandatos de acomodaciones de la persona a sus conveniencias o, sencillamente, frutos de la locura.

¹⁵ UNAMUNO, M., *O.C.*, III, 79.

¹⁶ Las alusiones a estas diferencias están dispersas por toda la obra, pero puede verse una concentración del tema en la página 139 de la obra citada (*Temor y temblor*). En definitiva, lo que viene a expresar es que el héroe trágico se mueve en el ámbito de lo inmanente, mientras que el caballero de la fe lo hace en el ámbito de lo trascendente.

No han sido pocos los asesinos que han matado bajo la justificación de que obedecían a voces que pertenecían al mismísimo Dios.

Unamuno no atestigua nada parecido en su relación con Dios, no considera la importancia de una «existencia ante Dios». En su vida no sintió en ningún momento la necesidad de suspensión de lo ético por un deber semejante, ni se vio en situación de tener que realizar un sacrificio que saltara de lo general para convertirse en el Particular. Su crisis de 1897 tuvo algún carácter revelador que, sin embargo, no supuso grandes cambios ni renunciaciones en su vida cotidiana¹⁷.

Su Dios no era algo separado del hombre, sino más bien algo que el hombre crea, y por tanto nunca podía sentir que le pidiera sacrificio alguno. En el relato de Abisag la sunamita, perteneciente a *La agonía del cristianismo* (1924), apoyándose en el libro de los Reyes, Unamuno encuentra un símbolo en la joven que es encargada de calentar por las noches el cuerpo del anciano rey David con sus besos y sus abrazos, aunque él no pueda ya conocerla ni ella pueda conocerle a él:

David ha sido para los cristianos uno de los símbolos, una de las prefiguraciones del Dios-Hombre, del Cristo. El alma enamorada trata de calentarse en su agonía, en la agonía de su vejez, con besos y abrazos de encendido amor. Y como no puede conocer al amado, y lo que es más terrible, el amado no puede ya conocerla, se desespera de amor¹⁸.

Pero también queda reflejada la idea unamuniana de la fe en la novela *San Manuel bueno, mártir* (1930), cuando se da a entender en ella que el párroco que cree no creer es el que más cree, cuando sufre por sus dudas y, en el sufrimiento, está creando a su Dios. Así lo expresa Ángela Carballino: «Y es que creía y creo que Dios Nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñaderos designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda¹⁹».

¹⁷ Álvarez Gómez plantea la cuestión de verdad vinculada a la fe como resultado de la menesterosidad del hombre: «No parece sino que Unamuno, consciente del dogmatismo intelectual que imperaba en la España de la época en el campo tanto de la teología como de la filosofía, considera que es necesario llevar a cabo una crítica de las posibilidades de la razón con el fin de poder llegar a la verdad por el camino de la fe, que no es una fe ciega ni dogmática sino que comporta la decisión —porque a ello lleva la constitución humana, su «menesterosidad»— de buscar incansable la verdad más importante, la relativa al destino humano». *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pág. 27.

¹⁸ UNAMUNO, M., *O.C.*, VII, 323.

¹⁹ UNAMUNO, M., *O.C.*, II, 1.152.

Por el contrario, para Kierkegaard, es fundamental ser consciente de esa separación del hombre con Dios, pues «Dios y el hombre son dos naturalezas separadas por una infinita diferencia cualitativa. Toda doctrina que pase por alto esta diferencia será humanamente insensata, y en sentido divino, será una blasfemia»²⁰.

Y aquí surge el problema, y Unamuno es quizá más coherente con su idea de la verdad como subjetividad, del relativismo de la verdad, porque precisamente de la comprensión de la verdad como subjetividad surge el problema de comprender, desde ese punto de vista, la existencia de un Dios objetivo. El estudio comparativo que realizó Collado entre estos dos autores, entre Kierkegaard y Unamuno, publicado en el año 1962, aunque está centrado en el teólogo danés y abarca diversos temas como la angustia, la desesperación, el pecado, etc., dedica un capítulo especial al concepto de verdad en ambos, que nos ayudará a comprender, en parte, la idea de Dios que tenía cada uno y cómo afectaba eso a la realización personal. Ya hemos visto en palabras del propio Kierkegaard cómo Dios es para él algo por completo separado del hombre, y, tal como señala Collado:

Sólo cuando el yo se siente en su exclusividad y subjetividad, sólo entonces aparece la alteridad de Dios, pues Dios sólo existe para el individuo. Y recíprocamente: sólo cuando la alteridad de Dios existe, sólo entonces queda justificado el individualismo existencial. El hombre que no subsiste en presencia de Dios, no es él mismo; él mismo sólo puede ser subsistiendo en Aquel que es en y por sí mismo²¹.

En Kierkegaard ese Dios se hace necesario para que el hombre pueda ser él mismo, su verdad, mientras que en Unamuno, si ese Dios es en algo necesario, lo es para garantizar al hombre la inmortalidad. «En Dios se cifra, no ya sólo la Humanidad, sino el Universo todo, y éste, espiritualizado e intimado, ya que la fe cristiana dice que Dios acabará siendo todo en todos»²². Ahora observamos que la verdad como autenticidad está en Kierkegaard condicionada por algo, pero no en Unamuno. Esta diferencia entre la verdad entre uno y otro, en la que el cristianismo de Kierkegaard juega un papel crucial, ha sido entendida del mismo modo por J. A. Collado cuando afirma que «a Unamuno le basta con afirmar la subjetividad vital de la verdad, mas no a Kierkegaard»²³. Como él señala, y como

²⁰ KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, 184.

²¹ COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Ed. Gredos, Madrid, 1962, 505.

²² UNAMUNO, M., *O.C.*, VII, 237.

²³ COLLADO, J. A., *op.cit.*, 477.

estamos viendo en este apartado, para Kierkegaard existe una verdad sustancial, una realidad absoluta que es «la eterna verdad sustancial» a la que el hombre, siendo verdad, sólo puede aproximarse. Y esa eterna verdad sustancial, que en el fondo es Dios, se relaciona con el existente; y el existente siente la pasión de lo infinito que, a la vez, choca con la inmanencia. De ahí su concepción de la fe como paradoja, pues sabiendo el hombre que existe una verdad inalcanzable, es consciente de que él también porta una verdad propia.

En conclusión, podemos señalar que el conflicto en Unamuno se produce entre elementos de un mismo plano, en el de la vida, mientras que en Kierkegaard el conflicto se produce entre elementos heterogéneos propios de diferentes esferas (la verdad personal y la verdad sustancial, Abraham sufriendo por su hijo y Dios ordenando su sacrificio). El conflicto se da entre inmanencia y trascendencia. Y que la fe de Kierkegaard desemboca en la paradoja y la fe unamuniana en la duda, ya que la fe consiste para él en crear a Dios en la imaginación y, así, Dios se crea en los hombres.

5. Pseudónimo e ironía frente a verdades descarnadas

No se podría terminar este artículo sin señalar la diferencia entre los dos autores a la hora de transmitir esa verdad interior, dejando aparte el hecho de que uno se valiera de un género literario o de otro, de prosa o poesía, de novela o ensayo, etc. Lo importante no estriba en la forma de expresión, sino en el método. Kierkegaard emplea cierto «método», y en toda su obra se puede percibir una «estrategia» que él mismo declara, mientras que Unamuno es directo, lanza sus verdades como flechas en los artículos y ensayos, aunque también empleó su estrategia para acercar la preocupación por la muerte y el cómo la vivían los hombres. En sus novelas la representó a través de sus personajes. Pero, a diferencia de Kierkegaard, nunca fingió ser otro distinto del que era con el objetivo de ayudar a los demás, nunca usó pseudónimos ni se hizo pasar por otro para llegar más fácilmente a su público, sino que mostró sus objetivos siempre de manera clara y directa.

Kierkegaard, como escritor, se reconoce una función principal, y es recuperar el verdadero cristianismo, dirigirse a la cristiandad para que comprenda el error en que se haya por culpa la Iglesia y de unos pastores que transmiten un mensaje que nada tiene que ver con el mensaje de Jesús. Su ataque hacia ellos reside en la falta de verdadera vocación y espiritualidad, y en su falta de «enamoramiento» hacia aquello en lo que creen. Kierkegaard establece una comparación entre el

creyente y el enamorado; el verdadero creyente es un enamorado, y el enamorado nunca necesitaría dar razones de su enamoramiento, ni necesitaría, por ejemplo, dar razones para rezar. El enamorado hablaría día y noche de su enamoramiento, pero no intentaría demostrarlo:

El que está realmente enamorado no pierde el tiempo en hacer demostraciones con tres argumentos o en hacer defensas; pues él mismo es aquello que vale más que todos los argumentos y que cualquier defensa, él mismo es un enamorado. Y el que haga lo contrario no está enamorado²⁴.

Ahora bien, él mismo reconoce que eso no podría hacerlo directamente, es decir, que a la gente no se le puede decir: «tú estás en el error y yo conozco la verdad» (algo que quizá sí hubiera hecho Unamuno). Influido por el método socrático y completamente fiel a él, considerando a Sócrates su maestro, en *Mi punto de vista*, una obra en cierto sentido equivalente al *Ecce Homo* nietzscheano por la declaración que contiene, aunque carente de la vanidad que se suele atribuir a la obra del alemán, Kierkegaard expone cómo sentía el deber de dirigir de alguna manera a su público, a los lectores de sus escritos, para acercarlos a la verdad del cristianismo. En este sentido muestra grandes dotes psicológicas. Reconociéndose a sí mismo, decíamos, como un escritor religioso, y no estético (ya sabemos que Kierkegaard mencionaba tres estados por los que el hombre podía pasar —el estético, el ético y el religioso—) hacía hincapié en que, en su caso, no había existido un paso de lo estético a lo religioso, que no era un escritor estético que, de pronto, «cambió» y se hizo un escritor religioso, sino que fue desde siempre religioso. Y reconoce que todas sus obras estéticas, firmadas siempre con pseudónimo, formaban parte de ese «plan» trazado para acercar la verdad del cristianismo a los hombres, y que era necesario ese «engaño». Él mismo declara en *Mi punto de vista* que «desde el punto de vista de toda mi actividad como autor, concebida íntegramente, la obra estética es un engaño, y en eso estriba la más profunda significación de los pseudónimos»²⁵.

Para Kierkegaard, el buen maestro, el verdadero maestro, no llega imponiendo cómo son las cosas, porque fracasaría de inmediato, no haría más que provocar que aquel que permanece en una ilusión se afirme y se entregue a ella con más fuerza aún. La tarea de maestro requiere comprender primero al discípulo, escucharle, ponerse en su lugar, transformarse en aprendiz, llegar al

²⁴ KIERKEGAARD, S., *op.cit.*, 154.

²⁵ KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*, 69.

lugar donde está el otro y hacerle sentir que él nos puede instruir, para ganarse el merecimiento de que, después, él haga lo mismo con nosotros, para poder así ayudarle y conducirlo al lugar debido. Con sus obras estéticas Kierkegaard se acerca a su público y se coloca a su nivel, porque es un público que vive en categorías estéticas y que entiende el cristianismo de forma estética. En ellas deja caer algunas alusiones a los religioso que solo algunos pueden captar, como en el caso de *Temor y temblor*.

En su obra *Mi punto de vista* nos revela toda su «trastienda» como escritor y la estrategia que emplea, que es, en realidad, un método. Pero, inevitablemente, estamos obligados a pensar ¿un engaño en un pensador que defendía por encima de todo la verdad? Ese engaño es parte de una dialéctica, porque, metafóricamente hablando, cuando no se trabaja sobre una hoja en blanco, sobre una ingenuidad absoluta, sino que existe una ilusión previa, es necesario eliminarla antes de introducir otra nueva. Las obras estéticas son, para Kierkegaard, un medio de comunicación, el único posible con alguien que vive en categorías estéticas. Veamos ahora su interesante manera de comprender el «engaño» que merece la pena reproducir íntegramente:

¿Qué significa, pues «engañar»? Significa que no se debe empezar *directamente* con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión del otro hombre como buena. Así, pues (para mantenernos dentro del tema del que se trata especialmente aquí) no se debe empezar de este modo: yo soy cristiano; tú no eres cristiano. Ni tampoco se debe empezar así: estoy proclamando el cristianismo; y tú estás viviendo dentro de categorías puramente estéticas. No, se debe empezar de este modo: vamos a hablar de estética. El engaño estriba en el hecho de que uno habla de ella simplemente para llegar al tema religioso. Pero, en el caso que suponemos, el otro hombre se halla bajo la ilusión de que lo estético es el cristianismo: porque, piensa, yo soy cristiano y, sin embargo, vive en categorías estéticas²⁶.

Ahora bien: hay que tener en cuenta que lo que propone Kierkegaard es «hablar de estética», pero no hacerse pasar por un estético hasta el punto de afirmar, como afirma M. Holmes Harthorne en su ensayo titulado *Kierkegaard: el divino burlador*, que nada de lo que escribía el danés en aquellas obras, nada de lo que había escrito era suyo, como afirmaba el propio Kierkegaard al referirse a ellas. Esta frase, «no hay una sola palabra en las obras pseudónimas que sea mía», recogida

²⁶ *Ibid*, 70.

de la declaración final del *Postscriptum*, parece haber sido sacada de contexto, y el mismo Harthorne asegura que la mayoría de los estudiosos la han tomado como «una exageración poética y no, como el filósofo pretendía, como la pura verdad»²⁷.

Hartshorne se emplea a fondo en analizar partes de las obras pseudónimas para defender que allí no estaba el pensamiento de Kierkegaard, y que, por ejemplo, en *Temor y temblor*, Kierkegaard quiere mostrar lo absurdo de querer llegar a la fe con esfuerzo, en el ejemplo de Abraham, puesto que la fe es asunto de la gracia. Sin embargo, pensamos que aquí Kierkegaard, en lugar de querer mostrar un absurdo, muestra, no una faceta absurda de la fe, sino su lado estético. A Dios también se llega con esfuerzo, toda su obra muestra cómo su vida estuvo llena de sacrificios, renunciaciones, sufrimientos, etc., soportados con la ayuda de Dios, sí, pero soportados al fin y al cabo.

Lo importante es que llevaba su «engaño» hasta las últimas consecuencias, y que mientras sus obras estéticas tenían éxito, él se ocupaba de llevar una existencia estética a propósito, para apoyar la obra estética escrita en pseudónimo. Hacía corresponder vida y obra, y se dejaba ver cinco minutos estratégicamente, y no más de cinco o diez minutos, por el teatro, para ser tomado por lo que él quería, un vividor, un holgazán, aunque sus noches y sus días estuvieran centrados en el rigor de su trabajo, en ser educado él mismo por Dios, pues así entiende lo que la Providencia ha hecho por él: educarle poniendo frenos a sus sentidos. Y, por eso, en ocasiones, dirigiéndose en privado a toda aquella gente de Copenhague, pensaba: «¡si supierais quién es aquel con quien tratáis, quién es el holgazán!»²⁸.

En cambio, en relación con sus obras religiosas, vivió una existencia religiosa, con austeridad y seriedad, mientras en la sociedad de la época se extendía la moda por la ironía y él se convertía en objeto de burlas.

La obra de Unamuno, por el contrario, carece de esa estrategia para «corregir» a la gente. Él era directo, y no sentía ningún apuro a la hora de decir «tú estás equivocado». En ese sentido, su sutileza irónica se empleaba en otras causas. Se valía de las narraciones y las novelas para describir la muerte que tanto le preocupó, pero no parece que fuera tanto para acercársela a los otros, sino para comprenderla él mismo. Pero Unamuno nunca hubiera sacrificado la imagen pública que poseía en virtud de ninguna estrategia, él quería ser él por encima de

²⁷ HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino burlador*, Ed. Cátedra, Madrid, 1992, 22.

²⁸ KIERKEGAARD, *op.cit.*, 85.

todo, y el objetivo de crear conciencia pública no llevaba contenido otro objetivo que el que directamente y a todas luces persiguió. A Kierkegaard, en cambio, no le importó que le consideraran un canalla abandonando a su prometida si aquello era más apropiado para alejarla de él, pues ella jamás hubiera comprendido que él no podía hacer otra cosa, que para la existencia religiosa que ya estaba viviendo el matrimonio era incompatible. Y, como se pregunta en algún momento de su *Diario íntimo*, la cuestión es saber quién es más cruel: si el que está incapacitado para dar algo o el que pide al otro lo que este no puede dar.

En definitiva, y por generalizar estas últimas reflexiones, el sacrificio tuvo un mayor protagonismo en la vida del danés que en la de Unamuno. El primero fingió ser algo distinto de lo que era por ayudar al prójimo, y eso le excusa de haber traicionado su idea de la verdad; el segundo nunca dejó de decirse a sí mismo tal cual era. Y, respecto a su método, fue como si estuviera sostenido sobre aquello que se anunciaba en la Biblia, «el que tenga oídos que oiga».

6. Conclusiones

Tanto Kierkegaard como Unamuno perseguían la verdad como autenticidad, como ejercicio de decirse a sí mismo, aunque Kierkegaard estaba condicionado por la existencia de un Dios personal que, mediante órdenes y mandatos, educaba al hombre y le hacía convertirse en sí mismo. Por eso su héroe fue Abraham, que era el hombre del sacrificio, el caballero de la fe que vivía entre lo que su voluntad y su sentimiento le manda, y lo que le manda Dios. La verdad, así, desembocaba en la paradoja. En Unamuno, por el contrario, Dios no era un ser objetivo, sino una creación por parte del hombre en función de sus necesidades, creación que el propio autor equipara con el simbolismo de la historia de Abisag, la joven que daba calor con su cuerpo al viejo rey David, manteniéndolo con vida. El deseo de inmortalidad se traduce entonces en el deseo de mantener viva la conciencia y la creencia en Dios, ya que es la conciencia la que en el fondo nos dicta las propias verdades, y Dios el que puede garantizarnos la permanencia eterna. Se hace inevitable, por tanto, convivir con la duda, pues a ese Dios ni le vemos ni tenemos garantías de que exista, pero en el mismo ejercicio de dudar y de sufrir por él lo creamos, y él se crea a su vez en nosotros. Unamuno permanece en el estadio estético, porque no vive, como Kierkegaard, en relación absoluta con lo Absoluto. Su héroe es don Quijote, y la moral adquiere un papel significativo que amplía su idea de la verdad, no ya en su carácter ontológico sino moral, como ejercicio de decir la verdad siempre y de poner fin a la hipocresía.

Kierkegaard poesía un método para transmitir esas verdades, basado en el método socrático y en «engañar» de algún modo a su «discípulo», para que este quede abierto a la correcta versión, mientras que Unamuno no empleaba más método que la escritura y las verdades descarnadas, expresadas directamente y bajo el lema bíblico «quien quiera oír que oiga».

Bibliografía

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (2003). *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- AMORÓS, C. (1987). *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona: Anthropos.
- COLLADO, J. A. (1962). *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid: Gredos.
- HOLMES HARTSHORNE, M. (1992). *Kierkegaard: el divino burlador*, trad. Trad. de Ainhoa Pawlowsky, Madrid: Cátedra.
- JUARISTI, J. (2012). *Miguel de Unamuno*, Madrid: Taurus.
- KIERKEGAARD, S. (1984). *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio G. Rivero, Madrid: Sarpe.
- (1985). *Mi punto de vista*, trad. de José Miguel Velloso, Madrid: Sarpe.
- (1993). *Diario íntimo*, trad. de J. L. Aranguren, Barcelona: Planeta.
- (2007). *Temor y temblor*, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid: Alianza.
- LARRAÑETA, R. (1990). *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Salamanca: San Esteban UPC.
- SALCEDO, E. (1998). *Vida de Don Miguel. (Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda)*, Salamanca: Anthema.
- UNAMUNO, M. (1966-1971). *Obras Completas*, Madrid: Escelicer. 9 vols.

Recibido: 06/05/2013

Aceptado: 08/06/2013