

Cómo citar en APA: González Suárez, L. (2023). La existencia cristiana como superación de la preocupación mundana. Una aproximación hermenéutico-fenomenológica a los lirios del campo y las aves del cielo, de Søren Kierkegaard. *Cuestiones Teológicas*, 50(114), 1-17.
doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v50n114.a03>
Fecha de recepción: 03.12.2022 / Fecha de aceptación: 12.04.2023

LA EXISTENCIA CRISTIANA COMO SUPERACIÓN DE LA PREOCUPACIÓN MUNDANA. UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICO-FENOMENOLÓGICA A LOS LIRIOS DEL CAMPO Y LAS AVES DEL CIELO, DE SØREN KIERKEGAARD

Christian existence as overcoming worldly concern. A hermeneutic-phenomenological approach to The Lily of the Field and the Bird of the Air, by Søren Kierkegaard

LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ¹ 

La preocupación mundana siempre busca llevar al ser humano hacia la intranquilidad mezquina de las comparaciones, alejándolo de la calma altiva de los pensamientos simples

Søren Kierkegaard

Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios para que, llegada la ocasión, os ensalce; confiadle todas vuestras preocupaciones, pues él cuida de vosotros

1 Pe, 5, 6-7

1 Colaboradora con actividades de investigación de la Universidad La Salle. Licenciada, Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Posdoctorado en la Universidad Iberoamericana. En proceso de titulación de la Maestría en Misionología por la Universidad Intercontinental. Investigadora Nacional Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Correo electrónico: lucero.gonzalez@lasallistas.org.mx

Resumen

Este artículo constituye una aproximación hermenéutico-fenomenológica a *Los lirios del campo y las aves del cielo* de Kierkegaard. El propósito de estas páginas es poner de manifiesto los rasgos esenciales de la existencia cristiana como modalidad de la vida fáctica. En la primera sección se exhiben la condición de posibilidad y las características e implicaciones éticas de esta última. En la segunda se reflexiona sobre la alternativa de seguir a Cristo u optar por la búsqueda del reconocimiento. En la tercera sección se muestra que la imitación de Cristo es la única vía para llegar a ser sí mismo. La tesis que se quiere demostrar es que el cristianismo es la forma de existencia que permite superar la preocupación mundana.

Palabras clave

Kierkegaard; Cristianismo; Preocupación mundana; Existencia; Hermenéutica; Fenomenología; Cristo; Vida fáctica.

Abstract

This article constitutes a hermeneutic-phenomenological approach to Kierkegaard's *The Lily of the Field and the Bird of the Air*. The purpose of these pages is to reveal the essential features of Christian existence as a mode of factual life. In the first section, the condition of possibility and the characteristics and ethical implications of the latter are exhibited. The second reflects on the alternative of following Christ or opting for the search for recognition. The third section shows that the imitation of Christ is the only way to become oneself. The thesis that we want to demonstrate is that Christianity is the form of existence that allows us to overcome worldly concern.

Keywords

Kierkegaard; Christianity; Worldly concern; Existence; Hermeneutics; Phenomenology; Christ; Factual life.

Introducción

¿Qué define al cristiano? Desde la perspectiva sociológica, la identidad cristiana se reduce a tomar parte en acciones ligadas al culto al Dios de Jesucristo, cuya celebración corre a cargo de la Iglesia. Así entendido, “el cristianismo se convierte en una cuestión de membresía en la Iglesia, confesiones doctrinales y rituales culturalmente sancionados” (Johnson, 2020, p. 3).

No obstante, Reino e Iglesia no son sinónimos. La predicación de Jesús está centrada en el Reino. La mera pertenencia a dicha institución no define al individuo como cristiano. Cuando la Iglesia pierde su sentido originario de comunidad de fe, asume un sentido autorreferencial; ya que en vez de concebirse como instrumento de salvación concentra sus esfuerzos en afirmar su lugar en el mundo.

Una segunda tentativa de respuesta a la pregunta por la esencia del cristianismo consiste en remitir a la profesión de fe. Empero, “la repetición de las fórmulas del símbolo apostólico tampoco garantiza la identidad cristiana, si no, a lo sumo, la comunión con los padres” (Moltmann, 2010, p. 42). Tener por verdaderas una serie de declaraciones doctrinales no equivale a comprender el misterio que enuncian. El llamado a creer en el nombre del Hijo y buscar la vida eterna no se reduce al consentimiento de la voluntad frente a enunciados que no se comprenden por ciencia, ni por experiencia (Jn 20, 31).

Si ser cristiano no se reduce a ser parte de una Iglesia ni se limita a estar familiarizado con formulaciones dogmáticas, ¿dónde radica la esencia del cristianismo? Una vez identificada, ¿cómo hablar de ella? ¿De qué forma la filosofía puede contribuir a su manifestación? El objetivo principal de la reflexión kierkegaardiana fue comprender “lo que significa ser cristiano en el mundo, lo que exige el seguimiento radical de Jesucristo” (Torralba, 2019, p. 68). La lectura atenta de los análisis kierkegaardianos sobre el origen, los rasgos esenciales y el sentido del cristianismo resulta esclarecedora para comprender que el cristianismo es un modo de vida que deriva del proyecto existencial de conocer a Cristo para hacerse uno *con Él, por Él y en Él*.

Desde la perspectiva fenomenológica, el cristianismo es un modo de *ser-en-el-mundo* que surge como respuesta existencial positiva a la manifestación elusiva del Misterio de Dios en Cristo.² El cristianismo es una modalidad de la vida fáctica a la que cualquiera puede acceder siempre que adopte una actitud de absoluta disponibilidad; que, en vez de oponer resistencia y rechazar el don de la salvación, se deje transformar por el amor divino en contemporáneo de Cristo.

Estas páginas son el resultado de una aproximación hermenéutico-fenomenológica a *Los lirios del campo y las aves del cielo*. La intención última es poner de manifiesto en qué sentido la existencia cristiana funda un modo de habitar el mundo que, entre sus rasgos esenciales, posee la superación de la preocupación mundana.

En primera instancia se exhiben la condición de posibilidad, las características e implicaciones éticas de la preocupación mundana. Lo anterior, con el fin de hacer ver que, a causa de esta, el individuo se torna incapaz de reconocer la grandeza de su condición de ser.

En la segunda sección se deja en claro que, debido a la total indeterminación de la existencia, el individuo está forzado a elegirse a sí mismo como *ser-en-el-mundo*. Elección que alcanza su clímax en la alternativa de seguir a Cristo u optar por la búsqueda del reconocimiento. Al término del análisis será evidente que, en el primer caso, el individuo vivirá libre de la preocupación mundana, y, en el segundo, echará sobre sus espaldas el fardo de la preocupación mundana.

En la tercera sección se muestra que el seguimiento de Cristo es la única vía para llegar a ser sí mismo. Condición que solo se alcanza en el encuentro con el único absoluto real: el Señor Crucificado y Resucitado.

2 Para una exposición detallada de los rasgos esenciales de la experiencia religiosa remitimos al lector al “Capítulo 2. La estructura del fenómeno místico-religioso” del libro de González (2020).

La tesis que se desea demostrar es que el cristianismo es la única forma de existencia que libera al hombre de la preocupación mundana. Libertad que ha de ser entendida, no en el sentido moderno de autosuficiencia, independencia y autoafirmación, sino como reconocimiento de la propia insuficiencia.

La preocupación mundana

Desde una perspectiva existencial, la eternidad –que no ha de entenderse como mera abolición de la sucesión de momentos– se identifica con un modo de ser posible. Lo eterno es “una determinación total que se repite y apura la existencia, no a una sucesión indefinida [...] sino al salto intensivo e instantáneo de la libertad” (Binetti, 2005, p. 115). Lo eterno irrumpe en la existencia como urgencia que, dirigida al individuo, lo convoca a la decisión; que exige de este salir de la dispersión mediante la apropiación de la verdad subjetiva.³

El tiempo y la eternidad se tocan en el instante de la decisión. El instante es una categoría cuya comprensión plena solo es posible en el contexto de la existencia cristiana. A través suyo se nombra la “presencia total de una acción absoluta, ejercida en la trascendencia y prolongada en el tiempo” (Binetti, 2005, p. 109).

En el instante, el espíritu deviene síntesis de lo temporal y de lo eterno. El instante es la decisión súbita por la que el hombre, en contacto con lo Otro, afirma su singularidad. Ese contacto que exige de aquel una decisión que habrá de conducirlo hacia la nada o hacia la fundación de la existencia en la verdad subjetiva.

La eternidad es origen de la conciencia de tiempo. A su vez, la conciencia de tiempo engendra el porvenir. Cuando el porvenir “se retrotrae al instante mediante la conciencia, entonces se descubre la preocupación” (Kierkegaard, 1963, p. 83).

Vivir instalado en la preocupación es interesarse en sí mismo. La preocupación determina la manera en que el individuo confiere significado y se relaciona, tanto teórica como prácticamente, con las múltiples presencias que pueblan el mundo circundante: con las cosas y con los otros.

Quien no asume la tarea de examinar su propia vida y comprender las estructuras de su ser a partir del análisis de sus posibilidades existenciales, tampoco comprende que, en el solo hecho de ser hombre, radica su dignidad. Tal desconocimiento alcanza su clímax en la indiferencia frente a la apertura ontológica del espíritu a lo eterno.

Lo propio del hombre es la apertura a la vida eterna, que consiste en conocer al único Dios verdadero mediante el encuentro con Jesucristo (Jn 17, 3). No obstante, quien se desconoce a sí mismo, en el sentido de que nunca se ha situado como particular en presencia de Dios, no concibe que haya más posibilidades que las mundanas. Todo aquel que no alcanza un autoconocimiento profundo de sí mismo a la luz de la fe

3 Como se ha señalado en otro lugar, para el cristiano “la verdad no es una cualidad del pensamiento ni del discurso; es la manifestación, en el tiempo y la carne, de Dios en la persona de Jesucristo” (González, 2021, p. 27).

piensa que no hay más que “esto”: la presencia finita de las cosas y de los otros, por lo cual se ve entregado a la proyección de sí mismo en un plano exclusivamente inmanente.

La preocupación mundana es consecuencia directa del ser social del hombre: surge de la comparación de sí mismo con el resto de las personas. Con la intención de explicar en qué consiste, Kierkegaard (1963) propone una hermosa imagen: cuando el lirio escucha del pájaro decir que es insignificante comparado con otros lirios, comienza a “ocuparse de sí mismo y de las circunstancias de su vida en la propia preocupación durante todo el largo día” (p. 47). Preocupación a causa de la cual, en vez de contentarse con el hecho de ser lo que es, comienza a pensar que hay otros lirios a los que se juzga más bellos.

El lirio simboliza al hombre que, de suyo, no es superior ni inferior a nada ni nadie. El pájaro es “la idea inquietante de la confrontación, que da vueltas de acá para allá en todo el contorno, inestable y caprichoso, coleccionando el malsano saber acerca de las diferencias” (Kierkegaard, 1963, p. 49). La inquietud del lirio, provocada por el contraste entre sus condiciones existenciales y las de sus semejantes, es símbolo de la preocupación mundana.

El lirio preocupado es una imagen del pagano,⁴ para quien solo cuenta la gloria mundana. De ahí su afán de merecer la admiración del prójimo, que lo impulsa a hacer lo necesario para adquirir cualidades que respondan al modo en que cada grupo social concibe la excelencia.

El que se deja arrastrar por la preocupación mundana piensa que, para ser sí mismo, es imprescindible “estar al corriente de lo que los demás son, para de esa manera lograr saber lo que él mismo es y serlo” (Kierkegaard, 1963, p. 150). Aquel en quien anida la preocupación mundana tiene por único propósito identificar en qué consiste la excelencia desde la perspectiva de la masa anónima de la que él mismo forma parte, a fin de diseñar estrategias que le permitan convertirse en ese tipo de persona.

Quien padece los efectos de la preocupación mundana queda sometido al juicio de los otros. Al pretender llegar a ser sí mismo en el plano inmanente, se convence de que

necesita diferenciarse de la multitud en la cual él se mira a través de los ojos de los demás y se reduce a aquello que “los otros” hacen de él y a aquello que él hace de sí mismo al existir únicamente ante los otros. (Damgaard, 2007, 199-200)

Tal proyecto no puede sino desembocar en miseria, por cuanto otorga a los otros un poder absoluto sobre la propia existencia.

La confrontación con quienes, según el juicio de la mayoría, han alcanzado la gloria, saca al individuo sí mismo. Es decir, lo extravía al ponerlo en el lugar del otro. La confrontación origina el deseo de ser algo

4 Para Kierkegaard, pagano es quien “tiene por nada tanto su propio espíritu y su propia libertad como a Dios que lo puso como el espíritu libre que él es. A este hombre, que se ha negado a sí y a Dios, solo le queda el mundo, por lo que su existencia se agota en las preocupaciones mundanas, hasta tal punto que termina convirtiéndose en esclavo de su propio deseo de ejercer poder sobre el mundo” (Garrido, 2021a, pp. 400-401).

más que hombre: alguien exitoso, digno de admiración. La adecuada comprensión de dicho fenómeno existencial exige preguntarse por la esencia del deseo, dirigiendo la mirada a la facticidad.

El deseo es “una combinación de un apuntar a y un remitir retrospectivo” (Arendt, 2001, p. 25). Aquello hacia lo que apunta el deseo carece de realidad porque todavía no es. Asimismo, el deseo entraña un remitir retrospectivo. Movimiento que solo se torna inteligible cuando se pone en relación con la facticidad: con el “carácter de ser de nuestro existir propio [...] ese existir en cada ocasión” (Heidegger, 2000b, p. 25). La facticidad es una determinación ontológica que alude al hecho de que existir significa “estar-arrojado [en un mundo histórico-cultural concreto] como el ‘modo de ser de un ente que siempre es él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas [se proyecta en ellas]” (Stein, 2010, p. 34).

La interpretación del pasado desde lo que se desea llegar a ser pone al descubierto las carencias personales y suscita la inconformidad que, a su vez, origina la preocupación mundana. La inconformidad respecto de la facticidad –implícita en el deseo de ser un gran hombre– es causa de la preocupación mundana.

La preocupación mundana consiste en “no querer ser aquello a lo que determinadamente está destinado” (Kierkegaard, 1963, p. 50). Ese destino no es otra cosa que existir como particular en presencia de Dios. Motivo por el cual Kierkegaard (1984) afirma que

no hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías con los cuidados de la vida [...] que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que ‘él’, él mismo, su propio yo existía delante de este Dios. (pp. 54-55)

El pagano no se contenta con ser hombre, pues considera que la experiencia religiosa no lo distingue del resto de los hombres ni lo aproxima a lo que en realidad quiere: ser alguien en el mundo.

Al contraponer la preocupación mundana con la existencia cristiana, Kierkegaard parte del reconocimiento de las tres acepciones del término “mundo” en los testimonios paulinos. En el contexto bíblico, en primer lugar, el término se aplica a la creación.

En segundo lugar, “se denomina mundo no solo a esta construcción levantada por Dios, es decir, el cielo y la tierra, el mar, el conjunto de seres visibles e invisibles. También se llama mundo a sus habitantes” (De Hipona, 2003, II, 12a). Así entendido, el mundo es el entorno de la vida cotidiana. Como explica Heidegger, “‘Mundo’ es algo dentro de lo que se puede vivir” (De Hipona, 2003, II, 12a). El mundo circundante tiene por condición de posibilidad la existencia del mundo en su primera acepción. A decir de Arendt (2001), “es más bien de la fábrica hecha por Dios (*fábrica Dei*) de la creación predada, de donde el hombre hace el mundo y se hace a sí mismo parte integrante del mundo” (p. 93).

Finalmente, se entiende por “mundo” el conjunto de sus amadores. Por lo cual se afirma, a propósito del Creador, que el mundo

fue hecho mediante él, más el mundo no le conoció. Por cierto, ¿acaso los cielos no han conocido a su Creador, o los ángeles no han conocido a su Creador, o los astros no han conocido a su Creador, a quien

confiesan los demonios? Todo ha dado testimonio por doquier. Pero ¿quiénes no le han reconocido? Quienes, porque aman al mundo, reciben el nombre de mundo. (De Hipona, 2005, 11)

Con base en lo anterior, se torna evidente el sentido de la equivalencia “mundano-no espiritual” (Heidegger, 1997, p. 91). Vivir en el mundo (conforme a su segunda acepción) no es lo mismo que ser un hombre mundano. Se puede vivir en el mundo sin ser del mundo; vivir como exiliado, orientando el deseo que define la propia esencia hacia Dios. En tal caso, la relación con el mundo (tanto en su primera como en su segunda acepción) no está mediada por el apego a los bienes finitos ni a la búsqueda del reconocimiento.

Más allá de las variadas expresiones que pueda tener en cada grupo social, la preocupación mundana es el deseo convertido en proyecto existencial de ser valorado positivamente por los otros. Pero anhelar que el prójimo haga una valoración positiva de la propia existencia no es sino querer que, en función de su proyecto fundamental, emita un juicio sobre la relevancia de nuestras acciones y omisiones.

La preocupación mundana es “una preocupación por los trajes, una preocupación por las apariencias” (Kierkegaard, 1963, p. 81). Qué se desea aparentar, ante quiénes y para qué, son factores que dependerán del modelo de hombre que el individuo haya elegido, con base en las opciones que la sociedad de la que forma parte le pone delante.

No existe el reconocimiento abstracto. Cada cual juzga a los otros en función del ideal de humanidad que le ha sido heredado y que, tal vez, ha sido sometido a un examen crítico. El reconocimiento, más que ser una vía para la afirmación, es la expresión más contundente de la autoafirmación. Podría pensarse que hay “trajes” y “apariencias” exquisitos y vulgares. Pero tal distinción no es esencial. En cualquier caso, lo que se busca es el reconocimiento.

La preocupación mundana tiene por condición de posibilidad la conciencia. Si el hombre es el único ente capaz de preocuparse es debido a que, por la conciencia, en él se tocan el tiempo y la eternidad (Rodríguez, 2021). Poder preocuparse constituye una perfección.

Cuando alguien se convence de que la preocupación tiene razón de ser, de que lo razonable es vivir instalado en ella, se entrega de lleno a una manera de habitar el mundo que, lejos de llevarlo a ser sí mismo en presencia de Dios, limita su existencia a la búsqueda del reconocimiento. Es así como acaba por extraviarse en el mundo y se hace mundano.

Que la conciencia solo exista como *ser-en-el-mundo* no significa que, por necesidad, la atención del individuo deba estar volcada a la preocupación por el juicio de los otros acerca de la propia grandeza o miseria. La verdadera grandeza consiste en superar la preocupación mundana, en vivir en el mundo sin ser del mundo. Dicho proyecto define la existencia cristiana.

De la total indeterminación de la existencia a la elección de sí mismo

El individuo es una “síntesis de infinitud y finitud” (Kierkegaard, 2008, p. 33). El primer aspecto nombra “la originaria indeterminación de su ser como un originario poder-ser [...] la finitud remite al orden fáctico-existencial de la posibilidad que implica su carácter de determinada” (Aucar, 2021, p. 95). La finitud alude a las posibilidades fácticas por las que el individuo puede optar.

La elección de un determinado modo de *ser-en-el-mundo* –que se realiza a partir de la facticidad, pero al mismo tiempo funda el sentido de la misma– presupone la total indeterminación del *poder-ser* del existente. Que el individuo tenga la capacidad de elegir y de elegirse muestra que la libertad es una condición ontológica.

Quién es el hombre no es algo que esté decidido de antemano. La antropología fenomenológica descubre “el yo como no dado, como vacío ontológico” (Negre, 1988, p. 57). Existir no significa alcanzar la realización de una esencia fija, de carácter ahistórico; es elegirse. Lo relevante no es el contenido de la elección, sino la elección misma. A cada momento, el individuo está llegando a ser “tal” o “cual” mediante la elección de sí.

Comprender la relevancia existencial de la alternativa que se despliega ante la existencia exige tener presente que “la elección de uno mismo no tiene que ver con lo que a uno le gusta o lo que uno prefiere, sino que consiste en asumir responsabilidad del propio pensamiento y del propio actuar” (Grøn, 2000, p. 4). La elección no tiene por objeto lo que se prefiere hacer, sino el tipo de hombre que se quiere llegar a ser.

La existencia auténtica comienza con la elección que el hombre “hace de sí mismo en el instante que le sobreviene y en el que elige sus posibilidades más propias” (Aucar, 2021, p. 94). Se entiende por tales aquellas que definen al particular; es decir, que marcan el rumbo de su existencia. Atendiendo a estas, cada uno puede responder a la pregunta ¿quién soy yo?

La elección de sí mismo se da en el instante, entendido como conjunción de presente, pasado y futuro. En el instante, el futuro, “se sintetiza con mi propio presente asumido como proyección de este presente; y con mi pasado, que se recupera como condición de posibilidad de este presente asumido” (Aucar, 2021, p. 96). En el instante emerge un horizonte de comprensión del pasado, que hace inteligible el futuro y orienta la elección en el presente.

El instante no es algo que el existente pueda producir, sino un don susceptible de ser reconocido. En el instante, tras reparar en las posibilidades finitas que le ofrece su peculiar “allí”, en medio del mundo, el existente elige apropiarse de aquellas que lo habrán de conducir a la autenticidad; que le permitirán llegar a ser tal o cual.

Sin un sentido capaz de orientar sus elecciones concretas, la existencia carece de toda justificación. Vivir sin sentido es apenas sobrevivir. Al respecto, en *La alternativa*, Kierkegaard sostiene que “todo hombre, por más limitadas que sean sus dotes, por modestas que sean las condiciones de su vida, siente la necesidad natural de formarse un concepto de la vida, una idea del significado y del objeto de la vida” (Guerrero, 2004, p. 28). Sin un porqué capaz de orientar y dirigir la existencia, no podría haber subjetividad.

Cuál es la instancia ante la cual se produce tal elección, el prójimo o Dios, es resultado de la elección individual. Como explica Evans (2009), “ser un yo es embarcarse en un proceso en el que uno se convierte en algo y, por lo tanto, hay un sentido en el que la identidad debe lograrse” (p. 46).

La apertura a lo eterno define la existencia cristiana; el olvido de Dios, la pagana. Se identifica como cristiano quien asume como proyecto fundamental la unión con Cristo por medio de la fe. De acuerdo con Anti Climacus, la fe surge cuando el individuo decide ser sí mismo, sabiendo que su vida está sostenida por un poder superior que funda su existencia, que constituye el origen y fin último de esta. Como indica Westphal (2011), para la fe “este poder es el Dios cristiano” (p. 83).

La existencia cristiana se manifiesta como un proceso vital de llegar a ser contemporáneo de Cristo. Tal decisión se funda en un *pathos*; en un “padecimiento que está en la voluntad y orienta sus decisiones libres, pero que no proviene de la voluntad, sino que, propiamente, es padecido o sufrido por el existente, que no puede evitar referir su existencia a algo absoluto” (Garrido, 2020, p. 96); lo cual da cuenta tanto del carácter pasivo de la experiencia religiosa como de la preeminencia de lo divino. Solo porque Dios se revela y sale al encuentro del individuo llamándolo por su nombre para convocarlo a ser sí mismo, este puede aceptar o rechazar la invitación, mas no producirla ni emplazarla. Que el individuo se decida a asumir ese *pathos* en lugar de negarlo, negándose con ello a sí mismo, se expresa en “la transformación en virtud de la cual el sujeto existente, al existir, lo transforma todo en su existencia en relación con ese bien supremo” (Kierkegaard, 2008, p. 391).

En el intento por llegar a ser sí mismo, el individuo puede confundirse y absolutizar lo relativo. La confusión puede ser provocada por la ignorancia de sí mismo (que abarca tanto el plano ontológico como el existencial) o por la desesperación de no poder alcanzar lo absoluto con solo desearlo. En cualquier caso, la existencia se halla remitida hacia un absoluto aparente.

Si el individuo usurpa el lugar del absoluto real con el aparente, estará condenado a la inautenticidad. Pero ¿acaso el cristiano puede tener la certeza de que sí lo conseguirá? La plenitud hacia la cual tiende la fe en tanto que *pathos* existencial nunca es alcanzada por la existencia. Ser cristiano es una aspiración; no un estado definitivo.

El hombre puede elegir lo absoluto o el mundo. Pero no puede elegir no elegirse. Elegirá la unión con Dios, único absoluto real, si reconoce la necesidad de sentido absoluto que lo distingue, así como la imposibilidad de responder a ella mediante la posesión de algún bien finito ligado a la preocupación mundana. Elegirá al mundo si se deja llevar por la desesperación. Si opta por lo segundo, tendrá que “contentarse con lo finito y hacer pasar por eterno lo que dura apenas unos días” (Garrido, 2020, p. 102).

Cuando el hombre orienta su deseo hacia la posesión de algún bien finito en respuesta a la preocupación mundana, genera expectativas que este último no puede satisfacer por su misma limitación. Ningún bien finito es capaz de saciar el deseo de infinito del hombre. No solamente porque no alberga infinitas posibilidades. Además de lo anterior, porque está sujeto a los avatares del tiempo. Por más emocionante que sea en sus inicios, la posesión del bien finito anhelado no puede más que traer consigo decepción. “Sabor de bien que es finito, / lo más que puede llegar / es cansar el apetito / y estragar el paladar” (De la Cruz, 1994, p. Por toda la hermosura, 1).

La existencia auténtica parte del reconocimiento de la apertura del espíritu a lo absoluto. A ella, como recuerda Garrido (2021b), se opone la obstinación, entendida como “aquel comportamiento en el cual el sí mismo persiste expresamente en ser un sí mismo únicamente según su propia representación y con independencia de cualquier poder fuera del propio” (p. 10).

La imitación de Cristo como vía para la superación de la preocupación mundana

Sin la intervención de la gracia, el hombre es incapaz de lo absoluto. Pese a ello, su voluntad está tensionada más allá de sí misma; dirigida hacia lo absoluto. Entre las posibilidades que lo finito ofrece y la infinitud del deseo hay una desproporción radical que solo puede resolverse mediante la apertura a la trascendencia de lo divino. Solo así el hombre está a salvo de la desesperación.

Abrirse al llamado de lo divino exige receptividad y compromiso. No es posible hacer propio el proyecto infinito de llegar a ser cristiano al margen de la disponibilidad requerida para dejarse interpelar por la presencia de Dios. No está en poder del individuo suscitar la manifestación de Aquel que convoca al hombre a la salvación, pero sí aceptar o rechazar la invitación.

El individuo

que es auténticamente sí mismo no niega la facticidad del mundo, sino que la asume en plenitud, y no se separa del mundo, sino que es plenamente actual a todo lo que se le da a él en ese mismo mundo. (Garrido, 2021b, p. 4)

El cristiano está llamado a vivir en el mundo (en su doble acepción de creación y comunidad) sin verse afectado por la preocupación mundana. A tal tipo de hombre no debe importarle aparecer como alguien digno de admiración, sino existir como particular ante Dios.

El cristianismo es un modo de existencia que se funda en el encuentro con el Crucificado; no es “una doctrina, sino una comunicación de existencia” (Kierkegaard, 2010, pp. 236-237). Solo se puede llamar cristiano a quien sabe por experiencia que responder a la llamada del Buen Pastor con una actitud de entrega abre paso a un proceso de transformación vital que culmina en la “adquisición de una condición, de un nuevo modo de ser, de percibir la realidad, de estar en el mundo, de concebirse a sí mismo y de concebir a los otros” (Torralba, 2019, p. 69). Entre conocer a Dios de oídas y tener la pasión necesaria para permanecer en su presencia hay una distancia inconmensurable. En el primer caso, se tiene una representación ingenua de lo divino, fundada en el sentimiento religioso o en la reducción conceptual de su acontecer histórico. El enfrentamiento con la faz de lo divino elimina de tajo toda idolatría, por más vulgar o intelectualmente refinada que sea.

Llegar a ser cristiano es el proyecto fundamental más radical, pues demanda del individuo una determinación constante de responder a

una exigencia, como una forma de sacrificio total y absoluto, que tiene su fuerza motriz en una llamada acaecida en el interior de su espíritu, en una llamada que entiende que no puede rehusar y, a la cual, debe corresponder con fidelidad, entrega total y espíritu de abnegación. (Torralba, 2019, p. 70)

La exigencia tiene su origen en la donación de lo divino; en la irrupción de la presencia de Cristo en la vida del individuo, que le pide dejarlo todo. Esto es, “salir” del mundo y de sí mismo en el sentido de romper con el pasado y comenzar un nuevo camino cuyo recorrido está motivado y sostenido por la manifestación eficaz de lo divino.

Ser cristiano es la tarea de toda una vida; no es una condición que, una vez alcanzada, se mantiene por sí misma sin esfuerzo. Nada hay más equivocado que la afirmación de un cristianismo triunfante; que asumir que, con el solo hecho de responder de manera favorable a la iniciativa de Dios, se ha llegado a ser cristiano. Ese paso es apenas el comienzo del proceso de salvación. Como señala Garrido (2019), “un hombre honesto consigo mismo no puede, en síntesis, decir que es cristiano” (p. 45).

Al pronunciarse sobre el peligro de la seguridad relativa a la certeza de haber llegado a ser cristiano, Kierkegaard (1983) sostiene que “la mayor parte de la cristiandad se imagina solamente que es cristiana” (p. 48). La única forma de no imaginar que se ha respondido ya a la llamada a la salvación es percatarse de que, en cada situación vital, el cristiano está llamado a responder a dicha llamada, sin que haberlo hecho previamente haga más sencilla la entrega permanente.

¿A qué llama al hombre, en tanto que particular, la manifestación elusiva de Dios? A la unión de semejanza amorosa. En palabras de Edith Stein (2000):

Dios ha creado las almas para sí. Dios quiere unirlos a sí y comunicarles la inconmensurable plenitud y la inconmensurable felicidad de su propia vida divina, y esto, ya aquí en la tierra. Esta es la meta hacia la que las orienta y a la que deben tender con todas sus fuerzas. (p. 69)

A la luz de lo anterior, resulta evidente que no es en la afirmación del *poder-ser* que lo constituye –y que al desarrollarse lo convierte en tirano de la naturaleza y del prójimo– como el individuo se asemeja a Dios. Es comprensible que el pagano, que no conoce a Dios, crea que la semejanza con lo absoluto se alcanza en el dominio. Sin embargo, no hay nada más opuesto a arribar a la semejanza con Cristo que obrar teniendo como motivación el vano intento de ser omnipotente.

Kierkegaard advierte que si el individuo se percibe como algo o “quiere ser algo, entonces este algo es suficiente para evitar que la semejanza aparezca. Solo cuando él mismo se vuelve absolutamente nada, solo entonces Dios puede brillar a través de él, de modo que se vuelve como Dios” (Pattison, 2002, p. 53). La semejanza con Dios no radica en la búsqueda de la omnipotencia. Existir en presencia de Dios no es un proyecto al que se le pueda dar alcance convirtiéndose en “alguien”, sino estando dispuesto a anonadarse para ser habitado por Dios. En conformidad con las Sagradas Escrituras, Dios creó al hombre para el fin sobrenatural de unirlo consigo, de manera que lo conozca y lo ame como Él mismo se conoce y se ama. Porque “Dios es amor” (1 Jn 4, 8), al crear al hombre a su imagen (Gn 1, 26) lo ha destinado al ejercicio del amor perfecto. Desde el punto de vista fenomenológico, amar es el movimiento existencial de descentrarse para hacer donación del propio ser al prójimo y a Dios.

En la decisión continua de amar y no en la autoafirmación radica la dicha y la grandeza de ser hombre. ¿Cómo se llega al descubrimiento del fin último de la existencia? La respuesta kierkegaardiana es simple y, al mismo tiempo, radical: es por la fe que el particular se comprende a sí mismo. Lo que implica reconocerse como existencia finita capaz de la experiencia de encuentro con lo infinito y eterno. Quien se contenta con ser hombre “no cae enfermo de preocupación temporal” (Kierkegaard, 1963, p. 50). El autoconocimiento que deriva de la fe disipa la ilusión de que la grandeza radica en alcanzar la admiración de sus congéneres.

Cuando el hombre es sí mismo delante de Dios no depende de los demás. La dicha de ser hombre le permite al cristiano superar la preocupación mundana. Aun si le toca ser un hombre distinguido, el cristiano “tiene poder, honor y prestigio, y está en posesión de las ventajas de la vida temporal, pero siendo como aquel que no tiene nada” (Kierkegaard, 1963, p. 171). Así se asemeja al lirio del campo, que no repara en su propia hermosura; simplemente la ostenta.

La búsqueda de la unión con Dios libera a quien se propone ser cristiano de la preocupación mundana. Mas, ¿cuál es la disposición existencial requerida para progresar en ese camino espiritual que conduce a ser contemporáneo de Cristo? Devenir semejanza de Dios en Cristo demanda del individuo hacer de la totalidad de la vida un deseo ininterrumpido de cumplir la voluntad del Padre.

Conforme a su naturaleza humana, la vida y muerte de Jesús es camino hacia el Padre, con quien comparte una misma esencia. En su calidad de Verbo encarnado, Cristo Crucificado es la Verdad; es el claro abierto de la revelación del Padre. Pero según su eternidad, es la autorrevelación de lo divino en la temporalidad.

Imitar a Cristo resulta imposible sin la capacidad y la disposición de aniquilar la propia voluntad mediante una renuncia activa, que nace de la experiencia del amor divino. El cristiano “no tiene voluntad propia; se entrega sin reservas a la gracia” (Kierkegaard, 1963, p. 183). Por lo cual, sostiene Kierkegaard (2009), refiriéndose a Cristo, lo siguiente: “el que invita te exige que renuncies a todo, que lo abandones todo” (p. 74).

El amor cristiano es indisociable de la negación de sí mismo. Tal negación no implica “la desintegración de la propia identidad, sino la capacidad de comprender el yo como don que se da gratuitamente a los demás” (Torralba, 2016, p. 417). Anular la propia voluntad para hacer la voluntad del Padre no entraña la renuncia a la individualidad, sino al egoísmo.

El cristiano no tiene ninguna necesidad de afirmar su propio yo en el mundo por la vía del reconocimiento. Si bien es cierto que habita un mundo compartido, también lo es que no existe en función de los demás. Su pretensión es imitar a Jesús en su obediencia. El hombre de fe “se niega a sí mismo de tal manera que esto equivale a obedecer a Dios” (Kierkegaard, 1963, p. 218). Es así como se transforma en imitador de Cristo, quien dijo de sí mismo:

Destruid este santuario y en tres días lo levantaré. Los judíos le contestaron: Cuarenta y seis años se ha tardado en construir este santuario, ¿y tú lo vas a levantar en tres días? Pero él hablaba del santuario de su cuerpo. (Jn 2, 19-21)

Las palabras de Jesús no son una invitación a destruir el templo. Lo que da a entender Él es la manifestación plena del Padre. De suerte que “su persona pone en presencia de lo que el templo mismo simboliza, a saber, el santuario, la habitación de Dios abierta a los hombres” (León-Dufour, 1989, p. 210). Es decir, la irradiación (en la carne) de la presencia divina (en el mundo).

Si Cristo es capaz de transparentar la presencia de Aquel que lo envió es por la entrega radical por la que fue

obediente en abandonarlo todo –la gloria que tenía antes de haber sido puestos los fundamentos del mundo–, obediente en la renuncia de todo –incluso a aquello donde reposar la cabeza–, obediente en la aceptación de todo –el pecado del género humano–, obediente y sometiéndose a todo en la vida, y obediente en la muerte. (Kierkegaard, 1963, p. 211)

La obediencia de Cristo es manifestación existencial de la identidad esencial entre el Padre y el Hijo.

En la Encarnación, la obediencia asume la forma de vaciamiento, por cuanto

siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz. (Flp 2, 6-8)

En su paso por el mundo, el único deseo que ocupó la voluntad de Cristo fue hacer la voluntad del Padre. Cristo no conoció la preocupación mundana. Durante la pasión, la obediencia al proyecto redentor del Padre, Jesús oró así: “Padre mío, si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad” (Mt 26, 42). Y en la cruz, antes de entregar el espíritu, alaba al Padre en actitud de obediencia, declarando: “Todo está cumplido” (Jn 19, 30).

En sentido bíblico, la obediencia es la entrega de la propia voluntad que se funda en el amor. En total acuerdo con los testimonios de la fe, Kierkegaard (1963) sostiene que el “amor unifica al hombre, lo pone eternamente de acuerdo consigo mismo y con el Señor” (p. 29). La unidad de la que se habla no tiene un sentido ontológico, sino espiritual.

Por más elevado que sea el grado de unidad con Dios alcanzado por el hombre, ello no borra la distancia entre el creyente y lo totalmente Otro. La cercanía espiritual hace incluso más consciente al hombre de la distancia infinita que lo separa de Dios, a la que se alude mediante el término “trascendencia”. En el plano espiritual, la distancia se acorta cuando se es capaz de sujetar la propia voluntad con el lazo de la obediencia. Solo entonces se puede decir con verdad que el yo se ha convertido en templo de Dios.

Unido a Dios por la negación de la voluntad en la que hunde sus raíces la preocupación mundana, el hombre consigue la obediencia. En tal circunstancia, no hay ambigüedad: las obras del cristiano son transparencias del amor divino. Mas si no hay ambigüedad tampoco será posible caer en la tentación de querer ser alguien y, al pretenderlo, renunciar a ser sí mismo ante la presencia avasalladora de lo absoluto.

Para llegar a la plenitud para la cual fue creado, a la cual convoca la llamada del Crucificado, el hombre debe arrojar en Dios la preocupación mundana. No se puede vivir para Dios y buscar la honra del mundo. Para dar a entender la imposibilidad de hacer compatibles tales proyectos, en oración al Padre, Jesús declara: “Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo” (Jn 17, 14).

Conclusiones

Ante el hombre se presenta una alternativa radical: dar gloria a Dios haciendo su voluntad o conquistar el reconocimiento del mundo. No cabe elegir ambas. La elección por excelencia es: lo uno o lo otro. Tal elección determina el modo en que se habita el mundo: con la mirada puesta en Aquel del que proviene toda dádiva o en la manera en que quienes nos rodean perciben las dádivas de las que hemos sido destinatarios.

Quien asume como proyecto existencial la unión con Dios en Cristo no puede, al mismo tiempo, querer brillar en la esfera pública. Para alcanzar la inmortalidad y dejar huella en la memoria colectiva hay que perseguir la grandeza. Imitar a Cristo exige revestirse de su humildad y luchar contra el vano orgullo de sí.

Querer ser sí mismo en presencia de Dios se traduce en asumir como tarea de toda la vida el esfuerzo por ser cristiano. Por el contrario, la existencia pagana se caracteriza por la elección de un modo de *ser-en-el-mundo* que descansa en un proyecto existencial que conduce al individuo a la preocupación mundana. Pues al no ser capaz de alegrarse por el solo hecho de ser hombre, para darle un sentido a su vida, no tiene más remedio que afanarse por “ser alguien” ante los ojos de los demás.

En sentido formal, tanto la existencia pagana como la cristiana responden a proyectos que se mantienen en marcha por la decisión libre del individuo. Tanto una elección como la otra

presuponen que aquel modo de ser hacia el que devengo tiene para mí sentido, de lo contrario no nos proyectaríamos hacia nada, ni nos relacionaríamos con ningún proyecto de ser, ni, por tanto, nos haríamos a nosotros mismos, como lo exige nuestra condición de sí mismo. (Garrido, 2021b, p. 7)

En ambos casos, la elección es ininteligible al margen del reconocimiento de un sentido capaz de orientar la existencia del particular; de determinar quién llegará a ser. Solo mediante la referencia a dicho absoluto adquieren sentido las elecciones concretas. Ahora bien, el absoluto que otorga sentido a la existencia puede ser real o aparente.

De acuerdo con Kierkegaard, la única vía para el encuentro con el absoluto auténtico es la existencia religiosa. La misma que se alcanza cuando “se atiende a un requerimiento singular que proviene del Absoluto en tanto que singular, y que es dirigido al yo en tanto que singularidad irrepetible” (Negre, 1988, p. 66). Es decir, cuando el hombre, en tanto que espíritu, decide entablar una relación con Aquel que lo llama a ser sí mismo mediante la obediencia radical.

Como consecuencia del desconocimiento de sí mismo, el individuo puede creer que al satisfacer la exigencia de la preocupación mundana su existencia está dirigida por el anhelo de un absoluto real. Empero, el análisis fenomenológico del deseo pone de manifiesto que el absoluto al que aspira no tiene referente en ninguna de sus obras ni en el mundo circundante; que se trata de una realidad trascendente.

No hay nada nuevo, absoluto, ni eterno bajo el sol. Lo absoluto desciende de lo alto. Lo absoluto es Dios mismo, en su calidad de don perfecto y dador. Cuando la búsqueda de sentido se halla dirigida hacia lo absoluto, conduce al hombre al encuentro con Dios, entendido como “la meta inalcanzable del anhelo del hombre (inalcanzable, si no es ella la que sale al final a nuestro encuentro)” (García-Baró, 2004, p. 300).

Tal necesidad de sentido absoluto se puede afirmar o negar. El hombre puede vivir de modo tal que la comprenda como algo constitutivo de su ser. Pero también puede negarse, ya sea “tratando de no elegirse a sí mismo o tomando como criterio y medida absoluta de toda elección de sí un bien meramente relativo” (Garrido, 2021b, p. 8). En el primer caso, buscará hacerse cristiano; en el segundo, se verá entregado a la preocupación mundana.

La experiencia de Dios es para el hombre principio y fundamento de un modo de habitar el mundo compartido que, caracterizado por el olvido de sí por amor a Aquel de quien todo procede y a donde todo ha de volver, lo embarga de felicidad. Conforme va profundizando en el conocimiento amoroso de Dios, “el cristiano tiene la conciencia de que esta facticidad no puede obtenerse por sus propias fuerzas, sino que procede de Dios –fenómeno de la acción de la gracia–” (Heidegger, 2000a, p. 114). Lo propio del cristiano es la alegría; el gozo de ser hombre.

Si la existencia cristiana posee como rasgo esencial la superación de la preocupación mundana es debido a que, en la fe, entendida como confrontación con Dios, el individuo comprende la gloria de ser hombre: no de ser un hombre acaudalado, dotado con un brillante entendimiento o un genio sin paralelo, sino un particular capaz de entrar en relación con lo absoluto. Grandeza que el salmista declara bellamente: “¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios lo hiciste” (Sal 8, 5-6).

Referencias

- Aucar, M. (2021). Ser sí mismo auténtico. Existencia, facticidad e instante. *Studia Heideggeriana*, (10), pp. 19-109.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en san Agustín*. Ediciones Encuentro.
- Binetti, M. J. (2005). Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano. *Enfoques*, 17(2), pp. 109-122.
- Damgaard, I. (2007). The danger of the restless mentality of comparison. En N. Jørgen Cappelørn, H. Deuser y B. Söderquist (Comps.), *Kierkegaard studies yearbook* (pp. 193-208). De Gruyter.
- De Hipona, A. (2003). *Homilias sobre la primera carta de San Juan a los Partos* (pp. 445-490). Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Hipona, A. (2005). Tratados sobre el Evangelio según san Juan (1.º): 1-35. En *Obras completas de san Agustín*. XIII. Biblioteca de Autores Cristianos.

- De la Cruz, J. (1994). Subida del Monte Carmelo. En *Obras completas* (pp. 241-482). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Evans, S. (2009). *Kierkegaard. An introduction*. Cambridge University Press.
- García-Baró, M. (2004). Más yo que yo mismo. Un ensayo fundamental de la filosofía de la mística. En J. Martín Velasco (Ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar* (pp. 285-309). Trotta.
- Garrido, A. (2019). Una lección de humildad o cómo dejar de ser cristiano para intentar serlo. Reflexiones kierkegaardianas. *Estudios Kierkegaardianos*, (5), pp. 43-64.
- Garrido, A. (2020). La existencia y el cielo. Observaciones acerca de la relación entre existencia y obediencia a partir del pensamiento de S. Kierkegaard. *Tópicos. Revista de Filosofía*, (58), pp. 83-107.
- Garrido, A. (2021a). Del paganismo a la gracia: una interpretación filosófica de la existencia religiosa en el pensamiento de S. Kierkegaard. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 48, pp. 399-419.
- Garrido, A. (2021b). La alegría de ser nada. La dádiva perfecta y la existencia capaz de recibirla en los discursos edificantes de Søren Kierkegaard. *Franciscanum*, 175(63), pp. 1-19.
- González, L. (2020). *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los nuevos movimientos religiosos*. Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Iberoamericana.
- González, L. (2021). Cristianismo versus cristiandad. La dimensión edificante de la filosofía de Søren Kierkegaard. *Revista de Filosofía*, 53(150), pp. 14-43.
- Grøn, A. (2000). Kierkegaard. Ética de la subjetividad. *El Garabato*, (12), p. 12.
- Guerrero, L. (2004). *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, M. (1997). *Estudios de mística medieval*. Siruela.
- Heidegger, M. (2000a). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Siruela; Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000b). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial.
- Johnson, R. (2020). The ministering critic: Kierkegaard's theology of communication. *Religions*, 11(35). <https://doi.org/10.3390/rel11010035>
- Kierkegaard, S. (1963). *Los lirios del campo y las aves del cielo. Tres discursos religiosos*. Ediciones Guadarrama.
- Kierkegaard, S. (1983). *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (1984). *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*. Sarpe.
- Kierkegaard, S. (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2009). *Ejercitación del cristianismo*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010). *Postscriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Sígueme.
- León-Dufour, X. (1989). *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4. Vol. 1*. Sígueme.
- Moltmann, J. (2010). *El dios crucificado*. Sígueme.
- Negre, M. (1988). Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard. *Anuario Filosófico*, 21(1), pp. 51-72.
- Pattison, G. (2002). *Kierkegaard's upbuilding discourses: Philosophy, literature and theology*. Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy.

La existencia cristiana como superación de la preocupación mundana. Una aproximación hermenéutico-fenomenológica a los lirios del campo y las aves del cielo, de Søren Kierkegaard

Rodríguez, P. (2021). Autoconservación y trabajo desde la perspectiva edificante de Kierkegaard. Análisis de Lo que aprendemos de los lirios del campo y las aves del cielo (1847). *Franciscanum*, 63(175), pp. 1-23.

Stein, E. (2000). *La ciencia de la cruz*. Monte Carmelo.

Stein, E. (2010). *La filosofía existencial de Martín Heidegger* Trotta.

Torralba, F. (2016). La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de *Las obras del amor* (1847), *Pensamiento*, 271), pp. 411-429.

Torralba, F. (2019). Deconstruir la cristiandad. A vueltas con Kierkegaard. *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía*, (5), pp. 65-71.

Westphal, M. (2011). Kierkegaard on faith, reason, and passion. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 28(1), pp. 82-92.