

**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# Lecturas sobre la razón, la fe, la verdad y la libertad en Kierkegaard a la luz del devenir cristiano

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno:

**Matías Tapia Wende**

Profesor guía: Enrique Sáez Ramdohr

**Santiago Febrero de 2012**



Epígrafe . .	4
AGRADECIMIENTOS . .	5
RESUMEN . .	6
PRÓLOGO . .	7
ABREVIATURAS . .	8
INTRODUCCIÓN . .	9
PRIMERA PARTE. RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN . .	12
CAPÍTULO I: Creencia histórica y fe cristiana . .	13
CAPÍTULO II: Una razón apasionada . .	15
CAPÍTULO III: ¿Voluntad de creer o milagro de la fe? . .	18
SEGUNDA PARTE. CONFORMACIÓN DEL ESPÍRITU HUMANO . .	22
CAPÍTULO I: Las dialécticas del espíritu . .	23
CAPÍTULO II: El devenir cristiano . .	26
TERCERA PARTE. VERDAD Y LIBERTAD . .	34
CAPÍTULO I: La verdad como subjetividad . .	35
CAPÍTULO II: Libertad como poder y libertad como condición . .	40
CONCLUSIONES . .	43
BIBLIOGRAFÍA . .	45
La edición utilizada de las más recientes obras completas de Kierkegaard en danés (SKS) corresponde a: . .	45
La edición utilizada de los <i>Diarios (Papirer)</i> corresponde a: . .	45
Las ediciones de textos consultados de Kierkegaard en español corresponden a: . .	45
Las ediciones de textos consultados sobre Kierkegaard corresponden a: . .	46
Las ediciones de otros textos consultados corresponden a: . .	47

## Epígrafe

**'#####, ##### ## # ##### ## #'**  
**#####, 4:17**

## AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por su apoyo silencioso, pero constante, en mi decisión de estudiar filosofía y por su interés siempre vivo en lo que hago.

A mis amigos de la universidad, en especial a Javiera Díaz, Diego Loyola, Juan Pablo Yáñez, Javier Godoy, Miguel Carmona, Nicolás Caballero y Nicolás Álvarez, por compartir cada tarde un momento agradable, sobre todo en los caluroso días de enero.

A Michele Benavides, por su alegría y su insistencia cálida a que empezara de una buena vez este trabajo.

A mi profesor guía, Enrique Sáez, por su firme ayuda académica y por mostrarme que la nobleza, la lealtad y el compromiso son más valiosos que una extensa carrera. Al profesor Ramón Menanteau, que no gustaría en absoluto de esta tesis, pero que me dio sin quererlo muchas herramientas para poder sacarla adelante. Debo igualmente gran parte de mi formación universitaria los profesores Alejandro Ramírez y Pedro Peirano.

A mi gran amigo Karl Weber, por su amistad incondicional y por todos estos años en los que hemos podido darnos cuenta de que creer en algo con el alma vale más que cualquier cosa. Doy gracias también a su familia, por su acogida incansable.

Por último, agradezco a Natalia Uribe, por darme su mano cuando más la necesitaba y por no soltarme hasta el día de hoy. Su amor, su paciencia y su dedicación han hecho posible este trabajo más que mi mismo esfuerzo.

## RESUMEN

En este trabajo, se expusieron cuatro lecturas acerca de las nociones de razón, fe, verdad y libertad en la obra de Søren Kierkegaard a la luz de su interpretación sobre el cristianismo. En una primera parte, se puso de plano la relación que existiría entre los conceptos de razón y fe, haciendo ver la inclusión de cierta labor racional en el acto de creencia de un cristiano. Dentro de esta sección, se compusieron tres capítulos para desarrollar la diferencia que existe en Kierkegaard entre la creencia ordinaria y la fe en sentido eminente, exponiendo la concepción kierkegaardiana acerca de la no necesidad de los hechos históricos. Luego, se expuso la índole racional que permitiría abordar este tema, matizando lo que el autor danés entiende por una objetividad cualitativa y apasionada. Y, por último, se zanjó la interpretación contra un supuesto volicionalismo fuerte en Kierkegaard en relación a la fe, salvaguardando el carácter de don que ésta posee.

En una segunda sección, se vio extensivamente la conformación del espíritu humano en el pensamiento de Kierkegaard, dando luces de lo que se entiende con este pensador como el devenir cristiano. La división se hizo en dos capítulos, abordando en el primero la sola composición dialéctica del individuo, desde donde surgió con claridad el concepto de la *dialéctica intermedia* de la fe. Finalmente, se completaron en el segundo capítulo los elementos más concretos que se ponen en juego en esta cuestión.

Hacia el final, en la tercera sección, se conectaron, en base a las dos secciones precedentes, la verdad y la libertad en sentido cristiano. En una primera instancia, se dejó ver que para Kierkegaard todo conocimiento esencial de lo verdadero tiene que atañer directamente al individuo, limitando la verdad a la comunicación de la existencia que se encarnó en Cristo. Se hizo ver con esto que la verdad en Kierkegaard no es meramente subjetiva, sino que sólo la relación con ésta es de esa índole. Posteriormente, en el último capítulo de este trabajo, se relacionó el conocimiento de la verdad con la liberación del creyente, haciendo hincapié en la diferencia que habría en Kierkegaard entre una libertad equiparable únicamente al libre albedrío y una libertad en sentido eminente.

---

## PRÓLOGO

Esta tesis ha sido escrita con el humilde fin de componer una propedéutica a la lectura de cierta porción de la obra de Søren Kierkegaard. Mi interés por este autor y mi intención de concretar este trabajo conducente al grado de Licenciado en Filosofía acerca de su pensamiento, nacieron del incentivo constante de mi profesor guía, Enrique Sáez. Desde el año 2009, en el seminario *Kierkegaard y el existencialismo*, hasta el presente, en el curso: *Kierkegaard y su filosofía*, he podido acudir a las primeras instancias que se generan en la Universidad de Chile de manera abierta para el estudio de este pensador danés. Asimismo, debo recalcar el trabajo realizado en el seminario de grado *Pensamiento moderno*, dictado por el profesor Sáez, que, en conjunto con la participación de los alumnos asistentes, se configuró como una instancia sobremanera propicia para la discusión y el intercambio de ideas.

La noción kierkegaardiana del cristianismo y las interpretaciones que surgen de ella acerca de la razón, la fe, la verdad y la libertad son los tópicos que el lector encontrará desarrollados en estas páginas. En función del éxito de esta empresa, he intentado dar la mayor claridad posible, dentro de mis capacidades, a un asunto que ya en el mismo autor se presenta de manera compleja. Por lo mismo, traté de privilegiar la precisión por sobre el nivel estilístico del escrito.

En un afán por dar una pincelada completa de lo que significó Kierkegaard como pensador religioso, decidí recurrir a diversas obras dentro de su prolífica producción. Dejé de lado la problemática de los seudónimos y la posible discrepancia que habría entre sus distintas posiciones, para mostrar que, al menos en cuanto al cristianismo, hay una postura unificada en este autor. Por razones evidentes obvié sus obras estrictamente estéticas y éticas.

Debo reconocer que hay mucho que fue dejado de lado por temas de extensión y tiempo. Ante esto, me excuso de algunos vacíos o algunas incongruencias en el texto causadas por la presuposición de conceptos. Sin embargo, y en tanto lo que me fue posible, intenté dar el mayor orden y la mayor especificidad a los temas tratados. A esto ayudaron las profusas notas al pie de página, que agregué con el propósito de completar y muchas veces de clarificar el texto principal.

En vistas del desconocimiento común que atañe al pensamiento de Kierkegaard en nuestro entorno humanista, me fue difícil estructurar un ordenamiento fluido que sirviera de forma íntegra a la conducción del texto, por lo que opté por tomar un punto de partida arbitrario y desde ahí comenzar a conectar los distintos asuntos en cuestión. Igualmente, por la escasez de atención seria a la obra kierkegaardiana en Chile, pude recurrir sólo a una reducida porción de la bibliografía disponible, limitando en cierta medida la profundidad en el tratamiento de determinados pasajes.

Por último, y pesar de las falencias que tiene todo trabajo primerizo, apelo al menos al interés que pueda generar esta obra en leer directamente a Kierkegaard y en aprender de él sin mediación alguna.

## ABREVIATURAS

- **SKS:** *Søren Kierkegaards Skrifter*, edición a cargo del Søren Kierkegaard Forskningscenter, redactores: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne-Mette Hansen, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alistair McKinson y Finn Hauberg Mortensen, Gad, Copenhagen, 1994 – 2012. Se puede acceder a los tomos publicados en la siguiente página electrónica: [www.sks.dk](http://www.sks.dk). Se citará el volumen seguido del número de página.
- **Pap.:** *Die Tagebücher*, selección, reordenación y traducción de Hayo Gerdes, 5 tomos, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Colonia, 1962 – 1974. Se citará según número de volumen, grupo (A, B o C) y número de entrada.
- **CA:** *El concepto de la angustia (Begrebet Angest)*, prólogo, traducción y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2010. Se citará, al igual que en los textos que siguen, adjuntando el número de página a la abreviatura.
- **EC:** *Ejercitación del cristianismo (Indøvelse i Christendom)*, prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2009.
- **EM:** *La enfermedad mortal (Sygdommen til Døden)*, prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2008.
- **MF:** *Migajas filosóficas o un poco de filosofía (Philosophiske Smuler)*, edición y traducción de Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta, 2009.
- **PS:** *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift)*, traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010.
- **TER:** *Dos breves tratados ético-religiosos (Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger)*, prólogo de Enrique Sáez R., traducción de Matías Tapia W., Publicaciones Especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Serie Traducciones, n ° 125, Santiago, 2012.
- **TT:** *Temor y temblor (Frygt og Bæven)*, traducción y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 1975.



# INTRODUCCIÓN

En esta breve sección introductoria, me permitiré obviar una reseña biográfica de Kierkegaard, ya que las fuentes en español son diversas y relativamente accesibles. Me dedicaré, en cambio, a bosquejar parte del pensamiento religioso de este autor, junto con detallar las posturas que se defenderán en las páginas sucesivas.

El 28 de marzo de 1855, ocho meses antes de morir, Kierkegaard publicó en el diario danés *Fædrelandet* un artículo titulado: “*Una tesis – sólo una*” (‘*En Thesis – kun een eneste*’), que comienza de la siguiente forma:

***Oh, Lutero, tú tenías 95 tesis – ¡terrible! Sin embargo, en un sentido más profundo, mientras más tesis haya, menos terrible. Este caso es muchísimo más terrible, 1855: hay sólo una tesis. El cristianismo del Nuevo Testamento simplemente no existe***<sup>1</sup>.

Ésta es la postura que gesta Kierkegaard en los albores de su obra y que mantiene hasta el final de sus días: que el cristianismo auténtico, aquel que vino a enseñar Dios al hacerse carne en Cristo, no existe ni siquiera en las grandes sociedades que se hacen llamar cristianas. E incluso éstas, por creerse de por sí como tales, están infinitamente más alejadas del cristianismo que cualquier comunidad pagana. De esta manera diferencia

Kierkegaard la *cristiandad* del *cristianismo verdadero*<sup>2</sup>, teniendo en cuenta que el crimen de más lesa majestad contra lo cristiano es suponerlo como algo dado y no como una tarea en constante devenir<sup>3</sup>.

El cristianismo cobra fuerza en el pensamiento del danés, pueslo éste erige como la única comunicación consistente de lo que es la existencia humana<sup>4</sup>. Dentro de esta doctrina, además, encuentra cabida para el individuo solo y único, que ante Dios se separa del concepto general y vale por sí mismo. Así nace el subjetivismo cristiano de Kierkegaard.

No obstante, la cuestión no es para nada fácil en la concepción kierkegaardiana del cristianismo. Hacer del ser cristiano un devenir y no algo inmediato, supone una tarea humana que lleva a todo sujeto al límite de sus capacidades. La relación con Dios, esto es, con el Absoluto, debe ser siempre absoluta y nunca mediada ni indirecta, de modo tal que el individuo cristiano devenga cristiano sólo relacionándose total y constantemente con Dios.

Ahora bien, que el devenir cristiano sea una tarea no implica que lo radical en la conversión de un sujeto al cristianismo encalle en el factor humano, sino que es necesaria una condición externa, una gracia que viene dada por Dios mismo. El fenómeno histórico de que Dios haya nacido, haya vivido y haya muerto en Cristo, significa algo que esencialmente repele a la razón, por lo que se necesita una nueva facultad que sea capaz de captar y de aceptar la verdad que el cristianismo dice traer. Ése es el rol que juega la fe según Kierkegaard. Gracias a ella, cada cristiano puede relacionarse con la salvación eterna que

<sup>1</sup> SKS 14, 169. *Las cursivas son mías.*

<sup>2</sup> Pap., X 3 A 451

<sup>3</sup> PS, 28 / SKS 7, 25.

<sup>4</sup> PS, 373 / SKS 7, 346.

promete la palabra de Cristo a sus fieles. En esta relación subjetiva, el espíritu humano cobra un sentido superlativo, aparejándose a la interioridad y a la pasión que supone construir una bienaventuranza eterna en el tiempo y en base a una conexión con un dios hecho humano.

Teniendo hecha esta sucinta imagen del cristianismo kierkegaardiano, considero que es pertinente señalar los objetivos que tiene este trabajo, de modo tal que en el desarrollo de éstos se profundice de paso la veta religiosa del danés. A lo largo de tres partes, haré una exposición de tres asuntos enteramente emparentados entre sí: 1) la relación que existe entre la fe como gracia y la voluntad consciente del hombre que decide creer en Dios. 2) La estructuración del espíritu humano a través del devenir cristiano. Y 3) la correspondencia directa que hay entre el conocimiento de la verdad cristiana y la liberación del creyente. El despliegue de estas cuestiones tiene como fin estructurar una lectura unificadora de la concepción kierkegaardiana de la razón, la fe, la verdad y la libertad a la luz del cristianismo, definiendo las siguientes posturas:

1. Que la fe en Kierkegaard conserva por sobre todo su carácter de gracia, contrastándose con la voluntad requerida por parte del individuo para su devenir cristiano. La diferencia entre una creencia en sentido ordinario y la fe en sentido eminente configura un piso firme para interpretar que, a pesar de haber un factor humano, la incidencia divina es lo fundamental.
2. Que la fe kierkegaardiana se presenta como una especie de dialéctica intermedia en las dialécticas del espíritu humano, de modo tal que se hacen éstas inconcebibles sin tener en cuenta a aquélla. Una lectura de la fe como una elección apasionada que relaciona la posibilidad de la voluntad humana con la necesidad de la figura divina, ilumina la cuestión de la conformación espiritual en Kierkegaard.
3. Que la verdad que obtiene todo creyente de su relación con el cristianismo lo hace libre. Para entender esto es necesario hacer una diferenciación entre la libertad como poder o voluntad y la libertad como condición o estado. En la elección de la fe, el individuo elige creer gracias al poder propio que tiene en tanto ser humano, mas reduce al mínimo su voluntad con dicha decisión. La libertad como estado se presenta en la obediencia completa a Cristo, denotando la negatividad objetiva que tiene la positividad del cristianismo.

Para defender estas lecturas, no haré distinción entre los escritos de Kierkegaard que fueron firmados con su nombre y aquellos que permanecieron seudónimos<sup>5</sup>. Esto lo hago, porque pienso que este autor concebía de una única forma el cristianismo, sobre todo en sus últimos años, variando solamente su terminología. También quiero especificar que hablaré de Dios o de Cristo de manera indistinta, pues no he encontrado aún en Kierkegaard una posición clara frente a la Trinidad.

Finalmente, expongo algunos puntos formales. Esta tesis, como dije, se divide en tres partes, cada de una de ellas dividida a su vez en capítulos. Las notas al pie de página se indican con números arábigos, que se reinician en cada parte. Las traducciones citadas se toman de manera íntegra, a menos que se señale lo contrario. En el caso de los *Diarios (Papirer)*, la edición utilizada fue la segunda compilación alemana, pues fue la más extensa que se pudo conseguir. La traducción de cada pasaje se ciñe estrictamente a la transliteración germana. En cuanto a las abreviaturas de las obras de Kierkegaard, la selección de éstas se hizo en conformidad al uso constate de cada texto como apoyo bibliográfico, por lo que los libros menos citados no fueron incluidos. Por último, se acuñan

---

<sup>5</sup> Véase: Pap., X 1 A 531.

en danés los términos que parecían de mayor importancia, agregando en algunos casos específicos la cita completa en su forma original.

# PRIMERA PARTE. RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN

En la tradición escolástica, el rol que jugaba la razón con respecto a la fe era exclusivamente servil. Creer en Dios se mantenía de manera estricta dentro de los parámetros de la gracia, haciendo que la labor racional tuviera cierta incidencia sólo al estar ya en posesión de este don. Un movimiento inverso, esto es, que la razón fundamentara la fe, tenía como sola consecuencia un menosprecio de ésta. Así, salvaguardando – en teoría – los límites sagrados del acto de creencia, se podía recurrir a la razón cuando se necesitara una doctrina que reforzara los cimientos de una Iglesia. Esta servidumbre racional debía darse de manera natural, como una cierta disposición de la razón a ser sierva de la fe. Sobre esto podemos leer con Santo Tomás:

***Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe, de la misma forma que la tendencia natural de la voluntad se somete a la caridad<sup>6</sup>.***

Aquí, por tanto, el movimiento se da desde la fe hacia la razón: primero se cree, luego se *racionaliza* lo que envuelve a ese creer. En Kierkegaard, por el contrario, el proceso parece darse con un matiz distinto: primero interviene un proceso racional y después sobreviene el *salto* de la fe. Esto último no significa de manera alguna que la fe se haga racional o que pueda ser reducida a los parámetros del pensamiento, sino que se establece un lugar para una tarea de conciencia que tiene como única virtud y como única tarea llevar al individuo a aferrarse apasionadamente a su objeto de fe, que no pierde en ningún momento su carácter de irracional.

Cristianamente hablando, lo que debe ser creído es que haya sido posible el hecho *histórico* de que un dios se haya hecho carne. La venida de Cristo configura lo paradójico en sí mismo, mostrando la encarnación de la verdad eterna de la divinidad en la imperfección del devenir histórico. Para la razón, en tanto facultad racional, este hecho resulta del todo repulsivo, pues no hay ninguna posibilidad lógica que avale que lo necesario en grado sumo haya podido estar sujeto al devenir a partir de un momento determinado. Sin embargo, Kierkegaard ve en este punto los mayores signos de lucidez que aporta el cristianismo. Si el hombre es esencialmente existente, la relación absoluta con Dios no puede darse ni en la abstracción ni en una vida ulterior, sino que debe presentarse dentro del marco existencial propio del ser humano. Ahora bien, lo absurdo es precisamente eso: que el individuo sea capaz de relacionarse con Dios en un medio que para éste es completamente extraño. Por eso es que la razón puede parecer a veces tan relegada en lo kierkegaardiano, ya que la fe es justamente, y de manera casi exclusiva, lo que le permite al creyente creer lo absurdo.

En esta primera parte, desarrollaré extensivamente la relación entre fe y razón en Kierkegaard, agregando dentro de lo racional un poder volitivo consciente que elige creer. En un primer capítulo, remarcaré la diferencia que existe entre fe y creencia en este autor, haciendo hincapié en el carácter de gracia que tiene la fe religiosa y el tono más bien

---

<sup>6</sup> *Summa Theo., I, q. 1, a. 8, ad. 2: 'Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritatis'.*

contingente que le corresponde a la creencia. En una segunda instancia, mostraré que la labor de la actitud reflexiva – esto es, racional – permite al individuo llegar a los umbrales de la fe, facilitándole el salto hacia lo absurdo. Y, por último, analizaré los alcances de la voluntad racional en la fe, contraponiendo dos visiones: una que habla de Kierkegaard como un volicionalista y otra que suaviza esta teoría defendiendo el carácter milagroso de la fe.

## CAPÍTULO I: Creencia histórica y fe cristiana

En *Migajas filosóficas* (1844), Kierkegaard aborda el problema de la apropiación de la verdad a la luz del convertirse en cristiano. Su concepción del cristianismo depende totalmente, a diferencia de la tradición alemana tardía del siglo XIX en general, especialmente en Feuerbach y Marx, de un hecho histórico: el cristianismo es ciertamente real, pues vino al mundo hace poco más de dos mil años encarnado en un hombre llamado Cristo. Que la perspectiva sea histórica le permite al aspirante a cristiano una relación de contemporaneidad con aquel individuo que dice de sí mismo que es Dios, por lo que todo este asunto se presenta para Kierkegaard como una cuestión de creencia. Veremos ahora por qué.

Según la concepción kierkegaardiana, la historia no posee nunca un carácter de necesidad, pues siendo el devenir<sup>7</sup> lo esencial en lo histórico, inmediatamente todo hecho de esta índole se convierte en contingente. Esta contingencia se traduce en una incertidumbre que es imposible de salvar racionalmente:

***Lo propiamente histórico es siempre pasado (ya es pasado: si hace dos años o días, no añade diferencia alguna) y tiene realidad en cuanto pasado, porque es cierto y verídico que ha sucedido, pero el hecho de haber sucedido constituye a su vez su incertidumbre, que siempre impedirá la concepción del pasado como si hubiera existido de toda la eternidad<sup>8</sup>.***

Esto nos vuelve a la concepción tenida por Leibniz de que las verdades de hecho no son esenciales, a diferencia de las verdades de razón que sí lo son<sup>9</sup>. Si la historia nos cuenta que César cruzó el Rubicón, no hay nada que nos impida estrictamente pensar que bien pudo César no haber cruzado dicho río; esto es lo que invalida como verdad de razón a una verdad de hecho: que su opuesto es perfectamente concebible<sup>10</sup>. Por lo tanto, toda afirmación con respecto a la realidad o no realidad de un hecho histórico envuelve un acto de creencia. En vistas de que la razón no puede darnos su venia ante un suceso contingente, como sí podría hacerlo frente a una verdad absoluta, no tenemos otra opción que atenernos a *creer* que Napoleón tenía un caballo blanco y no uno negro. Todo lo anterior se resume de la siguiente manera:

<sup>7</sup> En danés: *Tilblivelse*. Este término es traducido al inglés por *coming-into-existence*. Véase: WISDO, D., “Kierkegaard on belief, faith, and explanation”, en *Philosophy of Religion*, vol. 21, pp. 95 – 114, Holanda, 1987; p. 98.

<sup>8</sup> *MF, 86 / SKS 4, 278*.

<sup>9</sup> Véase: GAYE, M., ‘Kierkegaard on religious knowledge’, en *History of European ideas*, vol. 22, no. 2, pp. 105 – 112, Inglaterra, 1987.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

***Ningún devenir es necesario, ni antes de que devenga porque entonces no podría devenir, ni después de que haya devenido, ya que entonces no habría devenido*<sup>11</sup>.**

Sabiendo entonces que no es posible un conocimiento certero de un hecho histórico, la creencia se manifiesta, más bien, como *un acto libre*, como *una expresión de la voluntad* que disipa las dudas que genera lo contingente<sup>12</sup>. En la tercera parte de este capítulo analizaré este punto en relación al posible volicionalismo que podría representar Kierkegaard al hablar de una *voluntad de creer*.

Si bien el pensador danés se refiere a la *realidad* de todo hecho pasado, haciendo incluso alusión a su *veracidad*, hay que entender que la comprobación de cualquier suceso histórico debe ser exigida por aquél que no lo vivió de manera contemporánea. En otras palabras, sólo lo pasado puede ser sujeto de prueba: si un hombre que está junto a mí me asegura que existe, de buena gana yo le responderé afirmativamente, mas si este mismo hombre me da por sentado que tiene doscientos años, no me quedará más opción que exigirle una prueba, que a la larga no me llevará a nada sino a creerle o no creerle su longevidad<sup>13</sup>.

Así se debe abordar el asunto cuando se trata de simples hechos históricos y contingentes. Mas con el cristianismo todo cambia radicalmente. Que Cristo haya llegado a ser hombre no se presenta como un suceso más en la larga cadena histórica, sino que se manifiesta como *un hecho que es histórico en contra de su naturaleza*<sup>14</sup>, en relación con el que todo hombre debe basar su salvación eterna (*evige Salighed*). Creer que este suceso histórico ocurrió es distinto a creer que Colón descubrió América, porque ahora ya no se trata de lo contingente que sucede, sino de lo necesario que se somete al devenir: la venida de Cristo es el único hecho histórico que representa algo que ha sido durante toda la eternidad y que luego sucedió en un punto de la historia. Esto último es lo que Kierkegaard llama el *instante* (*Øieblikket*) o la *plenitud en el tiempo* (*Tidens Flyde*)<sup>15</sup> y, al mismo tiempo, la *paradoja absoluta* (*det absolute Paradox*)<sup>16</sup>. Por lo tanto, ya no es una creencia contingente la que se hace necesaria, sino la fe en tanto don de gracia.

<sup>11</sup> MF, 83 / SKS 4, 275.

<sup>12</sup> Este acto libre de la voluntad no es sin más un impulso de volición, sino que incluye una noción racional, al menos en cuanto al reconocimiento de la carencia de necesidad que tiene un hecho histórico. En la tradición moderna, marcando este tópico con Spinoza, la voluntad tiene en cada momento una cierta idea de lo querido antes de buscarlo e intentar asirlo. El movimiento volitivo, por tanto, no sería ciego, sino que se basaría en un cierto atisbo racional. De esta manera creo que es preciso abordar este asunto con Kierkegaard: se elige creer un hecho histórico, ya que se *sabe* que no puede ser objetivamente necesario. No se exagere con esto que la pasión de la decisión se vuelve reflexiva. Cf. SPINOZA, *Breve tratado*, en: *Obras Completas*, tomo I, Acervo cultural, Buenos Aires, 1977: p. 190, en nota.

<sup>13</sup> Cf. PS, 51 / SKS 7, 45: "Lo único histórico que está por encima de la prueba es la existencia contemporánea, mientras que toda determinación de pasado exige la prueba".

<sup>14</sup> Cf. PS, 559 / SKS 7, 526.

<sup>15</sup> MF, 34 / SKS 4, 226: "Y ahora el instante. Este instante es de naturaleza especial. Es breve y temporal como instante que es, pasajero como instante que es, es pasado como le sucede a cada instante en el instante siguiente, y decisivo por estar lleno de eternidad. Para este instante tendremos que contar con un nombre singular. Llamémosle: *plenitud en el tiempo*". Esto último confróntese con Gál. 4, 4.

<sup>16</sup> PS, 218 / SKS 7, 198: "El enunciado que dice que Dios ha existido con forma humana, que ha llegado a nacer, que ha crecido, etc., es efectivamente una paradoja *sensu strictissimo*, es la paradoja absoluta".

Kierkegaard define esta fe como una *feliz pasión* que surge como un tercero después de que la razón se hace a un lado y la paradoja se abandona a sí misma en su incompreensión<sup>17</sup>. Esta fe es la que ayuda a conciliar los contrarios y a abolir la *posibilidad del escándalo* que significa la figura del Dios-Hombre (*Gud-Mennesket*) en tanto *signo* (*Tegn*) de la divinidad: lo paradójico absoluto tiene que ser lo que esencialmente repele y escandaliza, y que sólo puede ser salvado mediante la fe<sup>18</sup>. De no darse esta *condición* (*Betingelsen*), parece ser que bien poco es lo que puede hacer el hombre por armonizar los opuestos que se ven aparejados en Cristo. Este instante de eternidad marca lo decisivo que representa el cristianismo, es decir, si lo que está en juego es una salvación eterna, no puede darse esto de manera casual y contingente, sino que *debe* mostrarse como un punto de ruptura y de inflexión<sup>19</sup>.

Por lo tanto, ya se puede hacer una distinción esencial de género entre la creencia y la fe: una se da en sentido ordinario y la otra en sentido eminente<sup>20</sup>. Lo que puede confundir es la igualdad en el idioma danés para ambos conceptos, pues con la palabra *Tro* Kierkegaard designa indistintamente ambos modos de creer (*troer*). David Wisdo enfatiza este punto mostrando la irreductibilidad de la fe a cualquier tipo de creencia contingente:

***I believe that Climacus (seudónimo de Kierkegaard en Migajas) wants to show that there is an infinite difference between these two terms and that Christian faith cannot be reduced to a “special case” of ordinary belief<sup>21</sup>.***

Es evidente que Kierkegaard quiere resaltar el carácter independiente de la fe cristiana, remarcando la particularidad de su objeto, ya que, a pesar de ser la existencia de Cristo un hecho histórico, eso no le quita la cualidad de ser eterno.

## CAPÍTULO II: Una razón apasionada

En primer término, es necesario que se haga una distinción conceptual previa. La labor racional en Kierkegaard puede tomar muchos nombres, siendo esta pluralidad por ahora indiferente. Podemos hablar de pensamiento, de conciencia, de reflexión o derechamente de razón. Si existen algunos matices entre estos términos, no nos afecta en absoluto en este contexto. Lo que sí cabe mencionar es una diferencia de índole en cuanto a la dirección y la metodología de dos tipos de pensamiento: uno cuantitativo y otro cualitativo<sup>22</sup>. El primero hace únicamente referencia al “qué” de las cosas, mientras que el segundo se preocupa del “cómo”; el uno es objetivo, el otro subjetivo. Por ende, si se habla del desarrollo del individuo creyente no podemos hacer referencia a lo cuantitativo, ya que este sujeto se despliega esencialmente en el terreno de la cualidad. En *El concepto de la angustia* (1844), Kierkegaard hace esta distinción apelando a la especie humana y al desarrollo de un individuo bajo su alero con respecto a la introducción del pecado original en el mundo:

<sup>17</sup> MF, 70 / SKS 4, 261.

<sup>18</sup> Véase: EC, 153 ss. / SKS 12, 128 ss.

<sup>19</sup> PS, 516 / SKS 7, 484.

<sup>20</sup> MF, 94.

<sup>21</sup> WISDO, D., ‘Kierkegaard...’, p. 107.

<sup>22</sup> Véase: HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1930; p. 104.

**(...) el hombre es individuo (*Individuum*) y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie (*Slægten*) participa en el individuo (*Individet*) y el individuo (*Individet*) en toda la especie<sup>23</sup>.**

La pecaminosidad está instalada en la historia de la especie *cuantitativamente*, lo que no quiere decir que *cualitativamente* el individuo sea un pecador. La historia avanza en su cantidad y el individuo la sigue en su cualidad<sup>24</sup>, relacionándose con ella a través del *salto cualitativo* (*Springet*)<sup>25</sup>, esto es, el paso súbito que se requiere para un cambio de cualidad: no vale en absoluto la cantidad cuando se habla del paso de un hombre desde la inocencia a la culpabilidad.

Con esto quiere mostrar Kierkegaard que la diferencia entre un pensamiento basado en la cantidad y otro basado en la cualidad debe darse de manera tajante, pues si se piensa lo subjetivo de manera objetiva, se pierde. Así, si hablamos de la fe, no podemos abordar el asunto desde lo cuantitativo, porque *estafeliz pasión* es precisamente eso: una pasión y como tal es subjetiva.

En *Temor y temblor* (1843), Kierkegaard distingue los dos movimientos de la fe que constituyen su dialéctica: la *resignación infinita* y el *salto mismo de la fe*<sup>26</sup>. Con el primer movimiento el individuo, manteniéndose todavía en la inmanencia, se despoja infinitamente de lo inmediato y de sí mismo: todo lo pone en manos de Dios. Esta *muerte a lo inmediato* le permite al sujeto – que todavía no cree – reconocer dentro de sí el valor eterno que posee en tanto ser humano, interesándose infinitamente por la salvación que le promete la relación con Dios. Sólo si da este primer movimiento puede tener lugar la fe misma:

***La resignación infinita (den unendelige Resignation) es el último estadio que precede inmediatamente a la fe, de suerte que no tiene fe todo aquel que no haya hecho este movimiento previo. La razón es la siguiente: sólo con la resignación infinita logro clara conciencia de mi valor eterno, y sólo con esta condición puede hablarse de una verdadera incorporación a la vida de este mundo precisamente en virtud de la fe<sup>27</sup>.***

En el caso de Abraham, por ejemplo, la decisión que éste toma de ofrecer en sacrificio a su único hijo es muestra fiel de lo que Kierkegaard quiere ilustrar con la resignación infinita. En este punto se puede bien identificar una labor racional dentro de la dialéctica de la fe. La conciencia de sí que tiene el individuo que realiza la resignación infinita es el factor que marca la tarea humana dentro de la salvación eterna, pues mediante la reflexión, el sujeto que tiende a la fe se hace a cada paso más claro a sí mismo y se ve cada vez con más transparencia como falto de Dios. Además, parece ser evidente que una conciencia tal no se expresa cuantitativamente, sino que envuelve lo cualitativo que raya en lo individual: la razón que aplica el individuo en la resignación infinita es una razón *apasionada, humilde* y precisamente *consciente* de lo que puede y no puede realizar. Como apuntaba más arriba, la fe es una pasión y la pasión es siempre movimiento, por lo que el

<sup>23</sup> CA, 66 / SKS 4, 335. Es preciso notar que la palabra individuo se ve en tres formas distintas en la cita original: *Individuum, Individet y Enkelt*. Este último vocablo se puede traducir literalmente por singular o único.

<sup>24</sup> CA, 74 ss. / SKS 4, 340 ss.

<sup>25</sup> CA, 70 / SKS 4, 337.

<sup>26</sup> TT, 64 / SKS 4, 140. Véase también: MUNIZAGA, R., "Filosofía y religión en el pensamiento de Kierkegaard", en *Revista de filosofía*, vol. III, no. 2, pp. 42 – 61, Universidad de Chile, Santiago, julio de 1956.

<sup>27</sup> TT, 64 / SKS 4, 140



pensamiento objetivo queda inhabilitado de participar en esta cuestión<sup>28</sup>. El pensamiento cualitativo, por el contrario, si bien no pierde su carácter cuantitativo inherente por ser sólo *pensamiento*, es algo más recatado y colaborativo a la hora de guiar al individuo hasta donde sus capacidades lo acompañen<sup>29</sup>. Por lo tanto, la actitud racional, expresada en una conciencia cualitativa, sirve como una especie de *transición* antes de la fe, aunque siempre se salvaguarde la noción de salto cualitativo<sup>30</sup> y de absurdo de ésta:

**(...) cuanto más claro, más preciso y, en el buen sentido, más apasionado es el entender, más se aligera proporcionalmente el obrar, o es más fácil para el que obra hacerse con la acción, como acontece con el pájaro, a quien le es más fácil levar las alas desde la rama trémula, pues la oscilación de ésta es como un movimiento muy relativo al del vuelo y conforma la más ligera transición del volar<sup>31</sup>.**

Siendo la fe una paradoja que *comienza cabalmente donde terminan los razonamientos*<sup>32</sup>, este segundo movimiento se presenta como alejado en grado sumo de las fuerzas del hombre, por lo que debe exigirse una nueva facultad que sea capaz de asir el absurdo, esto es, una condición (*Betingelsen*) que entregue Dios al hombre para entender lo paradójico. La fe será entonces la pasión interior con la que el creyente se aferrará a la imagen de un dios convertido en hombre. Esto hace que la especulación no pueda poner sus manos objetivas sobre el cristianismo y niega toda posibilidad de comunicación directa en cuanto a lo subjetivo. Por lo mismo, la carencia de prueba es la marca esencial de lo cristiano y es justamente lo que lo hace ser hasta tal punto una *explicación consistente de la existencia*. En este sentido se puede muy bien comparar a Kierkegaard con Pascal:

**¿Quién acusará, pues, a los cristianos de no poder dar razón de su creencia, ellos que profesan una religión de la que no pueden dar razón? Exponiéndola al mundo, declaran que es una estupidez, *stultiam*; ¡y os quejáis de que no la prueben! Si la probaran, no tendrían palabras: careciendo de pruebas es como no carecen de sentido<sup>33</sup>.**

Es cierto que la razón no puede darle razones a un cristiano, pero hay que matizar el tema si queremos presentar una armonía entre la facultad racional y la fe. Lo que se señalaba como conciencia algunos renglones más arriba es el tipo de razón o la facultad racional que está en cierta forma acorde con la fe. Por el contrario, la filosofía hegeliana y la especulación en general, ambas representantes insignes de la razón en sentido más

<sup>28</sup> PS 24 / SKS 7, 21: (...) es un malentendido *querer introducirse cuantitativamente en la fe*, (...) es una quimera, (...) para el creyente es una tentación querer ocuparse de semejantes consideraciones. Una tentación contra la que debe luchar con todas sus fuerzas, manteniéndose en la pasión de la fe para no terminar transformando la fe en algo diferente, en otro género de certeza, sustituyéndola por la verosimilitud y las garantías, las cuales, ay, habían sido desdeñadas por él mismo cuando comenzaba, cuando llevaba a cabo la transición cualitativa del salto desde la ausencia de la fe a la fe".

<sup>29</sup> Cf. JOLIVET, R., *Introducción a Kierkegaard*, traducción de Manuel Rovira, Madrid, Gredos, 1950; p. 90.

<sup>30</sup> Antes veíamos el paso cualitativo de ser inocente a ser pecador. Con la fe nos referimos al cambio más radical de todos: de ser pecador a ser salvo.

<sup>31</sup> EC, 166 / SKS 12, 165.

<sup>32</sup> TT, 76 / SKS 4, 147.

<sup>33</sup> *Pensamientos*, 233.

ortodoxo, son las que no tienen cabida alguna en este ámbito<sup>34</sup>. Por consiguiente, si leemos con Kierkegaard que la razón es enemiga de la fe o que la fe está en contra de la razón<sup>35</sup>, debemos ampliar la explicación y diferenciar que en dicho contexto razón quiere decir filosofía y especulación. Aquí volvemos a ver cierta amistad entre Kierkegaard y Pascal<sup>36</sup>. La paradoja siempre estará esencialmente contra toda facultad racional que quiera explicarla, pero eso no rechaza de plano que pueda existir una labor reflexiva que hable de la paradoja precisamente en tanto tal: como aquello de lo que sólo se comprende que no se puede comprender.

Con esta lectura me alejo de la interpretación que considera que el camino hacia fe en Kierkegaard es irracional de manera radical<sup>37</sup>. La razón que se mueve cualitativamente sabe que la paradoja es paradoja, comprende qué es lo que la hace ser paradójica, pero no intenta hurgar más allá. Si se topa con la dialéctica de lo cristiano, entenderá que en ese momento se pierde contacto con toda inmanencia y que por lo tanto su avance racional ha llegado a su fin<sup>38</sup>.

Es por esta concepción de la relación entre fe y razón que Kierkegaard llama a aquella una *inmediatez posterior*: es inmediata porque supone un salto cualitativo, pero es a la vez posterior por la labor consciente que requiere de manera previa. Entonces, ser cristiano es un proceso, un devenir que se mantiene siempre en constante desarrollo, tanto en la conciencia como en el corazón.

## CAPÍTULO III: ¿Voluntad de creer o milagro de la fe?

Lo que ya se ha esbozado en la primera y segunda parte de este capítulo nos lleva a una discusión que enfrenta la voluntad de elegir la condición que Dios otorga al hombre para creer lo absurdo y el carácter milagroso – y por ende necesario – de la fe. El desarrollo de esta tercera parte lo llevaremos a cabo acudiendo a dos estudiosos kierkegaardianos que se oponen en este tema: Louis P. Pojman, que defiende la posición de un volicionalismo fuerte en Kierkegaard, y David Wisdo, que se inclina, al igual que nosotros, por un volicionalismo más débil.

Ya sabemos que lo histórico, en tanto contingente, exige de parte del individuo no contemporáneo una cierta voluntad de creer que tal o cual cosa ocurrió. De la no necesidad de lo pasado se deriva una incertidumbre que la razón no puede salvar y que debe ser procurada por un acto de creencia o de fe en sentido ordinario<sup>39</sup>. La *duda* frente a un suceso histórico se presenta, pues, por medio de un análisis racional que arroja como resultado la indeterminación de lo pasado, y que apela a la voluntad – que ya es consciente del escollo racional – para que crea. *La fe es lo contrario de la duda*<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Cf. Pap., I A 94.

<sup>35</sup> PS, 548 / SKS 7, 515: *mod Forstand*.

<sup>36</sup> *Pensamientos*, 187.

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo: JOLIVET, R., *Introducción...*, pp. 92 ss.

<sup>38</sup> PS, 551 / SKS 7, 517.

<sup>39</sup> Ver nota 15.

<sup>40</sup> MF, 91 / SKS 4, 283.

Otro es el caso si nos referimos al fenómeno del cristianismo. Como Cristo es el dios hecho carne, la falta de necesidad ya no afecta a este hecho histórico, pues Dios ha sido desde toda la eternidad: esto es lo radicalmente distinto. La contingencia inherente a todo suceso no afecta la atingencia infinita de Dios al hacerse sujeto del devenir, por lo que lo que aquí se exige ya no es una creencia en sentido ordinario, sino la fe en sentido eminente como gracia divina.

El problema del volicionalismo estriba en el ápice de voluntad que tendría el hombre para decidir si quiere o no recibir la condición (*Betingelsen*) de Dios para aceptar la paradoja absoluta. De darse en efecto esta situación, la fe en tanto condición milagrosa quedaría relegada a un segundo plano, ya que lo esencial radicaría en una decisión final del individuo, tal como ocurre con la creencia ordinaria de cualquier otro hecho histórico. Louis Pojman es partidario de esta tesis que defiende la voluntad última del hombre, a pesar de existir en verdad *una fuerte inclinación a aceptar a Dios*<sup>41</sup>. La imagen de la libertad<sup>42</sup> es primordial en esta tesis del volicionalismo fuerte:

***Humans have a role to play in salvation which, although quantitatively it may seem minuscule in comparison to God's part, is still decisive in the final analysis. Even God cannot or will not override our freedom*<sup>43</sup>.**

Es cierto que Kierkegaard hace referencia a una cierta *esencialidad libre* del hombre que es necesaria para la relación con Cristo<sup>44</sup> y también afirma que a nadie se le puede obligar a creer, ni el mismo Dios puede hacerlo<sup>45</sup>. Pero la dialéctica de posibilidad y necesidad que se presenta ante la condición milagrosa de la fe puede darle un leve giro a este asunto, poniéndolo nuevamente del lado de Dios.

A lo largo del *Post Scriptum* (1846), Kierkegaard desarrolla extensamente los conceptos capitales del cristianismo, mostrando que ninguno de ellos emerge positivamente, sino que se presentan todos en tanto negativos en relación a la razón natural. La certidumbre de la fe se hace clara sólo a través de la incertidumbre de la razón, al igual que la posibilidad de redención sólo se puede distinguir gracias al pecado extremo, y así para cualquier noción cristiana. Por lo tanto, cuando se hable del concepto de *condición* algo de esta dialéctica de lo negativo tiene que tenerse en cuenta. De lo que se trata aquí es de la relación entre posibilidad y necesidad. Lo posible es la voluntad del hombre y lo necesario es Dios. Si lo positivo cristiano no aparece más que por su negativo, tenemos en esta dialéctica uno más de esos ejemplos: el hombre reafirma su voluntad eligiendo lo único que es verdaderamente elegible, lo que lleva la pasión al mayor de sus extremos<sup>46</sup>. En otras palabras, la voluntad del hombre se reafirmaría al estar presa de elegir a Dios.

La cuestión es si *uno quiere creer lo que Él dijo ser, que era Dios, o no quiere creerlo*<sup>47</sup>. Si no se tiene a la vista la dialéctica anterior, la voluntad parece ser lo último y lo decisivo, aun cuando Dios sea quien dé la posibilidad de relacionarse con lo paradójico.

<sup>41</sup> POJMAN, L., 'Kierkegaard on faith and freedom', en *Philosophy of Religion*, vol. 27, pp. 41 – 61, Holanda, 1990; p. 54.

<sup>42</sup> Entiéndase aquí, libertad como poder de elección. En la tercera parte de este trabajo, abordaré lo que concierne a mi interpretación de la libertad kierkegaardiana.

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 55.

<sup>44</sup> EC, 167 / SKS 12, 164.

<sup>45</sup> EC, 96 / SKS 12, 88.

<sup>46</sup> WAHL, J., *Kierkegaard*, traducción de José Rovira Armengol, ed. Losange, Buenos Aires, 1956; p. 54.

<sup>47</sup> EC, 53 / SKS 12, 43.

Pero si entendemos la visión de lo positivo cristiano apareciendo por lo negativo humano, perfectamente puede derivarse una interpretación que siga defendiendo la fe como un milagro. Y así lo hace precisamente David Wisdo, quien también sostiene que existe un cierto volicionalismo en Kierkegaard, pero que tiene un carácter más débil que el propuesto por Pojman, es decir, el hombre tiene voluntad al hablar de creencias históricas, pero en sentido eminente la fe sigue siendo milagrosa:

***Ultimately, no one can become a disciple<sup>48</sup> unless he or she receives from God the Condition (Betingelsen), the gift of grace which transforms the individual into a new creature. Indeed, such a transformation cannot be explained by an appeal to the will for the simple reason that it is beyond human power<sup>49</sup>.***

Incluso el mismo Kierkegaard puede reforzar este punto:

***Se ve fácilmente (...) que la fe no es un acto de voluntad (en Villes-Akt), porque todo querer humano está operado siempre y únicamente dentro de la condición. Si por ejemplo tuviera el coraje de quererlo, comprendería lo socrático, es decir, me comprendería a mí mismo, porque visto socráticamente estoy en posesión de la condición y puedo quererlo. Pero si no poseo la condición (...) de nada sirve todo mi querer (...)<sup>50</sup>.***

Por lo tanto, una “explicación” volicionalista de la fe en sentido eminente no cabe dentro de una interpretación acuciosa de la obra de Kierkegaard, pues deja de lado elementos esenciales que influyen dentro del devenir cristiano. Si bien en cuanto a la fe en sentido ordinario se puede ver un acto directo de la voluntad a creer, cuando se señala la venida de Cristo en tanto histórica bien se puede caer en la μετῴβασις ἴς ἄλλο γῆνοσεν que cae Pojman: Cristo sólo es histórico en contra de su naturaleza (Cf. Capítulo I), por lo que la única posibilidad de relación directa con este hecho, evitando el escándalo que genera para la razón, es la condición milagrosa y paradójica de la fe. No importa qué tan fuerte pueda llegar a ser la voluntad de creer, nunca estará dentro de los parámetros de lo humano relacionarse con lo absurdo sin escandalizarse. Con las verdades de hecho es perfectamente posible, ya que ellas no salen de ningún límite racional: Napoleón entrando a Berlín por la Puerta de Brandemburgo es concebible sin ningún reparo. Mas no lo eterno entrando en el devenir, no un dios hecho hombre, no una salvación eterna en relación con algo histórico.

\*\*\*

Pascal diferenciaba a la razón de la fe mostrando a la una como humana y a la otra como divina<sup>51</sup>. De la misma manera, se puede abordar este asunto con Kierkegaard, teniendo eso sí algunos reparos: 1) la razón no está erradicada de raíz de la fe, sino que cumple un papel primario, que sin bien no es decisivo, sí se mantiene como necesario para hacer posible la fe en el individuo. Sin una labor de conciencia, la fe nunca podría constituirse como la *inmediatez posterior* que exige lo kierkegaardiano. 2) La vocación

<sup>48</sup> Esto es, creyente.

<sup>49</sup> WISDO, D., ‘Kierkegaard...’, p. 109. Cf. MF, 31 / SKS 4, 223: “Toda enseñanza se funda, en definitiva, en que la condición esté presente. Faltando ésta, nada puede un maestro, porque en ese supuesto el maestro no tendría que transformar al discípulo, sino recrearlo antes de comenzar a enseñarle. Y eso no es posible a hombre alguno. Si pudiera acontecer, tendría que ser obra de Dios mismo”. Véase también: PS, 556 / SKS 7, 524.

<sup>50</sup> MF, 73 / SKS 4, 264. Las cursivas son mías.

<sup>51</sup> Pensamientos, 248.

servil de una razón cualitativa denota un proceso inverso al que se podría suponer en una doctrina más ortodoxa de la fe como gracia (por ejemplo, en la escolástica), por lo que genera algunas confusiones. Si se elimina el presupuesto de una fe inmediata, el carácter milagroso de ésta puede verse mermado. Sin embargo, la introducción del concepto de paradoja ayuda a Kierkegaard a mostrar lo cristiano desde un matiz totalmente renovado, que avala una posterioridad de la fe en función de un contraste con el entendimiento. Por último, 3) la tarea de lo humano en relación a la fe se delimita en Kierkegaard de manera esencial, eliminando por completo una supuesta “predestinación” a ser cristiano de manera directa. En otras palabras, todos *podemos* ser cristianos en tanto hombres, mas no lo somos de antemano por estar bautizados o confesos, sino que *llegamos a serlo* por hacernos conscientes y estar abiertos a encontrar en lo cristiano una puerta a la salvación eterna.

## SEGUNDA PARTE. CONFORMACIÓN DEL ESPÍRITU HUMANO

Uno de los legados más perdurables del pensamiento de Kierkegaard a la filosofía posterior es su noción de la existencia humana<sup>52</sup>. Si bien su terminología está todavía enraizada en el idealismo moderno, su construcción de lo humano existente muestra claros signos de un avance hacia lo que se gestó malamente como un existencialismo apadrinado por este danés.

Desde el cristianismo, Kierkegaard sienta las bases para una interpretación íntegra del fenómeno del existir humano, volviéndolo, por primera vez en la modernidad, una tarea esencial del hombre. Todo existir auténtico es pasión y movimiento, lo que vuelve a la existencia irreductible al pensamiento especulativo<sup>53</sup>. Cuando se trata de pensar *lo que es*, se piensa solamente *lo que ha sido*, por lo que es necesaria nuevamente una razón cualitativa y consciente de sus capacidades para tratar filosóficamente este asunto. Esta metodología se pone en contraposición con las ansias de un pensamiento puro que se expandía a pasos agigantados en la Dinamarca de la segunda mitad del siglo XIX a través de los neohegelianos, marcando los tópicos más díscolos de un pensador que nunca se adaptó bien a los círculos de los *entendidos* de su época<sup>54</sup>.

Kierkegaard utiliza conceptos como *espíritu* y *síntesis* ya no para referirse al todo universal, sino para hablar de algo que afecta a cada ser humano por igual: la aclaración del sentido de estar vivo. Es éste el fundamento de toda actividad teórica y práctica, también de las religiones y de los cultos, pues nada hay más concerniente a nosotros que nosotros mismos y nuestra existencia<sup>55</sup>. Todo afán de cultura encierra una visión del mundo que nos explica más o menos racionalmente por qué estamos donde estamos y por qué somos lo que somos. Así, muchos han centrado sus esfuerzos en la política, otros en la filosofía, y los más en la religión. Kierkegaard pertenece a estos últimos, pero de una manera un tanto particular.

En esta segunda parte, expondré los rasgos fundamentales de la conformación del espíritu humano en Kierkegaard. En el primer capítulo, delimitaré, dentro de lo posible, las dialécticas que intervienen en el *ser sí mismo* del individuo, sin entrar en mayores detalles todavía sobre la estructuración misma de éste. En el segundo capítulo, mostraré la importancia del devenir cristiano en la dialéctica ya mencionada, remarcando la necesidad que significa para el sujeto consciente apoyarse en la fuerza creadora de Dios

---

<sup>52</sup> Véase: ADORNO, Th., *Kierkegaard: Construcción de lo estético*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Madrid, 2006; p. 89.

<sup>53</sup> Cf. PS, 230 / SKS 7, 211. Véase: WAHL, J., *Kierkegaard*, pp. 52 ss. También Pap., VIII, A, 82: "Les ocurre a los sistemáticos en relación a sus sistemas como a un hombre que construye un castillo maravilloso y él mismo vive al lado en un granero: ellos no viven en su maravilloso edificio sistemático". Esto es, no se entienden a sí mismos.

<sup>54</sup> El contexto histórico fue llamado la "Era de Oro" del país nórdico. Para profundizar en este tema, véase: KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1990. Véase nota 8.

<sup>55</sup> Véase: MENANTEAU, R., "Lo que queda de la Filosofía", ponencia leída en el Congreso Bicentenario de Filosofía, el día viernes 12 de noviembre de 2010 en la Universidad de Chile.

y profundizando lo visto en el primer capítulo. En honor a la claridad que requiere esta cuestión, se deben tener presentes los elementos expuestos en la primera parte, ya que la conciencia y la fe, por ejemplo, juegan un rol del todo importante en lo tocante al espíritu humano.

## CAPÍTULO I: Las dialécticas del espíritu

Cuando hice alusión a la diferencia entre un pensamiento cuantitativo y otro cualitativo, se me quedó algo intencionalmente en el tintero<sup>56</sup>. Si un pensador quiere adentrarse cuantitativamente en una tema, es necesario que resalte los caracteres cualitativos que son propios de su objeto, es decir, si busca el orden máximo en un conjunto de cosas, deberá mostrar primero la disparidad con la que ha contrastar su propuesta. Lo mismo ocurre para el pensador cualitativo: de querer mostrar la cualidad de lo investigado, es preciso remarcar lo cuantitativo – esto es, lo ordenado – con el fin de sacar a relucir lo irreductible del asunto. De esta forma aborda Kierkegaard la existencia, pues si bien la reconoce como apasionada y en movimiento, tiene el tino de destacar estas cualidades mediante una cuantificación dialéctica.

Kierkegaard determina la esencia humana en tanto es el hombre una criatura de Dios<sup>57</sup>. Eso que somos esencialmente es para el danés el *espíritu humano*: todos en potencia podemos llegar a ser espíritu. En *La enfermedad mortal* (1849), Kierkegaard presenta el espíritu de la siguiente manera:

***El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una creación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de la libertad y la necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos***<sup>58</sup>.

Quedémonos con lo último. Kierkegaard señala que una síntesis es *la relación entre dos términos*. Esto difiere con el presupuesto lógico que por excelencia se le atribuye a Hegel, defendiendo nuestro autor la postura de que en toda la filosofía hegeliana, famosa por su afán sintético, no existe un ápice real de síntesis, sino que sólo se hace patente una mediación (*Vermittlung*)<sup>59</sup>. Cuando dos opuestos se median y se aúnan en un tercero, se

<sup>56</sup> Ver nota 17 de la primera parte.

<sup>57</sup> EM, 36 / SKS 11, 132.

<sup>58</sup> EM, 33 / SKS, 129. Este pasaje, por lo decisivo que es, merece la pena ser cotejado con el original, al menos en cuanto a los términos principales: «Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To». Cf. CA, 90 / SKS 4, 349.

<sup>59</sup> CA, 40 / SKS 4, 319. Una corriente más o menos nueva de intérpretes de Kierkegaard sostiene que los desarrollos kierkegaardianos, más que ser un mero ataque vacío a la filosofía de Hegel, son, más bien, una traducción existencial – y no exclusivamente subjetiva – de los presupuestos hegelianos. Por lo tanto, una arremetida ciega de Kierkegaard sería infundada, a

pierden, mas cuando hablamos de síntesis al modo kierkegaardiano, es una relación distinta la que se genera: existe un tercero donde están puestos uno frente al otro los dos contrarios iniciales, sin que ninguno de los dos haya desaparecido<sup>60</sup>. Con esta pequeña aclaración ya podemos avanzar en lo dialéctico.

Cuando nos referimos a una relación entre dos términos, la relación misma es indiferente o negativa. Para que la relación se vuelva positiva y evidente como un algo puesto, tiene que darse una relación de conciencia de la relación consigo misma, es decir, la relación tiene que ser consciente de sí misma y de lo que ella es. Aquí es donde surge positivamente el yo del hombre<sup>61</sup>: cuando éste reflexiona sobre lo que es y lo es concretamente. Nos topamos de nuevo, por tanto, con una labor de conciencia similar a la que veíamos en la primera parte.

La determinación del hombre como espíritu, como ser sí mismo y como síntesis supone un proceso. En una primera instancia, la esencia humana es sólo eso: *esencia*. En potencia todo hombre puede llegar a ser lo que Dios quiso de él que fuera, pero eso requiere una dedicación y entrega completas por parte del individuo. En esta determinación espiritual radica el ser auténtico o ser sí mismo del hombre, donde se resuelven finalmente – o deberían resolverse – todos sus problemas de sentido existencial.

Lo que está de base en los contrarios que relaciona Kierkegaard en el hombre es una cristianización del paradigma socrático<sup>62</sup>. Sócrates fundaba la teoría de la reminiscencia en la distinción dórica entre cuerpo y alma: el primero estaba sujeto a la corrupción y al devenir, mientras que la segunda mantenía una conexión intrínseca con el mundo de las Ideas. Para conocer la verdad, entonces, el ignorante no debía hacer nada más que recordar, pues lo verdadero residía en la porción eterna de su “espíritu”<sup>63</sup>. Asimismo, en términos esenciales, se refiere Kierkegaard a lo eterno y a lo infinito en el hombre, mas revaloriza lo corporal al presentarlo como la instancia para que el hombre sea lo que está llamado a ser desde la creación. De ahí, pues, que lo temporal y lo finito también jueguen un papel en lo dialéctico.

En las dialécticas que constituyen la gran dialéctica del espíritu humano confluyen dos fuerzas: el esfuerzo subjetivo ya mencionado y la gracia divina. La síntesis de lo finito e infinito tiene lugar a partir de un trabajo de conciencia del hombre, y se puede identificar con la resignación absoluta que fue nombrada más arriba (Cf. Primera parte, Capítulo II). Al carácter finito e inmediato que tiene todo sujeto en la existencia se le agrega una porción de infinitud que descubre el individuo en sí mismo a través del interés infinito que adquiere

pesar de sus expresiones constantemente antihegelianas. A mi parecer, esta visión no está tan alejada de la realidad, pues pone de plano semejanzas que son evidentes en ambos pensamientos, pero creo que también es necesario tomar en cuenta la dureza con que Kierkegaard atacaba a Hegel, denotando en él el estandarte del pensamiento puro. Véase: STEWART, J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; BINNETI, M. J., “*Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart*”, en: *Mirada kierkegaardiana*, Primero número, pp. 1 -15, Madrid, 2008.

<sup>60</sup> Kierkegaard toma el sentido más propio de la palabra *síntesis*, que viene dado desde su etimología. El vocablo griego deriva del verbo συντίθημι, que significa literalmente *poner junto a o con*. Véase: LIDDELL, H. y SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, Harper & Brothers, Nueva York, 1883; p. 1501.

<sup>61</sup> EM, 33 / SKS, 129.

<sup>62</sup> Véase: PLATÓN, *Menón*, introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta, F. Oliveri y J. L. Calvo, Gredos, Barcelona, 2007.

<sup>63</sup> La interpretación que Kierkegaard tiene del cristianismo cambia radicalmente lo socrático en muchos sentidos, pero eso no interfiere en este contexto. En la tercera parte de este trabajo, hablaré de manera extensiva sobre el vuelco kierkegaardiano a lo socrático, refiriéndome a la posesión de la verdad.



por existir<sup>64</sup>. Con este giro, el hombre toma *conciencia* de que hay una parte en él que no corresponde exclusivamente a los límites del devenir y que, tal como le ocurrió a Descartes, marca la pauta para asegurar la existencia de algo más allá de lo limitado. Éste es el primer paso para que el hombre llegue a ser espíritu.

Sin embargo, la síntesis de lo finito y lo infinito, al desarrollarse únicamente en la conciencia del individuo, no marca un cambio sustancial en la existencia misma, es decir, no se da, gracias a las mismas fuerzas del hombre, la síntesis de lo posible y lo necesario que permite concretar el contenido de la conciencia. Lo que fundamenta el carácter en extremo imprescindible de esta relación es el arraigo que Kierkegaard todavía mantiene con la filosofía medieval, aunque con matices distintos, al considerar la existencia como una perfección: un espíritu en potencia no existe concretamente, por lo tanto es *menos* que un espíritu existente en acto:

**(...) si es una ventaja poder ser esto o aquello, mucho más ventajoso será sin duda serlo<sup>65</sup>.**

En la síntesis de lo posible y lo necesario se da también un puente para que el hombre pueda, por fin, entrar en la dialéctica de lo temporal y lo eterno, pues en ésta última, según mi lectura, ya se exige la fe como la condición única de aceptación del apareamiento de la eternidad en la temporalidad. Al poner lo posible y lo necesario juntos se baja de los campos de la conciencia a los de la existencia, ya que se relacionan, por un lado, la omnipotencia creadora de Dios y, por otro, la necesidad existente del sujeto. El hombre es *necesariamente*, en tanto existe, finito y temporal, y es *potencialmente* infinito y eterno, por lo tanto la posibilidad debe ponerse junto a la necesidad para que allí donde se da la única validez real para un individuo, esto es, en la existencia, se encuentren puestos juntos los contrarios en cuestión. En este punto, el lector puede advertir que el único componente de las dialécticas del espíritu que no está presente en el hombre es el de la posibilidad, haciendo inviable un cambio independiente y autónomo del yo en la existencia. Esto último justifica la imagen todopoderosa de Dios frente a la humildad que debe reconocer el creyente: éste debe apoyarse en el Poder de Aquél para ser concretamente aquello que está llamado a ser; no basta la idealidad hablando de la existencia.

El paso de apoyarse en Dios es lo que entiende Kierkegaard como la fe<sup>66</sup>, que, como vimos, no es propia de un mero volicionalismo del hombre, sino que se reserva únicamente a la gracia divina, impuesta en una cierta *dialéctica intermedia* o *secundaria* (Cf. Primera parte, Capítulo III), donde lo posible es la voluntad del hombre y lo necesario Dios, o sea, los contrarios se ven invertidos en esta dialéctica que, si bien no fue concebida por el mismo Kierkegaard, puede extraerse de la lectura de las dialécticas del espíritu que él plantea. Es menester la fe, pues la paradoja de aunar contrarios en la existencia es insostenible y escandalosa para la razón.

Dada la primera dialéctica de lo finito y lo infinito, luego la dialéctica intermedia entre lo necesario de elegir a Dios y lo posible de la voluntad humana, que precede a la relación de las nociones invertidas de la posibilidad encarnada en la omnipotencia de Dios y la necesidad representada por la finitud y temporalidad del hombre, está el camino abierto para que lo eterno y lo temporal se pongan juntos en la última dialéctica concebida por Kierkegaard. En esta relación, el hombre vive a la manera en que vivió Cristo: encarnando en el tiempo la eternidad, sufriendo en la lucha que tienen librar lo perfecto cuando se establece dentro de

<sup>64</sup> Esto será ampliado en el segundo capítulo de esta primera parte.

<sup>65</sup> EM, 35 / SKS 11, 131. *Las cursivas son mías.*

<sup>66</sup> EM, 168 / SKS 11, 242.

lo imperfecto. En el primer capítulo de la tercera parte, en relación a la verdad, se podrá ver con más claridad este punto.

De no darse en su totalidad estas dialécticas, el individuo no llega a ser sí mismo y permanece atrapado en el pecado y la desesperación (*Fortvivelsens*). Ésta es para Kierkegaard la *enfermedad que llevahasta la muerte* (*Sygdommen til Døden*): no se muere de ella, sino que a través de ella se vive la muerte<sup>67</sup>. Con la conciencia, esta desesperación crece y cobra fuerzas. No obstante, mientras más desesperado se encuentre un sujeto y, por ende, mientras más pecador sea, más cerca se hallará también de la salvación. Esto resume toda la doctrina cristiana que remarca el pecado como la puerta de entrada a la redención<sup>68</sup>.

Si bien se ha nombrado una que otra vez la labor de la conciencia y el esfuerzo subjetivo, no queda entre manos nada más que la frialdad de la dialéctica. Por lo tanto, lo que resta por ver es la auténtica tarea reflexiva a través de las determinaciones cristianas, donde se harán evidentes los elementos sintetizados en el hombre de fe.

## CAPÍTULO II: El devenir cristiano

En uno de los borradores de su texto *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* (1842), Kierkegaard asegura que el interés del sujeto por su existencia viene dado desde el cristianismo, donde *el yo adquirió verdaderamente un significado*<sup>69</sup>. Con la venida de Cristo, la duda por el sentido de la existencia individual se planteó como una lucha por aparejarse a lo eterno verdadero en la existencia terrenal a través de la fe, pero también a través de la voluntad consciente. Kierkegaard describe este esfuerzo cristiano de la siguiente manera:

***El heroísmo cristiano, muy raro por cierto, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individual, este hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad***<sup>70</sup>.

Este primer paso del atreverse a ser sí mismo y de ponerse delante de Dios es lo que caracteriza el esfuerzo humano en la tarea de devenir cristiano. Este proceso se da gracias a la conciencia que avanza a través de lo que Kierkegaard llamó los *estadios* o *esferas de la*

<sup>67</sup> Véase: EM, 27 ss. / SKS 11, 123 ss.

<sup>68</sup> Como la cuestión no versa aquí sobre la desesperación, no me parece pertinente explayarme en el texto principal sobre ella. No obstante, puede ser de ayuda al lector que cite una *consideración* que hace Kierkegaard a este texto, el 13 de mayo de 1848 (el texto fue publicado en 1849, pero data de principios de 1848), que se conserva en sus Papeles (Pap., VIII A 652): "Lo que se debe entender con la expresión «Enfermedad mortal»: N° 1: Su ocultamiento. No sólo aquel que la tiene o cualquiera que la tenga quiere esconderla. No, lo temible es que ella está tan escondida que alguien puede tenerla sin saberlo. N° 2: Su universalidad. Cualquier otra enfermedad está determinada de una u otra manera por el clima, la edad, etc. N° 3: Su perpetuidad. A través de todas las edades – en la eternidad. N° 4: ¿Dónde tiene su sitio? En el yo. Desesperada ignorancia de que se tiene un yo; sabiendo que se tiene un yo, se desespera queriendo no ser sí mismo o se desespera queriendo ser sí mismo".

<sup>69</sup> KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, edición, traducción y prefacio de Javier Teira, Alba, Barcelona, 2008: p. 23.

<sup>70</sup> EM, 25 / SKS 11, 117.

*existencia*<sup>71</sup>. Estos estadios son tres: el estético, el ético y el religioso, y entre cada uno de ellos hay un *confinium* o un territorio limítrofe: entre el estadio estético y el ético se encuentra la ironía, y entre el estadio ético y el religioso, el humor. Cada uno de estos estadios posee unas cualidades que le son intrínsecas y distintivas, por lo que el paso de un estadio a otro debe darse por un *salto cualitativo*. El cambio de estadios supone un ascenso y una profundización de la conciencia, que culmina con el milagro de la fe y el devenir cristiano:

***Las esferas se relacionan como sigue: inmediatez, sentido común finito; ironía, ética con la ironía como incógnito; humor, religiosidad con humor como incógnito – y entonces, finalmente, lo esencialmente cristiano, distinguido por la paradójica acentuación de la existencia, mediante la paradoja, mediante la ruptura de la inmanencia, y mediante lo absurdo***<sup>72</sup>.

En el contexto de la conformación del individuo, el estadio ético y religioso juegan los papeles más centrales. En lo estético no hay una determinada conciencia de la tarea de ser sí mismo y, por ende, lo positivo de la inmediatez es la única marca en la vida del individuo, sin que éste haga esfuerzo alguno. Por el contrario, el hombre ético – y después en mayor medida el religioso – muestra claros signos de una reflexión que estructura la interioridad hacia el camino de la autenticidad. En vistas de la importancia, entonces, me concentraré en la ética y en la religión.

Sobre la ética es preciso hacer una aclaración previa. Cuando Kierkegaard habla de ética en el contexto que ahora atañe, no se refiere a la noción hegeliana de eticidad, que consiste en una ilustre vida mediada en la generalidad, sino al compromiso infinito que adquiere el individuo para con su existencia. En *Temor y temblor*, cuando Kierkegaard se refiere, por ejemplo, al problema de una suspensión teleológica de la ética frente al sacrificio de Abraham, no apunta a la misma ética que desarrolla extensivamente en el *Post Scriptum*. Ésta última es la noción que aquí interesa.

Dice Kierkegaard de esta ética:

***Éticamente, la idealidad es la realidad dentro del propio individuo. La realidad es interioridad infinitamente interesada en existir, lo que cada individuo ético es para sí mismo***<sup>73</sup>.

El estadio ético refuerza, por consiguiente, el concepto de individualidad<sup>74</sup>. En la estética, el individuo prácticamente se es indiferente a sí mismo, mas con el avance de la conciencia es capaz de pasar por un cambio de cualidad que lo transforma radicalmente en un interesado por su subjetividad. Este entusiasmo supremo configura de tal manera lo interior que lo diferencia absolutamente de lo exterior, volviendo a contraponerse la visión kierkegaardiana de la ética con la exterioridad inclemente de la eticidad<sup>75</sup>.

Si el sujeto está realmente decidido, como el más apasionado de los amantes, a querer lo ético, entonces su relación irá a dar en último término con el Absoluto, pues toda ética es un deber con este Absoluto, que es Dios. De no comprender el individuo la magnitud

<sup>71</sup> PS, 487 ss. / SKS 7, 455. Por la importancia de este pasaje, lo cito también en el original danés: «Der er tre Existents-Sphærer: den æsthetiske, den ethiske, den religieuse. Til disse svare to Confinier: Ironie er Confiniet imellem det Æsthetiske og Ethiske; Humor Confiniet mellem det Ethiske og det Religieuse».

<sup>72</sup> PS, 515 / SKS 7, 483.

<sup>73</sup> PS, 321 / SKS 7, 294.

<sup>74</sup> PS, 145 / SKS 7, 132

<sup>75</sup> PS, 141 / SKS 7, 129.

de lo ético, “no hay nada entre él y Dios”<sup>76</sup>. No obstante, no hay que entender todavía esta relación con Dios como directa, sino que se debe resaltar en este ámbito la capacidad infinita del individuo por querer algo – su existencia auténtica – sin importar en gran medida el resultado, sino sólo el querer mismo<sup>77</sup>. Nuevamente, puede compararse este movimiento con la resignación absoluta (Cf. Primera parte, Capítulo II).

Conformándose con la ética una interioridad diferenciada de la exterioridad, debe haber alguna forma para que el eticista pueda tener contacto con la inmanencia sin perderse el carácter exclusivo de lo subjetivo<sup>78</sup>. Aquí es donde se hace presente la ironía:

***La ironía es la unidad de la pasión ética, que en interioridad infinitamente acentúa el yo propio en relación con la exigencia ética – y la cultura, que externamente se abstrae de manera infinita del yo personal como finitud inmersa entre otras finitudes y particulares***<sup>79</sup>.

No hay otra manera de que el eticista emerja hacia la inmanencia si no es gracias a un traje de ironista. Su comprensión de la importancia infinita de la interioridad es tan grande, que sabe que a través de una apariencia exterior directa aquélla se pierde<sup>80</sup>. Por lo tanto, la ironía, si bien no es una esfera en sí misma, se legitima como un punto de paso entre lo estético y lo ético gracias al ocultamiento del eticista mediante una conexión con la inmediatez; asimismo, debido a este carácter pasajero de la ironía, ésta no se capta sino como desapareciendo. En este punto reside también lo cómico irónico: que un hombre infinitamente interesado en su existencia particular tenga todavía relación con el mundo exterior.

Entrando en el estadio religioso, lo primero que se debe tener a la vista es la premisa central del cristianismo: todo hombre que se involucre absolutamente con lo cristiano parece tener derecho a una salvación eterna de la existencia en virtud del absurdo, más allá de cualquier consideración intelectual sobre la verdad objetiva del cristianismo. En este punto se presenta una inflexión decisiva con respecto a lo ético: el individuo que estaba infinitamente interesado en existir debe basar ahora su felicidad eterna en otro, esto es, en Cristo:

***Interrogarse estéticamente e intelectualmente sobre la realidad es un malentendido; preguntar éticamente sobre la realidad de otra persona es un mal entendido, puesto que uno sólo debería preguntarse sobre la suya propia.***

<sup>76</sup> *Ibíd.*

<sup>77</sup> PS, 139 / SKS 7, 126.

<sup>78</sup> Se ve nuevamente que la división de lo interior y exterior es en Kierkegaard absoluta: lo uno no se corresponde nunca con lo otro. Por lo mismo, este pensador critica incluso la actitud monástica de la Edad Media, pues en ella el interés interior, ya fuera ético o derechamente religioso, se transformó en exterioridad al crearse el carácter de la soledad extrema y evidente. Cf. PS, 399 / SKS 7, 368.

<sup>79</sup> PS, 489 / SKS 7, 457.

<sup>80</sup> La noción de secreto es de gran importancia en este contexto. Kierkegaard, a lo largo de toda su obra, gestó una concepción *divinizada* del secreto, en tanto ayuda a conservar los caracteres propios de la interioridad y de la decisión subjetiva y apasionada. Si una persona está decidida, como ocurre con el eticista que se interesa infinitamente por existir, también estará callada, pues en la acción la fuerza y la decisión tienen como medida el silencio: de lo que un hombre habla es justamente de lo que menos está seguro. Pueden verse muchos textos para reforzar este punto del silencio como guardián de lo interno, por ejemplo: KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I*, edición y traducción de Begonya Sáez y Darío González, Trotta, Madrid, 2006; p. 56 / SKS 2, 40. También: TER, 18 / SKS 11, 63.

***Aquí la diferencia entre fe (la cual sensu strictissimo se refiere a algo histórico) y lo estético, lo intelectual, lo ético, se pone de manifiesto. Estar infinitamente interesado y preguntar por la realidad que no pertenece a uno mismo es querer creer y expresa la paradójica relación con la paradoja<sup>81</sup>.***

Aun estando presente la conciencia ética de la importancia que tiene existir de manera auténtica, resta todavía un largo camino reflexivo para llegar a una paradójica acentuación de la existencia en virtud de lo absurdo. Este sendero tiene íntimamente que ver con la expresión del pathos existencial del individuo a través de una relación absoluta con el τῶλος absoluto que es la salvación eterna: mientras más profunda sea esta relación, tanto más cerca estará un individuo de alcanzar la paradoja. Este pathos existencial tiene tres momentos:

1. La orientación absoluta (den absolute Retning) o respeto (Respekt) absoluto por el τῶλος absoluto, es decir, querer la salvación eterna por sí misma y no por otra cosa. Los fines relativos de la inmanencia, como las riquezas o la admiración social, son cosas finitas y, por lo tanto, no pueden ser queridas por sí mismas de manera absoluta, mas una salvación eterna es en efecto susceptible de ser querida absolutamente en todo momento en tanto eterna. Si el τῶλος es querido por sí mismo, se relativiza Véase: PS, 380 ss. / SKS 7, 352 ss..
2. Luego, es necesario el sufrimiento esencial (Lidelse) y continuo del individuo por no poder cambiar por sus propias fuerzas su realidad Véase: PS, 421 ss. / SKS 7, 392 ss.. Con la conciencia se deja entrever lo que el hombre debe ser desde la creación, por lo que un avance consciente le mostrará en un determinado punto que no es posible que sea eso que debe ser por esencia sin apoyarse en el Poder que lo ha creado, esto es, sin apoyarse en Dios. Queriendo absolutamente la salvación eterna, el individuo tiene que reconocerse incapaz de llevar a cabo por sí mismo la tarea de llegar a ser auténtico. En este momento vemos que se plantea una cierta justificación para la dialéctica de la posibilidad del poder de Dios y de la necesidad de la existencia del hombre (Cf. Segunda parte, Capítulo I).
3. Por último, debe darse el reconocimiento de la culpa (Skyld) cualitativa que tiene todo hombre en tanto hombre Véase: PS, 509 / SKS 7, 477 ss.. Esta culpa es derechamente el pecado del que cada uno es culpable al no ser lo que está llamado a ser desde la creación, y no es nunca comparable con la culpa cuantitativa que refiere a la eticidad hegeliana. Lo cualitativo de esta culpabilidad esencial no se trata de manera comparativa como sí se haría con respecto a la culpa que tiene un asesino en la ética corriente; no, en este sentido somos todos igualmente culpables, y mientras más culpables, también más cerca de la redención, pues el pecado (Synd) es la puerta al cristianismo EC, 88 / SKS 12, 80. PS, 536 / SKS 7, 503: "La totalidad de la conciencia de culpa en el individuo singular ante Dios, en relación con una salvación eterna, es lo religioso". .

Llegando al final de estos tres momentos, se completa el proceso de una conciencia que *retrocede para sumergirse en la existencia*<sup>82</sup> y queda zanjada también la labor inmanente y patética del hombre. Ahora sólo restan la gracia y el absurdo.

<sup>81</sup> PS, 320 / SKS 7, 295.

<sup>82</sup> Este concepto de un pensamiento que retrocede para avanzar, me parece un punto característico del legado kierkegaardiano a la contemporaneidad. Por lo pronto, se pueden ver las figuras de Jaspers, Heidegger y Ortega, entre otras, para comprobar que en la

En el ámbito de los estadios, el individuo que ha culminado con éxito esta tríada de movimientos reflexivos se halla por fin en el terreno de lo religioso, pero sin darse aún el salto de la fe. En este punto, habiendo una relación con lo Absoluto en la inmanencia, se abre espacio para el humor:

***Lo humorístico emerge al permitir que lo infantil se refleje en la conciencia total. El cultivo del espíritu en relación con lo Absoluto y el infantilismo juntos producen humor*<sup>83</sup>.**

El humor, al igual que la ironía, se transforma en el traje de incógnito que presenta un hombre religioso para mostrarse en la exterioridad, aunque encierra características propias que no se daban en lo irónico. Lo humorístico se legitima en la aceptación trágica del dolor, aunque no se conozca todavía sanación para ese mal<sup>84</sup>. Este dolor surge de la contradicción entre la existencia finita y temporal y la inclinación infinita y eterna del hombre, que configura una tarea inmensa para el individuo que intente reafirmar su interioridad de manera absoluta frente a la inmanencia. El religioso, por ende, debe mantenerse atento a lo cómico contradictorio de la tendencia religiosa, manteniendo lo humorístico como un algo que lo camufla y que sólo concibe como desapareciendo<sup>85</sup>.

Esta religiosidad, que no tiene aún marcas de lo paradójico en sentido concreto, Kierkegaard la llama *Religiosidad A (Religieusitet A)*. No deja de ser dialéctica al carecer de absurdo, pero no se pone como *paradójicamente dialéctica*, que sigue siendo lo necesario para hablar de un cambio radical – y efectivo – en la existencia individual. Lo religioso en tanto esta última cualidad será la *Religiosidad B (Religieusitet B)*.

***La Religiosidad A es la dialéctica de la profundización interior; es la relación con una salvación eterna que no está condicionada por algo, sino que es la dialéctica profundización interior, que es dialéctica. (...) la Religiosidad B, como será llamada de ahora en adelante, o religiosidad paradójica, como ha sido denominada antes, o la religiosidad que tiene lo dialéctico en segundo lugar, plantea las condiciones de modo que las condiciones no consisten en centrarse dialécticamente en una profundización interior, sino un algo definitivo que cualifica la salvación eterna más específicamente (...)*<sup>86</sup>.**

Lo Religioso B se da como sigue:

1. La contradicción dialéctica que constituye la ruptura Cf. Primera parte, Capítulo II; Segunda parte, Capítulo II. La noción de ruptura es esencial en cuanto representa el cambio de cualidad requerido en el paso de un estadio de la existencia a otro.: esperar una salvación eterna en el tiempo mediante una relación con otro en el tiempo PS, 551 ss. / SKS 7, 518.. En este primer momento de la contradicción, se

filosofía de nuestro tiempo el afán de un retroceso a lo esencial es considerado, más bien, como un avance en la reflexión humana. Juzgo sólo la metodología, no los resultados. Cf. PS, 511 / SKS 7, 479.

<sup>83</sup> PS, 533 / SKS 7, 501.

<sup>84</sup> PS, 505 / SKS 7, 473.

<sup>85</sup> PS, 506 / SKS 7, 474: "La religiosidad que tiene el humor como su incógnito es capaz a su vez de ver lo humorístico como cómico, pero está legitimada al verlo sólo al mantenerse continuamente en la pasión religiosa orientada a la relación con Dios, y por tanto lo percibe sólo como un algo que está permanentemente desapareciendo". Es importante, me parece, apuntar que Kierkegaard se reconocía, al menos en el pseudónimo del *Post Scriptum*, Johannes Climacus, como un humorista. PS, 440 / SKS 7, 410: "Nadie conoce esto mejor que yo, que soy esencialmente un humorista y, teniendo mi vida en la inmanencia, busco lo religioso cristiano".

<sup>86</sup> PS, 538 / SKS 7, 506.

muestra la imagen fundamental de Cristo como un individuo contemporáneo que viene a traer la salvación eterna “aquí y a partir de aquí”; lo eterno de una salvación eterna comienza en este punto de inflexión.

2. La contradicción dialéctica de que una salvación eterna se base en la relación con algo histórico PS, 555 ss. / SKS 7, 521.. En este punto, la contradicción tiene dos niveles: basar la salvación eterna en algo que es, por un lado, temporal y, por otro, objetivo. Sin embargo, en la pasión paradójico-religiosa, lo histórico puede quedar en segundo plano si está presente la condición que da el dios para aparejar lo que sólo puede pensarse como incomprensible y la existencia individual (Cf. Primera parte, Capítulo III). Esta relación absurda con algo histórico convierte a la fe en una fe para toda la vida: por más que lo acentuado sea lo eterno, lo temporal no deja de estar presente en la contemporaneidad de la relación con Cristo. La relación de contemporaneidad con Cristo es exigida para poder tenerlo como objeto de fe. Contemporáneamente, yo puedo ponerme junto a Cristo y tratarlo como si fuera cualquier otro hombre, sin saber nada de Él sino que se encuentra a mi lado. Luego, si lo veo hacer milagros o lo escucho decir de sí mismo que es Dios y estoy en una relación de contemporaneidad con Él, no me queda más opción que creer lo que me dice, pues la creencia, recordemos, es exigida cuando la contemporaneidad no basta. Así se da el caso de creer en Cristo, mas no directamente por los milagros o por su repercusión en lo que se sucedió posteriormente con la cristiandad – lo que sería aproximarse vagamente a Él –, sino por una transformación milagrosa de la voluntad que lleva al individuo a creer, esto es, la condición de Dios al presentarse como paradoja en Cristo (Cf. Primera parte, sobre todo en lo que atañe a la diferencia entre creencia histórica y fe, pues es necesario recalcar que el sustrato histórico es esencialmente el mismo en cualquier hecho histórico y en la venida de Cristo, pero la cualidad del objeto de fe es radicalmente distinta). Véase: EC, 112 / SKS 12, 106..
3. La contradicción dialéctica de que lo histórico en consideración aquí no es algo histórico en sentido ordinario, sino que consiste en aquello que puede volverse histórico sólo en contra de su naturaleza; por consiguiente, en virtud del absurdo PS, 559 ss. / SKS 7, 526.. Finalmente, se habla en este punto del dios hecho carne en el tiempo, esto es, de Cristo. Lo paradójico que genera la imagen del hijo de Dios en el mundo se basa en la diferencia absoluta que existe entre lo divino y lo humano. En la tercera parte de este trabajo, abordaré esta diferencia con más profundidad.: un hombre tiene la posibilidad de volverse eterno, siendo consciente de ello en lo temporal inmanente, pero que lo que necesariamente es eterno se vuelva carnal, nazca, crezca y muera tal como lo hace cualquier otro ser humano, es lo absurdo en sentido más pleno.

Ésta es la esfera de la fe, lo paradójico religioso. En este punto, la lucha se mantiene en la tarea constante de devenir cristiano al mantenerse junto a la paradoja y no escandalizarse con lo que repele esencialmente al entendimiento<sup>87</sup>; nada de lo que pertenece a este estadio es estático o inmóvil, pues lo eterno ha entrado en lo temporal, dándole continuidad al

<sup>87</sup> Por un asunto de brevedad, no me referiré con mayor detenimiento al escándalo en Kierkegaard, pues mucho de ello se puede derivar de lo que ya está expuesto. Sobre este tema se puede ver: EM, 91 ss. / SKS 12, 81 ss. En esta cita es necesario aclarar que el traductor, que en general es muy apegado al original, comete un error que puede confundir al lector, pues traduce el término *Forargelse* (*Ärgernis*, en alemán) por *ofensa*, siendo que *escándalo* representa la transliteración más correcta. El vocablo danés, tanto como el alemán, pueden ser traducidos tanto por *delito*, como precisamente por *escándalo*, dando a entender un acto que *ofende*, pero, para conservar el sentido que Kierkegaard pretende dar en este contexto, no calza.

movimiento de la existencia<sup>88</sup>. Cristianamente hablando, toda existencia es movimiento (*Existentis er Bevægelse*) y devenir cristiano (*at blive Christen*) en virtud de la fe, por lo que una reducción objetiva sólo malentende el asunto. La aproximación cuantitativa convierte todo lo cristiano en paganismo, reduciendo a nada lo dialéctico paradójico. No obstante, si el cristianismo deja de ser una simple doctrina y se instala como una comunicación fidedigna de lo que es una existencia auténtica, la agudización patética del individuo llega a los extremos más fuerte y radicales: el pecado, el escándalo y la simpatía cristiana<sup>89</sup>.

Para concluir este capítulo, cito un resumen que el mismo Kierkegaard hace para representar la diferencia cualitativa entre cada esfera de la existencia:

***Lo inmediato, lo estético, no encuentra contradicción con existir; existir es una cosa, la contradicción es algo distinto que bien de afuera. Lo ético halla contradicción, pero dentro de la autoafirmación. La Religiosidad A comprende la contradicción como sufrimiento en la autoanulación, pero dentro de la inmanencia; pero acentuar éticamente la existencia impide que un existente permanezca abstractamente en la inmanencia o llegue a ser abstracto al querer permanecer en la inmanencia. Lo paradójico-religioso rompe con la inmanencia y hace que existir sea la contradicción absoluta; no dentro de la inmanencia, sino en oposición a la inmanencia. No hay afinidad inmanente que subyazca entre lo temporal y lo eterno, porque lo eterno ha entrado en el tiempo y quiere establecer parentesco ahí<sup>90</sup>.***

\*\*\*

Pascal ya concebía lo difícil que era llegar a ser lo que Kierkegaard entiende como un ser humano auténtico: “El hombre es para sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza; porque no puede concebir lo que es ser un cuerpo y menos todavía lo que es ser espíritu, y lo menos del mundo, cómo un cuerpo puede estar unido con un espíritu”<sup>91</sup>. La dificultad de poner juntos los contrarios de lo finito y lo infinito, de lo posible y lo necesario, y de lo temporal y lo eterno, configuran la dificultad máxima que cualquier individuo puede enfrentar, pues el devenir cristiano es la tarea cualitativamente más alta de todo sujeto. El desarrollo kierkegaardiano de las dialécticas y del camino de la conciencia – muy consistente en sí mismo, por cierto – entrega las herramientas para interpretar de manera filosófica el cristianismo, aunque siempre dentro de los límites que corresponde a lo cualitativo. Todo queda como sigue: 1) El hombre necesita volverse consciente de su labor de existir, descubriendo en el interés que le genera la existencia un carácter infinito que tiene de manera intrínseca en tanto ser humano. 2) Habiendo congeniado lo finito y lo infinito en la inmanencia, es preciso que lo *posible* que es el individuo en su conciencia, se haga *concreto* en la existencia; para un cambio tal de cualidad es menester que se

<sup>88</sup> Kierkegaard reinterpreta de manera cristiana la doctrina aristotélica del movimiento. Para el danés, la inmanencia es una multitud de instantes que no tienen sentido sin lo eterno, ya que la continuidad del movimiento sólo puede ser dada por lo que en sí mismo es continuo, es decir, por lo eterno. La diferencia esencial entre el estagirita y el danés, es que el Primer Motor aristotélico, por razones objetivas, queda fuera del movimiento, mientras que el dios de Kierkegaard se mete en el devenir de manera paradójica, sin estar esencialmente sujeto a corrupción, pero generando la continuidad del movimiento desde dentro. Cf. PS, 309 ss. / SKS 7, 285 ss. Véase también: WAHL, J., *Kierkegaard*, pp. 52 ss.

<sup>89</sup> PS, 563 ss. / SKS 7, 529 ss.

<sup>90</sup> PS, 554 ss. / SKS 7, 521.

<sup>91</sup> *Pensamientos*, 72.



contrapongan dialécticamente lo necesario en el hombre y lo posible en Dios. Sólo así puede introducirse la última dialéctica de lo temporal y lo eterno. 3) Por lo mismo, antes de que lo posible y lo necesario sean puestos juntos, la *dialéctica intermedia* de la fe debe hacerse presente: ante la condición de la gracia, el hombre, a quien le es posible elegir, se ve frente a la única opción que se estatuye como radicalmente necesaria, esto es, Dios (Cf. Primera parte, Capítulo III; Segunda parte, Capítulo I). Estando el individuo solo frente a la imagen divina se da el salto de la fe y la inclusión de lo eterno en lo temporal, y la salvación eterna, paradójicamente, tiene lugar en un punto de la historia. Con esto a la vista, será fácil para el lector contrastar lo dialéctico expuesto en el primer capítulo de esta segunda parte con lo dialéctico-patético desarrollado en el segundo.

## TERCERA PARTE. VERDAD Y LIBERTAD

Los conceptos de verdad y libertad han preocupado eminentemente a la filosofía a lo largo de su historia. Ambas nociones, ya por sus alcances metafísicos, ya por sus supuestas condiciones ontológicas, parecen servir de timón y puerto en gran parte de la búsqueda humanista. La objetividad es el régimen que prima en estas investigaciones, intentando dar por cerradas dos cuestiones que afloran hacia los límites últimos de nuestra capacidad racional. El éxito de esta empresa unificadora, como ya consideraba Descartes, parece ser mínimo, pues no se ha hallado todavía, entre las muchas mentes que han pensado el tema, una respuesta definitiva y conclusiva.

Kierkegaard mezcla con una de sus escasas aspiraciones filosóficas una interpretación cristiana acerca de la verdad y la libertad<sup>92</sup>. Teniendo el cristianismo como telón de fondo, el danés se esmera en formular una visión *subjetiva* de lo verdadero, a la que se supedita el carácter de libre que ostenta un hombre que *vivecomola verdad*. Por lo tanto, el asunto se ve con Kierkegaard desde tres aristas presupuestas y radicalmente distintas a las usuales dentro de la filosofía objetiva: 1) como un problema esencialmente humano, 2) esencialmente subjetivo y 3) esencialmente cristiano. Este cambio en el prisma utilizado para dirigir la investigación le ha valido a Kierkegaard una serie de ataques contra un supuesto subjetivismo que aplicaría en función de frenar ciegamente una objetividad radicalizada. Sin embargo, la posición kierkegaardiana no se puede reducir tan fácilmente. Sus metas son claras y se disponen dentro de un contexto que es preciso comprender y no desestimar sin más.

Como ya podrá advertir el lector, la perspectiva cristiana agregada por Kierkegaard a cualquier asunto es de índole histórica. Siguiendo este parámetro, es posible encontrar en el Nuevo Testamento un epígrafe de guía para exponer la concepción kierkegaardiana de la verdad y la libertad. En el Evangelio de Juan, 8:31 – 33, se puede leer:

***Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos y conoceréis la verdad, y la verdad os liberará***<sup>93</sup>.

Con este pasaje a la vista, propondré una lectura abarcativa de la verdad en Kierkegaard y sus consecuentes impactos sobre la libertad del individuo que se *apropia* de ella. En un primer capítulo, hablaré de la verdad de manera extensiva, haciendo hincapié en la relación subjetiva del individuo para con ella, así como también señalando las diferencias que encuentra Kierkegaard en la visión pagana – esto es, socrática – acerca de lo verdadero y las enseñanzas de Cristo. Luego, en un segundo capítulo, mostraré que es posible hablar de dos tipos de libertad en Kierkegaard: una como poder o voluntad y otra como condición o estado. En esta última noción se encuentra, a mi parecer, una cercanía mayor con la doctrina cristiana, tanto en su exposición bíblica, como en la hermenéutica kierkegaardiana.

<sup>92</sup> Véase: COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, traducción de Elena Landázuri, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 1958; pp. 152 – 191.

<sup>93</sup> El texto griego versa como sigue: ‘*αν με ζμηνητε ντ λ γ τ μ, ληθς μαθητα μο εστε, κα γν σθετ ν λ θειαν, κα αλ θεια λευθερ σει μς*’.

## CAPÍTULO I: La verdad como subjetividad

Desde el inicio de las anotaciones en su *Diario* hasta el final de sus días<sup>94</sup>, Kierkegaard mantuvo una posición radicalmente distinta a la de toda la tradición filosófica frente al conocimiento de la verdad. La única perspectiva con la que se le puede comparar, a partir del mismo Kierkegaard, es con la doctrina socrática, siendo ésta interpretada con varios sesgos propios del danés. Lo distintivo dentro de esta postura es la relación esencial que tiene que mantener todo conocimiento de la verdad (*Sandheden*) con la existencia de aquel que se pregunte por ella, de modo tal que la actividad cognoscitiva tenga impactos en la vida del cognoscente y la transforme<sup>95</sup>. Este apego existencial viene dado desde la base que antepone Kierkegaard a cualquier índole de pensamiento: todo aquel que piense dejará de existir mientras lo haga, pero siempre ha de volver en último término e irremediablemente a la existencia<sup>96</sup>. En el *Post Scriptum*, se puede leer lo siguiente:

***Todo conocimiento esencial (væsentlig Erkjenden) atañe a la existencia (Existens) o, con otras palabras, sólo es conocimiento esencial el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial. El conocimiento que en lo hondo de la reflexión de la interioridad no atañe a la existencia, esencialmente considerado, es un conocimiento contingente (tilfældig Erkjenden), y su proporción y su grado, esencialmente considerados, son indiferentes***<sup>97</sup>.

La verdad que se busca, por lo tanto, en el conocimiento esencialmente considerado es una verdad para el sujeto que conoce, una verdad que sea tal para el individuo. Por el contrario, si se habla de la verdad en un sentido objetivo, se pierde de plano la posibilidad de una consideración existencial del conocimiento verdadero, por lo que un tratamiento desde la objetividad es negado de plano por Kierkegaard.

Objetivamente, la verdad ha tenido dos grandes interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía: la aristotélico-tomista y la cartesiana-kantiana<sup>98</sup>. La primera habla de una adecuación del ser al pensamiento y la segunda de una adecuación del pensamiento al ser. Ambas, por ende, buscan dar con el ideal ontológico de la verdad de una igualdad entre el pensamiento y el ser, cosa que acepta intelectualmente Kierkegaard. Sin embargo, el danés pone una traba en cuanto a la certera correspondencia que ostentarían estas visiones tradicionales. La problemática radica en dos puntos: 1) la noción de ser que se incluye en

<sup>94</sup> Véase: Pap., I A 94: "(...) lo que vale es encontrar una verdad, una que sea verdad *para mí, encontrar aquella idea por la que yo quiera vivir y morir*". También: KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro, un fragmento de vida II*, edición y traducción de Darío González, Trotta, Madrid, 2007; p. 316 / SKS 3, 332: "(...) sólo la verdad que edifica (*opbygger*) es la verdad para ti". Acúdase igualmente a: TT, 11 / SKS 4, 102: «Ne quisigiturputet, me hīctraditurumaliquammethodum, quamunusquisquesequidebeat ad recte regendamrationem; illamenim tantum, quamipsemetsecutus sum, exponeredecrevi» ("Mi propósito no es proponer aquí el método que todos deben seguir para dirigir bien su razón, sino mostrar solamente el que yo he seguido para mostrar la mía"). Lo citado pertenece a Descartes y es parte de un breve elogio que hace Kierkegaard al francés, a quien ve como ejemplo de un pensador ilustre y honorable, pues guió su vida a través de una idea que era tal sólo para sí mismo. Contrapóngase la edificación de la verdad a la tarea de la filosofía. Cf. MENANTEAU, R., "*Lo que queda de la filosofía*".

<sup>95</sup> PS, 49 / SKS 7, 44.

<sup>96</sup> PS, 344 ss. / SKS 7, 320 ss. Cf. Pap., V A 30: "La frase de Descartes: Pienso – por lo tanto, soy, es, vista lógicamente, un juego de palabras, porque el 'yo soy' lógicamente no significa otra cosa que: estoy pensando o pienso".

<sup>97</sup> PS, 199 / SKS 7, 181.

<sup>98</sup> PS, 191 / SKS 7, 173.

los enunciados y 2) el carácter de existente que posee el sujeto que conoce. Quedémonos con el primer problema, pues el segundo parece ya algo más evidente.

Si el ser dentro de las dos definiciones de la verdad se refiere al ser empírico, es decir, al ser en devenir, lo que se viene abajo es el resultado objetivo que tiene como incentivo el conocimiento tradicional. Dicho de otro modo, la adecuación entre el pensamiento y un ser tal no podría ser nunca definitiva, pues el movimiento inherente al devenir no lo permite: el objeto que se intenta conocer no está todavía terminado y todo se queda en una mera aproximación. Por otro lado, si lo que se tiene por ser en la adecuación es el ser abstracto, es perfectamente factible que se dé un resultado inamovible, precisamente porque la abstracción resta al ser su movimiento. No obstante, es evidente que una forma tal de conocimiento no representa más que lo que el mismo entendimiento se ha creado para sí como su objeto, mostrando la verdad como una *reduplicación completamente abstracta*<sup>99</sup>. En resumen, la adecuación empírica se queda en la aproximación objetiva, lo que no se relaciona esencialmente con el sujeto existente que conoce, y la adecuación abstracta no es más que una fantasía del pensamiento puro, lo que no representa ni siquiera un tipo ínfimo de aproximación. La igualdad, entonces, entre pensamiento y ser que debe ser la verdad será tal sólo para Dios, en cuanto Éste está fuera de toda temporalidad, mientras que el existente, estando dentro del devenir, deberá relacionarse de una manera existencial con la verdad. Esto último derivará en la expresión kierkegaardiana de que *la verdad es subjetividad*<sup>100</sup>.

Según Kierkegaard, con Sócrates fue posible, al menos en un lenguaje pagano, hablar de una verdad existencial. La teoría de la reminiscencia, sin la ampliación abstracta de Platón, reúne las características de un pensamiento que se aboca a pensar lo que atañe a cada individuo, dejando el peso del conocimiento, y su consecuente impacto, sobre el sujeto mismo que conoce. Que el sabio haya recordado lo que ya estaba dentro de él y que el ignorante esté en los umbrales de hacerlo gracias a la *ocasión* que le brinda su maestro, son rasgos fundamentales de un pensamiento existencial. Sin embargo, con el cristianismo el asunto se ve transformado de manera tal que en puntos esenciales difiere radicalmente de lo socrático. Para ver de forma introductoria las diferencias entre ambas posturas, me remitiré a un esquema expuesto por Louis Pojman (Cf. Primera parte), en su artículo "*Kierkegaard on faith and history*"<sup>101</sup>:

<sup>99</sup> PS, 192 / SKS 7, 194. James Collins, citado más arriba (ver nota 1), desarrolla de manera muy satisfactoria, a mi parecer, el problema de la verdad existencial en Kierkegaard, salvo por un pequeño error interpretativo. Él muestra que Kierkegaard rechaza la adecuación idealista del ser al pensamiento, en tanto representa ésta una visión completamente abstracta e irreal, sin percatarse de que el autor danés se pone en el caso de que ambas interpretaciones contengan el ser en sentido empírico o que ambas lo aborden de manera abstracta. Por lo tanto, lo que considera Kierkegaard como una mera tautología del pensamiento puro es la metodología abstracta del considerar el ser dentro de la adecuación como inmóvil. Se pueden ver la cita utilizada del *Post Scriptum* para corroborar esta aclaración.

<sup>100</sup> Véase nota 7 de este capítulo.

<sup>101</sup> POJMAN, L., "*Kierkegaard on faith and history*", en: *Philosophy of religion*, vol. 13, 57 – 68, Holanda, 1982; p. 58.

<i>The Socratic Way</i>	<i>The Christian Way</i>
The Truth is within man and man is open to that Truth.	The Truth is not within man, but rather man is in Error, closed to the Truth.
The Teacher is incidental to the process of the discovering the Truth.	The Teacher is necessary to the process of discovering the Truth. He must bring it from without and create the condition for receiving it within man.
The Moment of discovery of the Truth is accidental. The opportunity is always available. You must merely use you innate ability to recover it.	The moment is decisive for discovering the Truth. The Eternal must break into time at a definite point (the Fullness of Time) and the believer must receive the condition in the Moment of contemporaneity with the Teacher.

La exclusión humana en cuanto a la posesión de la verdad viene desde el concepto cristiano de *caída o pecado original*<sup>102</sup>, que se mantiene presente en la relación que todo hombre tiene con la verdad desde la irrupción histórica del cristianismo. Dicha noción, que si bien se arrastra ya desde el *Génesis*, se apareja a la medida humana de verdad recién con la venida de Cristo. Al estar la verdad fuera del hombre, la forma en la que éste puede acceder a ella excede sus capacidades, de modo tal que una teoría como la de la reminiscencia queda fuera de consideración. Asimismo, la imagen del maestro como meramente incidental y la índole del instante de descubrimiento de la verdad como únicamente contingente se ven reemplazados por la figura sola de Dios como guía y dador de la condición necesaria para comprender lo verdadero, y por la noción paradójica de la irrupción de la eternidad en el tiempo.

Desde la perspectiva kierkegaardiana, Cristo comunicó al mundo todo aquello que la verdad puede llegar a ser dentro del devenir, dejando en primer plano la labor subjetiva de su consecución. En el cristianismo, el existente debe esforzarse por *reduplicar* la verdad en sí mismo, mostrándola a ésta como un camino (*Veí*) y una vida (*Liv*) que constantemente está siendo<sup>103</sup>. Encarnando la verdad es como un individuo llega a vivir a la manera de Cristo y deviene realmente cristiano:

**(...) el ser de la verdad (*Sandhedens Væren*) es la duplicación (*Fordoblelse*) en ti, en mí, en él, de manera que tu vida, la suya, la mía, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, exprese la verdad; que tu vida, la suya, la mía, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, sea el ser de la verdad, como la verdad era en Cristo: una vida (*Liv*), pues *Él era la verdad*”<sup>104</sup>.**

En la medida en que se da este proceso de reduplicación de la verdad, se da a su vez la *apropiación* (*Tilegnelse*)<sup>105</sup> de la misma en cada individuo: esto es lo que marca el meollo de la consideración existencial acerca de aquello que se tiene por verdadero. A partir del cristianismo, entonces, no es pertinente hablar de *saber* (*vide*) la verdad, sino que de *serlo* (*være*). En conocer la verdad sólo cuando ésta se hace una vida en el sujeto

<sup>102</sup> MF, 32 / SKS 4,

<sup>103</sup> Jn., 14: 6: ‘ο γοεμι οδ οζκα ο ο λ οθει ακα ο ζω’.

<sup>104</sup> EC, 206 / SKS 12, 202.

<sup>105</sup> PS, 360 / SKS 7, 333.

cognoscente se abre la posibilidad para que el espíritu encuentre la vida y el alimento, tal como el cuerpo halla saciedad en el pan<sup>106</sup>.

La verdad así considerada se establece para Kierkegaard, ya hacia la madurez de su obra<sup>107</sup>, como *la* verdad, diferenciándola de *las* verdades que puede aportar la objetividad. Al hacer esta distinción, acudimos al mismo tiempo al deslinde entre la verdad como vida y camino, y la verdad como resultado o conclusión. El pensamiento objetivo busca esto último, pues su afán unificador se lo exige. Desde esta perspectiva, si un hombre especulativo o un hombre de ciencia consigue con sus investigaciones un resultado último, su figura como sujeto será indiferente a la hora de comunicar dicha obtención, mostrando de manera clara que en lo objetivo el sujeto desaparece. Quien haga un gran descubrimiento luego de duros años de trabajo, sabrá lo mismo a la postre que alguien que aprenda lo ya descubierto en un par de meses.

La verdad cristiana, por su parte, exige un compromiso absoluto del sujeto existente, así como también niega toda posibilidad de comunicación directa: cada individuo debe descubrir la verdad para sí y encarnarla. En la reduplicación y apropiación de la verdad se conserva la fórmula ontológica de una igualdad entre pensamiento y ser, pero se pone su realidad en los términos de la existencia, acotándola al devenir. Entienda el lector esta igualdad entre pensamiento y ser como ser en acto lo que se es en potencia o ser en esencia y en existencia lo mismo. De esta forma, se facilitará la comprensión de que conocer la verdad es serlo. Veamos esto paso a paso, teniendo lo que se expuso en la segunda parte constantemente a la vista:

1. Según el cristianismo, el hombre fue concebido y creado por Dios como espíritu. El espíritu es la instancia donde una gran síntesis se relaciona consigo misma. Esta síntesis pone uno frente al otro una serie de contrarios que residen dentro del hombre: la finitud y la infinitud, la temporalidad y la eternidad, y la necesidad y la posibilidad. Sin embargo, el hombre, a partir del pecado original, perdió el estatuto inmediato de espíritu, por lo que su tarea en la existencia consiste en volver a serlo. Ser espíritu se iguala a la categoría de ser cristiano, lo que se desprende de las enseñanzas de Cristo, que fue enviado por Dios para mostrarle al hombre la medida (Maalestok) a la que todos se han de ajustar (EM, 148 / SKS 11, 225 – 226.. En otras palabras, Dios mostró con Cristo la verdad de la existencia.
2. El ser cristiano así concebido da una pauta para un trabajo de conciencia en el hombre, que le ayuda a hacerse consciente de aquellos contrarios que no se le presentan de forma inmediata: la infinitud, la eternidad y la posibilidad. De esta forma, el hombre se sabe en esencia algo que no es todavía en existencia. Reemplácese esencia por potencia y pensamiento, y existencia por acto y ser.
3. Para ser el hombre aquella síntesis que se relaciona consigo misma, que representa positivamente al espíritu, debe hacer calzar en la existencia los contrarios mencionados, lo que no puede hacer sin la ayuda del Poder que lo ha creado (Dios). El socorro divino se consigue a través de la gracia y la fe.

---

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Si el lector confronta la condensación de la verdad en Cristo que Kierkegaard presenta ya hacia el año 1848, que es cuando escribe *La enfermedad mortal y Ejercitación del cristianismo*, con las citas presentadas en la nota 3 de este capítulo, verá una cierta especificación del concepto. Al comienzo de su obra, en sus escritos tempranos, concibe la importancia de una verdad que sea verdad para el individuo, pero en un tono más bien subjetivo. Esto cambia con la visión religiosa, que se muestra más bien como unificadora de la noción de verdad, conservando la divergencia sólo en la unión subjetiva con ésta.

4. Teniendo el hombre la gracia y la fe, es capaz de aceptar, en función de su pasión como creyente, el apareamiento de contrarios en la existencia. En este punto el hombre se sabe algo conscientemente y el contenido de esa conciencia es llevado a la existencia por Dios. El hombre es verdad a la medida en que Dios mostró la verdad con Cristo; el hombre encarna la verdad y es como ella. Véase: HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, traducción y estudio preliminar de Ramón Roquer, ed. RIALP, Madrid, 1948; p. 80: “Dios es verdad porque, como subjetividad infinita, está en relación plenamente objetiva con su propia subjetividad y ejecuta de un manera plenamente subjetiva lo que, en su consideración objetiva, ha entendido con respecto a sí mismo, porque puede verse a sí mismo de una manera absoluta y reproducir de un modo absoluta y plenamente subjetivo este momento de sí mismo”. Por Dios se entienda también Cristo. No he ahondado en el concepto que tiene Kierkegaard de la trinidad, pero por lo que he podido apreciar en los textos que he consultado, reconoce a Dios mismo hecho carne en Cristo, sin ver en Éste un rebaje en su carácter divino. Cristo lo que hizo fue meter la verdad, lo eterno y lo infinito – lo necesario – en el tiempo, y así mismo debe vivir cada cristiano..

Una concepción tal de la verdad no la pone a ésta como una mera imposición subjetiva ni como una creación arbitraria de cada individuo, sino que la concibe desde la relación que mantiene cada hombre con ella. La verdad en Kierkegaard, por consiguiente, es siempre una y la misma (Cristo), lo único que varía es la conexión que mantiene cada individuo con ella y la manera individual en que cada uno la encarna. Así es como es posible entender la frase kierkegaardiana de que *la verdad es subjetividad*, sin caer en el error de pensar, de buenas a primeras, que lo verdadero es lo que cada cual se construye para sí mismo<sup>108</sup>.

En el capítulo que se sucederá<sup>109</sup>, mostraré que se puede hablar con Kierkegaard – y con el cristianismo –, a la luz del pasaje de Juan ya citado y de lo expuesto sobre la verdad, de una libertad como condición o estado en el hombre en función de la encarnación existencial de lo verdadero.

<sup>108</sup> Véase: KIERKEGAARD, S., *Diapsálmata*, traducción y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero, Be-ve-dráis Editores, Santiago, 1999; p. 25. Esta cita remite al estudio preliminar hecho por Gustavo Cataldo al texto inicial de *O lo uno o lo otro*, puesto aparte por la edición mencionada, que me parece ser lo más rescatable de ésta. Para leer los *Diapsálmata* en una mejor edición y con el contexto de la obra completa, véase la referencia ya antes citada.

<sup>109</sup> Antes de terminar con la presente sección, creo que vale la pena hacer notar una última cosa, siguiendo la interpretación cristiana de la verdad que Kierkegaard propone. La vida de todo creyente se desarrolla como una constante lucha entre la encarnación de lo perfecto que éste representa en tanto ser *como* la verdad y la imperfección natural del mundo finito y temporal. Por esta razón, Kierkegaard desdeña la figura de una Iglesia triunfante (*triumphende Kierke*) en el mundo, reemplazándola por la imagen de una Iglesia en constante lucha. Cada cristiano, componiendo una Iglesia militante, debe preocuparse de encarnar la verdad y de pelear contra el ambiente ajeno en el que se encontrará al hacerlo. La fe no puede ser objeto de cánticos de victoria o de alabanzas mientras el creyente exista, ni se puede dar el caso de que todo se zanje en favor del cristianismo. Cristo se mostró como la verdad en humillación y, por lo tanto, cada creyente ha de vivirla en la misma condición. En esto radica que Cristo haya sido perseguido, condenado y crucificado, pues la verdad siempre se encuentra en la minoría y se pone en cada momento en pugna con la mayoría. Vivir como Cristo, por ende, es la tarea más dura que debe enfrentar todo hombre, pero es a la vez la única manera de poder acceder a una tranquilidad eterna en una vida próxima. Esto último configura la esperanza máxima del cristiano, quien ve la muerte como un punto de victoria luego de aquella lucha incesante. Véase: EC, 192 / SKS 12, 188; EC, 213 ss. / SKS 12, 209 ss.; MF, 110 – 111 / SKS 4, 160; TER, 45 / SKS 11, 91.

## CAPÍTULO II: Libertad como poder y libertad como condición

Estando el hombre fuera de la verdad o en la no-verdad (*Usandheden*) para el cristianismo, es decir en el pecado, permanece asimismo sumido en la no-libertad (*Ufrihed*), de la que sólo puede liberarlo el conocimiento de la verdad<sup>110</sup>. Como el pecado es una condición en la que cada hombre está por sí mismo, en tanto cada cual introduce cualitativamente el pecado en su vida, se deriva que el apresamiento del que se es víctima no es externo, sino que interno: todo hombre está preso en sí mismo en su cualidad de culpable. A esto me referiré para hablar de la libertad como condición o estado, deslindándola de la libertad como poder<sup>111</sup>.

Con el libre arbitrio (*liberum arbitrium*) se puede comparar la libertad (*Frihed*) en tanto fuerza volitiva, siendo la sola capacidad de tomar una decisión entre dos o más opciones, esto es, ante una disyuntiva<sup>112</sup>. Si un inocente, ante la angustia que le genera la posibilidad de su libertad, peca o *elige* pecar, reafirmará el poder que tiene su voluntad de elegir en dicho acto, aunque se transforme en pecador y yazca irremediamente en la no-libertad en cuanto estado. Con esta noción de libertad habla Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, cuando dice que *el yo es libertad* (*Selvet er Frihed*)<sup>113</sup> y en la *Ejercitación del cristianismo* (1850), al apuntar que Cristo busca atraer al hombre sólo en cuanto sea éste una *esencia libre* (*frit Væsen*), *es decir, a través de una elección* (*Valg*)<sup>114</sup>. Ahora, si se une esta concepción de la libertad como poder de elección con la dialéctica intermedia de la fe (Cf. Segunda parte, Capítulo II), es posible justificar más nítidamente la diferencia entre dos tipos de libertad patentes en Kierkegaard.

Cuando se le presenta a un hombre la gracia de la fe, no está todo dicho en cuanto a la transformación de éste en cristiano, pues es necesaria todavía la elección *libre* del individuo frente al don. En esa decisión se aparejan, como bien vimos anteriormente, la posibilidad que representa justamente la voluntad del hombre y la necesidad que encarna Dios para hacer del individuo un individuo auténtico. Sin la gracia no hay posibilidad de elección, por lo que lo radical se deja caer en cada caso en las manos de Dios, mas tampoco se puede hablar de un creyente en sentido pleno si éste no da el *salto* de la fea través de una decisión consciente. Por esta razón, plantear al yo como *libertad* antes de transformarse en sí mismo o al hombre como *esencia libre* ante la atracción de Cristo parece una diferenciación sutil, pero decidora, que separa la *posibilidad* que significa la libertad en tanto poder, y la *posición* que representa la libertad en tanto estado. Pojman habla de esta libertad de la siguiente forma:

<sup>110</sup> CA, 243 / SKS 4, 439.

<sup>111</sup> POJMAN, L., 'Kierkegaard on faith and freedom', p. 49: '(...) Kierkegaard makes a distinction between freedom as radical free will (*liberum arbitrium*) and as liberation (*libertas*)'.

<sup>112</sup> Hago la salvedad de la disyuntiva, pues, como también colige Pojman, Kierkegaard no plantearía la voluntad libre como meramente incondicionada, sino que siempre expuesta a presiones o a factores que fuerzan la elección. Como mostraré en breve, la forma en la que cada hombre reafirma su condición de libertad, por sobre su poder de elegir, es justamente cuando la voluntad se ve más presionada que nunca.

<sup>113</sup> El traductor de la edición española consultada no transcribe extrañamente este pasaje, por lo que remitiré al lector sólo a la edición danesa: SKS 11, 145.

<sup>114</sup> EC, 167 / SKS 12, 164.



***Freedom is essentially an inward state which has to do with our loyalties, commitments, and beliefs. Freedom is not too much what we do, as the subjective how with which we do it*<sup>115</sup>.**

En la fe, el hombre se vuelve *libre*: está en la condición de ser libre. La libertad así concebida (*libertas*) trae consigo la reducción de la libertad como poder, porque para darse aquélla, a causa de la dialéctica de la gracia, tiene que verse reducida ésta<sup>116</sup>. La voluntad del hombre se ve acotada a una sola opción que se erige como verdaderamente elegible y que de no ser elegida supone la permanencia del individuo en la no-libertad. Esto configura al pecado, dentro del cristianismo, como una posición y no como una simple pasividad<sup>117</sup>.

El paso de cualidad del hombre desde la no-libertad a la libertad, en base a la exclusión cristiana en cuanto a la verdad, no forma parte de las fuerzas del hombre, sino que su liberación tiene que venir dada por Dios. Ahí la fe y la condición, ahí también la verdad y la libertad. Si el individuo fuera capaz de liberarse a sí mismo, todo el asunto retorna a lo socrático: el hombre se hace de nuevo con la verdad y la consecución de la salvación eterna que promete el cristianismo no es más que una complicación innecesaria. Por el contrario, si todo es como jura la doctrina de Cristo, se puede hacer del hombre, a través de la conversión cristiana, un sujeto conocedor de la verdad y, por lo mismo, libre de sí mismo, *absuelto*:

***¿Cómo denominaremos a un maestro (Lærer) que le da de nuevo (al discípulo) la condición y, con ella, la verdad? Llamémosle: salvador(Frelser), porque salva al discípulo de la no-libertad, lo salva de sí mismo; libertador(Forløser), porque libera a quien se había aprisionado a sí mismo, y nadie está tan terriblemente cautivo y ningún cautiverio resulta tan imposible de quebrar, como aquel en que el individuo se retiene a sí mismo*<sup>118</sup>.**

Repasemos, el sujeto que vive en la verdad es libre. A través del perdón de los pecados que concede la relación con Cristo, el individuo pasa de ser cualitativamente culpable a ser cualitativamente inocente. Si el pecado era estar en la no-verdad y esta condición derivaba en la no-libertad, la inocencia traerá consigo la verdad y también la libertad. Ahora bien, si volvemos al pasaje del Evangelio de Juan (8:32), se puede extraer todavía una cosa más. Para dar la claridad de la que adolezco, comienzo citando las palabras del profesor Ramón Menanteau, que en un contexto muy distinto a éste dijo lo siguiente:

***Y si bien, tal vez, la verdad nos hace libres, no somos libres frente a la verdad*<sup>119</sup>.**

Ya fue dicho que la relación entre la libertad como poder y la libertad como condición era inversamente proporcional: aumentando la última, se ve infinitamente reducida la primera. En esto radica que la libertad en el cristianismo, entendida como *libertas*, se deje reconocer sólo a través de la obediencia constante y adoradora a Cristo, es decir, sumiendo la aparente libertad o libre albedrío del hombre al poder de un otro. Por esta razón parece tan inusual que la libertad sea precisamente sumisión o que en realidad no vayamos a ser nunca libres frente a la verdad en tanto poder, a pesar de que ésta nos libereen tanto

<sup>115</sup> POJMAN, L., 'Kierkegaard on faith and freedom', p. 49.

<sup>116</sup> Para Kierkegaard, el cristianismo emerge siempre de manera negativa en relación a la consideración objetiva. PS, 459 / SKS 12, 428: "Visto religiosamente, lo positivo es siempre distinguible por lo negativo".

<sup>117</sup> CA, 239 / SKS 4, 436.

<sup>118</sup> MF, 33 / SKS 4, 226.

<sup>119</sup> MENANTEAU, R., *Filosofía. Últimas lecciones, edición independiente, Santiago, 2010; p. 15.*

condición. Así, Dios, siendo libertador del hombre, es al mismo tiempo y por lo mismo – si no se pierde lo esencialmente cristiano – su juez (Dommer):

***Jamás podrá olvidar el discípulo a este maestro, ya que en ese instante se hundiría otra vez en sí mismo, como aquel que, habiendo estado en posesión de la condición, olvidó que existía Dios y cayó en la no-libertad (...). La condición es un depósito, del que siempre es responsable de rendir cuentas el receptor***<sup>120</sup>.

Frente a Dios el hombre nunca será libre, ya que desde y por la gracia viene la única liberación de la que puede gozar auténticamente todo individuo. Dios da la verdad y da la condición para comprenderla, para no ser consumido por el escándalo de la paradoja absoluta, y, a través de eso, da al hombre la posibilidad de salir de la prisión en la que se ha encarcelado a sí mismo por medio del pecado y de ser libre de manera plena y absoluta en sentido humano, mas nunca desde la perspectiva divina. La libertad externa o voluntad es reflejo de la tarea que representa para todos la existencia cristiana, que de ser alcanzada promete la libertad interna o la condición eterna de ser libre.

\*\*\*

Unamuno – reconocido kierkegaardiano – decía: “La letra mata y el espíritu vivifica. Y el espíritu no es el sentido, porque el sentido no es más que la razón y el espíritu es la verdad”<sup>121</sup>. Cristianamente, el impulso neumático es el que mueve al individuo y le da la autenticidad en la existencia. Esta autenticidad es la libertad: ser sí mismo apoyado en Dios. La verdad y la libertad en Kierkegaard, dentro de su interpretación del cristianismo, se resume así: 1) La enseñanza de Cristo separa, a través del pecado, al hombre de la verdad de manera radical. En esta condición de la no-verdad rige la conciencia que tenga cada individuo de su estado, sabiéndose culpable y buscando la salvación. La verdad aquí perdida no tiene implicancias objetivas, sino sólo subjetivas. 2) La gracia divina trae consigo la promesa de una bienaventuranza eterna por medio de la comunicación de la verdad de la existencia humana, esto es, de la forma del espíritu (Cf. Segunda parte, Capítulo II). En este punto, la verdad retorna al individuo gracias a la voluntad de Dios. 3) El paso del estado de culpabilidad a la cualidad de la inocencia supone la liberación del hombre, en tanto éste deja de ser preso de sí mismo. La libertad en cuanto condición es la libertad cristiana, que sólo emerge mediando la reducción de la voluntad del sujeto. En la obediencia a Cristo y en la esclavitud a la fe se halla la eterna condición de ser libre<sup>122</sup>. En esta negatividad del cristianismo se encuentra toda su positividad: mientras más se vea reducida la objetividad, más se verá aumentada la subjetividad. La fe surgirá allí donde la incertidumbre racional alcance su punto más álgido y la paz eterna se hará reconocible en medio de la guerra del cristiano con este mundo. De la misma manera, la libertad en sentido eminente (*libertas*) se consolidará a través de la negación de la libertad en sentido ordinario (*liberum arbitrium*).

---

<sup>120</sup> MF, 33 / SKS 4, 226.

<sup>121</sup> UNAMUNO, M., *Diario íntimo*, Folio, Barcelona, 2007; p. 12.

<sup>122</sup> UNAMUNO, M., *Diario íntimo*, p. 43: “Racionalizar la fe. Quise hacerme dueño y no esclavo de ella, y así llegué a la esclavitud en vez de llegar a la libertad en Cristo”.

# CONCLUSIONES

De manera sucinta y puntual repasaré lo abordado en esta investigación en función de los tres tópicos iniciales que fueron expuestos como guía (Cf. Introducción):

1. El carácter estrictamente innecesario que afecta a los hechos históricos, en tanto están éstos sujetos al devenir, los transforma en objetos de creencia. Por lo tanto, toda relación de un individuo con un acontecimiento histórico conlleva una voluntad consciente por parte del sujeto a creer que tal o cual suceso realmente ocurrió. Asimismo, la relación con el hecho histórico que representa el cristianismo es también un asunto de creencia. Sin embargo, por el carácter necesario que Dios representa, su inclusión en el devenir no puede significar más que una paradoja, lo que provoca que sea necesaria una condición adicional para comprender este suceso. Esta condición es la fe, que es dada como gracia por Dios al mostrarse encarnado en Cristo. En base a esto, se deja a la vista que, no importando cuán grande sea la voluntad humana, siempre se requiere el don divino para el devenir cristiano.
2. Cristianamente, el ser humano es concebido como una relación consciente entre el alma y el cuerpo, que Kierkegaard denomina espíritu. Para darse una conexión concreta entre los distintos elementos en la composición espiritual, se necesita tanto el esfuerzo humano, como la intervención divina. En la labor del sujeto, la conciencia y la voluntad juegan un papel fundamental, mientras que el rol de Dios se limita a la dádiva de la condición. En este punto, es posible entrever que Kierkegaard propone una cierta dialéctica intermedia de la fe, donde se sintetiza la posibilidad que representa la voluntad del hombre y la necesidad que se condensa en la figura de Dios, en tanto se promete con esta elección una salvación eterna.
3. Por último, y en relación con los dos puntos anteriores, es posible igualar el devenir cristiano en Kierkegaard con el conocimiento de la verdad y la consecuente liberación que ésta provoca en el sujeto creyente. A partir del pecado, la verdad es arrancada del hombre y puesta fuera de él, sumiéndolo tanto en la no-verdad, como en la no-libertad. Con la venida de Cristo y su promesa de la redención de los pecados, la inocencia irrumpe en el individuo cristiano, llevándolo a la verdad y al estado eterno de ser libre. Así, sólo cuando un sujeto se vuelve creyente, es preciso hablar de libertad en un sentido eminente, teniendo en cuenta que la voluntad que interviene en la dialéctica de la fe sólo representa una libertad en sentido ordinario. La negatividad objetiva de la que emerge el cristianismo en su afán subjetivo se hace con esto más que evidente.

El devenir cristiano es una tarea que se recompensa con la salvación eterna. En la lucha constante de la encarnación de la verdad en la temporalidad, halla consuelo el creyente que espera con una esperanza plena el alivio con la muerte terrenal<sup>123</sup>. De esta forma, la vida del que se apega a las enseñanzas de Cristo nunca descansa ni se detiene: la fe

<sup>123</sup> TT, 175, SKS 4, 209; PS, 570 / SKS 7, 543.

kierkegaardiana es una fe para siempre, transformando el ser cristiano en la categoría más alta a la que cualquier ser humano puede aspirar<sup>124</sup>.

Lo que hace Kierkegaard con su interpretación del cristianismo, a mi parecer, es tratar de dar una respuesta satisfactoria al fenómeno de la existencia. No obstante, no ha sido mi intención hacer en estas páginas una apología a su pensamiento ni convencer a nadie de que su postura del devenir cristiano es lo que realmente responde a todos los problemas que aquejan la esfera subjetiva. Lo que traté de poner en limpio fueron mis lecturas sobre algunas nociones que hallé sobremanera importantes en la obra kierkegaardiana, tratando de dar una interpretación lo más objetiva posible del estudio de este autor.

Cierro con una frase de Unamuno, que condensa, según creo, toda la naturaleza de la vida religiosa en Kierkegaard, mostrando que una aproximación objetiva o filosófica a sus terrenos no se hará más que en vano:

***Si llego a creer, ¿para qué más prueba de la verdad de la fe? Será un milagro, un verdadero milagro, testimonio de la verdad de la fe***<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Pap., IX A 302.

<sup>125</sup> UNAMUNO, M., *Diario íntimo*, p. 13.

---

# BIBLIOGRAFÍA

## **La edición utilizada de las más recientes obras completas de Kierkegaard en danés (SKS) corresponde a:**

*Søren Kierkegaards Skrifter*, edición a cargo del Søren Kierkegaard Forskningscenter, redactores: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne-Mette Hansen, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alistair McKinson y Finn Hauberg Mortensen, Ed. Gad, Copenhagen, 1994 – 2012. Se puede acceder a los tomos publicados en la siguiente página electrónica: [www.sks.dk](http://www.sks.dk).

## **La edición utilizada de los *Diarios (Papirer)* corresponde a:**

*Die Tagebücher*, selección, reordenación y traducción de Hayo Gerdes, 5 tomos, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Colonia, 1962 – 1974.

## **Las ediciones de textos consultados de Kierkegaard en español corresponden a:**

*Diapsálmata*, traducción y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero, Be-uve-dráis Editores, Santiago, 1999.

*Dos breves tratados ético-religiosos*, prólogo de Enrique Sáez R., traducción de Matías Tapia W., Publicaciones Especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Serie Traducciones, n ° 125, Santiago, 2012.

*Ejercitación del cristianismo*, prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2009.

*El concepto de la angustia*, prólogo, traducción y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2010.

*Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, edición, traducción y prefacio de Javier Teira, Alba, Barcelona, 2008.

*La enfermedad mortal*, prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta, Madrid, 2008.

*Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, edición y traducción de Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta, 2009.

*O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida I*, edición y traducción de Begonya Sáez y Darío González, Trotta, Madrid, 2006.

*O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida II*, edición y traducción de Darío González, Trotta, Madrid, 2007.

*Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010.

*Temor y temblor*, traducción y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 1975.

## Las ediciones de textos consultados sobre Kierkegaard corresponden a:

ADORNO, Th., *Kierkegaard: Construcción de lo estético*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Madrid, 2006.

BINNETI, M. J., “*Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart*”, en: *Mirada kierkegaardiana*, Primer número, pp. 1 -15, Madrid, 2008.

COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, traducción de Elena Landázuri, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 1958.

GAYE, M., ‘*Kierkegaard on religious knowledge*’, en *History of European ideas*, vol. 22, no. 2, pp. 105 – 112, Inglaterra, 1987.

HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, traducción del alemán y estudio preliminar por Ramón Roquer, ed. RIALP, Madrid, 1948.

HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1930.

JOLIVET, R., *Introducción a Kierkegaard*, traducción de Manuel Rovira, Madrid, Gredos, 1950.

KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1990

MUNIZAGA, R., “*Filosofía y religión en el pensamiento de Kierkegaard*”, en *Revista de filosofía*, vol. III, no. 2, pp. 42 – 61, Universidad de Chile, Santiago, julio de 1956.

POJMAN, L., ‘*Kierkegaard on faith and freedom*’, en *Philosophy of Religion*, vol. 27, pp. 41 – 61, Holanda, 1990.

STEWART, J., *Kierkegaard’s relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

WAHL, J., *Kierkegaard*, traducción de José Rovira Armengol, ed. Losange, Buenos Aires, 1956.

---

WISDO, D., 'Kierkegaard on belief, faith, and explanation', en *Philosophy of Religion*, vol. 21, pp. 95 – 114, Holanda, 1987.

## Las ediciones de otros textos consultados corresponden a:

AQUINO, T., *Suma teológica*, traducción y acotaciones por una comisión de P. P. Dominicos, presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Francisco Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953-64.

LIDDELL, H. y SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, Harper & Brothers, Nueva York, 1883.

MENANTEAU, R., *Filosofía. Últimas lecciones*, edición independiente, Santiago, 2010.

\_\_\_\_\_, "Lo que queda de la Filosofía", ponencia leída en el Congreso Bicentenario de Filosofía, el día viernes 12 de noviembre de 2010 en la Universidad de Chile.

PASCAL, B., *Pensamientos*, selección, traducción y prólogo de Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

PLATÓN, *Menón*, introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta, F. Oliveri y J. L. Calvo, Gredos, Barcelona, 2007.

*Sagrada Biblia*, traducción Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colugna, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.

SPINOZA, B., *Breve tratado*, en: *Obras Completas*, tomo I, Acervo cultural, Buenos Aires, 1977.

*The Greek New Testament*, editado por Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger y Allen Wikgren, United Bible Societies, Stuttgart, 1966.

UNAMUNO, M., *Diario íntimo*, Folio, Barcelona, 2007.