

La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe

Un estudio sobre Sören Kierkegaard

II. LA CULMINACION PARADOJICA DE LA EXISTENCIA EN LA FE

Antes de pasar a la exposición de los grados de la existencia que culminan en la fe, hacemos dos prenotandos:

1.º) Respecto a la religión insistimos en dos puntos, ya indicados de alguna manera más atrás:

— «A un hombre le sería imposible vivir exclusivamente y a cada instante en las ideas más elevadas del cristianismo»¹³⁷. Kierkegaard es consciente —y en esta expresión queda de sobra patente— del rigidismo de su credo religioso. Por un interés expreso o por una propensión de su espíritu, Kierkegaard exagera ciertos aspectos de la religión cristiana, busca llamar la atención «escandalosamente» sobre las esencias tanto tiempo olvidadas. Aunque no pretende ser considerado como un reformador y menos como un santo, su propósito coincide con el de los grandes reformadores: Para ellos lo importante no es crear nuevos dogmas, sino despertar las conciencias¹³⁸. En este caso, dice el mismo Kierkegaard, prudencia equivale a medianía.

— La religión kierkegaardiana está radicada en su tiempo y obedece a los condicionamientos doctrinales e históricos de su época. La religión de Kierkegaard respira por todos sus poros anti-hegelianismo; en esto no difiere en nada de otros contemporáneos

137. KIERKEGAARD, *Las Obras del amor I...*, 109.

138. KIERKEGAARD, *Las Obras del amor II* (Madrid 1965) 95.

suyos. Pero, contra muchos de éstos, Kierkegaard exige un retorno a una de las funciones originales de la religión: la llamada urgente a la conciencia del individuo atormentado¹³⁹. Eso diferencia a Kierkegaard de otros movimientos de su tiempo, como por ejemplo de las corrientes antihegeliano-socializantes de su siglo. Eso le aproxima, en cambio, a otros personajes de gran talla histórica, como Lutero. Lutero fue sin duda el gran redescubridor de la interioridad, del primado del individuo dentro de la religión y de la sociedad. Por supuesto los desarrollos de Kierkegaard no son rigurosamente hablando una continuación de su admirado y criticado Lutero. No cabe negar, empero, que tanto sus afirmaciones como sus críticas de la religión —prescindiendo ahora de discutir el índice de «catolicismo» o de «protestantismo» de sus escritos¹⁴⁰— están impregnadas hasta la médula de la «espiritualidad» luterana. Tampoco resulta difícil detectar las influencias pro o anti-schleiermacherianas. Kierkegaard busca apoyarse en algunos momentos en el «sentimiento religioso» de Schleiermacher para refutar el racionalismo hegeliano, mas descubre enseguida innumerables lagunas en la reducción schleiermacheriana de la religión a un sentimiento de dependencia. Schleiermacher se conforma con una *fe natural*, se acerca peligrosamente al panteísmo y malpiede los altos valores de la ética, del escándalo y de otras categorías cristianas¹⁴¹. En definitiva, las ascendencias de la visión kierkegaardiana de la religión son bastante claramente definibles y podría ponerse mucho más acento sobre ellas, pero esas «ascendencias» no *explican* la original comprensión religioso-cristiana de Kierkegaard, aunque sí nos dan el contexto preciso para interpretarla con justeza.

2.º) En cuanto a los estadios o esferas¹⁴² de la existencia, adelantamos tres observaciones:

— Aparte del Diario, el esquema de los estadios de la vida es presentado explícitamente dos veces: En las *Etapas* y en el *Postscriptum*¹⁴³. En ambas enumera tres estadios: el estético, el ético

139. MARCUSE, *Razón y Revolución* (Madrid² 1972) 261.

140. Se ha discutido mucho sobre ello. Normalmente es constatable la influencia de los propios credos al realizar la interpretación de Kierkegaard. Fabro, por ejemplo, catoliza» excesivamente, a nuestro modo de ver, al autor danés. Cfr. *Diario* I, 92-95. Cfr. también H. Roos, *Kierkegaard et le catholicisme* (Louvain 1955).

141. *Diario...*, I A 273, II A 91, X² A 416.

142. No hay una estricta nomenclatura para ello. Se habla de esferas, estadios, etapas, momentos, etc. Aquí los usaremos indiferentemente.

143. KIERKEGAARD, *El amor y la religión* (Parte de *Las Etapas en el camino de la vida*) (Buenos Aires 1960) 131; *Postscriptum...*, 339; *Diario...*, VI A 41.

y el religioso. En el *Postscriptum* se acentúan mucho los estadios intermedios o «zonas límite»: la *ironía* —entre el estético y el ético— y el *humor* —entre el ético y el religioso—.

— Sólo puede *existirse* en un estadio, sólo en uno puede desarrollarse la existencia. No vale la ambigüedad ni el bilicismo. El paso de uno a otro estadio se efectúa por un *salto* del individuo libre.

— Las esferas o estadios de la vida poseen un orden dialéctico y una significación existencial propia. He aquí esta interrelación condensada en pocas líneas: «Las esferas se relacionan de la manera siguiente: Inmediatez; comprensión finita; ironía. Ética, con la ironía como incógnita. Humor; religiosidad, con el humor como incógnita. Y, finalmente, lo cristiano que es reconocible por la acentuación paradójica de la existencia, por la paradoja y la ruptura con la inmanencia, y por el absurdo»¹⁴⁴. Esta progresión dialéctica de las esferas no elimina su diversificación *esencial*, sólo superable —como se ha dicho— por salto, de tal modo que en manera alguna ha de considerarse el estadio supremo, la fe, como *prologado* por el estadio estético o el ético. Eso significaría la recaída en la mediación hegeliana¹⁴⁵.

Hechas estas anotaciones, podemos afrontar ya el primer pelotón de la dura «ascensión» al devenir creyente.

144. *Postscriptum...*, 359 n.; *Ib.*, 198, 387.

145. Collins plantea una objeción importante: «Hay otro problema para el cual no ofrece Kierkegaard respuesta satisfactoria ni en las obras estéticas ni en las observaciones posteriores sobre las esferas de la existencia. Concediendo que haya una jerarquía ascendente de plenitud existencial que va de la vida estética a través de la ética hasta llegar a la religiosa, ¿qué permanece del estadio inferior una vez que el hombre ha elegido un plano más alto o el superior? Kierkegaard admite una diferencia decisiva entre un estadio particular, considerado como algo que reclama una total autonomía, y ese mismo estadio una vez despojado de ese elemento absolutista cuando se ha tomado la decisión de aceptar otra de las esferas. La esfera de la existencia «destronada» no desaparece sencillamente, porque hay facultades y necesidades estéticas y éticas en todo ser humano, que no pueden borrarse. Pero Kierkegaard se resiste a aceptar francamente que todos los valores inferiores, una vez reconocidos como genuinos aunque inferiores, puedan incorporarse a niveles más altos y ponerse al servicio de los fines superiores. No se opone a admitir que un modo de existencia ética pueda apropiarse valores estéticos o que una persona naturalmente religiosa pueda incorporarse todo el contenido de la esfera ética. Su verdadera dificultad gira en torno a la relación entre una vida *estética* y una *religiosa*, especialmente una vida cristiana»: COLLINS, *El pensamiento...*, 59-60. Lo que está de fondo, como más adelante explicamos, es la desconfianza kierkegardiana hacia lo natural.

A. SUPERACION DEL ESTADIO ESTETICO.

El primer estadio de la vida es el estético. Propio de todos los románticos, el estadio estético tiene una significación mucho más amplia que la de la sensibilidad griega o la que hoy entendemos por estética en filosofía. Sus características más sobresalientes son la inmediatez, la comprensión finita, la ironía sin interioridad, el deseo de éxito y de fama, el amor a la espontaneidad y la vida de sensaciones placenteras; en una palabra, la vida volcada hacia la pura exterioridad. «El hombre *inmediato* —en cuanto en la realidad pueda darse una inmediatez totalmente desprovista de reflexión— no está más que anímicamente determinado, y su yo y él mismo no son más que un simple algo dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad, en estrecha interdependencia con lo otro —*tó heteron*— y solamente teniendo una apariencia ilusoria de que hay algo eterno en él. De esta manera, el yo se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando, gozando, etc., pero en definitiva siempre pasivo. Incluso cuando anhela, este yo no es más que un dativo, como le pasa al niño que siempre está diciendo *para mí*. Este hombre no conoce otra dialéctica que la de lo agradable y lo desagradable, y sus conceptos favoritos son: Dicha, desgracia y destino»¹⁴⁶.

El estadio estético incluye muchos subestadios, innumerables situaciones y fenómenos, desde el estadio de inocencia hasta la misma posición sistemática de los filósofos hegelianos, quienes pese a sus afirmaciones no saben abandonar el terreno estético de la inmanencia. Los representantes mayores de este estadio son Don Juan, Fausto y el Judío Errante, encarnando respectivamente el goce, la duda y la desesperación¹⁴⁷. El mismo Kierkegaard se contrapone en sus relaciones semi-autobiográficas al estadio estético de su amada: Mientras a «la niña» le preocupa la existencia misma en la cual existe, a él le atormenta la pasión de lo infinito; a él le falta inmediatez, a ella resignación; ella busca el desenlace estético —exterior—, él persigue la decisión íntima —religiosa—; la cercanía del goce entusiasmo a ella, la presencia del sufrimiento traspasa el alma de él. Ella es estético-inmediata. El ético-dialéctico. Esa es la gran diferencia¹⁴⁸.

Pese a sus simpatías por todo lo estético, pese a haberse sen-

146. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 110; *Estudios estéticos I...*, 132, 159, 166.

147. Cfr. D. G. RIVERO, *Introducción a Estudios estéticos I...*, 19-20.

148. KIERKEGAARD, *El amor y la religión...*, 59, 64, 75, 99; *Postscriptum...*, 192.

tido él mismo impregnado por lo estético, Kierkegaard reconoce con gran sinceridad las enormes contrapartidas de la vida estética. Su lucha contra el romanticismo —de la que hablamos al comienzo— se identifica casi literalmente con su crítica implacable de este estadio y con su repetido apelo a sobrepasar la exterioridad de toda existencia estético-romántica.

La acusación más acerba contra Hegel consiste en achacarle su incapacidad para escapar a la seducción del estadio estético. Pese a que Hegel se jacta de haber destronado al romanticismo, su filosofía especulativa no hace sino recaer en lo que él mismo negaba en sus inicios. Categorías como el mal y el pecado —que nunca son estéticas¹⁴⁹— quedarán siempre fuera del Sistema, porque en realidad Hegel ha cerrado la puerta a todo ir más allá del esteticismo, a todo caminar hacia la interioridad del individuo.

Al Cristianismo que se profesa en la cristiandad le acontece otro tanto de lo mismo. Los cristianos han olvidado lo que implica ser cristiano. Los cristianos de hoy se conforman con una comprensión *estética* del cristianismo. Ahora bien, querer transformar *lo cristiano en estético* va contra todo principio existencial y religioso.

El mismo hecho de permanecer indolentemente en el estadio estético es negativo para la comprensión más profunda de la existencia. «...Toda existencia poética es cristianamente considerada un pecado; el pecado de soñar en lugar de ser, el pecado de relacionarse con el bien y la verdad a través de la fantasía en lugar de ser uno personalmente bueno y auténtico, en vez de esforzarse uno existencialmente por serlo»¹⁵⁰. Y aun sin caer en demasiados rigidismos respecto a lo estético, aun juzgando al poeta frente a lo religioso como un amante desgraciado, aun así, el hombre estético corre el grave peligro de hundirse en la desesperación y perder la alegría de ver su mismidad constituida en plenitud.

Si pretende cerrarse en sí mismo, el estadio estético cae en el error, se vacía de contenido. La *ironía* juega aquí un excelente papel para descubriarnos que lo finito y exterior no es lo absoluto. A través de la ironía se vislumbra en el horizonte la gran encrucijada de la vida. Se hace preciso «saltar», ir más allá de la mera exterioridad estética.

Después de todo, los aspectos positivos del estadio estético, que Kierkegaard apreciaba enormemente desde su rica y exquisita sen-

149. KIERKEGAARD, *Estudios estéticos II...*, 21.

150. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 152.

sibilidad, no nos son suficientes como para detenernos por siempre en ellos.

B. SUPERACION DEL ESTADIO ETICO.

El estadio ético marca un progreso hacia la interioridad, se acrisola en la lucha por una victoria personal, se preocupa por la acción exterior, mas sólo en cuanto ésta constituye la verificación de la culpabilidad o no-culpabilidad del individuo. Las relaciones éticas poseen mucha mayor importancia que las estéticas. La reflexión es, a ese nivel, el punto decisivo en la vida y proporciona la medida justa de toda existencia humana ¹⁵¹.

Tres rasgos son cruciales en el estadio ético:

1) *La referencia al individuo, a sí mismo.* La Etica dice una relación abierta al individuo, a cada individuo en sí mismo. Así como para las teorías mayoritario-socialistas el individuo carece prácticamente de valor, éticamente el individuo tiene una importancia infinita, de tal modo que la cuestión última planteada por la ética es saber si la *existencia individual* se somete a los cánones morales o si sobrepasa toda normatividad ética. La respuesta habrá de ir en esta línea: Que el *deber* más grande, el imperativo *ético* mayor consiste en hacerse subjetivos, en llegar a la subjetividad, al dominio-poseción de sí mismo ¹⁵². El «conócete a ti mismo» socrático encaja a la perfección en el estadio ético.

2) *La decisión en libertad.* La libertad en acción del individuo bastaría de por sí para juzgar el estadio ético superior al estético. La libertad éticamente culmina en la elección absoluta. La elección absoluta significa una relación realizada desde mí mismo y hacia mí mismo. «Si elijo de una manera absoluta, elijo la desesperación, y en la desesperación elijo lo absoluto, porque yo mismo soy el absoluto, yo establezco y yo soy el absoluto; pero en completa identidad con esto puedo decir que yo elijo el absoluto que me elige a mí, que yo establezco el absoluto que me establece a mí» ¹⁵³. A la decisión libre de la ética no le interesa tanto el qué cuanto el cómo de lo elegido.

3) *La situación.* «Una situación (esto es, la realidad o el hecho de que la cosa conocida se expresa en la realidad) es la *conditio*

151. *Diario...*, VI A 113.

152. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 84, 87, 214.

153. Cit. por COLLINS, *El pensamiento...*, 95-100.

sine qua non del conocimiento ético»¹⁵⁴. La idea de situación como condición o como atmósfera propia de la radicalización existencial tendrá un eco enorme en la posteridad de Kierkegaard. La situación reaparece entre las categorías cristianas. Es entonces cuando se comprenderá bien esta tremenda aserción kierkegaardiana: La única situación favorable para la decisión absoluta es la muerte¹⁵⁵.

Con esta construcción del estadio ético Kierkegaard niega tanto el racionalismo kantiano cuanto el hegeliano. Contra Kant, que separaba de hecho la ley moral de Dios, Kierkegaard propone una ética abierta por sí misma a la *decisión ante Dios*. El Dios kantiano no tiene otro oficio que el de dar una sanción numinosa al imperativo categórico. Kant podrá convencer así al individuo de su obligación incondicional de obedecer a la ley moral, pero le privará simultáneamente de poder para realizar el acto moral; no se da cuenta Kant de que si el hombre se da a sí mismo la ley, si se liga a la ley inventada por sí mismo, lo que en realidad hará será privarse de toda ley, pues falta la seriedad y severidad de lo Absoluto¹⁵⁶. Las acusaciones contra Hegel son aún más graves. La filosofía hegeliana carece de Ética. En lugar de impulsar al hombre a la decisión libre, a la interiorización, en lugar de poner al hombre en situación existencial, el Sistema volatiliza la existencia y sustituye el juicio histórico por la elección subjetiva, es decir, donde debía estar la existencia *real* coloca la Historia. Hegel olvida que a la Ética no le interesa la cantidad ni la historia, únicamente le preocupa el individuo y el *cómo* de su actividad ante el bien y el mal morales. El interés humano se centra en lo que los hombres han considerado importante históricamente y esto no coincide necesariamente con la obligación moral. La estatura histórica se mide en términos de grandeza y de reconocimiento público, mientras la categoría individual está en proporción a la profundidad de la decisión del individuo, lo que externamente es inconmensurable. La *inmanencia* de la historia mundial —la contemplación de esa historia en el Sistema es inmanencia— forma y constituye una dificultad insuperable para la apertura de lo ético a lo absoluto¹⁵⁷.

Problema aparte y de mayor envergadura, si cabe, es el problema de *la excepción a la ley como culmen del estadio ético*. A

154. *Diario...*, X¹ A 610.

155. *Diario...*, X² A 452.

156. *Diario...*, X² A 396.

157. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 81, 91-94, 103.

esta ardua cuestión dedica Kierkegaard uno de los libros que más impacto causaron posteriormente en la filosofía y la teología moral. Nos referimos, por supuesto, a «*Temor y Temblor*». Como se sabe, el problema que se debate en este libro está encarnado en la persona de Abraham. Abraham, contra toda ley, contra la opinión común y hasta casi contra su propia conciencia decide obedecer la voz personal de Dios, que le ordena sacrificar a su hijo. Las preguntas formuladas por Kierkegaard son: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético? ¿Existe un deber absoluto para con Dios? ¿Es posible defender a Abraham por haber guardado silencio sobre su propósito ante Sara, Eleazar y el mismo Isaac? La triple respuesta, afirmativa, exalta con energía y con verdadera devoción la fuerza mística que llevó a Abraham, al héroe de la fe, a la cumbre de la montaña. Más que volver a repetir las polémicas de tipo escolástico, surgidas en torno a este problema kierkegaardiano —defendiendo unos la existencia de una norma o ley general, propugnando otros el inigualable valor del individuo personal¹⁵⁸— planteamos otros tres interrogantes orientados a dilucidar la cuestión de fondo suscitada por Kierkegaard: ¿Se refiere el estadio ético a lo excepcional —Abraham— o a lo general? ¿Cuál es el factor que lleva al individuo a descubrir la «excepción»? ¿Posee la ética de excepción carácter ético o religioso? Las respuestas se insertan unas en otras. El estadio ético está presuponiendo siempre un sujeto excepcional, en cuanto que al individuo afectado se le exige la opción *singular*, la elección de lo absoluto. Debe afirmarse, sin embargo, que lo «general» está todavía presente en este estadio, ya que la normatividad universal —salvaguardada por el mismo Dios— dirige las acciones «normales» de esta etapa de la vida. Tal como se refleja en algunos personajes históricos —Abraham, Job, Lutero, etc.— la excepción adquiere un rango indiscutible sólo cuando Dios está por medio, sólo cuando la fe revela la irreductibilidad de la obediencia a Dios. La suspensión teleológica de la ética no se refiere a «un héroe», sino a un Individuo-ante-Dios. Se concluye, por tanto, que la ética de excepción ha entrado en el terreno de lo religioso. La excepción sitúa al sujeto en la frontera entre el estadio ético y el estadio religioso. El no al universal ético o el sí a la excepción —que vienen a ser aquí lo mismo— indica de suyo el *salto* al estadio religioso.

158. La *ética de situación*, en sentido estricto, debate con calor esta cuestión. Maritain acusa a Kierkegaard de negar el valor de la ley universal. Me parece un juicio excesivo, si situamos la obra en el contexto de la polémica con Kant y Hegel.

El humor —tal como Kierkegaard lo entiende— hará posible salvaguardar la interioridad última, que este salto desencadena.

Aunque en algunos aspectos concretos —hubieran aparecido, si los hubiésemos examinado: v.gr. matrimonio— la ética kierkegaardiana puede parecer negativa, en su valoración conjunta el balance es positivo. Partiendo de la primacía de la subjetividad, Kierkegaard aleja los peligros de un autonomismo exclusivista —abriendo la ética al poder trascendente de Dios— y propone al individuo concreto un camino a recorrer para abocar en la realización total: «Éticamente todo culmina en la inmortalidad»¹⁵⁹. Acusar a Kierkegaard de negar la moral nos parece injusto, máxime cuando su mayor ilusión estaba en *transformar todos los conceptos éticos cristianizándolos*¹⁶⁰.

C. EL ESTADIO RELIGIOSO.

La pregunta por la religión o por los elementos constitutivos del estadio religioso está erizada de dificultades. Kierkegaard mismo era consciente de ello cuando contaba la historia de «aquel sabio a quien preguntaron un día por la esencia de la religión y pidió un plazo para reflexionar, y luego otro y otro, sin que jamás tuviera lista su respuesta»¹⁶¹. Notemos también que, propiamente hablando, Kierkegaard nunca se interroga sobre «la esencia de la religión»; hacerlo sería en él, que tan cerrado se muestra siempre sobre «las esencias», un contrasentido. Su propósito es descubrir *de qué modo* el hombre puede saltar al estadio religioso para apropiarse con pasión infinita de sí mismo.

Ante todo hay que rechazar la peligrosa tentación de convertirse demasiado *fácilmente* en religiosos. Aun cuando ningún estadio previo puede considerarse *premisa* para la religión, las «determinaciones intermediarias» provenientes de los primeros estadios son indispensables para «situar» al individuo ante lo religioso¹⁶². Es decir, exigiendo lo religioso la interioridad absoluta, sólo podrá elegirla quien haya emprendido ya el camino de interiorización que se inició en lo estético y se acentuó en lo ético. La religión no se separa en nada de la existencia del sujeto ni de la com-

159. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 113.

160. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 161.

161. KIERKEGAARD, *Estudios estéticos II...*, 83.

162. KIERKEGAARD, *La neutralité armée*, en J. COLETTE, *Kierkegaard, chrétien incognito* (Paris 1968) 27-28.

preensión esencial de sí mismo; las excesivas facilidades ante lo religioso debieran provocar de por sí grandes sospechas sobre su autenticidad, cosa que no acontece con frecuencia en la cristiandad. Con la vivencia del estadio religioso pasa como con la condición que *de facto* exige la religión del amor para ser comprendida, a saber: para prescribir que se ame al prójimo «como a sí mismo», reclama como condición previa e implícita el amarse a sí mismo. ¿Por qué esta condición? Porque, después de todo, el amor de sí mismo está en el fondo de todo amor¹⁶³. Paralelamente: Para abrazar el estadio de la suprema interioridad y de la decisión ante Dios, se necesita haber caminado antes hacia la interioridad, haber recorrido la senda socrática de la sabiduría.

Tres puntos nos será necesario tocar para hacer una exposición más completa de este estadio.

1. *Características del estadio religioso.*

El estadio religioso trastorna todas las relaciones del individuo con el exterior. En este estadio el hombre se desinteresa por la fama o por la acción y se vierte por entero hacia sí mismo. Lo religioso reside en el hecho de interesarse infinitamente en sí mismo y no en un objeto positivo. La inmediatez estética está excluida aquí por sí misma y lo mismo las doctrinas mediatizadoras de Hegel. La filosofía hegeliana intentó desvirtuar la religión en productos racionales para no ver desenmascaradas sus creaciones de talante estético. El telos absoluto le preocupaba a Hegel como un objeto más, pretendiendo incluso colocarlo al lado de otros fines, exactamente igual que el pequeño burgués usa lo relativo como absoluto o, viceversa, del mismo modo que el individuo en la inmediatez es absoluto en los fines relativos. Pues no, de nada sirven los trucos hegelianos. Este telos absoluto está en relación con la interioridad más apasionada del individuo y, por eso, cuando este telos absoluto no transforma absolutamente al sujeto, el individuo no se comporta de modo patético-existencial —estadio religioso— sino de modo patético-estético¹⁶⁴. La desviación de lo subjetivo y de la interioridad significa en todo momento una vuelta a «antes» de lo religioso, aunque las apariencias quieran mostrarnos lo contrario.

163. Kierkegaard cita en apoyo de su tesis los conocidos textos evangélicos de Mt. 22, 39; Mc. 12, 31. Cfr. *Miettes...*, 81.

164. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 261, 291, 369; *El amor...*, 147.

Resulta curioso que, frente a los deseos de establecer una igualdad *exterior*, exista una afirmación tan tajante o más, pero a nivel *interior*, de esa misma igualdad. Las diferencias provienen de los distintos fundamentos. que están detrás de ambas concepciones: La primera se apoya en la cantidad, en el número; en nombre de ella se pide la igualdad, pero una igualdad equiparable a la de las especies animales, privadas por completo de individualidad o interioridad. La segunda, que acentúa el valor del individuo de modo infinito, posee una base religiosa, es igualdad ante Dios y, a imagen y semejanza del Prototipo original, exige la máxima interioridad y subjetividad. El contraste entre los estadios queda bien «verificado» en las consecuencias de tipo práctico.

La característica más sobresaliente del estadio religioso es el *sufrimiento*. Mientras la desgracia es incomprendida por lo estético, mientras el hombre inmediato cree en la dicha próxima, el religioso pone todas sus esperanzas en el sufrimiento. El sufrimiento pertenece esencialmente a la vida religiosa. El hombre religioso espera, por supuesto, en una bienaventuranza eterna, llena de gozo, privada de sufrimiento, mas curiosamente la relación de un existente a la bienaventuranza se expresa de modo adecuado en el sufrimiento y solamente en él. El sufrimiento no significa nada en los dos estadios precedentes, pero lo explica todo en el estadio religioso. Constituyendo lo religioso la etapa más seria, más interiorizante, más profunda de la existencia, el sufrimiento —que está en su meollo— se presenta como la acción interior más alta. El sufrimiento —sufrimiento *aceptado*— expresa la interioridad más profunda de la vida, de tal modo que siempre aparece con razón como la manifestación más esencial del pathos existencial ¹⁶⁵.

En el sufrimiento queda medida la profundidad de lo religioso. Existe, en efecto, una especie de escala o formas ascendentes de religiosidad. En la *primera* el individuo se relaciona con Dios para que todo le vaya bien sobre la tierra; la finalidad última consiste en sacar ventajas terrestres. En la *segunda* el individuo se abre a Dios para ser salvado del pecado, para vencer sus inclinaciones, para encontrar en El un juez benigno; la relación con Dios es completamente adialéctica. En la *tercera* se exige que el individuo profese con palabras y hechos su fe, en la que consiste su salvación. La profesión de fe tendrá por consecuencia que el individuo deberá sufrir, que él se hará a sí mismo infeliz. La situación se hace aquí completamente dialéctica, porque en cualquier momento de

165. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 192, 292, 293, 294, 301, 305.

debilidad el creyente ha de considerar forzosamente que estar en relación con Dios —su mayor bien— es una desgracia inmensa y que se libraría de muchos sufrimientos rompiendo con Quien le hace sufrir. En este momento de intensificación religiosa, el grado extremo de religiosidad consiste en juzgar signo de vida el deseo de muerte¹⁶⁶. Las formas modernas de «religiosidad», que dejan a un lado estos criterios esenciales, arruinan por su base toda posibilidad auténtica de religión.

Quien aborrece el sufrimiento, quien no se resigna ante él, está aún muy lejos de la verdadera religión, aún no ha emergido de las tinieblas del paganismo. Una de las diferencias más claras del paganismo con el cristianismo es justamente ésta: para aquél el bien es impensable sin lo bello, para éste la expresión esencial del bien es el sufrimiento. Recordémoslo: El individuo que no se hace *dialéctico* podrá transformar el mundo —exterior—, pero él mismo queda como estaba —interiormente—. El sufrimiento, la resignación infinita, está situado en las puertas mismas de la religión, constituye el eje central del estadio precedente a la fe¹⁶⁷.

Por último, la falta moral, el pecado, es peculiar del estadio religioso. La falta, en cuanto *determinación absoluta*, pertenece esencialmente a la esfera religiosa. No importa tanto si se trata de un crimen o de una mínima negligencia; lo que lo distingue de las faltas que pudiesen ser objeto del estadio estético y, sobre todo, del ético, es la determinación de totalidad, la conexión directa con la felicidad eterna, pues lo religioso conecta siempre —desde la existencia, no desde el conocimiento— con la totalidad¹⁶⁸. El pecado volverá a aparecer como una de las categorías imprescindibles de la fe.

Hemos logrado ya una pequeña visión de conjunto del estadio religioso. El individuo se encuentra solo ante Dios. El increyente podrá pensar que esta relación de tú a tú con Dios del creyente, en la cual solamente existen Dios y el creyente, refleja admirablemente el egoísmo del creyente¹⁶⁹. Es muy posible. Pero el caballero de la religiosidad sabe que sólo en la aceptación de sí mismo ante Dios puede hallar descanso, que la plenitud de la existencia —eso que tanto interesa a cada uno— sólo se alcanza en la relación con Dios.

Veamos qué dice Kierkegaard acerca del problema de Dios y

166. *Diario...*, X² A 313, X² A 318.

167. KIERKEGAARD, *Temor y...*, 51; *Postscriptum...*, 292; *Diario...*, VII A 73.

168. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 363.

169. *Diario...*, VIII A 283.

de las relaciones del hombre con la divinidad. Así desentrañaremos el contenido total del estadio religioso.

2. *El problema de Dios.*

Kierkegaard nunca resolvió ni pretendió resolver el problema *metafísico* de la naturaleza del ser. Su rechazo de la filosofía hegeliana trae implícita la renuncia a entrar en el mismo juego dialécticohegeliano. Lo mismo sucede con la cuestión de Dios. El interés por Dios no procede de preocupaciones ontológicas. Kierkegaard se pregunta ansiosamente por las relaciones del hombre con Dios: cómo el hombre debe presentarse ante Dios, cuál debe ser su actitud hacia El, en qué medida puede llegar al conocimiento y al amor de Dios. El problema «teológico» de Kierkegaard posee más rasgos místicos, piadosos o, al menos, existenciales, que filosófico-especulativos. Sólo por estar ambos aspectos tan implicados, dedica Kierkegaard parte de sus esfuerzos a la resolución filosófico-crítica del problema.

El primer interrogante con que se enfrenta Kierkegaard es *la existencia de Dios*. La postura kierkegaardiana es más bien negativa, cayendo un poco en el juego del contrasofisma con tal de no condescender con la filosofía de *las pruebas*. Sus argumentos están en total paralelismo con los argumentos dados para reivindicar la indemostrabilidad de la existencia. Probar que algo existe ya es de por sí difícil, pero probar la existencia de Dios constituye un empeño irracional. «Querer probar la existencia de Dios es el colmo del ridículo. O El existe, y entonces no se le puede probar (no mucho más que lo que puedo probar la existencia de alguien; a lo más puedo probar los testimonios suyos, pero con ello estoy presuponiendo su existencia); o Dios no existe, y entonces tampoco es demostrable»¹⁷⁰. Si se puede elaborar un argumento de la existencia de Dios, ha de ser partiendo de la existencia *real*, y no —como quiere San Anselmo— comenzando en la esencia pura. Prescindiendo de todas las teorías, basta mirar la actitud del posible demostrante para convencerse de la imposibilidad de esa prueba. «Si el demostrante en el momento en que comienza la demostración, se halla igualmente indeciso sobre la existencia como sobre la no existencia de Dios, entonces sin duda que no demuestra nada; si ésta es, en efecto, su situación en el comienzo,

170. *Diario...*, V A 7.

ese tal no llegará nunca a comenzar, en parte por temor de no lograrlo, pues quizá Dios no existe, y en parte porque no tiene nada por donde comenzar»¹⁷¹. Mas, por el contrario, «en el momento en que comienzo a demostrarlo ya lo presupongo no como algo dudoso —esto no podría ser un presupuesto—, sino como una posesión ya tranquila, porque de otro modo no habría comenzado a demostrarlo; se comprende fácilmente que todo esto sería imposible si Dios no existiese»¹⁷². En última instancia, nadie se dedica en la vida —eso sucede únicamente en la imaginación— a probar aquello que existe y, si efectúa esta demostración, tiene otro tono muy distinto; la existencia del rey, por ejemplo, sólo se demuestra convenientemente por la sumisión. Lo mismo sucede en el plano de la fe: la existencia de Dios exige la humildad del creyente. Por eso precisamente se enseña a todo creyente desde la más tierna edad que, si la inteligencia puede saber algo de Dios, lo sabe directamente de El por revelación suya¹⁷³.

Las deducciones que saca Kierkegaard de estos principios alcanzan incluso al problema de la cognoscibilidad de Dios por parte del hombre. Lo primero que la inteligencia puede llegar a saber de Dios, y por mediación de Dios, es que el «Desconocido» es totalmente diferente de toda razón humana; es entonces cuando la inteligencia debe darse cuenta de que ella no puede comprender lo absolutamente diferente, pues para lo absolutamente diferente carece de poder, de punto de referencia, le resulta imposible pensarlo. La inteligencia se encuentra en ese momento por primera vez ante *la paradoja*. La inteligencia descubre que está en presencia del gran Desconocido y que este Desconocido —límite hacia el cual nunca cesamos de ir— está rigurosamente «en la Diáspora»¹⁷⁴. La inteligencia vislumbra ahora que Dios está acaso *por encima del principio de contradicción*¹⁷⁵. Entiéndase bien. No se trata sólo de que a Dios no es posible acceder directamente. Todos saben en el cristianismo que Dios no puede «mostrarse», que la relación *directa* con Dios es paganismo. Se trata, más bien, de

171. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 87.

172. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 82. Cfr. V. MIANO, *Kierkegaard*, en *El ateísmo contemporáneo* (colaboración) III (Madrid 1972) 124-128, donde discute la crítica kierkegaardiana de las pruebas.

173. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 90; *Postscriptum...*, 369.

174. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 88-91.

175. CHESTOV, *Kierkegaard...*, 294. Chestov carga excesivamente las tintas en este aspecto: «Dios es la fuente única de todo lo que existe: Delante de su voluntad se prosternan todas las verdades eternas, todas las leyes de la moral. El bien es bien, porque Dios lo quiere así, la verdad es verdad, porque Dios lo quiere»: *Ib.*, 376.

que Dios está en heterogeneidad respecto al mundo y nadie en el mundo puede eliminar esa distancia absoluta. La heterogeneidad más radical separa a Dios del ser humano. Todavía más, todo hombre de interioridad verdaderamente religiosa está en condiciones de comprobar que cuanto más contacto e intimidad se logra con Dios, tanto más infinito se hace El ¹⁷⁶. El privilegio de Dios o, mejor, su misma condición divina le sitúa en la más profunda antítesis con el hombre.

El error de este tiempo ha consistido en olvidar esta diferencia entre Dios y el hombre. Se ha olvidado que cada uno posee un «modo de ser» radicalmente distinto: el uno es *eterno*, el otro *un existente*. No se ha hecho caso alguno de la palabra bíblica: «Quien ve a Dios, muere», y se han establecido unas relaciones falsas con Dios; ni la relación con Dios se fundamenta ya en la muerte del hombre —«mortificarse»— como condición para ver a Dios, ni tampoco se toma en serio, con la seriedad que merece, todo lo que atañe a lo eterno. La gran desgracia de esta generación consiste en haberse rebelado contra Dios; para ellos lo importante es la relación de hombre a hombre. Si en este tiempo «fuese posible juzgar con verdad absoluta a cada hombre según una escala universalmente aceptada, la relación con Dios quedaría en esencia eliminada, y todas las cosas quedarían a su vez vueltas hacia lo exterior, buscando solamente su perfección de una manera pagana en la vida política y social» ¹⁷⁷. El hombre individual ha de saber que en el estadio religioso la relación con Dios es *absoluta*, que el mismo hecho de relacionarse con Dios es la razón de que se tenga conciencia, que no por cambiar de lugar se acerca uno más a Dios, sino cambiándose a sí mismo. El hombre religioso debe estar siempre en relación absoluta con Dios, debe tener en cada instante su *representación absoluta*. Esto es precisamente lo terrible para él: «Si, igual que para quien está considerado como ya muerto, debe ser terrible vivir, poseer el conocimiento y oír lo que la gente dice de él sin poder manifestar de ninguna manera que todavía vive, así para el hombre religioso es tremendo el sufrimiento del anonadamiento, cuando en su nada tiene la representación absoluta y ningún tipo de reciprocidad (...). ¡No hay por qué asombrarse si el judío pensaba que ver a Dios significaba morir y si el pagano creía que la relación con lo divino era el preludio de la locura! Aunque la representación de Dios sea la ayuda

176. *Diario...*, VIII A 414, X² A 72, XI² A 172; *Postscriptum...*, 161-163.

177. KIERKEGAARD, *Las obras del amor II...*, 45; *Diario...*, IX A 195, X² A 113.

absoluta, también es cierto que sólo ella puede mostrar al hombre su propio abandono de una manera absoluta»¹⁷⁸. Cuando el hombre religioso, como un pobre niño, desea todo lo que tiene ante sus ojos, entonces mismo comienza la impotencia absoluta. El gran «símbolo» de esta paradoja de la relación con Dios lo encontramos en la Cruz. Cuando Cristo gritó: ¡Dios mío, Dios mío!, fue horrible para Cristo, pero oír esta llamada de Cristo debió ser todavía mucho más horrible para el mismo Dios. ¡Qué tremendo ser tan inmutable! Pero más tremendo aún ser tan inmutable y ser el amor. ¡Dolor infinito, profundo, insondable!¹⁷⁹.

Una distancia incalculable separa en este momento a Kierkegaard de Hegel. Kierkegaard no admite la «continuidad» hegeliana entre Dios y el hombre. La concepción hegeliana de la idea de Dios equivale para él a un atentado contra la transcendencia divina y a una reducción de la encarnación a una verdad temporal. Kierkegaard condena la fría mediación hegeliana que busca la unión natural de lo divino y lo humano, y propone en su lugar el reconocimiento «piadoso» de la heterogeneidad infranqueable entre Dios y el hombre. Por muchos esfuerzos que hagan los profanos, *objetivamente* nunca podrá tenerse un Dios personal¹⁸⁰. La misma o mayor distancia separa a Kierkegaard de Sartre, cuando éste afirma «Dios si existe, es contingente» y cuando rechaza a priori toda validez de las posibles pruebas de Dios, no —como Kierkegaard— porque la existencia de Dios sea tan evidente que no necesite prueba alguna, sino porque al existencialismo ateo le importa poco que Dios exista o deje de existir: Para ellos el hombre necesita reencontrarse a sí mismo y persuadirse de que nada lo puede salvar de sí mismo, ni siquiera una prueba válida de la existencia de Dios¹⁸¹. Ni los predecesores ni los sucesores de Kierkegaard han sido capaces de profundizar tanto como él en la profundidad de Dios y en su significado para el hombre.

La cúspide de la aceptación humana de Dios que, paradójicamente, significa al mismo tiempo la más excelsa afirmación del hombre la tenemos en la adoración. La diferencia absoluta que hemos detectado entre Dios y el hombre sólo puede traducirse en esto: La humildad y la obediencia. Si hoy se ha hecho difícil creer,

178. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 327; *Obras amor I*, 251; *Diario...*, VIII A 24.

179. *Diario...*, XI¹ A 422. Este texto evangélico —Mt. 27, 46— que Kierkegaard comenta muy repetidas veces en su Diario, impresionó también a Chestov. CHESTOV, *Kierkegaard...*, 284-285.

180. *Diario...*, XI² A 175.

181. FABRO, *Introduzione a Diario...*, I, 115.

decía ya Pascal, se debe a que cada vez resulta más arduo obedecer. Esta obediencia a Dios, lejos de rebajar al hombre, reafirma su propia categoría, ya que es la única forma que posee el individuo de manifestar su amor a Dios. Aquí está el error de Hegel, que pretendió ensalzar al hombre haciéndole pensar que llegaría a la comprensión de Dios; respecto de lo santo —y esto nunca lo tuvo en cuenta la filosofía hegeliana— jamás podrá haber comprensión, sino *adoración*. La adoración refleja bien la categoría de las relaciones del hombre con Dios. La adoración es el tesoro más precioso a que el hombre puede aspirar, pues le asemeja al mismo Dios¹⁸². La interiorización del hombre propuesta por Kierkegaard para salvar los valores de la subjetividad la encuentra el individuo *ensimismándose* en Dios, quien, como decía S. Agustín, está más dentro de mí mismo que mi propia mismidad. Ello será para el creyente fuente de esa alegría absoluta que despierta siempre en él la adoración de Dios.

3. *La religiosidad A y la religiosidad B.*

Kierkegaard nos sorprende en la última parte del *Postscriptum* con el descubrimiento de dos clases de religiosidad, encuadradas sin duda —aunque de modo confuso— en el estadio religioso. Estas dos religiosidades reciben un nombre convencional: Religiosidad A y religiosidad B. Dadas las características y peculiaridades que Kierkegaard atribuye a cada una de ellas, los comentaristas han identificado rápidamente la religiosidad A con la religión natural o con el paganismo y la religiosidad B con la religión cristiana. Para evitar extrapolaciones indebidas nos ceñimos a los textos de Kierkegaard.

La religiosidad A es la religión de lo patético. A esta religiosidad puede atribuírsele todo lo dicho referente al estadio religioso, pese a que «lo religioso» en sí se manifiesta un poco difusamente como mezcla de los tres estadios y del cristianismo. El pathos de la religiosidad A consiste en una relación a lo eterno en el *tiempo*, una relación absoluta a la bienaventuranza eterna. Aunque este pathos le pertenezca en exclusividad —mientras a la religiosidad B le corresponde lo dialéctico—, puede afirmarse sin temor que el A

182. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 278, 332; *Lirios campo...*, 80, 273; *Obras amor I...*, 67; *Ejercitación...*, 201; *Diario...*, VII A 151. Esta última cita del Diario corresponde a una frase de Pascal, indicativa de su propia mentalidad: «Pascal dice: Es tan difícil creer, porque es difícil obedecer».

participa en cierta medida de lo dialéctico, ya que esa relación del sujeto al Telos absoluto, que lo lleva a arriesgarlo todo por la inmortalidad, sólo acaece en una dialéctica de interiorización. La religiosidad A está preparando de algún modo el advenimiento de la religiosidad B. La aportación fundamental de la religiosidad A consiste, en esta misma línea, en mantener como esencial que la distinción «aquí abajo» y «allá arriba» es decisiva para todo mensaje existencial. La conciencia de pecado, que significa de hecho el principio máximo de distinción entre Dios y el hombre, acrecienta también la importancia concedida a la religiosidad A, de tal modo que lo más significativo en A es la *totalidad* de la conciencia de la falta¹⁸³.

La religiosidad B se mueve en el terreno de lo dialéctico. Se distingue de la religiosidad A en que ésta, siendo dialéctica, no es *paradójico-dialéctica*. Lo que aporta la religiosidad B sobre el conjunto total del estadio religioso es su carácter absurdo y paradójico. La religiosidad B no niega ni destruye la religiosidad A; pero su pathos o su movimiento hacia la felicidad eterna «determina de modo más preciso la bienaventuranza eterna, no como un quehacer para el pensamiento, sino paradójicamente como algo que empuja hacia un nuevo pathos»¹⁸⁴. En B lo edificante ya no está, curiosamente, dentro del individuo, ha habido una llamada *hacia lo exterior*; lo edificante está fuera, pero no fuera como en el estadio estético; lo edificante se ha centrado en *otro* Individuo, que es todo él paradoja y al que las categorías éticas, estéticas o patéticas son incapaces de captar por sí solas. «En lo religioso A la bienaventuranza eterna es algo simple y lo patético se hace dialéctico en la dialéctica de la interiorización; en lo religioso B lo dialéctico queda fuera pues el mensaje está en la dirección de la existencia, es patético en la interiorización»¹⁸⁵.

Entre la religiosidad A y la B pueden establecerse cuatro tipos de relaciones comparativas:

1.ª) La religiosidad B supera en todo a la religiosidad A, lo dialéctico-paradójico se burla —con la burla de la *ironía* cristiana— de cualquier otra esfera y se separa infinitamente de ella. Lo *paradójico*, si es tal, si no está pervertido, sobresale muy por encima de lo patético.

2.ª) La religiosidad A, en esta hipótesis de autenticidad, prolo-

183. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 290, 375, 376, 379, 386.

184. *Ib.*, 376.

185. *Ib.*, 378, 379.

ga a la religiosidad B, en cuanto que sin esa profundización en lo patético es imposible acusar el impacto de lo paradójico. Quien carece de sentimiento religioso A no puede escandalizarse del absurdo; por eso los judíos no llegaron a escandalizarse del cristianismo en el sentido de la religiosidad B, pero se escandalizaron de la fe en el sentido contrario. Primero hay que empaparse del pathos A para luego pasar a la dialéctica paradójica del B. «Lo religioso A debe estar en primer lugar presente en el individuo, antes de que se le pueda urgir a que atienda a lo dialéctico B. Cuando el individuo se relaciona a una bienaventuranza eterna en la expresión más decisiva del pathos existencial, entonces podemos plantearnos el problema de que atienda al modo en que lo dialéctico *secundo loco* le sumerge en el pathos del absurdo»¹⁸⁶.

3.^a) La religiosidad A puede existir en el paganismo y en el cristianismo, en cualquier hombre sea o no bautizado. Ser cristiano de nombre no ofrece de por sí ninguna garantía que nos permita afirmar la presencia de la religiosidad B. Muy al contrario, resulta fácil huir de lo absurdo dentro del cristianismo y conformarse con una edición barata del cristianismo auténtico¹⁸⁷.

4.^a) La religiosidad A es superior en un solo caso a la religiosidad B, a saber, cuando lo religioso A no aparece como «terminus a quo» para lo religioso B, pues entonces se ha tomado la paradoja, lo absurdo y el escándalo no *sensu eminenti*, sino en sentido estético, como una cosa maravillosa entre otras cosas maravillosas, es decir, como una cosa muy maravillosa, pero comprensible y, por tanto, no paradójica¹⁸⁸.

Completando lo dicho en el *Postscriptum* con lo que aquí o allá nos señala Kierkegaard, podemos concluir que la religión A se identifica en Kierkegaard con el summum de la sabiduría antes de Cristo —a ella llegó Sócrates— y que su objeto propio es Dios, quien transfigura el tiempo en un destello de eternidad. La religión B, en cambio, tiene por centro al Verbo encarnado, quien consagra con su presencia personal la significación eterna del tiempo. La religiosidad A se vuelve hacia la interioridad secreta, donde Dios habla a la conciencia humana. La B se refiere a lo Eterno en cuanto hecho histórico y corresponde a la paradoja absoluta.

Según sea su situación peculiar, lo *religioso* recibe una valoración negativa o positiva:

186. *Ib.*, 376.

187. *Ib.*, 376-377.

188. *Ib.*, 377.

Negativa, radicalmente negativa, cuando B deja de mantenerse en lo dialéctico-paradójico, cuando se abandona a las fáciles tentaciones de la masa y de lo establecido. Casi toda la crítica de la religión en Kierkegaard hay que situarla en este contexto preciso: Protesta contra la degeneración de la fe, contra la vulgarización del cristianismo, contra la desaparición del cristianismo en la cristianidad. Si B se transforma en pura increencia o ateísmo, si toma las fáciles exigencias del paganismo, si se convierte en religiosidad A, entonces esta religiosidad —esta A proveniente de la B— no merece ningún elogio, cae de lleno en la culpabilidad de todos los que abandonan la fe. Para nada les sirve disfrazarse de religiosidad A. La religiosidad B ha caído en los lazos del esteticismo, pero sin ser capaz de vivir ni siquiera plenamente lo estético.

Positiva, muy positiva, en dos momentos claros: 1) Ante todo cuando el creyente soporta el martirio de la fe paradójica, es decir, cuando B «soporta» en paciencia y esperanza las exigencias del *tú debes* cristiano. El hombre religioso se aproxima por voluntad y por gracia a la perfección del Modelo. 2) Cuando la religiosidad A sirve de vía introductoria a la religiosidad B, merece también un juicio positivo, pues está preparando los caminos de la Buena Nueva. Por supuesto, el hombre natural nunca descubrirá por y en sí mismo la necesidad de la religiosidad paradójica, es el cristianismo quien debe predicarle, enseñarle y ordenarle hacerse cristiano, mas la predisposición interior ya está adquirida y la resistencia al escándalo será menor¹⁸⁹. La valoración positiva de esta religiosidad A posee, sin embargo, sus ambigüedades, ambigüedades que Kierkegaard no resuelve claramente. En efecto, después de elogiar la religiosidad natural y una vez descubiertas las inconsecuencias de «la ortodoxia», Kierkegaard acaba acusando al paganismo de pecado: «Es bastante curioso —supuesto que la conciencia del pecado apareció por primera vez, formalmente, con el cristianismo— que la ortodoxia cristiana siempre haya enseñado que el paganismo estaba en pecado. La ortodoxia, sin embargo, tiene razón al afirmarlo; si bien es necesario que se explique un poco más exactamente. En una palabra, que con estas determinaciones de tipo cuantitativo el paganismo no hace otra cosa, por así decirlo, que dar largas al tiempo, sin llegar nunca al pecado en su sentido más profundo..., pero esto es precisamente el pecado»¹⁹⁰. Este juicio negativo, y un poco ilógico, puede ser explicado por tres razones parcialmente super-

189. *Diario...*, VIII A 434.

190. KIERKEGAARD, *Concepto...*, 176-177.

puestas: 1.^a) Porque a renglón seguido —y es lo que más deseaba condenar— Kierkegaard condena *otro* paganismo peor todavía que el primero: el paganismo dentro del cristianismo. 2.^a) Porque el paganismo natural peca de morosidad a la hora de aceptar el cristianismo auténtico. 3.^a) Porque, en el fondo, Kierkegaard no ve ni puede ver con buenos ojos nada que pertenezca al orden natural. El luteranismo y su visión negativa sobre la naturaleza han hecho mella en el alma de Kierkegaard.

Estamos en el techo de los estadios de la vida. Ahora resulta más fácil comprender la clasificación kierkegaardiana de los distintos mensajes existenciales conforme a su concepción de la vida. «*La inmediatez, lo estético* no encuentra en la existencia ninguna contradicción; existir es para él una cosa, la contradicción es algo totalmente distinto y que viene de fuera. *La ética* encuentra la contradicción, pero dentro de la afirmación de sí mismo. *Lo religioso A* toma la contradicción como un dolor en el anonadamiento de sí mismo, mas en el interior de la inmanencia y además, acentuando éticamente la existencia, dificulta al existente el hacerse o quedar abstracto en la inmanencia. *Lo religioso-paradójico* rompe con la inmanencia y hace de la existencia una contradicción absoluta, no dentro de la inmanencia, sino contra ella. No hay parentesco inmanente común entre lo temporal y lo eterno, porque lo eterno en sí mismo ha venido al tiempo y quiere crear en él el parentesco»¹⁹¹.

Si preferimos volver atrás del todo, si queremos quedarnos con esa filosofía que abstrae de la existencia y de la interioridad, si elegimos transmutar especulativamente el cristianismo en una Historia eterna y la aparición de lo Eterno en el tiempo en una aparición eterna —Dios-en-el-tiempo en una eterna divinización—, entonces seamos consecuentes, lógicos y sinceros, como Feuerbach, y reconozcamos que la religiosidad A se ha convertido en estética, que la religiosidad B ha sido suprimida, que «toda teología es antropología» y que el cristianismo ha dejado de ser un mensaje existencial y se ha transformado en una doctrina metafísica¹⁹².

Si, por el contrario, aceptamos la existencia y su dialéctica, preparémonos a recibir la llamada de la fe y a escuchar las palabras de su Fundador.

191. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 387.

192. *Ib.*, 391-392.

D. LA FE.

La fe constituye la forma suprema de la experiencia religiosa. Como todo lo referente a la verdadera religiosidad, la fe expresa en Kierkegaard una actitud existencial, una problemática enraizada directamente en la existencia humana. La subjetividad kierkegaardiana se revela de modo formal en la preeminencia absoluta de la fe. El cristiano de la fe paradójica es un existente en el más riguroso sentido de la palabra. Si para la filosofía moderna el pensar se identifica con el ser, para el lenguaje cristiano todo está conformado según la fe. «Según tú crees, así eres; en una palabra, *creer es ser*»¹⁹³.

La simpar energía de la concepción kierkegaardiana de la fe deriva de esa estrecha conexión que él percibe entre el cristianismo y la existencia personal. El impacto de la pura fe en la vida de un hombre no puede compararse a ninguna otra impresión vital. «La decisión más terrible en la vida de un hombre es la de hacerse cristiano; se trata entonces de conquistar la fe a través de la desesperación y del escándalo —esos dos leones que montan guardia a la puerta del cristianismo—»¹⁹⁴. Ante la fe el hombre nunca se interroga sobre los demás o sobre la importancia histórica de su acto; su existencia se ha visto afectada de un modo tan singular, que para decidir en pro o en contra se halla en una soledad radical, una soledad de la que nadie puede librarle. Ni siquiera el hombre que ha llegado a creer en profundidad puede afirmar que debe su fe a este o a aquel mortal. El hombre poseído por la fe «nunca cree porque los demás hayan creído, sino porque tal hombre fue a su vez captado por lo mismo que con anterioridad había captado a innumerables seres humanos; lo que no significa que aquél lo haya sido menos originalmente»¹⁹⁵. La invitación a creer se dirige al individuo y sólo a él. *La invitación está plantada en la encrucijada*, repite Kierkegaard hasta la saciedad, *allí donde la muerte separa la vida de la muerte*. Sólo quien sabe escoger en la encrucijada, quien sabe morir, consigue convertirse en caballero de la fe¹⁹⁶.

Quien se interroga acerca de cómo alcanzar la fe, debe plantearse este terrible dilema y prepararse a sortear las enormes difi-

193. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 179. Un texto evangélico apoya esta idea: Mt. 9, 29.

194. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 251.

195. KIERKEGAARD, *Las obras del amor I...*, 78.

196. *Ejercitación del cristianismo...*, 47, 48, 49, 50, etc.; KIERKEGAARD, *Lo specchio della parola* (Firenze 1948) 133.

cultades con que va a tropezar en el camino. La primera traba la encontrará —¡curioso!— en el cristianismo oficial. Se nos ha inculcado la falsa idea de que se nace cristianos, de que la infancia es la edad decisiva para hacerse cristianos, y no es así. ¡De ninguna manera! Hacerse cristiano no es cuestión de bautismo, sino de *individuo*. El bautismo, consagración eclesial de la fe, dificulta el interno hacerse cristiano de un hombre cualquiera, pues le presenta las cosas de modo tan lisonjero y tan fácil como cualquier otro empeño de la vida pública. Tal como están las cosas, se da la curiosa paradoja de que, mientras antes hacía falta fuerza y coraje para hacerse cristiano, ahora hace falta mucho valor para dejar de serlo. Hoy se da la tremenda circunstancia de que es más fácil tomar la opción de fe —hacerse cristiano en el sentido más riguroso—, cuando no se es cristiano que cuando se es. Hay que recordar, por encima de todas estas deformaciones, que la primera condición para convertirse es creer en la posibilidad de un nuevo comienzo absoluto, ser conscientes de que nadie comienza siendo cristiano, sino que cada uno llega a serlo en la plenitud de los tiempos, que no se es cristiano por naturaleza ni por generación, sino que hay que *hacerse* cristiano ¹⁹⁷.

La introducción al cristianismo consiste —continúa el mismo Kierkegaard— en que «yo hago escandalosamente difícil llegar a ser cristiano y no entiendo por cristianismo una doctrina sino una contradicción de existencia y un mensaje de existencia. Esta no es, por tanto, una introducción histórico-mundial, sino una introducción psicológica, en cuanto que llama la atención sobre la intensidad con la que hace falta vivir y sobre la dificultad que se encuentra en realizar bien el carácter penoso de la decisión» ¹⁹⁸. La cultura, en lugar de facilitar la tarea, dificulta este autohacerse cristiano, porque con cultura puede conocerse lo que es *el cristianismo* sin serlo, pero con cultura o sin ella nunca se logrará saber lo que es *ser cristiano* sin serlo. Al existente ante la fe le serán exigidas ambas sabidurías, pero sólo existirá para él un punto clave: cómo transformar su desnuda existencia en una existencia de fe ¹⁹⁹. Esta cuestión, aparecida por vez primera al hacerse cristiano, se replantea de nuevo en cada instante de la existencia; ser cristiano significa, en efecto, manifestar en su vida la fe confesada, vivir en temor y temblor de la salvación.

197. KIERKEGAARD, *Los lirios...*, 152; *Postscriptum...*, 245, 246, 248, 257, 400, 408; *Diario...*, X² A 371.

198. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 258.

199. *Ib.*, 250, 411.

Sobre el significado de la fe hay todavía mucho que decir y que aclarar. Dada la vasta amplitud de las reflexiones kierkegaardianas, ceñimos nuestra exposición a los puntos que consideramos capitales. Con ello esperamos dejar mejor definida la actitud de Kierkegaard ante la existencia y su peculiar comprensión de la religiosidad humana.

1. *La fe es paradoja y escándalo.*

El «problema» de la fe cristiana puede analizarse mirando las cosas del modo más aséptico posible, como un problema *objetivo*, y entonces se plantea la pregunta acerca de *la verdad* del cristianismo, o como un problema *subjetivo*, y entonces se pone en juego la relación del *individuo* al cristianismo. La investigación sobre la «verdad del cristianismo» es ambivalente, pues incluye como hipótesis admisible la verdad *histórica* o la verdad *filosófica* del cristianismo. El problema subjetivo está sometido también a un doble condicionamiento: El sujeto puede *estar en* la fe —le interesa infinitamente la solución del problema— o *estar fuera* de la fe —no le importa infinitamente la solución—. Entre ambas actitudes, entre el interés de un sabio y el de quien está personalmente concernido en su felicidad eterna, hay una esencial diferencia²⁰⁰.

Este prolegómeno encabeza el *Postscriptum*. Aunque Kierkegaard trata de estudiar todos los aspectos aquí señalados, desde el primer momento descubre que su respuesta excluye sin miramientos todo planteamiento *objetivo* de la fe. A Kierkegaard le preocupaba sin duda alguna saber qué es el cristianismo, qué puede exigirse al cristianismo y qué significa —objetiva y subjetivamente— ser cristiano. Pero él era muy consciente y estaba totalmente convencido de que, pese a todas las elucubraciones histórico-filosóficas, la pregunta ¿soy yo cristiano? no puede responderse en términos de saber o de ciencia, porque esa es una cuestión de fe y en la fe hay siempre paradoja, existencialidad, escándalo, temor y temblor²⁰¹. Querer responder, por ejemplo, que el cristianismo es verdadero «hasta cierto punto» constituye una tontería mayúscula. El cristianismo ha entrado en el mundo como lo absoluto y exige una respuesta absoluta desde la propia existencia. Si Sócrates decía: viviré como si de verdad hubiera inmortalidad, un cristiano con más razón debiera afirmar: No sé si el cristianismo es verdad, pero

200. *Ib.*, 10, 13, 15.

201. KIERKEGAARD, *La neutralité*, en COLETTE, *Kierkegaard...*, 43, 50.

voy a vivir como si lo fuese²⁰². La verdad del cristianismo no puede esperar indefinidamente una solución científica, pues está constriñendo infinitamente al individuo.

En nuestro tiempo todo se ha confundido. El cristianismo ha pagado también el precio de este confusionismo. Al pretender hacer del cristianismo algo establecido, el cristianismo ha dejado de ser militante; al equivocar la fe con la razón, se ha marginado el carácter posdialéctico de la fe; en una palabra, el «medium» del ser cristiano se ha transferido del campo de la ética y de la existencia al terreno de la metafísica²⁰³. El cristianismo debe rebelarse contra este revanchismo pagano, que pretende diluir su esencia; el cristianismo debe volver a su cauce original.

a) *Existencialidad de la fe.*

«Estamos acostumbrados a decir que primero se necesita tener fe y que luego vendrá el existir. Esta es la razón de una confusión tan enorme; como si se pudiese tener la fe sin el existir; así se lo han metido a la gente en la cabeza y así se ha abolido el existir, mientras la Fe es con mucho lo más importante. La situación es muy simple: para tener la fe hace falta ante todo una existencia, una determinación existencial. Esto es lo que nunca conseguiré inculcar bastante, i. e. que para tener la fe (porque la cuestión puede consistir sólo en alcanzar la fe) es necesaria una situación; y esta situación debe producirse con un paso existencial del individuo. Se ha abolido totalmente esta propedéutica. Se deja al individuo en el vulgar y mediocre ir y venir, y después éste, poco a poco, obtiene la fe y la obtiene casi del mismo modo que puede aprenderse algo de memoria, sin necesidad de situación. Observa al joven rico (Mt 19, 16 s.): ¿Qué es lo primero que Cristo le exige? Exige un acto tal, que el joven a través del mismo estará completamente arrojado al infinito. Eso es lo que te hace falta: Debes salir a alta mar, allí donde la profundidad es de 70.000 brazas: ésta es la situación. Y ahora se trata o de tener fe o de desesperar. De todos modos no tendrás ninguna pretensión de triunfo o mérito, porque tú serás zarandeado de tal modo que aprenderás muy bien a olvidarte de los méritos. Después sí, después hay otro existir que sigue a la Fe. Pero el primer existir (previo a la Fe) no debe ser jamás olvidado, porque de otro modo el cristianismo pierde completa-

202. *Diario...*, X³ A 315; *Ejercitación...*, 110-111.

203. KIERKEGAARD, *La neutralité...*, 23-26.

mente su naturaleza propia»²⁰⁴. Esta larga cita nos introduce de sobra en un tema muy caro a Kierkegaard y explica muchos puntos que con otras palabras serían difíciles de comprender. Para tener fe se precisa una existencia y una situación, porque la fe está esencialmente referida a la existencia, conmueve los cimientos de la existencia, impulsa al hombre a un aislamiento casi desesperado, es signo claro de la suprema interioridad del acto de fe.

Este contexto existencial ambienta adecuadamente las expresiones de Kierkegaard, sorprendentes a primera vista, sobre «la esencia» de la fe. Igual que cuando se interrogaba sobre la existencia, Kierkegaard se interesa mucho más ahora por *el cómo* que por *el qué* de la fe. La definición, deducible de sus escritos, está en total paralelismo con la definición de interioridad: *Fe es la contradicción entre la pasión infinita de la verdad y la incertidumbre objetiva*. El único «objeto» asignable a la fe será, siguiendo esta lógica, el absurdo, la incomprensible paradoja, algo que escapa por completo a toda demostrabilidad. La fe se refiere *de por sí* a lo invisible —en la naturaleza— y a lo inverosímil —en el espíritu—²⁰⁵. La duda, el riesgo y la convicción forman parte esencial de la fe constituida: *la duda* es tan inseparable de la fe como la desesperación humana de la esperanza cristiana; *el riesgo* acompaña inherentemente a la fe —a eso se refiere Kierkegaard cuando emplea reiteradamente ese bello símil marino: el creyente tiene siempre bajo sí 70.000 brazas de agua—; y, finalmente, *la propia convicción* fundamenta la fe en el Hijo de Dios con mucha más seriedad que todas las razones del mundo²⁰⁶.

Dos han sido los errores de esta época respecto a la fe: 1) El olvido de que el cristianismo no es una doctrina sino una comunicación de existencia, y 2) que, en consecuencia, el cristianismo sólo puede exponerse con el propio existir. En este tiempo agrada oír hablar del cristianismo como doctrina, pero causa un desagrado mortal escuchar a quien habla de él existencialmente. «Yo no pienso que se pueda decir sin exagerar que en nuestros días el cristianismo está enteramente suprimido. No, el cristianismo vive todavía en su verdad, pero como enseñanza, como doctrina. Lo que en revancha está abolido y olvidado (y esto puede decirse sin exageración) es la existencia cristiana, aquello en lo que de hecho con-

204. *Diario...*, X⁴ A 114; Cfr. X³ A 470; *Temor...*, 77.

205. *Diario...*, VII A 203; *Ejercitación...*, 63-65.

206. KIERKEGAARD, *Amor y...*, 78-79; *Diario...*, X¹ A 481. Cuando Unamuno concedía a la *duda* un papel tan importante en orden a la fe, pensaba probablemente en estas mismas categorías de Kierkegaard.

siste ser cristiano. Lo que se ha perdido, lo que por así decir ya no existe en absoluto, es la imagen ideal de lo que es un cristiano»²⁰⁷. Se ha buscado entrar con la especulación en el cristianismo, hacer del cristianismo la doctrina del Dios-hombre y lo único que se ha conseguido con ello es echarlo del mundo. El cristianismo se resiste y se resistirá in aeternum a toda especulación, porque su terreno propio es la existencia y —como dijimos de la existencia— la fe no necesita pruebas científicas, la fe se niega a ser reducida a una mera consecuencia de unas premisas especulativas. La fe se obtiene por la pasión y la duda, sin ellas la fe no existe; la conclusión deducida doctrinalmente no tiene nada que ver con el cristianismo. Rigurosamente hablando, la fe es una expresión de la voluntad libre, que se separa infinitamente del puro conocimiento: creer significa que pierdes la razón para ganar a Dios²⁰⁸.

El carácter esencial del cristianismo radica en su existencialidad; por eso Kierkegaard llama al cristianismo *mensaje existencial*. «El cristianismo es espíritu, el espíritu es interioridad, la interioridad es subjetividad, la subjetividad es esencialmente pasión y, en su máximo grado, pasión que provoca un interés personal infinito por su eterna felicidad»²⁰⁹. A la verdad eterna le importan

207. KIERKEGAARD, *La neutralité...*, 22; *Diario...*, IX A 207; Kierkegaard retrotrae a San Pablo la desvirtuación del cristianismo: Ya entonces comienza a dejar de ser *existencia*, para convertirse en doctrina. Cfr. *Diario...*, XI A 383.

208. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 88; *Miettes...*, 136; *Ejercitación...*, 159; *Postscriptum...*, 18, 19; *Diario...*, X² A 119, X² A 146, X³ A 392, X³ A 453.

209. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 20. Esta nota de Kierkegaard aclara muy bien lo que él quiere decir: «Pourvue qu'un esprit alerte n'aille pas expliquer à un monde de lecteurs combien tout mon livre est insensé, ce dont on peut se rendre compte plus que suffisamment par le fait que je débite quelque chose comme l'affirmation que le christianisme n'est pas une doctrine. Comprenons nous bien. Entre une doctrine philosophique qui veut être réalisée et comprise spéculativement, et une doctrine qui veut être saisie dans l'existence, il y a pourtant bien une différence. Quand, en ce qui concerne cette dernière, il doit être question de compréhension, il faut que ce soit une compréhension telle qu'on doive exister en elle, une compréhension de la difficulté qu'il y a à exister en elle et de l'enormité de la tâche existentielle que cette doctrine impose à ses adeptes. Quant à une époque donnée il est admis généralement d'une telle doctrine (message existentiel) qu'il est tout à fait facile d'être ce qui commande la doctrine, mais très difficile de comprendre celle-ci spéculativement, on peut très bien être en bonne intelligence avec cette doctrine (message existentiel) en cherchant à montrer combien il est difficile de la pratiquer en existant. Par contre c'est un malentendu de vouloir spéculer sur une telle doctrine. Le christianisme est une telle doctrine. Vouloir spéculer à son sujet est un malentendu, et plus on va loin sur ce chemin, plus l'erreur qu'on commet est grande. Si, finalement, on atteint le point où on ne veut pas seulement spéculer, mais où on a compris spéculativement le christianisme, alors on a atteint le maximum du malentendu. Ce point est atteint par la médiation du christianisme et de la spéculation, et c'est pourquoi la spéculation moderne est à très juste titre le supreme malentendu du christianisme. S'il en est ainsi, et si en outre il est indéniable que le XIX siècle est terriblement spéculative, il est à craindre que le mot

poco dieciocho siglos o un día, la fe llega con la misma fuerza a un existente de hoy que a un Pablo caído de su caballo. Si se desmascarase de una vez a la cristiandad, se vería claramente que el cristianismo primitivo tenía razón, que no era un mito, que la fe, precisamente por ser un punto «fuera del mundo», posee energía suficiente para mover el mundo entero. Se ha hecho del cristianismo algo comprensible, se lo ha transformado en un punto dentro del mundo y ha perdido con ello todo su vigor original. Cuando en el futuro los movimientos socialistas y comunistas se desarrollen del todo, la atención del cristianismo variará en ciento ochenta grados; acabarán por fin las controversias del cristianismo como doctrina y la verdadera preocupación consistirá en cómo amar al prójimo. Mas ahora que la revolución mundial grita «queremos ver hechos», ahora ya es tiempo propicio para tomar la delantera y hacer del cristianismo una cuestión de vida o muerte, un problema de existencia auténtica ²¹⁰.

b) *La subjetividad de la fe.*

Los valores se han corrompido tanto en estos días que la fe cristiana está a punto de ser abolida, si no ha sido ya abolida como vivencia íntima del hombre. El cristianismo, que en cuanto tal está en pugna con las mayorías, ha pasado a formar parte de una organización masiva llamada cristiandad. La Iglesia militante ha perdido su capacidad de lucha y se ha convertido prematuramente en Iglesia establecida, una parodia de la Iglesia triunfante. Sucede así que el lugar más peligroso para un cristiano es la cristiandad y el auténtico *ser cristiano* se mantiene oculto en la cristiandad ²¹¹. Kierkegaard no pretende presentarse como un cristiano de élite ni como un hombre de extraordinaria fe. «Yo confieso que soy cristiano por las mismas razones que los otros y en modo alguno por oposición a los otros» ²¹². Pero Kierkegaard considera un deber servir a la verdad y denunciar sin piedad las deformaciones de la fe.

doctrine soit pris momentanément comme une doctrine philosophique qui doit et veut être comprise. Pour éviter cette difficulté j'ai préféré appeler le christianisme un message existentiel pour marquer bien précisément sa différence d'avec la spéculation». *Postscriptum...*, 255 n. 1.

210. *Diario...*, X³ A 346; *Postscriptum...*, 30. Kierkegaard escribe estas líneas bajo la impresión de la Revolución de 1848, pero son indicativas de la clarividencia con la que preveía la evolución de la crisis de la cristiandad y cómo era consciente de que la atención de las gentes derivaría hacia la renovación a través de la «praxis».

211. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 273, 286, 294; *Diario...*, VIII A 242, IX A 4, X⁴ A 376.

212. KIERKEGAARD, *La neutralité...*, 45.

Lo que huele a organización no es cristiano. El problema de la salvación nunca se ha planteado dentro del evangelio en orden a una masa, sino siempre en orden a un individuo. Podrá bautizarse en masa, pero jamás se logrará *renacer* en masa. La fe cristiana llama al individuo concreto, la fe apela directamente a su *subjetividad*. En este sentido, la fe hace al individuo superior a lo general, es decir, el individuo en la fe posee un valor incomparablemente mayor que la masa ²¹³.

Cuando en capítulos precedentes se decía que existir subjetivamente con pasión es una condición absoluta para llegar a la fe, se aludía ya a esta relación íntima del cristianismo con la subjetividad. Si el cristianismo fuese objetivo, quien se confrontara con él podría permitirse el lujo de ser objetivo, pero siendo el cristianismo no sólo subjetivo, sino una protesta expresa contra toda objetividad, exige de quien desea acceder a la fe una preocupación infinitamente subjetiva. Más aún, que la verdad cristiana sea paradoja se funda en su relación *necesaria* con un sujeto existente, de tal manera que en el cristianismo el absurdo es el *dinamómetro* de la fe para la interioridad ²¹⁴.

La fe se fundamenta bajo todos los aspectos en la persona: La condición primera para la fe es la interiorización, la confesión del cristiano se hace siempre a título personal, la lucha por la conquista de la fe es realizada durante toda la existencia por el individuo en solitario y, de modo especial, esa decisión tremenda en una vida, cual es el *hacerse cristiano* ha de partir infaliblemente de la subjetividad más profunda ²¹⁵. La subjetividad está en el origen, el desarrollo y el coronamiento de la fe, de tal modo que una fe sin subjetividad no merece el nombre de fe. Categorías de fe tan interiorizadas como la oración cambian de especie según digan o no una relación directa a la subjetividad. Quien, por ejemplo, ora *objetivamente* a Dios, ora a un ídolo, quien en cambio ora *subjetivamente* —con pasión infinita— a un ídolo, ora a Dios ²¹⁶.

A nadie le está vedado el acceso a la verdad del cristianismo, pero para llegar a ella ese alguien debe antes hacerse *único*, porque de otro modo jamás encontrará la fe. Tampoco está excusado nadie de la exigencia de responder a la llamada personal de la fe. Si nos duele que la cristiandad entera levante obstáculos en nuestro camino, pensemos que los apóstoles desde el primer momento te-

213. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 51; *Temor...*, 62.

214. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 34, 85, 139, 148, 186.

215. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 297, 302, 304; *Postscriptum...*, 414.

216. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 133.

nían a todo el mundo en contra. No nos dejemos engañar por el éxito superficial y aprendamos más bien la lección de los verdaderos mártires de la fe: Predicó Cristo y todos lo traicionaron, predicaron los apóstoles y sólo algunos se convirtieron, predica hoy un charlatán y los cristianos somos millones²¹⁷. El individuo interiorizado corre la aventura de su fe en soledad. Ese es el sello que garantiza el acierto de su duro caminar por la ruta del cristianismo.

c) *La paradoja.*

Las ingerencias de las especulaciones doctrinales en el mensaje salvador han sido reunidas de la forma más sofisticada en la «ciencia apologética» del cristianismo. Se han acumulado cientos de pruebas contra los enemigos de la fe, sin caer en la cuenta de que esas pruebas proporcionaban a los contrarios sus mejores armas contra la cristiandad. ¡Cuánto tiempo y cuánto trabajo perdido en la defensa erudita del cristianismo! La audacia de los apologetas teóricos llegó al extremo de pretender que Cristo *debiera* haber demostrado su divinidad. Romos de espíritu, como los judíos, olvidaron que si El se hubiera demostrado o si hoy se le demostrase, El ya no sería objeto de Fe²¹⁸. El colmo de este doctrinarismo advino con Hegel. Hegel no sólo intentó hacer del cristianismo *un* momento de la historia del mundo, no sólo quiso convertir la encarnación en un proceso eterno de la unión del hombre con Dios; su atrevimiento sobrepasó todos los límites posibles, pues hizo del Calvario y del Viernes Santo una parodia especulativa. Si la apologética se lo hubiera propuesto, seguro que habría conseguido probar a priori la muerte real de Cristo, imaginando que ésta formaba parte de su desarrollo humano²¹⁹. La especulación olvida que con Cristo, el cristianismo y la fe los argumentos apologéticos no bastan; al contrario, si ciertas diferencias e incongruencias de la Biblia se resaltasen más, en lugar de ocultarlas, nuestra fe quedaría mejor acrisolada²²⁰.

La verdad *que salva* procede en exclusividad de la fe, nunca de las razones. La fe posee por ello un carácter eminentemente contra, anti o irracional. La fe no se alcanza por razonamiento, sino por *conversión*; el acto de fe implica una ruptura con la razón, un

217. *Diario...*, I A 108, VIII A 9, X³ A 409.

218. KIERKEGAARD, *Obras amor I...*, 335; *Diario...*, I A 53, X² A 446, X² A 447.

219. *Diario...*, I A 210.

220. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 144; *Diario...*, X³ A 329.

salto más allá de la razón. Cuando la razón toca un techo más arriba del cual ya no puede subir, entonces aparece la fe, transformando con su nueva visión las limitadas y deficientes conquistas de la razón. Pero la orgullosa razón se resiste siempre a admitir este fracaso suyo, esta limitación suya radical, y pretende en todo momento comprender la fe. Creer implica, por esta causa, una declaración de guerra a la razón: Creer significa creer contra la inteligencia, la crucifixión del entendimiento y de la imaginación es el signo de la fe²²¹. Dicho con palabras más breves y expresivas: *La fe es paradoja*, esto es, en su sentido más fuerte es *para-doxa*: Contra-razón.

La paradoja, como constitutivo principal de la fe cristiana, bastaría de por sí para diferenciar a Kierkegaard de otros pensadores cristianos. En Kierkegaard la paradoja toma un papel tan relevante que sin ella sus reflexiones sobre el cristianismo resultan auténticos enigmas. Así como el centro de la filosofía especulativa está situado —según Kierkegaard— en la mediación, el núcleo del cristianismo está enclavado en la paradoja; y así como el cristianismo es contrario a la filosofía abstracta, la paradoja absoluta es la antítesis exacta de la mediación. El objeto propio y específico de la fe cristiana es la paradoja. Cristo mismo es paradoja y todo lo cristiano debe llevar necesariamente su signo²²².

Varias precisiones: 1.^a) La paradoja, objeto de fe, consiste «por naturaleza» en que *Dios se ha hecho hombre*, y no en que se haya hecho rico, pobre o sufriente²²³. La insistencia está puesta en la paradoja *encarnatoria*. La primera consecuencia de esta definición de la paradoja la tenemos en que, siendo ésta la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno, la fe que sustenta y en la que se fundamenta concilia realmente todas las oposiciones²²⁴. 2.^a) La paradoja se relaciona esencialmente al *ser humano*, no a una peculiaridad o diferencia suya concreta. Desde el prisma de *este* hombre abierto a la fe, la paradoja consiste en que el creyente se sitúa como individuo en una relación absoluta con lo Absoluto, en que el discípulo acepta la invitación del Maestro²²⁵. 3.^a) Se deducen de aquí dos *momentos* de la paradoja: Momento de la Encarnación —Dios se hace hombre— y momento de la invitación —al

221. *Postscriptum...*, 385, 407. Cfr. C. FABRO, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, en «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 32 (1948) 177; JOLIVET, *Kierkegaard...*, 82, 126, 150.

222. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 255, 365; *Diario...*, X² A 389.

223. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 404.

224. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 111.

225. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 383; *Temor...*, 69.

fiel se le exige la fe—²²⁶. 4.^a) La paradoja, precisamente por ser paradoja, está privada de toda explicación. Explicar una alegría *inexpresable* es convertir en retórico el adjetivo inexpresable; de igual modo, explicar la paradoja significa suprimirla. Y quien elimina la paradoja ha caído en la increencia. «...La fe se ofrece subjetivamente al hombre para acompañarle por las sendas de la vida, pero petrifica al insolente que intenta osadamente comprenderla»²²⁷. Para acceder a la fe, la humana razón debe pasar por la perplejidad. 5.^a) No toda paradoja ni todo absurdo está en relación con la fe. Es cierto que la fe cree y vive siempre en el absurdo, pero no todo absurdo es el absurdo o paradoja de la fe. Sólo cuando la paradoja es *ella misma* paradoja, aparece ese absurdo que corresponde a la fe. «Cuando la verdad eterna se relaciona con un sujeto existente, éste se hace paradoja. La paradoja sorprende a la interioridad del existente por su incertidumbre e ignorancia objetiva. Pero dado que la paradoja no es en sí misma paradoja, la sorpresa o el choque no es todavía bastante interior; pues sin riesgo no hay fe y, al revés, cuanto más riesgo más fe, cuanto más certeza objetiva menos interioridad (pues la interioridad es precisamente la subjetividad) y cuanto menos certeza objetiva más profunda es la interioridad posible. Cuando la paradoja en sí misma es paradoja, sorprende a causa del absurdo, y la pasión de interioridad que entonces le corresponde a ella, es la fe»²²⁸.

Como la verdad existencial, la verdad cristiana de la fe no se circunscribe al dominio de la pura especulación, antes bien busca la inefabilidad de la relación interpersonal entre Dios y hombre, Maestro y discípulo. Más adelante veremos que el sentido de la caridad²²⁹ corre parejo a este sentido de la verdad-paradoja y que el significado último de ésta está más en el campo del amor que en el de la pura verdad, de suerte que la paradoja absoluta llega a ser a fin de cuentas el amor que la Verdad tuvo al hombre al venir a redimirlo²³⁰.

¿Qué papel reserva Kierkegaard a la inteligencia? ¿Incorre Kierkegaard, como otros antes de él, en una especie de fideísmo irra-

226. Cfr. FABRO, *Foi et...*, 183.

227. KIERKEGAARD, *Obras amor I...*, 51; *Postscriptum...*, 145; *Ejercitación...*, 157.

228. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 138; *Temor...*, 40. La paradoja, por consiguiente está presente también en la religión A, pero de modo primario e irreflexivo, acentuando la relación con lo Eterno, pero sin entrar todavía en la aceptación paradójica del Hombre que dice ser Dios.

229. Por motivos de espacio y pese a que las reflexiones kierkegaardianas son de una profundidad y belleza impresionantes, dejamos al margen el tema del amor y de la caridad.

230. D. G. RIVERO, *Introducción a Obras amor I...*, 10.

cionalista? Son preguntas ya formuladas aquí parcialmente al tratar del irracionalismo kierkegaardiano y que han preocupado a todos los teólogos poskierkegaardianos. Kierkegaard expresa su actitud sin ambages: La razón no puede comprender las cosas de la fe. Más categóricamente: la fe va a contrapelo de la razón. Cuanto más se piensan las cosas de Dios, menos se entienden; cuanto menos se comprende, más pura es la fe. ¿Cuándo se llega a ser creyente? Cuando la inteligencia es despedida y el creyente recibe de Dios y sólo de El «la condición» para la fe²³¹. En una palabra, la fe se realiza *sólo* paradójicamente. El alcance de estas afirmaciones hay que descubrirlo en el contexto total de su pensamiento. Está, en primer lugar, la polémica antihegeliana. Kierkegaard niega rotundamente que la especulación constituya la verdad de la fe. La fe no puede ser nunca una función provisoria. Quien quiera representar la fe como un momento abolido en el seno de un conocimiento superior, ya no tiene fe, ha cesado *eo ipso* de creer²³². A partir de esta postura inicial, Kierkegaard encuentra difíciles las relaciones entre fe y razón. El defenderá, por supuesto, con la teología cristiana que la razón carece de potencia suficiente para darse a sí misma el fundamento intrínseco de la verdad revelada. Pero él desea ir más allá. El saber queda postergado tras la fe. Si la poesía es ilusión antes de la inteligencia, el sentimiento religioso es ilusión *después* de la inteligencia. Esto viene a significar que la razón no se adecua en nada a la «creencia», que la fe está inmersa en la paradoja, que sobrepasa infinitamente las pretensiones de la razón, que ningún carisma —y menos el de la fe— puede hacerse ciencia. Y una vez metidos en el terreno del cristianismo, ¿recobrará la inteligencia sus funciones «normales»? Ni siquiera eso, ni siquiera dentro de la fe puede comprenderse *inmediatamente* la paradoja²³³. Lo más que logrará la inteligencia será entrever la existencia de un acuerdo final entre la fe y la razón. Esta incompatibilidad de competencias, más que de «aseidades», entre fe y razón, no excluye la colaboración y respeto entre ambas. La fe, incluso viviendo en paradoja, debe saber respetar a la razón. La razón a su

231. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 114; *Diario...*, X³ A 23. A este problema de cuándo, cómo y quién concede la *condición* para la fe, a fin de llegar a poseer la contemporaneidad del discípulo, dedica Kierkegaard varias páginas de *Miettes*.

232. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 415.

233. *Ib.*, 393. Cfr. también *ib.*, 309 y *Diario...*, X⁴ A 110. Fabro afirma un «cierto» acuerdo entre fe y razón en Kierkegaard. Todo depende del tono que demos a ese «cierto» acuerdo. Si la comprensión del absurdo dentro de la fe es mediata, si la sabiduría *post fidem* procede más de la fe que de la razón, entonces sí hay acuerdo. Cfr. FABRO, *Foi...*, 192 s.

vez posee una función específica dentro del campo cristiano, a saber, «comprender que la fe no se puede comprender»²³⁴. En definitiva las relaciones entre fe y razón se expresan correctamente en estos tres asertos: 1) San Pablo: «Yo sé lo que he creído» (II Tim 1, 12). 2) «Credo ut intelligam». 3) La fe es lo inmediato. En las tres el saber es algo que viene después de la fe²³⁵. Concluyendo: contra Hegel y contra todos los racionalistas cristianos, Kierkegaard asegura la distinción abismal entre la fe y la razón. Kierkegaard exalta además «la locura racional» de la fe cristiana, no por un deseo esotérico de reafirmarse en su individualidad, sino porque pretende, a toda costa, devolver a Quien en el cristianismo personifica la paradoja, su privilegio de ser *escándalo* para los hombres.

d) *El escándalo.*

El choque de la paradoja con la inteligencia es el escándalo. Para el hegelianismo la religión es la cima de la razón, la etapa final de su movimiento continuo. En cambio para Kierkegaard la

234. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 141; *Diario...*, XI A 561.

235. *Diario...*, V A 1. El versículo de Timoteo está un poco cambiado. La concepción total sobre el absurdo se clarifica un poco más en este texto: «Este concepto de lo inverosímil, del absurdo, debería entonces desarrollarse; porque es una superficialidad creer que el absurdo no sea un concepto y que al ámbito del absurdo pertenezca de modo idéntico cualquier género de absurdidad. No, el concepto de absurdo es propio del «comprender que no se puede ni se debe comprender»: una categoría negativa, pero tan dialéctica como cualquier principio positivo. El absurdo, la paradoja, está construido de modo tal que la razón no pueda resolverlo por sí sola ni mostrar que no tiene sentido. No, es un signo, un enigma, un enigma de síntesis, del cual la razón debe decir: es irreductible, incomprensible, pero no por eso es un sinsentido. Naturalmente, si se abole la Fe y se hace desaparecer toda esta esfera, quizás la razón concluya presuntuosamente: *Ergo*, la paradoja es el sinsentido. ¿Qué sucedería si, en cualquier otro campo, la clase de los competentes fuese extinguida y los incompetentes juzgasen que esta o aquella cosa era un sinsentido? La Fe es la mirada competente para la paradoja. Ella cree en la paradoja y ahora —para recordar las palabras de Hugo de San Víctor— «la razón puede ciertamente estar determinada a honrar la Fe», sumergiéndose la razón en las categorías negativas de la paradoja. Es un error fundamental creer que no existan conceptos negativos. Los principios más altos de todo pensar, o, también, sus pruebas, son negativos. La razón humana tiene unas fronteras; es ahí donde aparecen los conceptos negativos. Los combates de frontera son negativos, es decir de rechazo. Se tiene una sucia y presuntuosa idea de la razón humana, especialmente en nuestros tiempos; no se concibe nunca un pensador, un hombre razonable, sino la razón pura y cosas semejantes, que de hecho no existen; porque me parece que nadie (sea profesor o lo que quiera) puede denominarse la Razón absoluta. La Razón absoluta es un producto de la fantasía, y eso explica esa fantástica falta de límite, por el cual no hay ningún concepto negativo y donde todo se comprende, como la bruja (de la fábula) que acabó comiéndose el estómago»: *Diario...*, X2 A 354.

religión es un escándalo para la razón²³⁶. La honda fisura existente entre la razón y la fe se traduce apropiadamente en términos de escándalo.

El único que en verdad puede escandalizar es el cristianismo. Mejor, el único que *debe* escandalizar —y más ahora que fe y razón se tutean— es el cristianismo. «Quien al conceptuar lo cristiano echase en saco roto lo del escándalo, cometería un pecado contra el cristianismo y una ligereza más abominable que la de la madre de familia que se vistiese de danzarina, e incluso más abominable que si el propio Precursor tan riguroso, Juan el Bautista, se vistiera como un petimetre. Lo cristiano en sí mismo es demasiado grave y en sus movimientos demasiado serio, como para ponerse a danzar de la mano ligera de semejantes discursos frívolos acerca de lo más alto, lo supremo y lo altísimo. El camino que lleva al cristianismo pasa por el escándalo. Con esto no se quiere decir que el ingreso en lo cristiano tenga que consistir en escandalizarse de ello, lo que equivaldría de otra manera a que uno mismo se impidiese alcanzar lo cristiano; pero el escándalo monta la guardia a las puertas del cristianismo. ¡Bienaventurado quien no se escandalizare de él!»²³⁷. La degeneración del cristianismo dentro de la cristiandad procede en su mayor parte del olvido esencial de lo que significa escandalizarse. Se intenta amoldar tanto la fe a nuestros tiempos y a nuestras culturas que se pierde la esencia misma de la religión cristiana. La verdad ha de mantenerse siempre como verdad, aun sabiendo que ha de escandalizar al mundo.

La raíz del escándalo está en que el Eterno se ha hecho individuo, en que Dios se ha hecho hombre. Ninguna especulación y ninguna razón admitirán nunca tal contradicción. La posibilidad del escándalo se encuentra, por ello, en la *encrucijada* misma de la llamada a la fe: o te escandalizas o crees, pero nunca lograrás conocerle a El por la historia o por las demostraciones científicas. El Dios-hombre es *per se* señal de escándalo y objeto de fe²³⁸. Jamás se llega a la fe sin pasar por el escándalo. El escándalo acompaña inexorablemente a la fe.

Varias distinciones conviene anotar: 1.^a) No es lo mismo escandalizar (Mt 18, 7) que escandalizarse en la fe (Mt 11, 6). El primer escándalo es condenado por Cristo. El segundo es un paso previo

236. Cfr. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 93, 96, 97; WAHL, *Etudes...*, 129.

237. KIERKEGAARD, *Obras amor I...*, 125-126, 334; *Postscriptum...*, 396; *Ejercitación...*, 75.

238. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 60, 127.

a la fe o, al menos, una ocasión para fortificarla²³⁹. 2.^a) El escándalo, en cuanto posibilidad abolida, es indudablemente un momento de la fe. Pero si este escándalo que nos da el cristianismo nos aleja de la fe, es pecado. A un hombre a quien se echa en cara no ser capaz ni siquiera una vez de escandalizarse del cristianismo, se le está echando en cara su impotencia para aceptar la fe; el escándalo es aquí algo bueno. En cambio, si a otro le reprochamos haberse escandalizado del cristianismo, le estamos reprochando su orgullo racional por no abrirse a la fe; este escándalo es pecado²⁴⁰. 3.^a) En Cristo el escándalo reviste tres formas: El escándalo proveniente de la autoafirmación de un Individuo frente a la masa y lo establecido; el escándalo *puro* en la dirección de la majestad—un hombre habla y actúa como si fuera Dios, dice de sí mismo ser Dios—; y el escándalo *puro* en la dirección de la pequeñez—quien se proclama Dios se manifiesta como hombre insignificante, pobre, sufriente e impotente—²⁴¹.

Finalizando ya este apartado, señalamos que, en última instancia, la paradoja y el escándalo cristiano protegen la trascendencia de Dios, el carácter personal del «objeto» de la fe y la infabilidad del encuentro del discípulo con el Maestro. Sólo volviendo a captar toda la fuerza y la tragedia humanas contenidas en el sentido paradójico del Dios-hecho-hombre, y hombre sufriente (varón de dolores), podemos recuperar el mensaje existencial que el cristianismo ofrece a todo hombre individuo.

Sintetizando el proceso total, constatamos que la decisión de *hacerse cristiano*, irreductible a cualquier otra decisión humana, recorre estas etapas: «La decisión reside en el sujeto, la apropiación es la interioridad paradójica que es específicamente diferente de cualquier otra interioridad. Ser cristiano no está determinado por el qué del cristianismo sino por el cómo del cristiano. Este cómo no puede adaptarse más que a una cosa, a la paradoja absoluta. No hay, pues, aquí ningún discurso indeterminado, según el cual ser cristiano significaría aceptar esto y aceptar aquello, y aceptarlo de tal y tal manera, creer, apropiarse la fe de tal y tal manera (determinaciones puramente retóricas y ficticias); *creer* es una operación específica y netamente diferente de cualquier otra asimilación e interioridad. La fe es, en el escándalo y en el absur-

239. *Diario...* X³ A 333. Las citas evangélicas son del mismo Kierkegaard.

240. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 220 n.

241. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 128-129, donde presenta el esquema A, B, C de la *Ejercitación del cristianismo*. Las dos formas señaladas de «escándalo puro» componen en Kierkegaard el escándalo κατ' ἐξοχήν i. e. el escándalo en sentido riguroso.

do, la incertidumbre objetiva mantenida firmemente en la pasión de la interioridad, y esta pasión es precisamente la relación de interioridad en el más alto grado. Esta fórmula no se adecua más que al creyente y sólo al creyente, no a un amante ni a un hombre entusiasta ni a un pensador, sino únicamente al creyente que se relaciona con la paradoja absoluta»²⁴². Un proceso inédito para casi todos los humanos, al final del cual nos encontraremos invariablemente con quien lo ha provocado: Jesucristo encarnado.

2. El centro de la fe: La Encarnación de Jesucristo.

Observábamos ya que, contra la tendencia de Hegel a borrar la distinción cristiana entre el «aquí abajo» y el «allá arriba» —homogeneidad entre lo humano y lo divino—, Kierkegaard proponía salvaguardar a toda costa la distancia —heterogeneidad entre Dios y el hombre—. Kierkegaard critica la doctrina hegeliana de la Encarnación, recordando que en Cristo no hay unión de Dios con la naturaleza humana en general, sino con *esta* naturaleza humana concreta. El cristianismo, arguye Kierkegaard, no es doctrina de la unidad de lo divino y lo humano, del sujeto y del objeto, sino que el cristianismo es la fe en la realidad de Dios como existencia y como existencia de un hombre individual²⁴³.

Para Kierkegaard esta tesis resulta tanto más importante cuanto que en ella reside la diferencia fundamental entre el cristianismo y otras religiones. La originalidad del cristianismo radica en la doctrina encarnacional de Dios, como lo han reconocido todos los teólogos cristianos y hasta los mismos enemigos de la fe. El judaísmo, por ejemplo, «penetró en el cielo» a fin de crear un Dios apto para los hombres, a fin de llevar a Dios a la tierra. El cristianismo, en cambio, busca llevar al hombre de la tierra al cielo, pero conducido por la mano misma de Dios que se hace hombre. Ninguna religión ni pensamiento humano ha ido tan lejos como el cristianismo. El hombre pretendió hacerse a sí mismo Dios o hacer un Dios a su semejanza, pero nunca osó inventar que Dios se hiciese igual al hombre. Ninguna doctrina ha acercado tanto Dios al hombre como la cristiana²⁴⁴. Ninguna doctrina, ortodoxamente interpretada, tiene parangón con la que se transparenta en la Encarnación de Jesucristo.

242. KIERKEGAARD, *Postscriptum...*, 414-415.

243. *Ib.*, 218.

244. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 221; *Miettes...*, 75; *Diario...*, II A 283.

La gran herejía, la herejía en que ha incurrido absurdamente la cristiandad, es el olvido del misterio y la persona del Dios-hombre. «En los primeros tiempos de la cristiandad, en que incluso las herejías portaban un cuño inconfundible de que se sabía sobre lo que se trataba, había diversas herejías relativas al Dios-hombre; la que desplazaba de uno u otro modo la determinación «Dios» (Ebionitismo y similares), o la que desplazaba la determinación «hombre» (Gnosticismo). En toda la modernidad, que porta inconfundiblemente el cuño de que no se sabe de lo que se trata, la confusión es otra y mucho más peligrosa. Doctrinariamente se ha hecho del Dios-hombre aquella unidad especulativa de Dios y hombre, *sub specie aeterni* o apariencial, en el *medium* ilocalizable del ser puro, en lugar de afirmar que el Dios-hombre es la unidad de Dios y de un hombre individuo en la situación realmente histórica. O también se ha eliminado totalmente a Cristo, arrojado fuera, y se ha tomado su doctrina, considerándole a él en definitiva casi como se considera a un anónimo: la enseñanza es lo principal, lo es todo»²⁴⁵. La cristiandad ha creado para sí una imagen fantástica de Cristo, una imagen lejana y extraña por completo a la realidad del Maestro. La cristiandad se ha sumergido en una confusión tal, que si Cristo volviese sería matado de nuevo por no predicar «el cristianismo»²⁴⁶.

La obra entera de Kierkegaard pretendió ser un grito profético en pro de la importancia *decisiva* para la fe del Jesús encarnado. El hecho histórico —Dios se hace hombre— expresa la esencia misma de la religión cristiana: no cabe ningún uso especulativo ni coyuntural ni estético de este hecho crucial. Sólo cabe la aceptación de la fe en el Dios hecho individuo. Este Dios hecho hombre aparecerá como signo de contradicción —escándalo—, chocará contra todas las teorías racionales —paradoja—, pero ante todo y sobre todo expresará una *realidad*: la forma de hombre, de servidor, tomada por Dios es *real* y tan real que el mismo Dios, en cuanto puro hombre, sufrió bajo la incognoscibilidad²⁴⁷. La humillación,

245. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 179.

246. *Diario...*, X³ A 257; *Ejercitación...*, 146. «Para precisar debería añadirse que El sería condenado a muerte y matado, porque lo que El predicó *no era Cristianismo*, sino una exageración y una caricatura loca, impía, blasfema, inhumana, de aquella suave doctrina que es el Cristianismo, ¡el verdadero Cristianismo que se encuentra en la cristiandad y cuyo Fundador ha sido Jesucristo!»: X³ A 257. Esta convicción de la incomprensión que encontraría Jesús si volviese está plastificada de forma conmovedora en la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski.

247. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 192. Kierkegaard habla en este pasaje de la incognoscibilidad de los otros respecto a Jesucristo —Jesús no era conocido como

esencial en el misterio de la Encarnación, asegura la realidad del misterio y del hecho histórico, por eso la humillación pertenece esencialmente a Cristo. La Encarnación se refiere, por tanto, al ser hombre *per se*, y en este sentido Cristo está distante de toda relatividad moral del ser hombre²⁴⁸. La realidad de su ser hombre manifiesta en Cristo la presencia salvadora de Dios y esta realidad aconteció históricamente en un momento dado: en esto está condensado el mensaje fundamental del cristianismo.

Cristo cumple en su persona todas las condiciones para la verdadera existencialidad. Lo fundamental en la fe cristiana no es la doctrina, sino el encuentro con el Maestro. El Maestro es aquí más importante que la enseñanza²⁴⁹. La comunicación de Cristo a los suyos mantiene en todo momento su condición *indirecta*, para que la interioridad de la misma sea vigorizada. La verdad, verdad existencial, verdad verificada en la vida, se realiza de modo eminente en Cristo. En particular alcanza pleno cumplimiento en Cristo el *instante*. El instante, que antropológicamente viene a significar el momento privilegiado en que cada hombre individual realiza su decisión libre, teológicamente significa el momento privilegiado de la humanidad entera que recibe el don sublime de la encarnación de Dios en un hombre. El instante señala así la plenitud de los tiempos. Cristo es la tangente, el punto concreto en que se toca lo Absoluto²⁵⁰. Tan convencido está Kierkegaard de todo esto que no tiene inconveniente en llamar a Cristo el *Existencial* por excelencia, pues en El, en su persona, se unen con toda la fuerza de su contraste el tiempo y la eternidad. Esta es su respuesta final a Hegel, en cuyo Sistema Cristo se explica por medio de una mediación conceptual²⁵¹. Kierkegaard no niega el papel de Cristo como

Dios—, pero la extiende en este momento a la incognoscibilidad de Cristo mismo en cuanto hombre.

248. *Diario...*, IX A 57. «Podría decirse: El prefirió una diferencia, porque escogió ser un hombre pobre y de condición humilde en contraste con ser un aristocrático. Pero esto no es verdad, porque El no era un hombre pobre y mísero en contraste con la aristocracia y con la riqueza. En este caso habría pertenecido a la «clase» de los pobres y de los míseros. El era pura y simplemente un hombre que no sentía ningún malestar en no poseer nada (por tanto, no era ni siquiera pobre) y encontró la felicidad en ser nada (por tanto, no era ni siquiera de humilde condición). Cristo habría podido muy bien ser también rico y de posición elevada, si aquí no hubiese aparecido en seguida el peligro de la clase, y si la aristocracia y la riqueza no fuesen cualidades sospechosas en lo que a ser hombre se refiere»: *Ib.*, X² A 643. El tema de la pobreza de Jesús siempre será controvertido. También la interpretación de Kierkegaard es discutible, entre otras cosas porque corre el peligro de hacer de la pobreza *real* una cualidad *sólo* mística.

249. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 179-180.

250. *Diario...*, X¹ A 435; *Miettes...*, 45.

251. Cfr. COLLINS, *El pensamiento...*, 181.

mediador entre Dios y los hombres, pero la conciencia de relación mediata con Dios de un cristiano tiene poco que ver con la mediación hegeliana. Cristo centra en su persona toda la atención del creyente y llama a éste a una relación *inmediata* con El, no con la inmediatez de lo estético, sino con una *nueva* inmediatez. Todo es nuevo en Cristo (II Cor 5, 17)²⁵².

Otros signos de la peculiar existencialidad de la Encarnación los hallamos en la relación de Cristo al discípulo. El *instante* tiene entonces un tercer significado: el momento privilegiado del don de la fe en el hombre Dios a un individuo²⁵³. La apropiación de Cristo se realiza en la más pura interioridad del discípulo. El discípulo recorre un largo camino para llegar allí, un camino inverso al recorrido por Dios al hacerse hombre: primero aparece la ignorancia acerca de la posesión de un yo eterno; luego surge el saberse poseedor de un yo, en el cual hay algo eterno. Después se descubre la categoría del yo cuya medida es el hombre mismo. Viene más tarde el yo constituido como yo «delante de Dios» y, por fin, se manifiesta *el yo delante de Cristo*²⁵⁴, un yo cuyas pretensiones son nulas, pues está siempre a la escucha de la palabra de Cristo, quien desde y en la humillación habla siempre de imitación. En todo instante de este largo recorrido, Cristo se presenta siempre como modelo, modelo que invita al seguimiento. Cristo no instituye ni por asomo docentes, profesores, o discípulos doctrinarios, Cristo pide imitadores²⁵⁵. La actitud de Cristo no deja lugar a dudas: El toma el camino de la humillación, la interioridad, la incognoscibilidad, la verdad, el calvario, e invita a los suyos a venir tras sus huellas.

No nos detendremos aquí, pues sería interminable, en las meditaciones kierkegaardianas sobre el misterio de Cristo. Se sabe cómo Kierkegaard se sumerge con gran piedad en las lecturas evangélicas y desde lo más profundo de su espíritu contempla pausada y devotamente los distintos pasos de la persona y de la vida de Jesús. Ningún cristiano dejará de conmoverse ante los bellos y reiterativos discursos oracionales del maestro Kierkegaard²⁵⁶.

252. *Diario...*, I A 172, III A 641. En este último pasaje Kierkegaard opone expresamente el «omnia nova in Cristo» a la mediación hegeliana.

253. KIERKEGAARD, *La neutralité...*, 60.

254. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 214; *Ejercitación...*, 52.

255. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 319; *Diario...*, VIII A 303, IX A 49, X³ A 276.

256. Todos los discursos cristianos de Kierkegaard —hemos citado algunos de ellos— merecerían más atención de la que se le ha prestado en los tratados espirituales, ya que revelan frecuentemente modos muy nuevos de considerar el misterio de Cristo. Como ejemplo de meditación en torno a Cristo, sus misterios y su vida, basta citar, además de la *Ejercitación del Cristianismo*, las páginas 97-115 de

Destaquemos, en cambio, el tema de la contemporaneidad del discípulo con el Maestro, es decir, de *cómo la fe nos hace contemporáneos con Cristo*. El punto de partida de Kierkegaard es claro: la fe nos hace contemporáneos de Cristo, tan contemporáneos como cualquiera de los que le conocieron. Hay aquí dos afirmaciones implícitas: 1.^a) Sustancialmente nuestra dificultad y ventaja no resultan mayores ni menores respecto a la fe en Cristo que las de sus coetáneos. Todo el que se abre a la fe es *igualmente* contemporáneo del Hecho histórico. La contemporaneidad evangélica es sólo una *ocasión* para la fe y, como mucho, una ocasión también para la fe de los hombres de las generaciones posteriores. 2.^a) Dado el carácter especial del acontecimiento histórico de la Encarnación, la relación con este hecho histórico no obedece a las leyes normales. Los verdaderos *contemporáneos* de Cristo se encuentran *sólo* entre los creyentes²⁵⁷. Los increyentes, aun cuando fueran testigos oculares, caen fuera de la relación de contemporaneidad con El; si desean contemporaneizar con Cristo encarnado, deben creer en El. En relación con lo Absoluto sólo se da un tiempo: el presente. Quien no es contemporáneo con lo Absoluto, Cristo no existe para él. Los tres, siete, quince, dieciocho siglos son algo que ni quitan ni ponen, que no lo cambian a El, ni tampoco esclarecen quién era El, puesto que quién era El es solamente claro para la fe. La única relación con Cristo se llama contemporaneidad y se adquiere por la fe. Si no logras superarte a ti mismo hasta ser cristiano en situación de contemporaneidad con El, o no puede El en situación de contemporaneidad moverte y atraerte hacia sí, entonces jamás llegarás a ser cristiano. «Cristo no es —he de decirlo con toda seriedad— ningún comediante, ni tampoco una persona meramente histórica, ya que en cuanto a la paradoja es una persona altamente ahistórica. Pero ésta es la diferencia entre poesía y realidad: la contemporaneidad. La diferencia entre poesía e historia consiste ciertamente en que la historia es lo realmente sucedido, la poesía es lo posible, lo pensado, lo imaginado. Pero lo que realmente ha sucedido (lo pasado) no es todavía lo real, sino en un cierto sentido, a saber, en cuanto opuesto a lo poético. Le falta la determinación que es la determinación de la verdad (en cuanto interioridad) y de toda la religiosidad: *para ti*. Lo pasado no es realidad para mí; solamente lo contemporáneo es verdad para mí. Aquello con lo que tú vives contemporáneo es realidad para ti. Y de esta ma-

Lo Specchio della parola. También algunos pasajes del *Diario* son de una elevada espiritualidad.

257. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 120, 164-167.

nera cualquier hombre puede ser contemporáneo: con el tiempo en que vive —y así con una cosa más—, con la vida de Cristo sobre la tierra, ya que la vida de Cristo sobre la tierra, la historia sagrada, se mantiene privilegiadamente por sí misma fuera de la historia ²⁵⁸. No resulta difícil presentir una actitud ambigua hacia lo histórico en estas líneas. Por un lado, se ve claramente que la contemporaneidad no sirve para trascender la historia por un recurso vertical a Dios, sino para expresar la igualdad de todos ante un hecho histórico alcanzable sólo por la fe. Pero, por otro lado, existe en Kierkegaard una actitud peyorativa hacia lo histórico a causa del antecedente uso hegeliano de este concepto. Que Cristo es Dios-hombre no puede demostrarse ni contrademostrarse históricamente. Por pertenecer a la categoría de verdad *existencial y eterna*, la historia, que posee un saber meramente aproximativo (contra Hegel), está privada de la capacidad de dar un juicio valorativo sobre este hecho. Ahora bien, teniendo el hombre que fundar su valoración eterna en un hecho histórico —porque la Encarnación es hecho histórico—, el hombre debe aceptar la historicidad de la Encarnación, mas debe y *puede* aceptarla con los ojos de la fe. El cristianismo es, en efecto, el *único* fenómeno histórico que en lo histórico quiere ser para el individuo punto de partida de una certeza eterna ²⁵⁹. En cuanto histórico, el acontecimiento de Cristo crea la paradoja de la fe, pues ahí está fundamentado lo eterno. En cuanto está en juego la decisión de lo eterno, la historia —sea la media hora de un niño nacido moribundo o los setenta años de un viejo— carece de importancia.

A Kierkegaard le importa ante todo recuperar la energía primitiva del mensaje existencial de Cristo. La situación de contemporaneidad y la aceptación paradójica de lo histórico, manifestando lo eterno, acentúan grandemente este impacto que en todos los tiempos ha producido lo cristiano. Si Kierkegaard negativiza un tanto el valor de lo histórico, si sus expresiones están llenas de ambigüedad, es por culpa de su antihegelianismo. Con esto no quedan justificadas las limitaciones de la concepción kierkegaardianas, pero al menos reciben una explicación. La paradoja y la aceptación pura del misterio de Cristo le llevan a veces a contradicciones, pero contradicciones que no ocultan el mensaje original. En el caso de la contemporaneidad, Kierkegaard finaliza sus reflexiones concediendo el título de contemporáneo sólo al buen la-

258. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 112.

259. KIERKEGAARD, *Miettes...*, 172; *Postscriptum...*, 180; *Ejercitación...*, 336; *La neutralité...*, 70.

drón. Ni siquiera los apóstoles logran en el momento supremo mantener la contemporaneidad con Cristo. Sólo un ladrón, un ladrón con su conciencia de pecado y su situación cercana a la muerte, consigue aferrarse a Cristo. El es el único cristiano contemporáneo de Cristo²⁶⁰. La lección es neta: Todos tenemos una «cierta» relación con el cristianismo, mas lo verdaderamente decisivo es tener una relación *absoluta* con Cristo encarnado.

3. *El Cristianismo frente al mundo.*

La actitud de Kierkegaard ha sido calificada con frecuencia de desconfianza frente a todo lo mundano y natural. Completando lo dicho en otros momentos, dedicamos este capítulo a examinar este problema. Comparándolo con el ateo Feuerbach, puede decirse que el acuerdo de Kierkegaard con Feuerbach es —por motivos antagónicos— casi total: Si actuamos humanamente, si luchamos por triunfar en esta vida, la religión *prácticamente* no existe (ideología de Feuerbach); al contrario, si la religión es verdadera, entonces hay que renunciar a la razón, al matrimonio y al Estado (pensamiento de Kierkegaard)²⁶¹.

Kierkegaard se plantea con seriedad este dilema de auténtico cristianismo: ¿Se debe tender a Dios para que nos devuelva el mundo o debemos escoger a Dios renunciando al mundo? La respuesta nunca ha de consistir desde luego en una evasiva. El cristianismo no es indiferente a lo secular y debe tomar una opción neta pro o en contra de lo secular.

La opción de Kierkegaard aparece a primera vista como negativa. El amor a *este* mundo pertenece a los judíos, los cristianos aspiran a la posesión de *otro* mundo. Entre el cristiano y el hombre existe un conflicto permanente, pues el cristiano encarna lo Absoluto, mientras el hombre busca conformarse con los bienes perecederos. A causa de esta oposición a lo humano, el cristianismo ha sido llamado en la historia enemigo del hombre, «odium totius generis humani». ¡Con razón! Porque el amor de Dios es odio al mundo, y el cristianismo quedará eliminado el día en que el cristianismo y el mundo se hagan amigos²⁶². Por más que alguien se esfuerce, el cristianismo y la mundanidad nunca llegarán

260. *Diario...*, X³ A 47.

261. LOMBARDI, *Kierkegaard...*, 48-49. Lombardi estudió a Kierkegaard y a Feuerbach por separado y tiene datos suficientes para establecer la comparación.

262. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, 172-173, 303; *Diario...*, IX A 284, IX A 292, IX A 413, X³ A 138.

a comprenderse mutuamente, pues la oposición al mundo está en relación *esencial* a la interioridad de lo cristiano. El cristianismo está en contraste con las apetencias de lo natural y nadie podrá vivir cristianamente de acuerdo con la naturaleza. Lo lamentable es lo que ahora sucede: Que no existe contraste alguno entre lo cristiano y lo mundano, que en la cristiandad ya no se sabe morir al mundo. Mientras el mundo sea mundo, el cristiano *divinamente* será el bien supremo, pero *humanamente* constituirá siempre un bien peligroso, pues tiene dentro de sí la discordia hacia el mundo, una discordia que paradójicamente provoca en el espíritu del creyente la paz²⁶³.

Textos más contundentes no pueden hallarse. La negación de lo atañente a la esfera natural no da lugar a dudas. Sin embargo, no es difícil toparse con algunas aseveraciones que palían un tanto esta negatividad kierkegaardiana hacia lo mundano. Recordemos, en primer lugar, la valoración positiva —cierto que bastante relativizada— de la sociabilidad y apertura al otro, además de las cualidades aceptadas en los estadios pre-religiosos y en el religioso A. Existen, por otra parte, algunos textos que, aun recalcando la inconciliación cristianismo-mundo, declaran una actitud no propensa a anatematizar inflexiblemente el mundo: Una cosa es la desfachatez de tomar mundanamente a Dios dentro de la mundanidad y otra muy distinta proferir anatemas gratuitos contra el mundo. «En verdad, nuestro propósito no es el de inflar la vanidad de ningún joven, enseñándole tempranamente a que se lance a proferir anatemas contra el mundo —¡Dios nos libre de que ni siquiera una sola palabra nuestra pueda contribuir al fomento de este lado malsano en la vida de un hombre!—; al revés, lo que queremos es mostrarle ante todo al joven la necesidad del esfuerzo interior de su propia vida, de suerte que su primer pensamiento sea cabalmente éste, y no meterse tan pronto donde no le llaman. Porque no cabe duda que también se da un malsano odio al mundo, según el cual, quizá sin haber recapacitado ni siquiera una vez en la tremenda responsabilidad que se contrae con ello, no se desea otra cosa que la de ser perseguido»²⁶⁴. Una cosa es cierta de todo esto: que el cristianismo quiere poseer un lugar en este mundo, pero que no desea en absoluto ser «un reino de este mundo» (Jn. 18, 36)²⁶⁵.

263. KIERKEGAARD, *Obras del amor I...*, 144, 326, 332; *Ejercitación...*, 166; *Diario...*, X⁴ A 471.

264. KIERKEGAARD, *Obras amor I...*, 324.

265. *Diario...*, XI² A 80.

Esta bipolar postura kierkegaardiana, un poco más incidente en lo negativo que en lo positivo, se repite en las reflexiones sobre el amor y, más concreto, sobre el matrimonio. Kierkegaard juzga la amistad como un peligro para el amor cristiano. Eso que el hombre natural denomina amor es egoísmo para el cristiano, no tanto por el carácter sensual y corporal del amor natural —sin olvidar que la sexualidad viene al mundo en el pecado, como efecto de la caída—, cuanto porque el amor y el matrimonio constituyen la corroboración del egoísmo. El amor de Dios ha derribado para siempre el amor natural y desde entonces la escala del amor ha variado completamente de signo: 1) Amar a uno *porque* me hace feliz, es egoísmo. 2) Amar, sin más, es más perfecto que lo anterior. 3) Amar «porque me ha hecho feliz», éste es el amor más grande²⁶⁶. Sólo en Dios se cumple a la perfección el amor. En Dios todos los atributos son adjetivos, sólo el amor es sustantivo. Por eso Dios, amando, saca una delantera eterna al hombre y deja en la sombra su «pequeño» amor. Si el hombre natural no quiere incurrir en un amor egoísta, si desea que su amor sea valorado positivamente, debe abrirlo a Dios. El mundo piensa que el amor es una relación de hombre a hombre, pero se equivoca; el verdadero amor, el que enseña el cristianismo, es una relación entre hombre-Dios-hombre, es decir, que Dios es el común denominador²⁶⁷. Entonces sí, entonces el amor humano posee valor infinito.

Haciendo un balance conclusivo de la confrontación entre el cristianismo y el mundo, podemos decir que Kierkegaard se inclina por una actitud de pesimismo respecto del mundo y de la naturaleza. El cristianismo salva, pero salva *separándose* del mundo natural en el que ha venido a encarnarse. Kierkegaard sufre los efectos de su formación luterana; su visión del cristianismo, que promueve e impulsa la realización del yo, queda empañada por este tinte «maniqueísta» de sus geniales concepciones. Su negativismo se hizo más acre sin duda al intentar contrarrestar las traducciones optimistas del cristianismo hechas por Schleiermacher y por Hegel; ese deseo de resaltar lo genuino cristiano con-

266. *Diario...*, VIII A 680; cfr. *Ib.*, VIII A 190, VIII A 521, IX A 237, XI¹ A 310; *El concepto...*, 100; *Estudios estéticos II...*, 255; *Obras amor I...*, 106, 116; *Ejercitación...*, 164. En realidad toda la obra de Kierkegaard está plagada de expresiones encendidas sobre el amor. Las valoraciones del matrimonio varían bastante, desde cuando juzga —raramente— el matrimonio como un reflejo de la seriedad del fin último (cfr. *Postscriptum...*, 308) hasta cuando «exige» del Catolicismo el celibato para todos los cristianos (XI² A 150) o atribuye a los primeros cristianos la permisión del matrimonio como una «prostitución tolerada» (XI² A 238).

267. KIERKEGAARD, *Obras amor I...*, 188, 195; *Diario...*, II A 418.

dujo al danés a extremos hoy inaceptables, pese a que teólogos contemporáneos —como Barth— recalcarán mucho más esta es-cisión de la fe con el mundo.

4. *Distintivos del cristianismo: El sufrimiento y el pecado.*

Entre los muchos temas que aún podrían desarrollarse sobre el pensamiento cristiano de Kierkegaard²⁶⁸, entresacamos dos, que consideramos como un «signo específico» de lo cristiano: el sufrimiento y el pecado. Con ellos concluimos este capítulo en torno a la fe en Kierkegaard.

a) *El sufrimiento.*

El sufrimiento es muy apreciado ya antropológicamente por Kierkegaard. La existencialidad está preñada de sufrimiento, hasta tal punto que el sufrimiento se manifiesta «como la acción interior más alta». El sufrimiento, empero, pertenece por derecho propio al estadio religioso. La visión religiosa de la vida sólo se consigue llorando²⁶⁹, porque el sufrimiento forma parte esencial de ella.

Cristianamente las cosas cambian «para peor», es decir, el sufrimiento se transforma tanto para amigos como para enemigos en posesión inefable y propísima del cristianismo. El cristianismo resulta inconcebible sin sufrimiento, pues la vía dolorosa y la cruz conforman la vida y el mensaje mismo de Jesús. En el cristianismo el sufrimiento posee varias particularidades: Por ejemplo, se sufre sólo una vez y la victoria es *eterna*²⁷⁰. Otra gran peculiaridad: el sufrimiento se interpone invariablemente entre Cristo y el fiel. Expliquemos todo esto con más detalle.

El sufrimiento dentro de la fe cristiana va ligada por naturaleza a la persona de Cristo. Todo lo que se refiere al sufrimiento lleva el signo del Maestro. Esto quiere decir:

1.º) La única vía y la vía necesaria para llegar a Cristo es el sufrimiento. Ningún hombre que aspira a la fe puede hacerse demasiadas ilusiones; en el camino a Jesús está aguardándole siempre con toda la fuerza de su desgarrón el sufrimiento.

268. Pudiera haberse tratado más a fondo el tema de la *temporalidad* (*Obras amor II...*, 68), la *esperanza* (*Ib.*, 73, 81), la *Misión* (VIII A 325). En especial, me hubiera agradado tocar el tema de la *oración* (*Postscriptum...*, 59, 133, 235; *Lirios...*, 231; *Diario...*, IX A 115, X³ A 531).

269. *Diario...*, II A 449; *El amor y...*, 99; *Postscriptum...*, 292.

270. *Diario...*, VIII A 31.

2.º) El cristianismo se adapta y se dirige en primer lugar a los tristes y a los sufrientes. El cristianismo en sí mismo no es triteza, sufrimiento o melancolía, pero la Buena Nueva se proclama antes que a nadie a los melancólicos. Ellos tienen la primacía del Mensaje ²⁷¹.

3.º) Si en la vida de un hombre no hay sufrimiento, tampoco hay cristianismo ²⁷². También aquí sobran las ilusiones. La cristiandad ha forjado un cristianismo de masas, una fe adaptada al mundo, y ha olvidado que la presencia del sufrimiento sirve de signo de contradicción para todos los que se llaman cristianos.

4.º) Sufrir con Cristo no significa *soportar* con paciencia lo inevitable, aguantar pacientemente el sufrimiento venido por acaso a nuestras vidas. No. Sufrir con Cristo significa *elegir* el sufrimiento e incluye a la vez padecer la maldad que nos adviene por ser cristianos, por haber aceptado la decisión absoluta frente a Cristo ²⁷³.

5.º) El sufrimiento cristiano nunca se reduce a lo inmediato ni a lo externo. El sufrimiento alcanza su expresión suprema en la suma interioridad existencial —si no, dejaría de ser cristiano—, una interioridad sufriente parecida a la que se manifiesta en el «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

El sufrimiento penetra toda la comprensión cristiana de Kierkegaard. Su vida atormentada, repleta de angustias, dudas y tormentos interiores, debió favorecer esta visión dolorosa de la fe, al mismo tiempo que encontraba en Cristo sufriente consuelo y lenitivo para su atribulada alma. Kierkegaard nunca se avergonzó de confesar su fe en Cristo como refugio, como puerto de cobijo, como lugar de descanso del tremendo esfuerzo que le suponía la existencia. Unamuno, asiduo lector de Kierkegaard, unirá también su experiencia personal de tragedias íntimas a este abandono confiado en las manos del Padre: «Méteme, Padre eterno, en tu pecho, misterioso hogar, allí dormiré, pues vengo deshecho del duro bregar» ²⁷⁴.

b) *El pecado.*

Más arriba hemos dedicado ya bastante espacio al pecado. Terminemos el tema.

271. *Diario...*, VIII A 341.

272. *Diario...*, X³ A 283.

273. *Diario...*, VIII A 259; *Ejercitación...*, 240

274. M. DE UNAMUNO, *Poesías escogidas* (Buenos Aires 1965) 50-51. Esta frase sirvió para su epitafio.

El pecado pertenece a la existencia, es la expresión más fuerte de la existencia. La especulación objetiva deja fuera el pecado, porque antes había dejado fuera la existencia. Dentro del estadio religioso el pecado ocupa un lugar privilegiado, constituyendo lo más edificante en la religiosidad A. Como determinación última a nivel de la existencia, se puede añadir que el pecado diferencia infinitamente a Dios del hombre; hablando con más precisión, el pecado se muestra como la diferencia *fundamental* entre Dios y el hombre; frente a la inmutabilidad de Dios el hombre aparece siempre como mutable y la mutabilidad esencial le viene por la cercanía o lejanía de Dios, por la presencia o la ausencia ante El, por la existencia en gracia o en pecado²⁷⁵.

En relación al cristianismo el pecado aparece, al igual que el sufrimiento, como un distintivo de la fe cristiana. El pecado, en toda la profundidad de su dimensión, surge con el cristianismo y permanece en él como un signo diferenciador frente al paganismo, pues en la conciencia de pecado nace la idea de Providencia y con ésta la Redención encarnada. Que Dios exista en el tiempo no resulta indiferente a la conciencia de pecado, puesto que, desde el momento en que lo Eterno se ha hecho individuo, la conciencia de pecado se mide no hacia el Dios eterno —verticalmente—, sino hacia el Dios hecho hombre y hombre individual —horizontalmente—²⁷⁶. Quizás por ello, dentro del cristianismo se acentúa más el «valor» del pecado como categoría de individualidad. El pecado es una «posición», posición en la existencia desde la subjetividad, no desde la especulación. «De la misma manera que no se puede pensar un hombre individuo, así tampoco se puede pensar un pecador particular. Se puede pensar un pecado —y en este caso se hace de él una negación—, pero no es posible pensar un pecador particular. Y precisamente ésta es la razón de que no se tome el pecado en serio, cuando se le convierte en una cosa en la que meramente se piensa. Porque lo serio, cabalmente, consiste en que tú y yo somos pecadores. Lo serio no es el pecado en general, sino que lo tremendamente serio está en ser un pecador, un individuo (...). ¿Deberíamos quizá ponernos a pensar en el pecado en vez de ser el pecador particular que cada uno somos? ¡Algo así como antes se nos exigía pensar el concepto del hombre en vez de ser el hombre particular! Y entonces, ¿qué? ¿Se convertiría quizá el hecho de pensar-en-el-pecado en el «pecado» mismo...

275. *Diario...*, VII A 143; *Postscriptum...*, 357.

276. *Postscriptum...*, 395; *El concepto...*, 176, 194.

cogito ergo sum? No cabe duda que se trata de una proposición seductora. Porque a fin de cuentas no había por qué tener tanto miedo al pecado, a ser así el pecado, el *puro pecado*; puesto que este pecado es precisamente algo impensable. Sí, la especulación, por más que le pese, está forzada a concedernos esa última conclusión, ya que el pecado es una desviación lejos del concepto»²⁷⁷.

Dentro del cristianismo el pecado ha tomado una importancia tan singular que todo lo que se refiere a él resulta igual de incomprendible que lo cristiano. Paralelamente, todas las categorías humanas, transformadas ya violentamente por la fe, adquieren otro sentido y valor desde la posición de pecado: La sensualidad tan amable y tan candorosa para el esteta se convierte dentro del cristianismo en pecaminosidad, porque el pecado está en la raíz del hombre mismo. El cristianismo descubre en los orígenes algo que para el estadio ético es invisible: la caída y sus repercusiones sobre todo lo humano. Si el presupuesto eterno del mundo antiguo era «yo existo» y el del mundo moderno «yo pienso», para la conciencia cristiana el presupuesto inmediato, indemostrable e indeductible de otro presupuesto anterior, es éste: «Yo soy un pecador»²⁷⁸.

El pecado, siempre dentro del cristianismo, radica en la voluntad, que, decidiendo libremente contra Dios, elige el camino que no conduce a El ni a la propia realización humana. A la definición de Sócrates —«el pecado es ignorancia»— le faltaba la categoría de voluntad, pues nunca el pecado puede encuadrarse dentro del puro conocimiento. El arrepentimiento, que recorre la senda del pecado en sentido inverso, la confesión de pecados y el perdón nacen siempre del amor a Dios, es decir, proceden siempre de una voluntad y un corazón contrito. La interioridad de la conciencia de pecado es precisamente la pasión del amor; si no se ama a Dios, no puede comprenderse cuán gran pecador se es, y si no se es consciente de la realidad de pecado en el alma, no puede llegarse al arrepentimiento salvador²⁷⁹. El pecado daña al hombre en su don más precioso: la libertad y el ser libre, que es atributo de la voluntad en una existencia individual.

Un grado superior al pecado, pero relacionado con él, lo constituye lo demoníaco. Lo demoníaco surge cuando el individuo está en el mal y se angustia ante el bien. La esclavitud del pecado es una relación forzada con el mal y de ahí surge la angustia que

277. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 224-225.

278. *Diario...*, V A 6, V A 10; *El concepto...* 58, 142.

279. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 173, 183; *El amor...*, 118.

está sugiriendo la vuelta del bien. Lo demoníaco, en cambio, estriba en hallarse en una relación forzada con el mal, pero como estado, un estado de no libertad que desea enclaustrarse en sí misma. Este ensimismamiento y reserva culpable en el mal sólo pueden curarse por la apertura sana de la libertad al bien. Mas tiene un peligro —en cuanto demoníaco—: que cuanto más se le acerca el bien, más enconado puede hacerse su hermetismo y su ciega negación²⁸⁰.

Lo contrario del pecado no es la virtud. Medir por este rasero la gravedad del pecado implica desconocer la esencia íntima del pecado y reducirlo a una apreciación meramente pagana. El pecado es pecado delante de Dios. Lo contrario del pecado no es, por consiguiente, la virtud, sino la fe. Solamente la fe libera del pecado y, como decía San Pablo, «todo lo que no procede de la fe es pecado» (Rom 14, 23). Esta típica oposición cristiana entre pecado y fe transforma, cristianizándolos, todos los conceptos éticos, los cuales reciben con ella un relieve más profundo²⁸¹. La presencia de este criterio determina todo lo cristiano y se sitúa en parangón con el absurdo, la paradoja y el escándalo, que —como veíamos— sellan la actitud cristiana ante la existencia.

El pecado se reduce, en última instancia, a la ausencia de fe, a la resistencia a decidirse delante de Dios hecho hombre. Todo pecado es inobediencia a Dios y toda inobediencia a Dios es pecado. «El espíritu convencerá al mundo de pecado porque no ha creído» (Jn. 16, 8). El pecado es *no creer*²⁸².

La gravedad del pecado está en proporción directa a la profundidad del arrepentimiento. Por eso, la alegría de un pecador que vuelve a la fe, de un pecador que se convierte, produce en el cielo una alegría inmensa, tan inmensa como honda fue su caída y su apartamiento de Dios²⁸³. Dios espera siempre confiadamente que sus hijos vuelvan al recto camino, que encuentren el camino acertado para su misma felicidad.

280. Por eso —explica Kierkegaard— aparece tan frecuentemente lo demoníaco en el Nuevo Testamento. Cfr. *El concepto de la Angustia...*, 219-246. Las concepciones de Kierkegaard responden parcialmente al ambiente que aún se respiraba en su tiempo respecto a todo lo diabólico.

281. KIERKEGAARD, *La enfermedad...*, 161.

282. *Diario...*, X¹ A 384; *Lirios...*, 263.

283. *Diario...*, X³ A 213. Kierkegaard establece aquí una graduación en la alegría provocada en el cielo por la conversión de un pecador: «De la alegría de la mujer que enciende la luz, barre la casa, encuentra el dracma y llama a las vecinas y

CONCLUSION: EXISTENCIALISMO CRISTIANO

Podemos cerrar ya estas reflexiones kierkegaardianas con unas breves acotaciones finales.

La filosofía y la fe, tan en crisis antaño como ahora, han sido remodeladas desde una instancia radical: La existencia. Desde ella también las mismas relaciones entre filosofía y fe han adquirido un sesgo totalmente distinto: Si admitimos que la filosofía sólo es válida y auténtica cuando nace y vive para el existente, entonces no nos resultará chocante que la fe se presente como la plenitud paradójica —dialéctica, no continuada, original— de toda la existencia.

Por todo ello, el calificativo total que damos a su obra es éste: Kierkegaard es un *existencialista cristiano*. Al emplear estos dos términos queríamos hacerlo de manera original, i.e. olvidando lo que esos vocablos nos evocan en torno a la filosofía existencial de nuestro siglo. Ponemos el acento en ambos adjetivos *por igual*, porque tanto si marginamos *lo cristiano* como si postergamos *lo existencial*, nos apartamos de la verdad kierkegaardiana. La vida y las intuiciones kierkegaardianas constituyen una tensa dialéctica entre la existencialidad y la fe. En virtud de esa dialéctica el hombre amanece a la plenitud existencial sólo cuando es iluminado o, mejor, cuando es poseído por la locura cristiana; y, viceversa, la fe resulta inaprensible desde categorías lejanas a la existencia, pues existir en autenticidad es el único «preámbulo» que al devenir creyente le está permitido.

Para mayor claridad, señalamos en la obra kierkegaardiana tres puntos de referencia:

1.º) *La existencia.*

La existencia significa para Kierkegaard el núcleo y, más en concreto, el núcleo del *individuo humano*. La existencia en cuanto concepto único y, sobre todo, en cuanto *realidad* única es *irre-*

amigas, a la alegría del pastor que va en busca de la ovejita perdida, a la alegría del padre que vuelve a abrazar al hijo pródigo». En el hijo culmina la alegría celeste.

ductible a cualquier otra categoría: Aparece como dato primario y como tal ha de conservarse, respetando y desarrollando su irreductibilidad. Esta irreductibilidad existencial incluye varios aspectos atañentes todos ellos al individuo humano: 1) La existencia nucleica es irreductible a la especie humana. La mera acumulación de número no aporta nada a la riqueza del individuo. 2) La existencia es irreductible al conocimiento. La existencia significa algo más que un concepto y su «entidad» no se agota en el solo mundo de las ideas. 3) Por el mismo capítulo la existencia no es reductible a un «objeto», objeto externo u objeto mental. La existencia se traduce por subjetividad y el individuo existente se autoconsidera antes que nada *sujeto*. 4) Por último, la existencia no admite «reducciones dialécticas» en la historia. La historicidad deja al lado la virtualidad absoluta de todo existente.

La existencia está en el centro de las intuiciones kierkegaardianas. Si se pretendiese construir algo así como una filosofía o, mejor, una antropología kierkegaardiana, habría que partir sin duda alguna de la existencia, existencia que no se deja reducir a ninguna otra categoría humana o religiosa.

2.º) *La relación Dios-hombre.*

Cuando hablamos de *Dios-hombre*, no nos referimos al Dios encarnado, aunque su persona está muy presente aun en las más áridas elucubraciones del piadoso Kierkegaard. Ahora queremos interesarnos por el hombre «en sí», por su relación con Dios y por Dios mismo.

Lo primero que decimos es que, en el pensamiento kierkegaardiano, *lo humano* se constituye en cuanto humano por su referencia *expresa* a lo divino. Lejos de intentar una concepción autónoma, separada de lo teológico, Kierkegaard busca la cercanía de Dios, para que así lo humano se manifieste en su plenitud y en su *verdadera* esencia. Todos los rasgos que dan autenticidad a la existencia humana exigen una referencia íntima a la persona divina. La interioridad, la libertad, la verdad se corrompen cuando se cierran hermética, orgullosa y ridículamente a la mirada de Dios. El yo, el yo humano, sólo puede *constituirse* en yo, cuando se apoya en el Poder que fundamenta todo lo existente. En la *estructura* antropológica del existente ha de estar presente de modo explícito el yo Absoluto.

Esta proximidad de Dios no significa en modo alguno pérdida o menoscabo de los «privilegios» divinos. Entre hombre y Dios

la heterogeneidad es total. —Por eso precisamente constituye una *paradoja* el hacerse hombre de Dios—. Podemos señalar tres tipos, al menos, de *irreductibilidad* en Dios: 1) Dios es irreductible a un *objeto*. «Sublimando» lo que acaece en la existencia, ni el conocimiento ni cosa alguna de nuestro mundo puede contener la infinitud de lo divino. 2) A Dios tampoco le cuadra la cualificación de existente. Dios no podrá ser nunca «un» u «otro» existente. La existencia procede de Dios y no puede *delimitar* a Dios. 3) Dios no será nunca —y ello es evidente— reductible a un puro hombre, ni siquiera «ese» Dios que se hace hombre. La proximidad absoluta incluye, también en este último caso, la distancia absoluta.

Desde esta perspectiva la relación del hombre con Dios debe perseguir el respeto tembloroso de lo divino y la mayor cercanía posible al mismo Dios. Si el hombre aspira a la perfección no le queda más remedio que *volver* a Dios. Esta vuelta a Dios ha de conservar el temple existencial de todo lo humano; no consistirá, por tanto, en una conquista intelectual de lo divino, pretendiendo presuntuosamente *comprender* a Dios, sino en un dócil «ensimismarse» en el amor del Padre Dios. No en vano se ha repetido durante siglos que el resumen y la cúspide de toda humana apertura a Dios se verifica en la adoración.

3.º) *La fe.*

Todo el esfuerzo de la reflexión kierkegaardiana va orientado en definitiva a la mejor «comprensión» de la fe cristiana. Comprensión no quiere decir aquí intelección o, todavía menos, aprehensión directa de lo cristiano desde abajo. En el terreno de la fe existen también varias irreductibilidades que deseamos anotar y que han de acompañar a todo individuo en su «ascensión cualitativa» a esta esfera suprema de la existencia. Veámoslas: 1) La fe, participando más que ninguna otra realidad del carácter individual-subjetivo de todo lo existencial, es irreductible al número. El acto de entrada a la fe es personal e intransferible. 2) Por lo mismo la fe no se circunscribe a la Iglesia ni a una particularidad suya —como pudiera ser el bautismo—. La Iglesia, y más la Iglesia actual, no sustituye ni puede sustituir la existencialidad que la fe exige a cada individuo. 3) La fe es irreductible a la *doctrina*. Ello quiere decir: que, en primer lugar, ninguna prueba o demostración es compatible con la fe: lo que se demuestra deja de pertenecer al ámbito de la fe; que, además, la fe a causa de su exis-

tencialidad no puede ser plasmada en un «objeto»; y que, en tercer lugar, la fe exige una *conversión*, esto es, un salto que sitúa al individuo en ruptura con la razón. Así se comprende por qué la fe está hecha de riesgo, duda y convicción, por qué lo específico de la fe está en la paradoja y por qué, en última instancia, el cristianismo se centra en *la realidad* —¡no en la doctrina!— del Dios hecho hombre, del Cristo existencial. Así se entiende también por qué la pregunta sobre la fe preocupa al individuo, pero le preocupa como una cuestión *vital* y no como una curiosidad de tipo científico. Esta pregunta sobre la fe cristiana tiene una sola respuesta, una respuesta tan *personal* y tan *religiosa* como la misma pregunta. El interrogante de la religiosidad alcanza al individuo en el núcleo mismo de su existencia.

En esto termina la tarea del «experto en reflexión». Sören Kierkegaard. Se trataba de despertar en la conciencia del hombre un interés máximo por la existencialidad de la fe. Pocos habrán conseguido encender con tanta radicalidad y pasión la preocupación por el hombre y por el sentido de la existencia. Pocos habrán logrado iniciar la búsqueda de la fe tan en el meollo de lo humano. Desde su inquieta existencia Kierkegaard nos transmite un testimonio vigoroso de religiosidad creyente.

Concluimos del todo nuestro estudio con lo que indicábamos al comienzo: Una vez conocida la doctrina del maestro Kierkegaard, nos resta ahora presentar su crítica. De momento, y hasta que llegue ese día, ya podemos darnos por satisfechos de haber saboreado la enjundiosa enseñanza del gran pensador danés.