

300613



UNIVERSIDAD LA SALLE ²
Escuela de Filosofía
Incorporada a la U.N.A.M. _{2ej}

“LA DIALECTICA DE LA FE EN EL
PENSAMIENTO DE SÖREN KIERKEGAARD”

YERVIS GONZALEZ
20110101

TESIS PROFESIONAL
Que para obtener el Título de
LICENCIADO EN FILOSOFIA
p r e s e n t a
ROSA VERONICA CALZADA MORA

Director de Tesis:
JOSE IGNACIO RIVERO CALDERON

México, D. F. 1992



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION

En el presente trabajo me propongo un doble objetivo: primero, exponer la concepción religioso-existencial en Sören Kierkegaard; segundo, investigar la importancia que existe entre el hombre y la fe.

La extraña personalidad espiritual de Kierkegaard está despertando, precisamente en la actualidad, un nuevo interés. Esto se debe sin duda a que el pensador danés encierra en sí algo de misterioso que, si bien por una parte lo hace sombrío y en cierto modo repulsivo, sin embargo por otra le confiere interés y un atractivo casi seductor. No en vano se ha dicho de él, que es una nueva expresión de la genialidad como seducción, una nueva encarnación del seductor.

Podría decirse que Kierkegaard forma una cúspide de donde parten las diversas corrientes características del pensamiento contemporáneo: la teología dialéctica, los distintos existencialismos, los métodos psicoanalíticos. En él tienen un nuevo punto de partida las concepciones antropológicas individualistas de la filosofía actual.

El sistema Kierkegaardiano de la personalidad es, en efecto, un sistema del existir religioso, del individuo en cuanto existente religioso. Bajo este aspecto, el problema existencial

humano aparece medido por las categorías teológico de fe. De aquí el carácter eminentemente teológico de la exposición. Pues no hay que olvidar que Kierkegaard es ante todo teológico, y por tanto, ni su metafísica, ni su ética, ni su estética, son concebibles sino es suponiendo su pensamiento teológico. La Revelación Evangélica es en su mente el nuevo comienzo de la existencia, y por esto también la suposición y el punto de partida del pensamiento.

La filosofía de Kierkegaard se puede considerar ajena a todo sistema puesto que como otras, es una filosofía de tipo personal. Es notorio en la filosofía Kierkegardiana la mezcla que existe entre lo biográfico y lo doctrinal. Kierkegaard mismo declara que toda su obra no es sino la expresión de su propia vida. Se le toma por un autor cuando no es más que un espectador; por un escritor religioso cuando no es más que un sermoneador de sí mismo: "Yo soy todo lo contrario de los demás predicadores - nos dice -; ellos se desviven por hablar a los demás; yo, me hablo a mí mismo " (1) .

Toda su obra literaria adquiere por tal motivo un carácter de confesión personal. En ella se imponen con singular autoridad la perfección literaria, la sutileza psicológica, la riqueza doctrinal y la fuerza dialéctica. Bajo otro aspecto, llama la atención el carácter concreto y existencial de un pensamiento que clava sus raíces en lo más profundo del corazón humano y que ha

dispuesto de una potencia de análisis psicológico verdaderamente incomparable.

La constitución física, defectos y enfermedades del filósofo danés ejercieron un notable influjo en su pensamiento juntamente con los sucesos familiares y en especial la formación intelectual y moral recibida de su padre. Su visión de la vida quedó profundamente marcada por sus relaciones amorosas frustradas y sus consiguientes decepciones, así como por los continuos enfrentamientos con la sociedad de su tiempo. Kierkegaard señala tres acontecimientos importantes en su vida:

- 1) su formación en manos de su padre.
- 2) su desgraciado amor por Regina.
- 3) su choque con la prensa y la abierta lucha contra la iglesia danesa.

Son tres situaciones culminantes: la del hijo, la del enamorado y la del autor polémico.

Sören Aabye Kierkegaard nació en Copenhague el 5 de mayo de 1813, ciudad en la que pasó toda su vida, excepto dos breves estancias en Berlín. Kierkegaard acostumbraba jactarse de descender de una línea pura de sangre danesa. Sus padres procedían de las llanuras de Jutlandia occidental. Su padre Michael Pedersen Kierkegaard, nació en el año de 1756, y a la edad de 12 años pasó a Copenhague. Después de haber sido aprendiz con un tío empezó a abrirse paso en el comercio de telas. Cuando

logró reunir una gran fortuna Michael Pedersen se retiró de sus negocios para dedicarse de lleno a la meditación y educación de sus hijos, que para él era de suma importancia.

Su primera esposa había muerto sin dejarle hijos en 1786, al año siguiente se vió obligado a casarse con su criada y además pariente lejana Anne Sören Sdatter, ya que estaba embarazada: el último de los siete hijos de este matrimonio fué Sören Aabye Kierkegaard. El pensador danés habló muy poco de su madre, pues la figura paterna influyó en forma determinante a lo largo de toda su vida.

Físicamente Kierkegaard nunca fue robusto, más bien de constitución débil: era de temperamento feo, enfermizo y un poco contrahecho: "Las caricaturas de la época nos lo representa con una faz puntiaguda, el cuerpo magro, la espalda más que combada, tenía por añadidura una voz de falsete, extraña y chillona" (2).

Kierkegaard atribuía todo esto a ser el fruto de padres ya grandes: su padre tenía cincuenta y seis años y su madre cuarenta y cinco cuando él nació. El mismo se llamó 'el hijo de la vejez', a lo cual atribuyó su carácter melancólico y reflexivo, propio de quien nunca se acordó de haber tenido hijos..

Sören se mantuvo siempre en los primeros lugares de su clase, pero la verdadera educación de Kierkegaard se continuaba

más profunda al lado de su padre, de quien heredó tres disposiciones básicas: la imaginación, la dialéctica y la melancolía religiosa. Es aquí donde el influjo de su padre tuvo la importancia, pues a causa de todo esto Kierkegaard fue iniciado en el cristianismo duro y sombrío dentro de la teología luterana.

En 1830 ingresó a la Universidad de Copenhague, en el curso de Teología, pero su interés estaba en la Literatura y Filosofía. Sus lugares preferidos eran el café y el teatro, en el que se hacía acompañar de estudiantes que lo admiraban.

En este tiempo se presentaron en su mente ideas de suicidio, la falta de fe y la desesperación. Todo esto culminó en lo que él mismo describió como un terremoto: de pronto se dio cuenta de que la melancolía de su padre debía obedecer a alguna defección moral, y le pareció muy probable que toda la familia estuviera destinada, por una maldición divina, a que murieran sus miembros jóvenes. Una sucesión de fallecimientos que perdonó sólo al padre, a Kierkegaard y a un hermano suyo Peter Christian, futuro obispo luterano, pareció confirmar este presentimiento.

Todo esto ocasionó un distanciamiento entre Kierkegaard y su padre, hasta el día en que éste hizo un esfuerzo para restaurar la armonía entre ellos y devolverle la salud moral a su hijo. Confesó a Kierkegaard que siendo un muchacho había blasfemado contra Dios en una escena digna del Antiguo Testamento; este

incidente dejó huella indeleble en la memoria de Kierkegaard, quien finalmente se reconcilió con su padre y esto le llevó a recobrar la fe en el amor de Dios de una manera efectiva. Michael Pedersen Kierkegaard murió en agosto de 1838. Poco después Kierkegaard, publicó su primer libro: Notas de un Sobreviviente; además terminó sus estudios de Teología en el año de 1841 presentando una tesis titulada: Del Concepto de la Ironía Principalmente en Sócrates. Casi a la vez sucedieron otros acontecimientos muy importantes en la vida del filósofo ya que en 1837 conoció a Regina Olsen. Desde el primer momento quedó prendado de ella y le hizo la corte algún tiempo; durante los tres años posteriores a su encuentro no existía un compromiso formal, pero en el momento en que existió, Kierkegaard se dio cuenta de que había cometido un error y que el noviazgo nunca lo conduciría al matrimonio. En octubre de 1841, después de devolverle el anillo de compromiso con una nota fría y oscura, Kierkegaard rompió definitivamente con Regina a pesar de las protestas de la joven. No cabe duda que a su manera quería a Regina, pero el compromiso imprimía a su amor el sello del matrimonio y el de las responsabilidades de una familia. Así, la alegría de Regina, la franqueza y la espontaneidad que antes le habían parecido de Sören sólo rasgos de un temperamento opuesto al suyo, fueron considerados por él como algo más que diferencias de temperamento. Por más que intentara, Kierkegaard no podía entregar la fortaleza de su silencio y el secreto de su vida interior tan amorosamente guardado. Hasta en sus Diarios fue

evasivo y no manifestó nada por lo que toca a la naturaleza exacta de esa reserva. Lo que sí confesó fue que el fracaso de sus planes matrimoniales recaía sobre su propia falta de fe. Fundamentalmente lo que se había puesto a prueba en su amor por Regina era su fe en que todo es posible para Dios. Además, Kierkegaard siempre ponía en el platillo de la balanza otra consideración de orden religioso: el llamado de Dios que no había percibido con claridad hasta después de su compromiso con Regina, Kierkegaard había recibido órdenes selladas que decían: ¡Ve más allá!

El primer paso que dio fue su visita a Berlín en 1841, pero descubrió que al abandonar a Regina no sólo había escogido la 'muerte' sino también la carrera literaria. "¡Extraño! Sócrates habla siempre de lo que que había aprendido de una mujer. También yo debo decir que todo lo mejor que tengo lo debo a una muchacha; no lo he aprendido principalmente de ella, sino por ella" (3).

En (1843) Kierkegaard publicó O lo Uno o lo Otro (también llamada La Alternativa), que fue un mensaje en clave para Regina. Quería romper el cariño meramente romántico y finito que ella le tenía, pero dejando la puerta abierta para una decisión ética y madura; pensaba separarla de él pero con la posibilidad de una reconciliación sobre la base de un mutuo entendimiento religioso. Este doble propósito le llevó a Berlín una segunda vez, después de que su primer libro parecía haber acrecentado la esperanza de

Regina de reanudar su amor sobre la misma base. Sin embargo, para la fecha de publicación de sus nuevos libros La repetición, Temor y Temblor, Regina había desesperado de reconquistar su cariño y había anunciado su compromiso con Fritz Schlegel, el antiguo rival de Sören. A partir de ese momento Kierkegaard guardó hacia Regina una gran ternura y trató, aunque en vano, de estar en buenos términos con su prometido. La posibilidad del matrimonio quedó cerrada para él. Sin embargo, dedicó a Regina y a su padre los muchos escritos que publicó durante los diez años siguientes.

Para 1844 publicó (siempre bajo seudónimo) Migajas Filosóficas y El Concepto de la Angustia.

En 1845 apareció una de sus obras más acabadas y la más sistemática de todas ellas: Estudios en el Camino de la Vida, exhaustivo estudio sobre el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso y el salto cualitativo que se produce en la vida del individuo al pasar de un estadio a otro. En 1846 vió la luz Post-scriptum Conclusivo no Científico a las Migajas Filosóficas. Para el año siguiente son importantes Las Obras del Amor y los Discursos Edificantes, que constituyen las dos obras más salientes de religiosidad cristiana. En 1849, bajo el seudónimo de Anti-Climacus, Kierkegaard publicó una de sus más importantes obras: La Enfermedad Mortal o de la Desesperación y el Pecado.

Los dos años siguientes son de gran importancia, pues surgieron dos polémicas retumbantes, en las que se embarcó deliberadamente. La primera tuvo lugar entre los años 1845 y 1848 cuando Kierkegaard emprendió una campaña contra una revista de corte satírico editada en la época: El Corsario, dirigido por Möller; al periódico Kierkegaard lo juzgaba de innoble y desmoralizante. Nuestro filósofo logró sofocar la publicación pero, antes de desaparecer, El Corsario publicó una serie de artículos y de caricaturas que lo ridiculizaron. Kierkegaard de golpe se hizo célebre, pero como objeto de burlas para el público y aún los chiquillos con quienes él gustaba de charlar, empezaron a llamarlo 'el viejo de lo uno o lo otro' o 'el gran filósofo de los pantalones desiguales'. Era por lo demás, lo que había querido, pues juzgaba que un escritor 'religioso' debe ser víctima de la persecución. Entre 1850-52 publicó tres libros llenos de golpes certeros y duros: Ejercicios de Cristianismo, Para el Examen de Sí mismo y Juzgad Vosotros Mismos, en los que defendía su interpretación de un cristianismo no diluido.

La segunda polémica tuvo lugar en 1854 y fue mucho más grave pues alcanzaba el punto centralísimo de las concepciones religiosas de Kierkegaard. Fue ocasión de ella la muerte del Obispo Mynster, primado de la Iglesia danesa y amigo personal del padre de Kierkegaard. Su sucesor y panegirista, el Obispo Martensen, presentó al Obispo Mynster como un 'testigo de la verdad'. A los ojos de Kierkegaard, quien difería notablemente de

la opinión de Martensen, el Obispo Mynster no había sido jamás otra cosa que el representante de un cristianismo burgués, vacío del elemento dramático y apasionado que era, en su opinión, la esencia de la vida religiosa.

Kierkegaard protestó con vigor y rompió así los lazos que lo unían a la Iglesia danesa establecida; él defendía que "un testigo de la verdad es un hombre cuya vida ha sido profundamente iniciado en los combates interiores, en el temor y el temblor, en las tentaciones, en las tristezas del alma, en los dolores morales". "Un testigo de la verdad es un hombre en la pobreza, de testimonio por la verdad en la humillación y en el desprecio, ignorado, odiado, hecho objeto de burlas, desdeñado, ridiculizado. Un testigo de la verdad es un martir" (4). Kierkegaard llevó su polémica contra Martensen fuera de las aulas y de la Iglesia, incluso hasta las calles; extendió su crítica a toda la sociedad de su tiempo y rompió definitivamente con la Iglesia.

El 2 de octubre de 1855 Kierkegaard fue recogido en la vía pública sin sentido e internado después en el hospital. Murió el 11 de noviembre del mismo año. Pocos días antes había declarado crudamente a su amigo Emilio Boesen: "Saluda a todos los hombres y diles que mi vida ha sido un sufrir agudo, incomprensible e ignorado para todos, excepto para mí" (5).

Kierkegaard realizó una gran producción literaria que basta para hacer de él un pensador original. Su literatura forma un inmenso conjunto de escritos de todos los géneros: tratados predominantemente filosóficos, otros teológicos o religiosos, ensayos polémicos, autobiográficos, artículos, notas y extractos de los más diversos. Junto a las obras se encuentra la colección de papeles dispersos que constituyen el famoso Diario íntimo de Kierkegaard, texto de una enorme importancia para la comprensión de su pensamiento. La mayoría de sus obras fueron publicadas bajo seudónimos, que obedecen a motivos personales: lo que él deseaba era hacer mella en sus lectores de un modo indirecto: tocarles el corazón, el entendimiento, el alma; por eso se ocultó siempre bajo seudónimos distintos.

C I T A S

- (1) Roger Verneaux, Lecciones sobre Existencialismo, Club de Lectores 1957, pág. 36.
- (2) Kierkegaard, Diario Intimo, pág. 60.
- (3) Citado por Pietro Chiodi, El Pensamiento Existencialista, Manuales UTHEA No. 138-138 a 1982, pág. 4.
- (4) Roger Verneaux, Lecciones sobre Existencialismo, Club de Lectores, 1957, pág. 39.
- (5) Cornelio Fabro en Sören Kierkegaard, Mi Punto de Vista, Prólogo, pág. 24.

CAPITULO I

LA DIALECTICA DE LA FE

1.1 LA CONDICION EXISTENCIAL PRECEDENTE

Puesto que la fe aparece en Kierkegaard como una realidad eminentemente subjetiva, y como la suprema potenciación de la interioridad, hemos de estudiar primero la condición interior precedente del sujeto en que la fe se verifica. Toda la concepción antropológica de Kierkegaard estriba en la realidad de la fe como postulado. Si prescindimos de la fe, la imagen del hombre que nos presenta es una imagen absurda, y lo habría de ser igualmente a sus propios ojos. Pues de no tener la existencia una trascendencia eterna, sería un desatino vivirla en tensión del infinito. "Si en esta vida solamente esperamos en Cristo, lo más miserable somos de todos los hombres" (1).

La antítesis entre el paganismo y el cristianismo se funda en la fe, no tanto por su contenido objetivo, cuanto por suponer una radical transformación de la existencia. Kierkegaard no se equivoca al atribuir la feliz ingenuidad del paganismo a la falta

41

de dimensión absoluta de la existencia. De aquí su pensamiento de que la dicha es desesperación cuando se funda en la ausencia del espíritu.

En la concepción cristiana de la existencia, la fe es, por tanto, la realidad primera, y toda la dialéctica existencial va determinada por esta realidad. La fe es el ontologicè prius de naturaleza teológica que, al verificarse en el individuo humano, condiciona su naturaleza por entero. Este individuo puede definirse como:

- a) un ser-elemento ontológico.
- b) corpóreo-psíquico-elemento material y psicológico.
- c) referido espiritualmente a Dios-elemento teológico.

Mas esto no ha de entenderse de forma que la fe venga a ser como un sobresañadido de la naturaleza, sino que constituye la naturaleza misma del creyente mediante su transformación en una dimensión de infinitud por el renacimiento que es una nueva posición de existencia. A partir de aquí, ya sólo se da esta naturaleza renacida, de fe. El hombre es referido 'teológicamente' a Dios en virtud de la fe, y su existencia ya no se puede concebir sino bajo esa referencia teológica. La fe es determinación de la existencia en el sentido de que en ella la existencia se restablece, y se recrea. La existencia, en cuanto tal, pasa a ser existencia de fe. Esta esencial vinculación de la existencia a la fe hace que todo cuanto a la existencia se refiera, afecte por necesidad a la fe, y viceversa.

Siendo esto así, al comenzar el tema de la fe no será superfluo resumir los presupuestos de la existencia, pues la fe es ante todo revelación de una condición existencial antecedente. Esta condición es a priori de la fe en relación con el conocimiento. La fe es quien nos da a conocer nuestra condición natural. Es a priori de la fe en relación con la naturaleza del hombre en sí, que es cual la fe la revela. Sin embargo, tanto el estado antecedente como el consiguiente se funden en el momento de la fe, que es el discrimen. En la fe tiene lugar la irrupción de la trascendencia en la realidad del hombre, y ésta experimenta una transformación esencial. El hombre de fe es el hombre nuevo. Las determinaciones de existencia referidas a la fe son las siguientes: la desesperación, la angustia, el pecado, el estado de suspensión y el conocimiento.

1.2 DIALECTICA DE LOS CONCEPTOS "DESESPERACION", "ANGUSTIA" Y "PECADO".

Los términos desesperación, angustia y pecado forman una trilogía de la dialéctica existencial, y son necesidad y, a la vez, consecuencia del existir humano. La existencia pura es por necesidad desesperación, angustia y pecado, así como también lo es el pensamiento puro. La desesperación podemos decir que es el

término 'dado, la realidad psicológica del "si mismo" en desequilibrio. A esta realidad o estado psicológico añádase la angustia, cuya posibilidad original es la desesperación misma, siendo la angustia una nueva posibilidad de poder. En este estado de fragilidad del 'si mismo' humano sucede el pecado, como estadio formal de la desesperación. El pecado es desesperación consumada mediante la posibilidad abierta de la angustia. La desesperación, en cuanto antecedente al pecado, es el estado psicológico, y a este estado pertenece también la angustia como posibilidad de poder. Luego sucede el pecado, que es la confirmación de la desesperación en un ámbito no psicológico, sino teológico. Por esto Kierkegaard termina su obra El Concepto de la Angustia con estas palabras: "Aquí termina esta investigación; en el mismo punto en que empezó. Tan pronto como la psicología ha concluido con la angustia, hay que pasar ésta a la Dogmática" (2).

Entre la conciencia psicológica y la conciencia teológica transcurre la dialéctica de los términos: desesperación, angustia y pecado. Esta dialéctica es progresiva; comienza en la inconciencia de poseer un espíritu eterno, y termina en la conciencia desesperada de su posesión bajo el signo de la negatividad: la suprema potenciación del pecado en el satanismo. Veamos cómo se comportan los tres términos en su progresión.

I. a) La desesperación de la ignorancia del espíritu.

La ignorancia de poseer un ser eterno, un espíritu eterno, es desesperación; consiste en un desequilibrio de extremos, en un defecto en la medida del 'sí mismo', medida de eternidad. Al máximum, de inconciencia corresponde aquí el mínimum de desesperación. "Es la desesperación propia del paganismo: la ignorancia del ser desesperado" (3).

b) La angustia de la ignorancia del espíritu.

La angustia es un fenómeno concomitante de la desesperación; sólo allí donde ésta no se da, está ausente la angustia. El paganismo vive ignorante de su desesperación, y por ende también de su angustia; sin embargo, vive en la desesperación y en la angustia. "No hay pues, en la falta de espíritu angustia, pues ésta se encuentra excluida de ella, como se encuentra el espíritu; pero la angustia está ahí, está a la espera" (4). Este extravío es lo más lamentable, pues "la desdicha es precisamente que la falta de espíritu tenga una relación con el espíritu y ésta no sea nada" (5). "Si preguntamos, concretando más, cuál es el objeto de la angustia, hay que responder aquí como en todas partes: es la nada" (6).

"La angustia y la nada marchan continuamente paralelas" (7). Esta nada de ignorancia y secreta angustia la encubrió el paganismo con el concepto del fato o hado.

El hado es unión de necesidad y casualidad; por eso se dice que es ciego; quien avanza a ciegas, avanza tanto necesaria como furtivamente. Ahora bien, el destino es la nada de la angustia. "El destino es la nada en cuanto opuesto a la providencia. En él se sustenta la angustia del pango, en su nada" (8).

c) El pecado de la ignorancia del espíritu.

El pecado es ignorancia del espíritu, mas no formal. El paganismo ignora el sentido más profundo del concepto de culpa y pecado. Por eso Sócrates no pudo definirlo sino como ignorancia. De haber conocido el paganismo el verdadero concepto de pecado, habría perecido ante el absurdo de que el hombre pueda hacerse culpable en virtud del destino. "El verdadero sentido del pecado es descubrimiento del cristianismo mediante la revelación del espíritu" (9).

II. a) La desesperación de la autonegación consciente.

Esta es la desesperación de la debilidad. El ser desfallece ante la conciencia de su dimensión eterna, en lo cual consiste de nuevo el desequilibrio. Ser partícipe de lo eterno es demasiado riesgo, demasiada responsabilidad. Es preciso, pues declinar ésta y vivir una vida de normal prudencia, evitando los extremos. No sólo lo arduo del bien acobarda aquí el

hombre, sino también el mal. Este tipo de hombre no es capaz ni de ser bueno, ni de ser malo. "Es la desesperación de ser el que se es por destino, la desesperación de telos" (10).

b) La angustia ante el mal.

La desesperación de la debilidad implica la angustia ante el mal. Aquí el hombre se halla ya en el mal, pues desesperado, pero sabe que puede caer aún más hondo, y lo teme; sabe que también en la desesperación se da un progreso, y esto es el objeto de su angustia. La relación de la angustia se dirige hacia la posibilidad del futuro, que es la posibilidad de un nuevo estado. "Por hondo que haya caído un individuo, todavía puede caer más hondo, y este "puede" es el objeto de la angustia" (11). Con este estadio de desesperación coincide el arrepentimiento, el cual, no pudiendo anular el pecado, conviértase más bien en angustia ante la posibilidad de caer de nuevo. Aquí pinta Kierkegaard la angustia cual formidable tormenta que se cerniera sobre el individuo. Este tiembla, se acobarda, y la tormenta se descarga furiosa sobre él. La angustia es el triunfo del pecado.

c) La prosecución del pecado.

La angustia ha parido el pecado. Este, una vez venido a la existencia, sigue la ley general del desarrollo. El pecado nacido de la angustia, y la angustia nacida del pecado, engendran en monstruoso maridaje toda una cadena de pecados. Estas solamente con signo de que el pecado va echando raíces cada vez más profundas en el individuo.

III. a) La desesperación de la autoafirmación consciente.

Esta es la desesperación de la obstinación, de la resistencia. El ser se sabe desesperado, averso al poder que lo ha constituido, mas de esa aversión quiere hacer el principio de su propia subsistencia. Es la negatividad elevada a principio. La potenciación de la conciencia de ser determina aquí por antítesis la potenciación de la desesperación.

b) La angustia ante el bien (El Satanismo).

A este género de desesperación, por así decirlo, ontológica, corresponden la angustia diabólica, la angustia ante el bien. El ser obstinado en la desesperación está encallado en el mal, de suerte que éste es en él una segunda naturaleza; fuera de ella no se concibe capaz de subsistir. Aquí la libertad se ha convertido en esclavitud. Al liberum arbitrium ha sucedido el servum arbitrium. La posibilidad de la

libertad es, por consiguiente, motivo de la angustia. El ser obstinado se angustia ante la posibilidad de salir de la obstinación, pues esto sería la destrucción de su existencia. Lo satánico es la esclavitud que pretende cerrarse en sí misma. La cerrazón es el mutismo, el demonio mudo de que habla el Evangelio. El habla fue dada al hombre para que se librara de la propia cerrazón, de la propia angustia, comunicándose. Ciérrase el hombre en sí mismo, entonces la angustia hace presa de él. "Y lo único que puede librarle de la cerrazón y de la angustia, la comunicación con el bien, lo rechaza como enemigo" (12).

c) La desesperación del propio pecado.

La angustia ante el bien constituye en el plano teológico el pecado de la desesperación del propio pecado. Aquí valórase el pecado como determinación definitiva de la existencia; toda existencia distinta de la de pecado está excluida. Por tanto, el bien, la fe y la gracia son la encarnación del mal, la amenaza constante de la existencia. Cómo el hombre pueda caer en este estado, es un misterio. Sin embargo, es una realidad palpable la antigua experiencia de que el hombre quiere ponerse en lugar de Dios, quiere ser el anti-Dios. "Este es el camino para explicar la desesperación, la angustia y la obstinación del

pecado" (13) .

1.3 LA DESESPERACION

La desesperación consiste en desesperar de sí mismo con conciencia de la propia eternidad; es desesperar de la eternidad a conciencia. Desesperar es perder lo eterno, porque perder lo eterno en sí no es desesperar. Esta desesperación nos da un perfeccionamiento:

- 1) de la conciencia de sí mismo, pues desesperar de lo eterno resulta imposible por tener conciencia de poseer un 'sí mismo' eterno.
- 2) de la conciencia de la desesperación en sí, pues esta consiste exactamente en haber perdido lo eterno y a sí mismo con ello.
- 3) en cuanto que la desesperación en este caso no es pasiva sino activa, es decir, que no viene de fuera, sino del mismo sujeto que desespera, ya como reacción, ya como obstinación. Esto se reduce: desesperado no querer ser uno mismo y desesperado querer ser uno mismo. En ambos casos la desesperación se da "en virtud de lo eterno; lo eterno es el objeto de la desesperación".

Por lo tanto, la desesperación y la fe no se dan sino en virtud de lo eterno. La desesperación y la fe coinciden por antítesis (coincidentia oppositorum) en la categoría 'eternidad'. "La desesperación, que es el pasado para la fe, sucede en virtud de lo eterno" (14).

El principio analógico es que lo eterno es causa de que el individuo tenga valor de perderse a sí mismo para ganarse a sí mismo, ya en la desesperación, ya en la fe. La antítesis resulta del diverso polo en que ese valor se concentra en el aferramiento desesperado a sí mismo, o en la entrega a Dios. En el primer caso tenemos la desesperación; en el segundo la fe. Desesperado, piérdese uno a sí mismo queriendo ganarse a sí mismo. Creyente, gánase uno a sí mismo perdiéndose para sí mismo.

El hombre es capaz de desesperarse y de creer, porque es partícipe de lo eterno. La antología de lo eterno es la determinate de la antítesis. La negación absoluta se funda en que la fe revela la desesperación. El hombre es incapaz de conocer por sí mismo el fondo de su desesperación, por el hecho de que por sí mismo es incapaz de ser consciente de subsistir ante Dios. "A esta desesperación llama Kierkegaard, ignorancia y ausencia del espíritu, que es la característica del paganismo" (15). Ahora bien, en el momento en que el hombre cobra conciencia de que subsiste ante Dios, en el mismo momento conoce el abismo de su desesperación. Mas esta conciencia no la recibe

el hombre sino mediante la fe. Luego la fe, en el momento en que es afirmación de la infinita desesperación del hombre, es negación de la misma y la revela en el punto que la destruye. ¿Puede hablarse pues, de una coexistencia de la fe y la desesperación?. Sí y no. Sí, en el sentido de que tal desesperación no se da, o por lo menos no se conoce, sino en la fe, y además porque ambas se verifican en la misma concreta existencia en el mismo instante. En el mismo instante se da la misma existencia humana bajo dos realidades antitéticas. No, en el sentido de que la posición de la una es negación de la otra; pues el creyente, en cuanto creyente, no puede permanecer en la desesperación, por más que tampoco la conoce sino la fe. Hasta aquí la dialéctica de desesperación y fe. La fe es la antítesis de la desesperación, pero ambas se condicionan.

1.4 LA ANGUSTIA

Analizaremos ahora la angustia como mera posibilidad en relación con la fe. La posibilidad de la angustia se funda en otra posibilidad: la de ser desesperado. Ahora acabamos de exponer cómo la desesperación, considerada como estado interior del sujeto, es el condicionante por antítesis y negación de la fe. Volvamos sobre el concepto de angustia en el sentido de que

resuelve la existencia toda una omnimoda posibilidad.

La posibilidad es vacío. En el vacío de la angustia el existente está a merced de cualquier eventualidad. En este momento se da el pecado en virtud del salto. Sin embargo, paradójicamente, en este mismo momento se da la fe. ¿Cómo se explica esta contradicción, pues dijimos antes que la fe era lo contrario del pecado?. ¿Cómo es posible que en un mismo momento se den ambos casos?. Dialécticamente. No olvidemos que en Kierkegaard el momento y el salto constituyen la "plenitud" de la existencia, que es el Janus bifrons de dos realidades antitéticas. En el momento se da la fe, y en el momento el pecado en virtud del salto. Pero el estadio antecedente es la angustia, la posibilidad de poder. La angustia es por tanto el tertium comparationis en que negativamente coinciden la fe y el pecado. Esta coincidencia causa, no obstante, un efecto antitético, pues por el pecado cae el hombre bajo el signo de la negatividad existencial, mientras que por la fe se verifica su existencia positivamente. La angustia es la posibilidad del pecado y, más aún, la predisposición para él. La negatividad de la angustia produce en la dirección del pecado un efecto positivo: la caída. El pecado es culminación de la angustia y procreación de nueva angustia. Sin embargo, en relación con la fe, la angustia es mera presuposición y se relaciona con la fe solamente en cuanto que por ésta ha de ser aniquilada.

No cabe duda de que de la mente de Kierkegaard se desprende que la fe presupone en todo caso la angustia, y que la fe no podría darse sin la presuposición del vacío de la posibilidad en que consiste la angustia. Mas, difícilmente puede considerarse la angustia como elemento genético del acto de fe. En el caso del pecado sí que se puede hablar de la angustia en tal sentido: la angustia "pare el pecado". En el caso de la fe es la revés: la fe "redime de la angustia". La angustia, dice Kierkegaard, redime en virtud de la fe; como también redime el pecado y la ley en virtud de ella.

"La angustia es la posibilidad de la libertad; sólo esta angustia es absolutamente educativa en virtud de la fe" (16). La libertad pone al hombre ante la alternativa de elegir entre finitud e infinitud. La fuerza de la fe, no obstante, se manifiesta en que mediante ella el hombre elige la infinitud. "En la posibilidad es todo igualmente posible, y quien ha sido en verdad educado por la posibilidad, ha comprendido lo espantoso tanto como lo agradable" (17).

Ahora bien, a la fuerza de la fe se debe el que "quien de esta suerte es educado en la posibilidad, lo sea según su infinitud". ¿Es por tanto la posibilidad, la angustia, elemento eficiente de la educación para la infinitud?. Pues en la posibilidad todo es igualmente posible. La posibilidad es lo puramente negativo, algo que ha de ser por necesidad suprimido.

"Mas para que un individuo sea educado, tan absoluta e infinitamente por la posibilidad, es menester ser honrado con la posibilidad y tener fe". Esta es "la certeza interior que anticipa la infinitud" (18).

Kierkegaard insiste en que debemos iniciarnos en la angustia, pues la fe no surge sino en la angustia y el temor. no obstante, esta eficiencia de la angustia en orden a la fe no ha de entenederse sino dentro de la pura negatividad. La angustia es la posibilidad negativa de la fe, y la fe, a su vez, la destrucción positiva de la angustia. La fe es la antitesis de la angustia y su absoluta negación, bien que la posibilidad de la fe no se da sino mediante la posibilidad de la angustia.

1.5 EL PECADO

El pecado es la definición global de la existencia bajo el signo de la negatividad. No obstante, el pecado no se concibe cerrado en si mismo: no es una realidad aislada, sino dialéctica, que necesita de su contrario para subsistir, que es la fe. Fe y pecado son los puntos antitéticos que mantienen el arco de la existencia religiosa. Esta existencia no se ha de concebir a partir del momento en que cesa el pecado y comienza la vida de

fe, sino al contrario. La existencia religiosa comienza en el momento en que la fe es el nuevo principio de existencia; la fe es el primer elemento ontológico de esta nueva forma de existir, mas no sin suponer otro elemento igualmente ontológico que revela en cuanto que lo destruye: este elemento es el pecado. Es el estadio anterior a la fe, no es posible concebirlo sino bajo el signo de la reconciliación. No obstante, entre estos dos signos antitéticos de la existencia, entre el a priori y el a posteriori de la fe se da la dialéctica de la fe y el pecado: la concepción del hombre en pecado en el estadio posterior a la fe no se efectúa sino en virtud del pecado. ¿Se da, por tanto, una coexistencia del pecado y de la gracia?. No se da una coexistencia efectiva, pero sí una coexistencia dialéctica. En realidad, el hombre no puede estar en pecado hallándose en estado de gracia, pero tampoco se halla en gracia sino bajo la suposición del estado de pecado. Está en gracia en cuanto pecador, pues si la categoría de pecado no le fuese en modo alguno aplicable, tampoco lo sería la de gracia. Es decir que la existencia, puesta la categoría absoluta de la fe, dice relación o, mejor dicho, se desdobra en dos dimensiones antitéticas: pecado y gracia en virtud de la fe.

Es, por tanto, la fe el discrimen de la existencia en cuanto dialécticamente referida a la existencia de pecado. La existencia de pecado es la presuposición de la existencia de fe. Ambas formas de existencia son religiosa y, por tanto,

coincidentes sub-specie aeternitatis en el subsistir delante de Dios. Sólo en cuanto el hombre se siente delante de Dios con una proyección infinita, es capaz de sentirse pecador; y sólo sintiéndose de tal suerte, es capaz de sentirse justo al mismo tiempo; pecador en cuanto objeto de justicia y justo en cuanto objeto de reprobación. La fe es la fuerza transformante. Por esto Kierkegaard hace coincidir la fe y el pecado en el punto en que el hombre es referido a Dios en trascendencia. Esto no quiere decir que entre la fe y el pecado se dé un orden de casualidad, como si ambos se condicionaran casualmente en orden a la existencia. No, sino que, elevada la existencia por la fe al rango de la existencia religiosa, queda patente el desfallecimiento del individuo e incluso su obstinación frente a esa forma superior de existir. Esta es la coincidencia de la fe y el pecado, y por eso consideramos el pecado como estadio subjetivo antecedente, no obstante ser la fe la determinación real, y coincidir ambos en el momento de su revelación.

1.6 EL ESTADO DE SUSPENSION

La fe transforma la existencia y esta transformación causa la paradoja, pues la aniquila la existencia, sino que la somete a una categoría absoluta. La existencia aparece endeble y

quebradiza ante esta absoluta categoría; el tiempo parece ser incapaz de soportar la eternidad. Un estado de suspensión ética cual nos lo representa Kierkegaard es absolutamente inconcebible en el paganismo. El pagano no está formalmente constituido bajo la categoría de lo eterno, y por eso goza de la pacífica mediocridad de la existencia temporal. La irrupción de la fe es la irrupción de lo eterno en el tiempo. El pagano desconocía la fe.

Ahora bien, la fe irrumpe en la existencia con estrépito, "de pronto vino del cielo un ruido, como el de una violenta ráfaga de viento, que llenó toda la casa donde estaban" (19) que llena al hombre de consternación. Kierkegaard nos presenta a Abraham como ejemplar del hombre bajo este estremecimiento de la fe.

Mas, ¿cuál es el efecto de la fe en la existencia?. Ante todo establecer una relación absoluta con el absoluto en que dejan de tener validez todas las relaciones relativas. Sin embargo, el hombre no puede en un punto despojarse de estas relaciones relativas, pues está constituido en ellas en virtud de su condición de existente. De aquí se origina la tensión entre lo absoluto y lo relativo, lo divino y lo humano de la existencia. La absoluta vinculación con el absoluto desvincula al hombre de todo lo relativo; mas, ipso facto, lo relativo se exagera y se hace hostil al hombre. Esta hostilidad de lo

relativo se muestra ante todo en lo ético; pero entonces lo ético se revela contra el hombre y lo acusa de transgresor y pecador, ejerciendo sobre él un formidable poder de sugestión. Aquí se da la paradoja de que, en el mismo momento en que el hombre verifica mediante la fe el movimiento de infinitud, en ese mismo momento cobra conciencia de pecado precisamente por su imparidad con el orden ético. El hombre aparece aquí pecador por su vinculación al absoluto mediante la fe. Esta es la coincidencia de la fe y el pecado en el momento de la suspensión. Y no es que la fe sea causa del pecado en el hombre, sino que, al asumir la existencia a su propia forma revela a posteriori que esa existencia era de tal condición, que en el contraste había de manifestarse como existencia de pecado, precisamente en virtud de la ética. Pues el hombre cree, no permaneciendo intachable a los ojos de la ley, sino disponiéndose a cumplir la voluntad de Dios en absoluto, sean cuales fueren sus exigencias. Aquí pierde ética toda validez definitiva.

Así tenemos al hombre éticamente suspendido entre dos polos antitéticos, pero coincidentes en su exigencia: la fe y el pecado. Abraham creía en virtud del absurdo, y "no podía concebir como pecado haber querido sacrificar su más preciado bien" (20). Es decir, que aquí la fe se afirma contra el pecado, y el pecado contra la fe en virtud de la ética. La paradoja dialéctica de estas dos realidades causa un estado psicológico de angustia y desesperación. El suspendido

éticamente desespera de la finitud, desespera del pecado por ganar la meta de la fe. A la desesperación se une la angustia, que es de nuevo el abismo de las posibilidades. El hombre se halla solo en medio del enigma de su nueva existencia, que no tiene más fundamento que el de la pura subjetividad, ante la cual todas las cosas son posibles. Por tanto, cómo el momento de la fe resuelve la existencia precedente y el estado interior del individuo en una omnimoda posibilidad, en que coinciden la fe, el pecado y, juntamente, la angustia y la desesperación. Sin embargo, volvemos a insistir, la fe no es causa de esto, sino ocasión por ser la categoría heterogénea a que se asume la existencia. En la suspensión, la fe revela la interioridad del hombre como necesitada de redención. La fe es la antítesis del pecado, de la desesperación y de la angustia. ¿Cuál es, pues, la forma de existencia de fe? La paradoja, absurda pasa la generalidad, pero llena de sentido para el creyente. Creer es tener el coraje de arriesgarlo todo, trueque de ganar la relación absoluta con el absoluto.

1.7 EL CONOCIMIENTO

El conocimiento es el último aspecto de la existencia que nos refiere necesariamente a la fe. Mas ahora no se trata de una

coexistencia dialéctica como en los aspectos anteriores, sino de un corte y una transposición en orden a obtener la realidad paradójica de la fe. Tampoco la cuestión del conocimiento se refiere al estado interno del sujeto, sino a su capacidad cognostiva respecto a esa realidad.

Kierkegaard asigna al conocimiento una tarea esencialmente ética, al estilo socrático. Sin embargo, el conocimiento ético llega pronto a la aporía de la ignorancia del sujeto cognostante acerca de sí mismo, cuánto más acerca de toda otra verdad objetiva. El conocimiento socrático queda finalmente circunscrito a la ignorancia. Este es el ámbito del conocimiento dentro del paganismo. En el cristianismo, la Revelación ha agrandado el horizonte. La existencia y la ignorancia han recibido una cualificación. La existencia es existencia de pecado, y la ignorancia, ignorancia culpable. Consiguientemente, también el conocimiento ha experimentado una transformación; de sobria contemplación ética, ha pasado a ser pasión paradójica. Esta transformación es obra de la fe. Referida al conocimiento, es nuevamente la fe el límite, el discrimen. En ella el pensamiento existencial se convierte en pasión. Esta pasión recibe a su vez dos direcciones: profundizamiento, por una parte, en el conocimiento del estado antecedente-la existencia de pecado, y esclarecimiento, por otra, de la sublime paradoja de la vida de fe.

Con' esto terminamos esta síntesis retrospectiva. Mas volvamos a recalcar que todos los aspectos mencionados son presupuestos existenciales de la realidad de la fe, mas nunca elementos genéticos de ella. Son presupuestos de la fe los cinco aspectos mencionados, y no aisladamente la angustia. A la luz de la fe. la existencia conjunta se revela como desesperacion, angustia, pecado, conflicto ético y aporía cognoscitiva. La fe es el ontologica prius que revela el estado antecedente a la vez que lo destruye, creando una nueva categoría absoluta del existir.

C I T A S

- (1) 1 Cor. 15:13.
- (2) Sören Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, p.159.
- (3) Cfr. Sören Kierkegaard, La Enfermedad Mortal, p.155-159.
- (4) Sören Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, p.95.
- (5) Ibídem.
- (6) Ibídem.
- (7) Ibídem.
- (8) Cfr. Sören Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, p.95-102.
- (9) Cfr. Sören Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, p.97;
La Enfermedad Mortal, p.109-117.
- (10) Cfr. Sören Kierkegaard, La Enfermedad Mortal, p.64-82.
- (11) Sören Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, p.112.

- (12) Cfr. Sören Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, p.117-133.
- (13) Cfr. Sören Kierkegaard, La Enfermedad Mortal, p. 137-141.
- (14) Sören Kierkegaard, La Enfermedad Mortal, p.178-179.
- (15) Cfr. Sören Kierkegaard, La Enfermedad Mortal, p. 157-159.
- (16) Sören Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, p. 152-153.
- (17) Ibidem.
- (18) Ibidem.
- (19) Hechos 2-2.
- (20) Sören Kierkegaard, Temor y Temblor, p.16.

CAPITULO II

LA ESENCIA DE LA FE

Al entrar a desarrollar el tema de la esencia de la fe nos vemos frente al problema de la existencia en absoluto, pues ésta es posición de la fe. La esencia de la fe es la esencia de la existencia.

La existencia objeto de la consideración filosófica de Kierkegaard no es ni el concepto abstracto de existencia, ni tampoco la existencia concreta como mero ser-en-el-mundo, sino la determinada por el hecho histórico, realmente histórico, de la Revelación. Por esto, toda filosofía de la existencia ha de suponer el hecho de la Revelación y ha de partir del mismo.

Bajo este aspecto, el punto de partida de todo filosofar cristiano es la fe, la fe que cualifica la existencia. Mas esta existencia no se dio siempre como determinación de la fe. Por tanto, la existencia comienza de nuevo a partir de la fe, y la fe es el nuevo comienzo de la existencia. La filosofía existencial comienza en el punto en que la existencia es posición de la fe.

La forma de existencia antecedente a la fe (que constituye

W
f

toda la historia del paganismo), Kierkegaard la simboliza en la actitud socrática; esta es una actitud simple, ingenua y, en el fondo, melancólica. Es simple porque carece de la auténtica tensión de la trascendencia. Es ingenua porque, careciendo del medio de confrontación, identifica el conocimiento de sí mismo con el conocimiento de Dios, creyendo en el interior del hombre es "íntegro", y que en él habita la verdad. Es melancólica, pues se ocupa en la consideración de la existencia en cuanto implica la añoranza de lo eterno. La tarea del existente es el retorno a la eternidad mediante la interiorización reminiscente. La existencia misma es un mal en relación con la eterna verdad. Aquí se basa la paradoja relativa.

La existencia que comienza con la fe y subsigue a ésta es la que dice relación absoluta a la trascendencia por la infusión de lo eterno en lo temporal. Este hecho marca la transformación radical de la existencia socrática, transformación que sólo puede ser conocida siendo creída; lo cual exige de nuevo que en el individuo se den una serie de condiciones, de las cuales la primera y principal es el "renacimiento", que es un tránsito del no-ser al ser. Este renacimiento es el principio de la nueva categoría cognoscitiva, sin la cual es inconciliable la nueva forma de existir. De donde el principio de la fe se presupone a sí mismo en el individuo, constituyendo una especie de necesidad intrínseca. Creer supone haber renacido, y renacer supone haber creído. Partiendo de esta a priori ontológico de la fe, estamos

ante el hecho de la nueva existencia, antítesis de la precedente.

El cristianismo supone una nueva conciencia de existir, cualitativamente distinta de la anterior, que consiste en la tensión entre immanencia y trascendencia, entre lo temporal y lo eterno en la existencia, implicando además la conciencia de pecado y de regeneración. Esta es una existencia seria y polémica, existencia de adultos; pues al niño le está permitido buscar refugio en el regazo materno, mas el destino del adulto es la lucha en el tiempo, en la vida, hasta alcanzar la meta. Así, fue el paganismo la infancia de la humanidad, y su refugio el retorno a la pre-existencia; el cristianismo en cambio es la plenitud, y su meta está, no en el pasado, sino en el porvenir de la esperanza. Por esto es un nuevo punto de vista histórico e individual, que supone la recreación en un nuevo ser. Aquí se funda la paradoja absoluta.

La sustancia de la nueva existencia es la infinita dimensión de la subsistencia ante Dios. Mas de aquí nace precisamente el gran riesgo y la trascendencia de la dialéctica existencial. La medida del "sí mismo", no es lo temporal. La Revelación es el discrimen de la existencia. La fe lleva al límite el humano existir, pues la existencia cobra en la fe dos frentes: lo que no es fe, es pecado.

No entenderías debidamente la esencia de la fe en el

pensamiento de Kierkegaard, si no atendiésemos al modo como concibe la dialéctica existencial aun supuesto al hecho de la fe, es decir, el debido orden en la vinculación de Dios. La vinculación absoluta al absoluto mediante la fe pone al hombre íntegramente en manos de Dios, le salva en su dimensión de infinitud, pero al mismo tiempo reafirma su condición de existente uniéndole más estrechamente a la existencia. La fe es categoría de la existencia, solamente se da en la existencia y por la existencia, y fuera de ella no existe. Sin embargo, su meta y contenido trascienden la existencia; es decir, que sólo se da en la existencia, y sin embargo no es para la existencia. ¿Qué significa esto?. Que la fe establece una antítesis absoluta, que somete al existente a una antinomia. La esencia de esta antinomia consiste en que en la fe se funden lo eterno y temporal, Dios y el hombre. Esto es en la mente de Kierkegaard lo paradójico, el absurdo; y ésta es la paradoja de la fe, humanamente considerada.

Esta fusión de lo divino y lo humano en la conciencia del individuo es por necesidad paradójica, tanto si se considera analógicamente (el conocimiento revelado de ser imagen de Dios), como si se considera hipostásticamente (el conocimiento revelado de la unión de Dios con la naturaleza humana en un individuo).

La paradoja de la fe nace de la absoluta afirmación de la inmanencia -y por ende-, de la dialéctica existencial sin la cual no se concibe la existencia, juntamente con la absoluta

afirmación de la trascendencia. Esta manera de ser paradójica de la fe es la que vamos a exponer a continuación.

2.1 LA FE COMO PARADOJA ABSOLUTA

De pasada, distinguíamos anteriormente entre paradoja relativa y paradoja absoluta. Esta distinción se deduce de la manera de considerar la existencia en relación con lo eterno, con la trascendencia. Ya sabemos cómo Sócrates estimaba que la verdad eterna no era en sí misma paradójica, sino sólo en cuanto relacionada con la existencia. La existencia es realmente una desventaja en relación con la eterna verdad, pero esto es solamente accidental, pasajero, toda vez que al hombre le está permitido abstraer de la existencia mediante el retorno a la pre-existencia por el recuerdo. Sócrates no afirma absolutamente la existencia, como tampoco la ignorancia. La paradoja socrática no es, sino una ignorancia objetiva, ya que el hombre es poseedor de la verdad subjetivamente. Esta es la paradoja relativa.

La paradoja absoluta surge tan pronto la eterna verdad y la existencia se funden en una misma realidad, de tal forma que cuanto más lo eterno sea la razón de ser del existir, tanto más clara y absoluta será la paradoja. La existencia es

contradictoria en cuanto dicen relación con la eternidad, y es absolutamente contradictoria si esta relación es absoluta. La contradicción se consume en el momento de la Revelación, en que la existencia, siendo afirmada absolutamente, se experimenta una mutación esencial. Esta mutación esencial es la conciencia de eternidad en virtud de la fe, y lleva consigo la conciencia de pecado, que es la ignorancia subjetiva de la verdad, ignorancia culpable. La fusión de lo temporal y lo eterno es simultáneamente la manifestación de la antítesis de ambos.

De esta forma, la paradoja absoluta del cristianismo se distancia inmensamente de la relativa paradoja socrática; pero en ambas se da una relación existencial con la verdad: por la simple ignorancia en Sócrates y por la ignorancia culpable en el cristianismo. Mas en el cristianismo la paradoja consiste exactamente en una doble antítesis dogmática: negativamente como revelación de la diversidad absoluta del pecado, y positivamente como resolución de esta diversidad absoluta en una absoluta igualdad.

Es decir, que la forma filosófica de la paradoja absoluta se centra concretamente en los dogmas del pecado y de la reconciliación, no como meras relaciones, sino como realidades teológicas constitutivas del nuevo modo de existir humano. Esto es lo que Kierkegaard designa con la palabra "posición". El pecado y la gracia son posición de existencia, de suerte que ésta

aquí se hace de nuevo, se recrea.

Más esto por necesidad paradójico absolutamente, pues una existencia constituida por dos realidades antitéticas es inconcebible. Que el pecado sea una posición, es una paradoja además por la consecuencia de la doctrina de la reconciliación. Primeramente el cristianismo establece el pecado como posición de tal forma, que es imposible a la razón humana concebirlo; pero luego la misma doctrina cristiana se propone eliminar esta posición de modo que tampoco la razón lo puede comprender. El cristianismo, que es el primer inventor de paradojas, es también aquí lo más paradójico posible, y parece que trabaja en contra de sí mismo; pues, acentuando el pecado de tal forma como posición, parece absolutamente imposible destruirlo luego; pero seguidamente, con la reconciliación, quiere destruirlo totalmente como si hubiera quedado anegado en lo profundo del mar.

Ante este hecho, la tarea del creyente no consistirá en esforzarse por desentrañar racionalmente el íntimo sentido paradójico de aquello que cree, sino en convencerse de que creer es una paradoja, y nada más. Esto sucede cuando la razón y la paradoja chocan felizmente entre sí en el momento, cuando la razón se hace a un lado, y la paradoja se entrega a sí misma. Pero aquí es cuando se enciende la pasión paradójica de la razón. Esta pasión es esencialmente en la fe. Creer, por tanto, no supone haber llegado al núcleo del objeto, pues éste es lo

desconocido y permanece siempre en el misterio: creer consiste en el esfuerzo constante por llegar a penetrarlo, no racionalmente, sino a través de un proceso de apropiación progresiva. Fé puede darse tan sólo en aquel límite en que lo desconocido revela lo distinto diametralmente. Esto distinto radical, en cuanto desconocido, es la esencia de la paradoja. Ahora bien, esta paradoja es objeto de la fé como estímulo de la pasión, que es la razón transfigurada. Lo cual muestra que el problema de la fé no es un problema intelectual, sino un problema existencial. La fé es determinación absoluta de la existencia bajo una razón paradójica. Por eso concluye Kierkegaard que la fé es aquella dichosa pasión cuyo objeto es la paradoja, la cual a su vez, uniendo lo contradictorio eterniza lo histórico e historiza lo eterno. Lo contradictorio consiste aquí en que en el momento se dé una condición para comprender la eterna verdad, condición que ha de ser por tanto eterna, pues de lo contrario estamos en la anámnesis socrática. La paradoja de la fé consiste en que la condición eterna se dé en el tiempo, o con otra fórmula: en que la verdad eterna se origine en el tiempo. Las consecuencias que de aquí se derivan para el individuo ya las hemos mencionado: la conciencia de infinitud bajo las determinaciones del pecado y de la gracia. De esta la paradoja de la fé queda finalmente convertida en interiorida, una interioridad que es inconmensurable con lo externo, ya que es totalmente nueva: una interioridad que "implica el movimiento de infinitud", por lo que "el individuo se encuentra como tal por encima de lo general...

en una relación absoluta con el absoluto" (1). Esta es la interiorida paradójica que es para los judíos escándalo, y locura para los griegos; y también escándalo y absurdo para la razón.

2.2 LA FE COMO ABSURDO

La categoría del absurdo aparece en Kierkegaard sinónima de la paradoja. Decir que la esencia de la fe es la paradoja, vale tanto como decir que su esencia es el absurdo; paradoja y absurdo significan para él la misma cosa.

Sin embargo, el concepto general de absurdo no es idéntico al concepto de paradoja. Esto hay que tenerlo en cuenta, pues si, guiados por el hecho de que Kierkegaard emplea ambos términos indistintamente, los identificásemos también en el concepto general de absurdo, obtendríamos una idea totalmente falsa del concepto kierkegaardiano de absurdo. Por esto hemos de precisar ahora qué alcance tiene en Kierkegaard el concepto de absurdo.

Lo absurdo, en su sentido corriente, es lo que carece en absoluto de sentido. Pero la paradoja no es eso. Luego el concepto de absurdo presenta en Kierkegaard una modificación, derivada del concepto de razón y de lo racional. Lo absurdo es

un concepto contradictorio comparado con lo racional y lo lógico; éste es el absurdo objetivo. Pero así no es el absurdo en que cifra Kierkegaard la esencia de la fe, pues la fe no es objetiva, ni lo racional: lo ininteligible. La fe llena la razón al límite, y en ese límite la razón se quiebra; al quebrarse, conviértese en pasión. En este punto surge la paradoja, y con ella el absurdo. El absurdo paradójico es por tanto el triunfo sobre lo racional, y la absoluta afirmación de la existencia. El absurdo es lo que más allá de la razón sigue interesando al individuo infinitamente, aquello cuya medida no es lo racional, pues lo trasciende. El absurdo, junto con la paradoja, se integra con las categorías típicamente kierkegaardianas de subjetividad e interioridad, y es lo que tiene valor existencial más allá de toda apreciación objetiva. Cuanto más seguridad objetiva, tanto menos interioridad (pues la interioridad es precisamente la subjetividad); cuanto menos seguridad objetiva, tanto más profunda es la posible interioridad. La paradoja repele en virtud del absurdo, y la pasión de la interioridad que a él corresponde, es la fe. La fe es, pues, la reacción contra el absurdo racional y objetivo, que fija en la pasión un absurdo existencial.

Según Kierkegaard son absurdos objetivos todos los dogmas fundamentales del cristianismo, pues todos se fundan en el absurdo radical de que "la eterna verdad haya devenido en el tiempo", es decir, que Dios se haya hecho criatura, naciendo, viviendo,

muriendo, como cualquier otro individuo humano. Mas estos absurdos objetivos no son creídos en cuanto absurdos objetivos (en tal caso la fe sería lo racionalmente contradictorio), sino en cuanto absurdos paradójicos que trascienden lo absurdo de la objetividad. Por esto todo intento de "aproximación objetiva" falsea la esencia de la fe, cual es pura sólo cuando el absurdo aparece con toda claridad. Precisamente por la repulsión objetiva, el absurdo es la medida de la intensidad de la fe en la interioridad pues el absurdo es el objeto de la fe y lo único que se puede creer. El modelo más acabado de la fe "en fuerza del absurdo" es Abraham, pues en él no se puede hablar de cálculos humanos, sino de un auténtico absurdo. El absurdo no cae dentro de las distinciones propias del ámbito de lo racional, ni es idéntico con lo improbable, lo inesperado, o lo insospechado. Es justamente "lo imposible", no es cuanto no es posible, con exclusión de la esencia, sino en cuanto excluye toda contingencia en el ser. Lo absurdo es imposible porque es absolutamente. Por tanto, creer lo imposible es creer lo absurdo en que está excluida toda contingencia. Así nace del absurdo de la fe la suprema certeza. Abraham, reconociendo la imposibilidad, cree en virtud del absurdo. "Para comprender de esta forma toda la temporalidad, preciso es un ánimo paradójico y humilde; y este ánimo es el de la fe" (2).

2.3 LA PARADOJA DE LA FE COMO CAUSA DEL ESCANDALO

De la consideración de la fe como paradójica y absurdo se deduce necesariamente del concepto de "escándalo" como última determinación de la esencia de la fe. En este sentido podríamos definir la fe decidiendo que es aquello de que el hombre no se escandaliza. Sólo quien evita el escándalo llega a conquistar la fe. Aquí vemos de nuevo cómo entre la fe y el escándalo se da una relación dialéctica. "Como el concepto de "fe" es del todo propiamente una determinación cristiana que es relativa a la fe" (3). La dialéctica entre la fe y el escándalo pone ante todo de manifiesto la libertad del acto de fe, pues si el hombre no creyese libremente, con dificultad podría escandalizarse.

Al ser puesto el hombre ante la alternativa, la posibilidad del escándalo queda convertida en posibilidad de la fe mediante la libertad. La posibilidad del escándalo es la encrusijada, es decir, estar en la encrusijada. "De la posibilidad del escándalo se parte o hacia el escándalo o hacia la fe; pero jamás se llega a la fe si pasar por la posibilidad del escándalo" (4).

Sin embargo, la posibilidad del escándalo es posibilidad de la fe, no sólo en virtud del juego de la libertad, sino ante todo en virtud de la paradoja. Escandalizar no significa sólo rechazar la fe, no querer creer, sino "indignarse" de tal cosa se

proponga al hombre con la pretensión de que haga de ella el objeto de todo su interés personal. Esta indignación, característica del escándalo, supone que el objeto de la fe es considerado como algo indigno o incluso monstruoso, pues de lo contrario no tendría sentido la indignación, y bastaría el mero desprecio. Por tanto, el escándalo revela que en la fe se da un elemento positivo que es precisamente la causa del enojo del hombre. Este elemento es la esencia paradójica, absurda, de la fe, en cuanto inadecuada a las facultades naturales del hombre. Kierkegaard supone que en todo caso se da un choque entre la razón y la fe, y que de ese choque se origina, o el acto de fe, o el escándalo. "En tanto la paradoja y la razón chocan entre sí con mutua comprensión de su diversidad, es el choque feliz cual la comprensión del amor, feliz en la pasión. Mas si el choque no se da en comprensión, entonces la relación es infeliz, y este (permítaseme la expresión) "amor infeliz" de la razón es lo que podemos llamar más exactamente escándalo" (5). Este pasaje pone nuevamente de manifiesto que en la mente de Kierkegaard la fe no es categóricamente irracional, sino extraña a la razón, y de ahí el choque. Ahora bien, la razón puede reconciliarse con aquello que no entiende, o puede repudiarlo como provocación. Con todo, el escándalo no proviene directamente de la razón, sino de la paradoja que repudia la razón, pues así como la verdad es según Spinoza. "norma sui et falsi", así también lo es la paradoja. Por esto el escándalo sólo se puede enjuiciar partiendo del contenido paradójico de la fe. De aquí deduce Kierkegaard el

valor positivo del escándalo para medir la autenticidad de la paradoja, pues el escándalo, tanto más genuina es la paradoja. El que se escandaliza, no sin razón se escandaliza; mas la razón del escándalo no reside en lo racional, sino más allá, en la paradoja; a ésta debe toda su indignación. Por esto el escándalo, lejos de fundarse en la razón, se funda en la paradoja, y nace juntamente con ella.

Escandalizarse de la fe es escandalizarse de toda la nueva existencia. La existencia antecedente a la fe es aquella ignorancia de la verda que, puesta la fe, queda convertida en ignorancia culpable, en pecado. En esta ignorancia permanece el que se escandaliza. El escandalo permanece fuera de la paradoja, porque la paradoja es el absurdo (quia absurdum). Este absurdo tiene aquí valor positivo, paradójico. Mas la razón no es capaz de descubrir esa clase de absurdo, pues está fuera de ella; el escándalo únicamente es su testimonio. Sinembargo la razón, por su parte, afirma también que la paradoja es el absurdo, pero este absurdo de la razón no es el de la paradoja.

Este es en la mente de Kierkegaard el sentido del escándalo que, como límite y contradicción de la fe, define ulteriormente su esencia paradójica. Escandalizarse del absurdo de la fe no significa que la fe es racionalmente absurda, pues la fe no es objeto de la razón, sino que es absurda paradójicamente. El escándalo demuestra en último término la impotencia de la razón.

En Ejercitación del Cristianismo refiere Kierkegaard la causa del escándalo concretamente a la "fusión de Dios y hombre, es decir, al Hombre-Dios". Kierkegaard insiste en que esta fusión ha de entenderse en el auténtico sentido en que hace posible el escándalo, ya que de lo contrario no podría ser objeto de fe. La especulación al Hombre-Dios en forma de unidad panteística. Kierkegaard, empero, afirma: "El Hombre-Dios y un hombre singular. Que el género humano éste o deba estar emparentado con Dios, es antiguo paganismo; pero que un hombre singular sea Dios, esto sí que es cristianismo. Este hombre singular es el Hombre-Dios" (6). "Esta verdad es una paradoja y, por tanto, objeto de escándalo. Dichoso el que no se escandaliza de mí" (7). Siendo Cristo objeto de la fe, es a la vez piedra de escándalo.

C I T A S

- (1) Sören Kierkegaard, Temor y Temblor, p. 62.
- (2) *Ibiden.*
- (3) Sören Kierkegaard, Ejercitación del Cristianismo, p.127.
- (4) *Ibiden.*
- (5) *Ibiden.*
- (8) *Ibiden.*
- (7) Mat. 11:6.

26

CAPITULO III

RAZON Y FE

3.1 RAZON Y FE

Entender la fe, su esencia y forma, no nos es posible en absoluto sin recurrir al medio racional; el pensamiento exige concebir la fe, y la fe exige ser concebida por el pensamiento. Mas la realidad de la fe en el individuo es anterior y superior a la concepción racional de ella, y por tanto ha de suponerla el pensamiento. Por otra parte, vivir la fe en su inmediata realidad no excluye en modo alguno pensarla; antes bien pensarla es exigencia de la humana naturaleza, racionalmente constituida.

Tal parece que el método más seguro de solucionar el problema de la razón y la fe sería considerar la fe como realidad subjetiva en la integridad de la persona. El individuo que vive la fe es el mismo que la piensa, pues, siendo hombre, no puede tener conciencia de ella sin que esa conciencia sea simultáneamente racional y humana. Sin embargo sucede que, especulativamente, lo racional suele desgajarse del conjunto integrado de la persona, de donde resulta la abstracción. Y aquí

es donde la fe se convierte en problema para la razón. Vivir la fe en el pensamiento es comenzar a especular sobre ella. De la concepción de la persona es, pues, de donde últimamente ha de derivarse la concepción de la fe como objeto de la razón. Todo individuo perfectamente integrado vive lo que piensa y piensa lo que vive al mismo tiempo, y así también su fe. Pero tal armonía raras veces se da en los individuos.

Es innegable que la obra de Kierkegaard da pie a las más diversas interpretaciones en este punto. No pocos son los criterios que acentúan en irracionalismo; otros, en cambio, se esfuerzan por ver el valor positivo que da la razón, incluso como vía negativa para llegar a la fe.

Sin embargo, creemos que ninguno de estos dos aspectos son lo específico kierkegaardiano. Dificilmente cuadra a Kierkegaard el calificativo de irracionalista, y difícilmente cabe pensar que considere a la razón como potencia negativamente al servicio de la fe. Más exacto creemos atender al modo mismo de su dialéctica, a la peculiaridad de su pensamieto. Pocos pensadores habrán poseído la agudeza dialéctica de Kierkegaard. Con todo, sus conclusiones no son racionales, sino pasionales.

De aquí que para él lo objetivo, precisamente en cuanto racionalmente objetivo, carezca de realidad. Kierkegaard no se cansa de repetir que la verdad es la subjetividad, es decir, que

la verdad no puede nacer del discurso racional, sino que ha de cobrar realidad en la interioridad vital de individuo. Esto no es tampoco afirmar el subjetivismo absoluto de la verdad o de la realidad, es sencillamente considerarlas en relación exclusiva con la existencia, y no con la especulación racional.

En Kierkegaard no hay propiamente una negación de lo racional, sino una "fractura". La razón se quiebra en medio del discurso, y no llega a la conclusión. Concebida así la razón, fácilmente se deduce su impotencia para coadyuvar a pensar lo que la hace impotente en un doble sentido. De aquí los conceptos de "salto", "diferencia cualitativa" y "análogos", que forman la característica de todo el proceso especulativo kierkegaardiano. Kierkegaard no conoce conclusiones, sino decisiones. Toda conclusión no puede menos de ser "salto" a una nueva cualidad. La "parálisis" del pensamieto determina la regresión a la subjetividad, sólo en la cual cobra sentido y vigor la realidad en virtud de la pasión. En este sentido creemos que ha de interpretarse la relación entre la razón y la fe. La fe comienza allí donde la razón fracasa, y entre ambas se abre el abismo del no-ser.

- a) En un primer momento presenta Kierkegaard la fe como "paradoja absoluta". Esta paradoja tiene que ver con la razón en el sentido de que ante ella la razón se llena de un apasionamiento que es su ruina.

La suprema potencia de toda pasión es siempre querer su propia ruina. La pasión suprema de la razón es querer el choque, sin reparar en que el choque, de una u otra forma, ha de ser su ruina. Pues he aquí la suprema paradoja del pensamiento: querer descubrir algo que no es capaz de pensar. Esta pasión del pensamiento se da en el fondo en todo pensamiento, incluso en el del individuo, en cuanto que éste, pensando, no sólo es él mismo.

El pensamiento, en sí mismo, por ser paradójico y hallarse en poder de la pasión, está destinado a devorarse a sí mismo. Mas ¿qué diremos cuando, además pretende trascender su propia esfera?. La pasión paradójica de la razón choca constantemente contra eso desconocido que ciertamente existe, pero no obstante, desconocido, y en este sentido no existe. Más allá no pasa la razón. Con todo, la razón no puede sustraerse a la sugestión de lo desconocido, y aunque se diga que es lo desconocido y lo incognoscible, y que aunque pudiera llegar a ser conocido no podría ser expresado, no por eso se aquieta la pasión, aun cuando haya el límite es precisamente la tortura de la pasión, y al mismo tiempo su acicate. Pero la razón no es capaz de pensar lo absolutamente diverso.

La pasión es, pues, también la pugna de la razón por trascender su propia esfera, pero una pugna inútil. La razón no puede por sí misma tener noticia de lo desconocido y absolutamente distinto, ya que esto es una autocontradicción. Y aún en el caso de tener la noticia, no la podría entender, pues, ¿cómo va a entender lo absolutamente diverso?. Ahora bien, si de hecho posee la noticia, y además la inteligencia, entonces es evidente que ha habido otra vía de comunicación e inteligencia. Esta vía es el conocimiento paradójico.

Kierkegaard no se da por satisfecho con esto, sino que recurre a una nueva prueba, tanto de la absoluta diferencia entre Dios y el hombre como la incapacidad del conocimiento natural para comprender el mundo de Dios. La diferencia absoluta no puede fundarse en lo que el hombre debe a Dios (pues en eso es semejante a él), sino en lo que se debe a sí mismo, en lo que a sí mismo se adeuda. ¿Cuál es, pues, la diferencia?. Qué otra cosa sino el pecado, pues la diferencia, la absoluta, ha de estar en cuenta del hombre. Esto es lo que se puede expresar diciendo que el hombre es la falsedad, y que lo es por propia culpa. Es decir, que la razón es doblemente impotente en orden a un conocimiento de fe: en primer lugar por la impotencia

natural, y en segundo lugar por la malicia del pecado. El hombre es la falsedad, mas no en sentido de prosélito, sino como adversario. Ahora bien, supuesto el conocimiento de fe, la sustancia de ésta es una doble paradoja, pues no solamente es conocimiento, sino además reconciliación" (1). Esto la razón no lo puede pensar ni imaginar, y cuando se predica y lo oye, no puede entenderlo, sino sólo presentir que llegará a ser su propia ruina. Sin embargo, esta ruina de la razón es también lo que busca la paradoja. De esta suerte, por cuenta propia quiere comprender la fe, no ve más que dificultades pues no la pueden comprender. Ahora bien, en cuanto ya no es razón, sino pasión (pues la pasión ya no es razón propiamente tal), tampoco la comprende, sólo que se aviene a fracasar, a fin de que triunfe la paradoja.

- (b) Este fracaso de la razón aparece aún más claramente expuesto en La Enfermedad Mortal: "Creer es perder la razón para ganar a Dios". La batalla de la razón en torno a la fe de compárala Kierkegaard a un combate o a un naufragio en que, "humanamente hablando, salvarse es todo punto imposible"; humanamente, pues "para Dios todas las cosas son posibles". Es decir, que la salvación es posible, pero apud deum. Esta es la batalla de la fe, con esperanza de salvación sólo pra

aquel que lucha ebrio de esperanza en la posibilidad, pues la positividad es lo único que salva, la posibilidad en Dios. "Que el que de esta suerte lucha, perezca, depende exclusivamente de que esté dispuesto a procurarse posibilidad de que crea. Y con todo, comprende que, humanamente hablando, su derrota es lo más seguro. Esto es lo dialéctico en la fe... El creyente ve y comprende, humanamente hablando, su derrota.. Y, con todo, cree. Y por esto no sucumbe. De qué modo ha de ser socorrido, es cosa que pone en manos a Dios; él por su parte cree que para Dios todas las cosas son posibles. Creer en el fracaso, es imposible. Comprender que humanamente se va al fracaso, y con todo creer en la posibilidad, esto es la fe... La posibilidad es para el creyente el antídoto internamente eficaz contra la desesperación. Pues en todo momento es todo posible para Dios. Esta es la salud de la fe, que resuelve todas las contradicciones" (2) .

Esta fe en la posibilidad de que aquí se habla, está exenta de todo elemento racional, y es sinónima de la fe en el absurdo, que es la cordura de Dios.

Más adelante escribe: "Yo me aferro exclusivamente a lo cristiano: que el pecado es una posición, pero no de

modo que esto pueda ser comprendido, sino como paradoja que hay que creer. Esto es a mi entender lo justo. En la medida en que todos los intentos por entender se revelan como contradictorios, cobra el problema su auténtico planteamiento. y entonces se hace claro que depende de la fe el que uno quiera creer o no... Todo el cristianismo consiste ha de ser creído y no entendido, en que, o es creído, o se escandaliza uno de él... Lo que el cristianismo necesita es un poco de ignorancia socrática en relación con los cristiano, aquella ignorancia que era una forma de temor de Dios y de cultc, y que bíblicamente se define: el temor del Señor es el principio de la sabiduría" (3).

Para Kierkegaard la fe no sólo no es racional, por supuesto, sino tampoco razonable. Lo cual no es afirmar que sea irracional. ¿Se da, pues, un término medio?. Entiéndase como se quiera. Entre la razón y la fe pone Kierkegaard una corte, un abismo. Lo racional representa una curva vuelta hacia abajo; lo fiducial, una curva abierta hacia arriba. Ambas abarcan dos ámbitos independientes, heterogéneos.

- c) El combate dialéctico de la fe de que se habla en la Enfermedad Mortal, aparece de nuevo en Temor y Temblor. Toda la obra va enderezada a exponer el absurdo de la

fe, cual se verificó concretamente en la historia de Abraham. Pero ahora sólo nos interesa ver el papel que juega aquí la razón. La fe es un combate dialéctico, y sólo se puede superar con una "pasión gigantesca". Para esto es preciso "poder perder la razón y con ella toda la finitud", y luego, "en fuerza del absurdo, volver a ganar esa finitud". Esto es "un prodigio incomprable". "La dialéctica de la fe es lo más sutil y lo más singular que se puede pensar, y posee un ángulo de elevación del que me puedo hacer alguna idea, pero nada más. Yo puedo dar el gran salto que me lance a la infinitud...; pero lo que viene detrás, eso no lo puedo. Pues no puedo hacer lo admirable, sino sólo admirarlo" (4). "Quien, contemplando el desenlace de aquella historia, creyere poder sentirse movido a creer, engañase a sí mismo y quiere en gañar a Dios en lo del primer movimiento de la fe; lo que se pretende es sacar de la paradoja sabiduría para vivir... Pero el movimiento de la fe ha de verificarse en virtud del absurdo" (5). En suma; que la fe es la paradoja "de que ninguna inteligencia se puede apoderar, pues comienza precisamente allí donde cesa el pensamiento" (6).

- d) Ahora vamos a cotejar dos lugares paralelos en que aparece el concepto de "ceguera" aplicado a la fe y a

la razón sucesivamente. Dice en La Enfermedad Mortal: "No hay mirada tan perspicaz como la de la fe, y sin embargo, humanamente hablando, la fe es ciega. Pues la razón y la inteligencia son las que ven, humanamente hablando; la fe, empero, es contra razón" (7). Con la razón directamente en contra debe la interioridad de la fe apropiarse la paradoja.

Mientras la razón desespera, avanza victoriosa la fe en la pasión de la interioridad. Y cuando el creyente emplea toda su razón, todos los repliegues de la última desesperación, sólo para descubrir la dificultad de la paradoja, entonces no queda realmente ni un solo resquicio de razón para explicar con él la paradoja. Pero sin embargo puede haber un abundante contenido de fe en la pasión de la interioridad. El creyente no saca de la razón ningún provecho; antes bien la razón lo llena de desesperación.

Hasta aquí los textos en que de manera especial se insiste en la importancia de la razón ante la fe, de tal forma que casi hacen aparecer la fe como irracional. Sin embargo, insistimos en que no es preciso entenderlos en sentido irracionalista, sino sólo como expresión de la omnimoda aporía del conocimiento. Kierkegaard no absolutiza la razón, sino

que la limita, haciendo partir de ese límite el mundo de la fe, que es una esfera de por sí. Esta esfera podría concebirse a modo de una "sobre-razón", cuyo objeto es al absurdo, es decir, la paradoja.

Kierkegaard pone en guardia contra el peligro de fingir una razón superior luego de haber renunciado a la primera por ganar la fe. La fe exige en todo caso una "crucifixión de la razón". Pues puede suceder que uno que ha renunciado a la razón por creer, se forse luego una razón superior de tal género que, en virtud de ella, se glorie de ser un vidente incomparablemente ingenioso. Esto tiene de malo el sacar provecho de la propia religiosidad.

Porque un individuo renuncia a la razón en la fe y crea contra la razón, no por eso debe tener a la razón en baja estima, o de repente fingirse una espléndida diferencia dentro del ámbito total de la razón superior es también razón. Esta es la arrogancia del entusiasta religioso.

Kierkegaard no repueba la razón en sí misma, pero la excluye positivamente del ámbito de la fe. La razón no conduce a la fe ni a priori ni a posteriori. "Quien de veras ha renunciado a su razón y creído en contra de

ella, conservará siempre un alto respeto a aquella facultad, de cuyo poder mostrará especialmente ser conocedor teniéndola en contra de sí; y día tras día, con renovado esfuerzo, procurará mantenerse en la pasión de la fe, que se abre paso contra la razón.

En este punto el engaño consiste en creer que la incomprendibilidad de la paradoja depende del mayor o menor grado de inteligencia. Mas la paradoja no se relaciona en absoluto con la inteligencia, sino esencialmente con el ser hombre, con cada individuo cualitativamente, tenga poca o mucha inteligencia; y la única ventaja del de gran inteligencia consiste en que, precisamente por eso, tiene mejor ocasión de saber qué cosa es creer contra la razón. La ignorancia socrática es una especie de analogía de la fe, y a Sócrates, que no era ningún necio, luego de haber declarado nulo todo el saber humano, no se le ocurrió querer ser admirado como poseedor de una inteligencia superior. Sócrates cortó de una vez para siempre toda comunicación del saber.

Kierkegaard corta igualmente toda conexión entre la razón y la fe, relacionando a ésta "esencialmente" con la existencia individual. Por tanto, partiendo de la existencia, el único medio de alcanzar la fe es la

pasión, característica del existente.

El cristiano cree contra la razón y hace en esto uso de ella para darse cuenta de que cree contra la razón. Por eso no puede creer ningún contrasentido contra la razón como tal vez pudiera temerse, pues la razón pondría en seguida en claro que se trata de un contrasentido y le impediría creer en él. Sin embargo, hace uso de la razón hasta tal punto que, por ella, su atención es atraída a lo incomprensible, y entonces se comporta con ello como creyente contra la razón.

El creyente, creyendo contra la razón, no por eso cree un contrasentido, aunque lo sea para la razón. Ahora bien: siendo la razón limitada, y norma relativa de la realidad, no puede declarar el contrasentido de la fe como absoluto contrasentido, pues no puede penetrarlo. Entonces se repliega en sí misma, se desentiende de lo incomprensible, y deja al hombre en libertad de creer. La razón hace ver al hombre en libertad de creer. La razón hace ver al hombre que el objeto de la fe es incomprensible, que no le atañe a ella; pero no le dice que es creíble. La razón hace la retirada ante la incomprensibilidad. Y la hace, por supuesto, escandalizándose. Aquí faltan los motivos de credibilidad. El paso al acto de fe es por necesidad un

salto.

3.2 CERTEZA Y DUDA EN LA FE

De la relación entre la razón y la fe se deduce la cuestión siguiente: ¿Cómo se comportan la certeza y la duda aplicados a la fe?. ¿Posee la fe certeza sobre aquello que cree, o vive por el contrario en la fluctuación de la duda?.

Siendo la fe "una esfera de por sí", es evidente que los conceptos de certeza e incertidumbre solamente se pueden referir a la fe con cierta reserva, y no sin una previa modificación de su sentido obvio. La certeza y la incertidumbre son en rigor categorías del pensamiento en relación con la verdad. La verdad de fe, por el contrario, si bien ha de ser pensada, no es verdad de fe en cuanto pensada. Por esto hay motivo más que suficiente para preguntar por el fundamento de la certeza de la fe, por la relación efectiva que los conceptos de certeza e incertidumbre pueden guardar con la fe, aun supuesto su carácter irracional, a no ser que este carácter, privándola del elemento de certeza, la deje, en cambio, en brazos de la incertidumbre.

En realidad, certeza sólo se puede tener de lo objetivo, de

la verdad objetiva, en tanto que la pura subjetividad es el semillero de la incertidumbre. Pero tenemos que Kierkegaard invierte los términos. Objetivamente no se da para el existente ninguna verdad, sino sólo una aproximación; pues el hecho de que existe le impide ser totalmente objetivo. El cristianismo, por otra parte, es subjetivo; la interioridad de la fe en el creyente es la eterna decisión de la verdad. El saber objetivo acerca de la verdad del cristianismo, o acerca de sus verdades, es precisamente falsedad. ¿Excluye, pues, Kierkegaard del acto de fe toda certeza?. De ninguna manera, sino que el acto de fe se da en la dialéctica de la certeza y la incertidumbre; pues creer es tener sentido del devenir, y dudar es protestar contra toda conclusión que trascienda los límites de la percepción y del conocimiento inmediatos. Según esto, no hay nada más ajeno a la fe que la duda, pues la fe, que trasciende los límites del conocimiento inmediato, no es su conclusión, sino decisión. Es decir, que la discusión de este tema exige ante todo la clara delimitación de los campos: saber y creer. Todo saber es por necesidad dudoso, y por tanto también el saber acerca de la fe. Pero la esencia de la fe trasciende el saber, pues se funda en una decisión.

La fe no puede apropiarse su objeto en cuanto comprendido en el devenir histórico, pues éste supone una solución de continuidad, en virtud de la cual. "lo más cierto se convierte en dudoso". En este sentido, sacar de lo histórico, de lo

efectuado, un criterio de certeza, es traspasar los límites del conocimiento natural, y por esto la fe, como basada en un hecho histórico, no puede ser sino dudosa ["Que Cristo fuera el Hombre-Dios, es cosa de la fe, y por tanto históricamente no se puede probar ni tampoco refutar" (8)]. Pero ésta no es la esencia de la fe, sino aquella paradoja de una realidad que, basada en lo histórico su punto de partida, lo trasciende radicalmente ["Cristo es la paradoja, el objeto de la fe, que sólo existe para la fe" (9)]. Esta transcendencia radical es el "sentido" del devenir histórico aplicado a la fe, en que así mismo queda superado el ámbito de la incertidumbre propia del devenir. De esta forma, la dialéctica entre la incertidumbre y la certeza de la fe corresponde a la dialéctica entre la verdad histórica y la verdad eterna, considerada esta última como verificada en la historia. El creyente o puede llegar a tener noticia de la fe sino a través del saber inmediato de lo histórico; pero no puede tener fe sino trascendiendo esa intermediación y entrando en el ámbito de lo trashistórico y paradójico. Este mismo es el movimiento de la incertidumbre de la certeza en el acto de fe, movimiento que, visto desde la fe, es certeza que por sí misma disuelve progresivamente la incertidumbre propia del devenir, pues en la certeza de la fe se halla presente la incertidumbre correspondiente a la del devenir, pero en cuanto disuelta; más visto desde el conocimiento natural, es incertidumbre con que la fe se acerca a su objeto, y certeza que de la incertidumbre se desarrolla.

Con todo, no se crea en el acto de fe coexisten la certeza y la incertidumbre, ni que el paso de una a otra sea un proceso homogéneo: el salto es inevitable, pues está cortada toda comunicación: decidirse a creer es correr el riesgo de que pudiera ser un error, y con todo, querer creer. De otra forma no se cree; no querer correr el riesgo es como querer saber con certeza que uno sabe nadar antes de arrojarse al agua.

Por tanto, es claro en la mente de Kierkegaard lo dudoso de la fe está en su elemento objetivo e histórico; pero como éste no es más que condición previa, podemos concluir que la esencia de la fe está exenta de toda duda. La fe es la antítesis de la duda. Fe y duda no son dos formas de conocimiento en interdependencia, pues ninguna de las dos son actos cognostivos, sino pasiones antitéticas.

La fe es la antítesis entre la infinita pasión de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Puedo concebir a Dios objetivamente, entonces no creo; pero puesto que no lo puedo, tengo que creer. Y si quiero mantenerme en la fe, tengo que atender constantemente a perseverar en la incertidumbre objetiva, a que, por la objetiva incertidumbre, estoy sobre 70,000 brazas de agua, y, con todo, creo.

Si Sócrates creía en la existencia de un Dios, era manteniendo firmemente con toda la pasión de la interioridad la

incertidumbre objetiva; y en esta contradicción, en este riesgo, reside exactamente la fe. Ahora es distinto: en vez de la incertidumbre objetiva, consiste aquí la certeza en que esto, visto objetivamente, es el absurdo, y esta absurdo, manteniendo firmemente en la pasión de la interioridad, es la fe.

La fe es la incertidumbre objetiva, junto con la repulsión del absurdo, firmemente mantenida en la pasión de la interioridad; en lo cual consiste precisamente la relación de la interioridad, elevada a su potencia suprema.

3.3 EL OBJETO DE LA FE

Expusimos más arriba que la esencia de la fe era la paradoja absoluta; decimos también que la esencia de la paradoja consistía en que la verdad eterna se hubiese originado en el tiempo, lo cual implicaba una mutación esencial de la existencia. Sin embargo, no determinábamos anteriormente en qué consistía en realidad ese originarse la verdad eterna en el tiempo. Esto es lo que nos toca precisar ahora como conclusión del tema de la fe.

La fusión de lo eterno y lo temporal no es en la mente de Kierkegaard un concepto vago ni una noción filosófica de

inspiración panteísta (la unidad de lo divino y lo humano, de sujeto y objeto), sino una realidad de la existencia concretizada hasta el extremo en una persona. En esta persona se donde se funden efectivamente el tiempo y la eternidad, y, con ello, lo más disparatado y heterogéneo que se da entre el cielo y la tierra. Esta persona es Cristo, el Hombre-Dios, un individuo humano. La esencia de la paradoja es por tanto concretamente la encarnación del Verbo divino; o más exactamente: el mismo Verbo encarnado. El misterio de la encarnación la interpreta Kierkegaard en sentido auténticamente cristiano, en oposición a la concepción hegeliana de la temporalización de la idea del absoluto. "Dios se ha hecho individuo humano" (10); la realidad no es posibilidad ideal, sino existencia, y existencia paradójica. Y esta paradoja de un hombre que es Dios, y de un Dios que es hombre, es exactamente el objeto de la fe.

Centrando, pues, la esencia de la paradoja en la persona de Cristo, Kierkegaard no sólo pone la fe a salvo del naturalismo propio de la teología idealista, sino que le da un carácter estrictamente personal. El acto de fe va de persona a persona; de la persona del creyente a la persona de Cristo. Y como ambos, el creyente y Cristo, son seres existentes, de ahí que el acto de fe tenga además un carácter eminentemente existencial. Por otra parte, Dios no existe en el tiempo para sí, sino para el creyente; y éste debe su existencia de creyente a la existencia temporal de Dios. La fe es una comunicación de existencia.

De esta forma, el objeto de la fe no es la doctrina, "pues entonces la comunicación sería intelectual", y la suma perfección de la fe consistiría en alcanzar el sumo grado de inteligencia, con lo cual no habríamos dado el salto de la metafísica al absurdo. "Sólo del hombre puede decidirse que su doctrina sea más importante que él mismo; aplicar esto a Cristo es una blasfemia, pues es considerarlo como puro hombre" (11). Tampoco es el objeto de la fe el maestro de la doctrina; pues, considerado el maestro en relación con la doctrina, resulta la doctrina más importante que el maestro. La fe tiene por objeto la realidad del maestro, el maestro realmente existe. Kierkegaard lleva así el acto de fe a la alternativa de creer en la existencia real de Cristo, o rechazarla; y no por lo que ella tiene de valor histórico, sino por el ser el juicio de la historia y de la existencia de cada individuo. El objeto de la fe es por tanto la realidad de Dios en la existencia en calidad de individuo.

El creyente no puede prescindir de la persona del maestro, ya que éste, no tanto enriquece su inteligencia, cuanto transforma radicalmente su existencia. Esta transformación no la verifica la doctrina; creer, no tanto es cambiar de manera de pensar, cuanto cambiar de manera de ser. Ya hemos expuesto suficientemente el aspecto sustantivo de la fe; pero este aspecto reaparece por necesidad al determinar su objeto. La realidad del renacimiento de la fe es Dios en el tiempo, Cristo, con quien me

hago consustancial en la existencia, creyendo. Toda otra adhesión que no fuera la interna en virtud de una transformación sustancial, me dejaría intacto en mi propia manera de ser. Mas, si la fe me transforma sustancialmente, entonces creer no es en realidad adherirme a un programa doctrinal, que me deja sustancialmente intacto. Creer en la persona Hombre-Dios es comenzar a existir identificado en un mismo y único principio de existencia, que es la existencia de Dios en el tiempo, hecha en el creyente existencia de fe. La identificación del creyente en una misma forma de existencia con la persona de Dios, objeto de la fe, resulta paradójica por ser de suyo la persona del creyente la antítesis de la persona de Dios. Esta antítesis es la que manifiesta, la en la conjunción, la sustancia humana de pecado, pues la existencia se transforma radicalmente por la fe en cuanto era la antítesis de la fe. Es, pues, imposible que el creyente pueda prescindir de la persona del maestro, ya que él debe todo lo que es, tanto en el conocimiento de la negatividad de su existencia de fe. Pues el maestro no lo ha hecho pecador sin que, haciéndolo creyente, lo ha convencido de pecado. Convencerse del propio pecado es creer. El pecado socrático ignorancia vencible por la reflexión, y la tarea del maestro consistía en provocar en el discípulo la reflexión, dándole la doctrina; mas el pecado del cristiano es la existencia, y no se puede vencer sino transformando la existencia, es decir, asimilándola a la existencia de Dios, única en que no se da pecado. Este es el profundo sentido teológico de la afirmación

de Kierkegaard de que el objeto de la fe es la persona del Hombre-Dios en la existencia.

De la identificación en la existencia derivase la contemporaneidad. El creyente, convivificado con Cristo, es a la vez contemporáneo suyo.

En efecto, si el objeto de la fe no es la doctrina, ni tampoco el recuerdo del maestro (todo esto son determinaciones meramente históricas), sino la persona misma del maestro vigente y operante en la existencia del individuo, el hecho histórico de la aparición del maestro en el tiempo pierde su carácter de acontecimiento temporal, convirtiéndose en un hecho eterno. Y sólo como hecho eterno es objeto de la fe la revelación temporal del verbo de la vida. Ahora bien, el creyente no puede constancializarse, o mejor dicho, coexistenciarse con este hecho eterno en cuanto existe en el tiempo, sino en cuanto lo trasciende, en cuanto existe sub specie aeterni. La consideración del creyente sub specie temporis determina las sucesivas generaciones de creyentes; en cuanto sucesivas, se relacionan con el objeto de la fe como acontecimiento histórico meramente. Mas, si la esencia de este acontecimiento histórico consiste precisamente en trascender la historia (por lo cual es paradójico y objeto de la fe), en ser un hecho eterno, el creyente sólo puede relacionarse con él en cuanto existente bajo la forma de lo eterno, en que cesa la dimensión temporal y

juntamente la sucesión de generaciones. Todos los creyentes de todos los tiempos coexisten por la fe en el hecho eterno de la aparición de Dios en el tiempo en cuanto existen sub specie aeterni. El verdadero contemporáneo no lo es en virtud de la simultaneidad inmediata; con lo cual también el no contemporáneo en virtud de aquello otro que hace el contemporáneo (en sentido inmediato) ha de poder ser contemporáneo en virtud de aquello otro que hace al contemporáneo ser verdadero contemporáneo. Esto carecería de fundamento, sin la suposición de que el objeto de la fe es la persona de Dios en la existencia con un influjo transformante ejercido sobre la existencia de los creyentes.

Ser contemporáneo de Cristo significa coexistir con él y en él en el presente de eternidad existencial creado por la fe; es decir, existir sub specie aeterni dentro del tiempo. Esto no se puede concebir racionalmente, pues pertenece al ámbito paradójico de la fe. Kierkegaard no puede ser en esto más implícito: la fe es lo absoluto; todo lo condicionado, en comparación con la fe, es falsedad. "En todos los momentos lánguidos, flácidos, llenos de indolencia, en que lo sensible domina al hombre, parece a éste locura el cristianismo, pues carece de toda relación con cualquier humano "porque", es que es lo absoluto". "En relación con lo absoluto solamente hay un tiempo: el presente. Para quien no es simultáneo de lo absoluto, esto no existe. Y como Cristo es lo absoluto, fácilmente se ve que, en relación con él, solo se da una situación: la de la simultaneidad; los siglos intermedios,

ni quitan, ni ponen, ni lo combinan, ni tampoco revelan quién fue. Esta es revelación exclusiva de la fe. Cristo no es una mera persona histórica pues, siendo la paradoja, es extrahistórico" (12).

La contemporaneidad o simultaneidad con Cristo tiene un nuevo aspecto el que entra de lleno dentro del mundo paradójico de la fe, que demuestra de nuevo que no sea trata de una simultaneidad histórica en cualquiera de las determinaciones del devenir. Nadie puede ser contemporáneo de Cristo sino mediante la fe en él. Ahora bien, Cristo no es objeto de la fe en cuanto inmediatamente conocido, sino en cuanto reconocido a través del misterio de su temporalidad. La simultaneidad con Cristo exige por tanto, entrar de lleno dentro de la esfera del misterio. El misterio de la temporalidad de Cristo consiste en ser signo, y signo de contradicción. Cristo es, en cuanto objeto de la fe, un signo. Mas el signo es "la negación de la inmediatez, o el segundo ser, distinto del ser primero" (13). Esto no quiere decir que el signo inmediatamente no sea nada, sino que, en cuanto signo, no es lo inmediato. Por esto el signo existe para el que lo conoce de antemano; para el que no, sólo tiene su sentido inmediato.

Cristo es, en cuanto objeto de la fe, un signo de contradicción. Mas el signo de contradicción, además de ser negación de la inmediatez, es negación de sentido en cuanto

signo. Es un signo que contiene en sí mismo una contradicción. Luego es un absurdo. Si no obstante ha de tener sentido, es preciso sea conocido, no sólo en razón de signo, sino en cuanto signo que implica una contradicción. Es decir, que se precisa la inteligencia del absurdo. La inteligencia del absurdo exige, no sólo la simple reflexión del signo, sino una doble reflexión. Esta es la reflexión de la fe. La contradicción del signo que es Cristo es una contradicción cualitativa, y consiste en ser Dios, siendo a la vez individuo humano. Signo signo atrae a sí la atención, mas, siéndole de contradicción, pone un absurdo delante de los ojos.

De aquí deduce Kierkegaard la imposibilidad de la comunicación inmediata. Cristo sólo se puede revelar en la mediación de la paradoja, y esta revelación es sólo para la fe. Cristo es el "incógnito cualitativo", basado en su misma esencia, en su persona: la fusión personal del ser-Dios con el ser hombre.

Todo creyente, en virtud de la simultaneidad, se ve enfrentado por igual con esta sublime paradoja. El objeto de la fe es siempre el mismo, su esencia paradójica exige en todo caso traspasar los límites de lo histórico. La simultaneidad con Cristo sólo se verifica más allá de la historia, en el reino de la fe. Allí son iguales todos los creyentes, en Cristo.

Siendo, pues, Cristo el incógnito, y más aún, un signo de contradicción que como tal sólo puede desorientar al que lo considera, habríase de concluir que, o bien no llama en absoluto la atención, o aparte de suyo la fe, de que es objeto. Pero esto es imposible; pues, no obstante estar excluida la comunicación en cuanto objeto inmediato; el signo permanece siendo realidad inmediata aun cuando en razón de signo sera incognoscible e incluso contradictorio. Toda realidad inmediata es en sí testimonio de sí misma como realidad. Bajo este aspecto, la manera presencia de Cristo en la historia es testimonio inmediato de su propia realidad personal, y ésta atrae necesariamente sobre sí la atención de los hombres. La primera condición para llegar a la fe es el conocimiento del objeto, bien que no formalmente como objeto de fe.

Sin embargo, a esto se añade un elemento nuevo: Cristo no sólo está presente en la historia; Cristo obra, y obra expresamente maravillas, milagros. Las obras portentosas de Cristo, aún como mero acontecimiento inmediato, atraen doblemente la atención sobre su persona; son una característica especial de su presencia. De aquí surge la siguiente pregunta: ¿En qué grado contribuyen los milagros a revelar el incógnito de Cristo, a quitar la contradicción del signo y la imposibilidad de comunicación formal?.

Kierkegaard estudia esta cuestión especialmewnte en

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Ejercitación del Cristianismo. Argumenta de la manera siguiente:

"Si el milagro ha demostrar quién es Cristo, hemos de comenzar por ignorar quién es Cristo; luego nos hallamos en la situación de la simultaneidad ante un hombre igual que los demás, en quien inmediatamente no vemos nada; mas este hombre hace el milagro y lo pone como testimonio de su persona. ¿Qué significa esto?. Que este hombre se hace más que hombre, casi Dios. Mas ¿no es esto irritante?. Lo que tú ves es algo inexplicable, portentoso (más, tampoco); él empero afirma que es un milagro, y tú no ves delante de tus ojos más que a un individuo humano" (14). De este texto se deduce:

- 1) Que el milagro es algo incomprensible, pero nada que tenga que ver con la fe.
- 2) Que el milagro, como algo incomprensible, no hace más comprensible a la persona del que lo hace, sino incluso más incomprensible.
- 3) Que entregue el milagro y su autor no se puede establecer un orden de casualidad manifestativo del secreto de la persona. En suma: el milagro a lo sumo suscita una ambigüedad una duda, una curiosidad pero de ningún modo revelar el misterio de la fe. La función del milagro es "llamar la atención", algo que por tanto no pasa del mero conocimiento inmediato de un objeto, por lo demás, incomprensible. Este es todo su valor positivo. Lo inexplicable pone de nuevo frente al signo de contradicción que es Cristo; el espíritu se pone en tensión, y en esta tensión todo depende de elegir o la fe o

el escándalo; la elección revelará los sentimientos del corazón. "El milagro no lleva a la fe, sino al extremo de la tensión dialéctica en que puede verificarse. La fe es paradójica" (15).

En conclusión: Cristo es el objeto de la fe. La simultaneidad de existencia es necesaria, pues creer es coexistenciarse. Mas la simultaneidad es esencial incógnito e imposibilidad de comunicación inmediata; por esto es la fe absoluta paradoja. Cristo, objeto de la fe, es un signo, y signos son igualmente todas sus obras portentosas. Mas estos signos, no siendo en sí mismos manifiestos, postulan la fe. La fe continúa siendo el ontologicè prius, y en esto coincide con la existencia.

C I T A S

- (1) Cfr. Sören Kierkegaard; La Enfermedad Mortal, p.210-211.
 - (2) Sören Kierkegaard; La Enfermedad Mortal, p.91.
 - (3) Ibidem.
 - (4) Sören Kierkegaard; Temor y Temblor, p.39.
 - (5) Ibidem.
 - (6) Ibidem.
 - (7) Sören Kierkegaard; La Enfermedad Mortal, p. 268.
 - (8) Sören Kierkegaard; Ejercitación del Cristianismo, p.288.
 - (9) Ibidem.
 - (10) Ibidem.
 - (11) Ibidem.
 - (12) Ibidem.
- 18

(13) Ibidem.

(14) Ibidem.

(15) Ibidem.

C O N C L U S I O N E S

1. La fe kierkegaardiana aparece como una realidad eminentemente subjetiva, la suprema potenciación de la interioridad. Si prescindimos de la fe, la imagen del hombre que nos presenta es absurda. Pues de no tener la existencia una trascendencia eterna, sería un desatino vivirla en la tensión del infinito.
2. En la concepción cristiana de la existencia, la fe es, la realidad primera, y toda la dialéctica existencial va determinada por esta realidad. La fe es el ontológico prius de naturaleza teológica que, al verificarse en el individuo humano, condiciona su naturaleza por entero.
3. La existencia, en cuanto tal, pasa a ser existencia de fe. El hombre de fe es el hombre nuevo.
4. Las determinaciones de existencia referidas a la fe son: desesperación, angustia, pecado, estado de suspensión y conocimiento. Los términos desesperación, angustia y pecado forman una trilogía de la dialéctica existencial, y son necesidad y, a la vez, consecuencia del existir humano.
5. La desesperación consiste en desesperar de sí mismo con

conciencia de la propia eternidad; es desesperar de la eternidad a conciencia. Desesperar es perder lo eterno, porque perder lo eterno en sí es desesperar. La desesperación y la fe no se dan sino en virtud de lo eterno.

6.- La angustia es la posibilidad negativa de la fe, y la fe, a su vez, la destrucción positiva de la angustia. La fe es la antítesis de la angustia y su absoluta negación, bien que la posibilidad de la fe no se da sino mediante la posibilidad de la angustia.

7. El pecado es la definición global de la existencia bajo el signo de la negatividad. Fe y pecado son los puntos antitéticos que mantienen tenso el arco de la existencia religiosa. Esta existencia no se ha de concebir a partir del momento en que cesa el pecado y comienza la vida de fe, sino al contrario. La existencia religiosa comienza en el momento en que la fe es el nuevo principio de existencia; la fe es el primer elemento ontológico de esta nueva forma de existir, mas no sin suponer otro elemento igualmente ontológico que revela en cuanto que lo destruye: este elemento es el pecado.

8. La existencia de pecado es la presuposición de la existencia de fe.

9. La fe transforma la existencia y esta transformación causa la paradoja, pues no aniquila la existencia, sino que la somete a una categoría absoluta.
10. El último aspecto de la existencia es el conocimiento que nos refiere necesariamente a la fe, es una transposición en orden a obtener la realidad paradójica de la fe.
11. Al desarrollar el tema de la fe nos vemos frente al problema de la existencia en absoluto por ser ésta una posición de la fe. La esencia de la fe es la esencia de la existencia.
12. La existencia comienza con la fe dice relación absoluta a la trascendencia por la infusión de lo eterno en lo temporal, es decir, el "renacimiento", que es el paso del no-ser al ser.
13. La distinción entre paradoja relativa y paradoja absoluta se deduce de la manera de considerar la existencia en relación con lo eterno, con la trascendencia.
14. La paradoja absoluta surge tan pronto como la eterna verdad y la existencia se funden en una misma realidad, de tal forma que cuanto más lo eterno sea la razón de ser del existir, tanto más clara será la paradoja.

15. La categoría del absurdo aparece en Kierkegaard sinónima de la paradoja. Decir que la esencia de la fe es la paradoja, vale tanto como decir que su esencia es el absurdo; paradoja y absurdo significan para él la misma cosa.
16. Lo absurdo paradójico es por tanto, el triunfo sobre lo racional, y la absoluta afirmación de lo existencial.
17. De la consideración de la fe como paradoja y absurdo se deduce necesariamente el concepto de "escándalo" como última determinación de la esencia de la fe.
18. La posibilidad del escándalo es posibilidad de la fe, no sólo en virtud del juego de la libertad, sino ante todo en virtud de la paradoja.
19. Escandalizarse de la fe es escandalizarse de toda la nueva existencia.
20. El pensamiento exige concebir la fe, y la fe exige ser concebida por el pensamiento. Mas la realidad de la fe en el individuo es anterior y superior a la concepción racional de ella, y por tanto ha de suponerla el pensamiento.
21. De la concepción de la persona es, pues, de donde

últimamente ha de derivarse la concepción de la fe como objeto de la razón.

22. En Kierkegaard no hay propiamente una negación de lo racional, sino una "fractura". La razón se quiebra en medio del discurso, y no llega a la conclusión. Concebida así la razón, fácilmente se deducen su impotencia para coadyuvar a pensar lo que la hace impotente en un doble sentido. De aquí los conceptos de "salto", "diferencia cualitativa" y "análogos", que forman la característica de todo el proceso especulativo kierkegaardiano. Kierkegaard no conoce conclusiones, sino decisiones. Toda conclusión no puede menos de ser "salto" a una nueva cualidad. La "parálisis" del pensamiento determina la regresión a la subjetividad, sólo en la cual cobra sentido y vigor la realidad en virtud de la pasión. En este sentido creemos que ha de interpretarse la relación entre la razón y la fe. La fe comienza allí donde la razón fracasa, y entre ambas se abre el abismo del no-ser.

23. De la relación entre la razón y la fe se deduce la cuestión siguiente: ¿Cómo se comporta la certeza y la duda aplicados a la fe?. ¿Posee la fe certeza sobre aquello que cree, o vive por el contrario en la fluctuación de la duda?.

24. La dialéctica entre la incertidumbre y la certeza de la

fe corresponde a la dialéctica entre la verdad histórica y la verdad eterna, considerada esta última como verificada en la historia.

25. Es claro que en la mente de Kierkegaard lo dudoso de la fe está en su elemento objetivo e histórico: pero como éste no es más que condición previa, podemos concluir que la esencia de la fe está exenta de toda duda.

26. La fe es la antítesis de la duda. Fe y duda no son dos formas de conocimiento en interdependencia, pues ninguna de las dos son actos cognoscitivos, sino pasiones antitéticas.

27. La esencia de la fe es la paradoja absoluta; decíamos también que la esencia de la paradoja consistía en que la verdad eterna se hubiese originado en el tiempo, lo cual implicaba una mutación esencial de la existencia.

28. En efecto, si el objeto de la fe no es la doctrina, ni tampoco el recuerdo del maestro (todo esto son determinaciones meramente históricas), sino la persona misma del maestro vigente y operante en la existencia del individuo, el hecho histórico de la aparición del maestro en el tiempo, pierde su carácter de acontecimiento temporal, convirtiéndose en un hecho eterno. Y sólo como hecho eterno es objeto de la fe la revelación temporal del verbo de la

vida.

29. Cristo es el objeto de la fe. La simultaneidad de existencia es necesaria, pues creer es coexistenciarse. Mas la simultaneidad es esencial incógnito e imposibilidad de comunicación inmediata: por esto es la fe absoluta paradoja.

BIBLIOGRAFIA

- Blackham, H.J.: Seis pensadores existencialistas.
Colección libros Tau. Oikos Tau, S.A.
Ediciones.
- Collins, James: El pensamiento de Kierkegaard, México.
Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Chiodi, Prieto: El pensamiento existencialista.
Manuales UTHEA No. 138-138a -1962.
- Collado, Jesús Antonio: Kierkegaard y Unamuno.
La existencia religiosa,
Editorial Gredos. Madrid, 1962.
- Copleston, Frederick: Historia de la Filosofía,
Editorial Ariel. Barcelona, 1979.
- Copleston, Frederick: El Existencialismo,
México. Tradición, 1976.
- Farre, Luis: Unamuno, William James y Kierkegaard,
La Nación, Buenos Aires, 1965.
- Foulquié, Paul: El Existencialismo,

Colección de libros mini Tau Tomo 8.
Barcelona.

Fraile, Guillermo: Historia de la Filosofía,
Biblioteca de autores cristianos,
Madrid, 1978.

Jolivet, Régis: Las doctrinas existencialistas (Desde
Kierkegaard hasta J.P.S.)
Madrid, Gredos, cuarta edición, 1970.

Kierkegaard, Sören: Diario Intimo,
Editorial Rueda, Buenos Aires, 1955.

Ejercitación del Cristianismo,
Ediciones Guadarrama, S.L. Madrid.

El Concepto de la Angustia,
Editorial Esposa-Calpe,
México, 1988

La Enfermedad Mortal (o de la
desesperación y el pecado)
Madrid, Guadarrama, 1989.

Mi punto de vista,

Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1959.

Tamor y Temblor,

Buenos Aires, Losada,
tercera edición, 1988.

Leo Chestov: Kierkegaard y la filosofía existencialista,

Buenos Aires, 1948.

Leo, Gabriel: Filosofía de la Existencia,

Biblioteca de Autores Cristianos,
Madrid 1974.

Urdanoz, Teófilo: Historia de la Filosofía, (Siglo XIX:

Socialismo, Materialismo y Positivismo,
Kierkegaard y Niertzsche)

Biblioteca de Autores cristianos
Madrid, 1975, tomo v.

Verneaux, Roger: Lecciones sobre Existencialismo,

Buenos Aires, Club de Lectores, 1975.

Wahl, Jean: Historia del Existencialismo,

La Pléyade, S.F., Buenos Aires.

INDICE

	Página
INTRODUCCION	2
CAPITULO I	
LA DIALECTICA DE LA FE	14
1.1 LA CONDICION EXISTENCIAL PRECEDENTE	14
1.2 DIALECTICA DE LOS CONCEPTOS: "DESESPERACION", "ANGUSTIA" Y "PECADO"	16
1.3 LA DESESPERACION	23
1.4 LA ANGUSTIA	25
1.5 EL PECADO	28
1.6 EL ESTADO DE SUSPENSION	30
1.7 EL CONOCIMIENTO	33
CAPITULO II	
LA ESENCIA DE LA FE	38
2.1 LA FE COMO PARADOJA ABSOLUTA	42
2.2 LA FE COMO ABSURDO	46
2.3 LA PARADOJA DE LA FE COMO CAUSA DEL ESCANDALO	48

115

CAPITULO III

RAZON Y FE	54
3.1 RAZON Y FE	54
3.2 CERTEZA Y DUDA EN LA FE	67
3.3 EL OBJETO DE LA FE	71

CONCLUSIONES	84
--------------	----

BIBLIOGRAFIA	91
--------------	----