



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA CRÍTICA A LA VERDAD OBJETIVA Y LA CONTRIBUCIÓN MÍMICO-PATÉTICO-
DIALÉCTICA EN EL POSTSCRIPTUM NO CIENTÍFICO Y DEFINITIVO A LAS MIGAJAS
FILOSÓFICAS DE SØREN KIERKEGAARD

TESIS QUE PARA OBTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
MTRO. LUIS ALBERTO LÓPEZ GUERRA

TUTOR: DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA MONTEERRUBIO

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. LUIS IGNACIO GUERRERO MARTÍNEZ
DR. MANUEL LAVANIEGOS ESPEJO

FFYL POSGRADO UNAM
CIUDAD DE MÉXICO, MARZO, 2023.

Esta tesis se realizó como parte del Seminario de Investigación de Religiosidad y cultura de la FFYL de la UNAM; y el proyecto PAPIIT Barroco y humanismo. Su presencia en la conformación de la nación mexicana. Recuperación de una singularidad teórica. Clave IN405820



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A mi madre Silvia Guerra,
A mi abuela Ana María de la Rosa,
A mi familia Carla y Eliseo,
A mi amiga y maestra Elsa Torres
Y para el beneficio de todas las personas.

Índice

Dedicatoria.....	p. 2
Introducción.....	p. 5
Capítulo 1	
La diferencia entre la noción de fe de Kierkegaard y Hegel.....	p. 14
1.1 El “discrimen” y la cuestión.....	p. 14
1.2 La definición de la fe en Hegel o la fe objetiva.....	p. 19
1.3 La noción de fe según Climacus y Kierkegaard.....	p. 27
Capítulo 2	
El escepticismo de Climacus y la crítica a la verdad objetiva en los estudios sobre la Historia...p. 31.	
2.1 La apropiación subjetiva de la experiencia religiosa y el punto de vista de los estudios históricos.....	p. 31.
2.2 La crítica a la síntesis dialéctica y a la objetividad de la historia; la noción de aproximación histórica de Climacus.....	p. 36.
2.3 El escepticismo y la duda como parte esencial del movimiento dialéctico.....	p. 48.
Capítulo 3	
La reinterpretación del texto sagrado como un signo y como historia.....	p. 56.
3.1 El abismo entre la investigación histórico-filológica de lo sagrado y la inspiración de la fe. La verdad objetiva como tentación y desvío de la fe.....	p. 57.
3.2 La crítica a la iglesia triunfante.....	p. 74.
Capítulo 4	
La subjetividad, la ética y la historia universal.....	p. 79.
Capítulo 5	
Divergencias y convergencias entre Kierkegaard y Marx. Parte I.....	p. 88.
5.1 La convergencia y divergencia entre Kierkegaard y Marx; ¿Qué entendemos por necesitar a Dios?.....	p. 89
5.2 Sobre el problema de la felicidad como valor y cómo comprende Kierkegaard lo que significa necesitar a Dios.....	p. 99.
Capítulo 6	
La convergencia y divergencia entre Kierkegaard y Marx. Parte II.....	p. 112
6.1. El problema del engrandecimiento del sujeto y el comunismo paradójico.....	p. 112
6.2 Retórica y política.....	p. 129.
Capítulo 7	
La comunicación dialéctica de la Idea.....	p. 138.
7.1 Subjetividad y comunicación.....	p. 138.
7.2 El juicio estético como un problema fundamental de la comunicación; una reflexión en torno a este problema en Climacus, Kant y Adorno.....	p. 144.

7.3 La apropiación es el conocimiento del pensador subjetivo; lo sublime, lo negativo y lo positivo; pathos, oración, comicidad y lucha.....p. 152.

Capítulo 8

La estructura del *Postscriptum* de Kierkegaard y la distinción Religión A y B.....p. 162.

Capítulo 9

El pathos ético-religioso.....p. 173.

9.1 Pathos y dialéctica; la diferencia entre saber teórico y pathos existencial.....p. 173.

9.2 La crítica a la vida monástica.....p. 187.

Capítulo 10

Una aproximación a la Religión A, las nociones de sufrimiento, humor y prueba espiritual de Climacus.....p. 199

10.1 La Religión A y la diferencia entre la comprensión estética y la ético-religiosa sobre el sufrimiento.....p. 199.

10.2 Una aproximación a la noción de humor en Kierkegaard.....p. 209.

10.3 La prueba espiritual.....p. 215.

Conclusionesp. 226.

Bibliografía.....p. 266.

Introducción

En esta tesis tomamos por objeto de estudio el concepto de subjetividad del pseudónimo de Kierkegaard, Johannes Climacus. La hipótesis general de nuestro estudio consiste en establecer que la condición de posibilidad de la experiencia ético-religiosa se encuentra en la subjetividad. Esta hipótesis solo se demuestra en el trayecto de nuestra crítica a la verdad objetiva y el desarrollo de nuestra noción de subjetividad. Son cuatro las características que posee nuestra noción de subjetividad: 1. La subjetividad no está dada de antemano, ni es inmediata, sino que se deviene o se llega ser una subjetividad. 2. La subjetividad es un concepto de la existencia y es el punto de partida de la experiencia ético-religiosa. 3. La subjetividad solo se vuelve efectiva cuando un sujeto está en una relación con lo absoluto. La relación con este absoluto no solo es pensada, este absoluto no es un concepto objetivo ni positivo; es una paradoja para el sujeto. 4. La subjetividad implica cierto grado mínimo de objetividad; solo podemos hablar de una subjetividad efectiva, cuando la objetividad no es una tentación que impida al sujeto entregarse con pasión absoluta y decisiva a la acción ético-religiosa.

El concepto principal de nuestra tesis es la subjetividad o, dicho de otra manera, la verdad subjetiva; la cual se diferencia cualitativamente de la verdad objetiva. La contraposición y diferenciación entre un modo de la verdad y el otro es una de las tareas principales de la tesis porque existe una confusión entre la esfera de la subjetividad y la de la objetividad. La confusión entre esferas no distingue con claridad entre la experiencia y el discurso ético-religioso, respecto a la filosofía especulativa. Otro de los problemas que genera la confusión entre esferas consiste en que el uso o mediación de lo subjetivo con la verdad objetiva se convierte en una evasión de la acción ético-religiosa, por tanto es en una tentación para salir del estadio ético al estético. La contraposición entre fe o acción ético-religiosa y saber histórico-objetivo esta directamente tematizada por Climacus en el *Postscriptum*. Este pseudónimo de Kierkegaard nos narra que el *Postscriptum* tiene la intención de confrontar al cristianismo con la filosofía especulativa del hegelianismo, lo cual ilustra con el recuerdo del día que encontró, a un anciano y un niño, abuelo y nieto, ambos estaban ante la tumba del padre del niño, el cual había muerto creyendo en la filosofía especulativa. El abuelo veía con tristeza la pérdida de la fe de su hijo porque se recordaba a sí mismo impotente para discutir con éste de temas filosóficos para reconducirlo a la fe. El abuelo, no podía explicar a su nieto las razones del abandono de la fe de su padre, solo podía pedir a su nieto la promesa de nunca abandonar la fe de Jesucristo. Climacus había quedado tan conmovido por lo acontecido que había sentido que el voto exigido al niño era un voto exigido a él. De modo que

Climacus ofrece en el *Postscriptum* la posible respuesta a la pregunta ¿Cuál es la diferencia entre cristianismo y filosofía especulativa? El niño no podía entender en tanto niño este problema, algún día se volvería hombre y estaría en mejores condiciones para responder a esa pregunta; así que es para ese lector imaginario que escribe Kierkegaard.¹ Es desde ese horizonte existencial que nosotros trabajamos los conflictos filosóficos Kierkegaard-Hegel, Kierkegaard-Lukács y Kierkegaard-Marx; dicho de otro modo, el conflicto entre las verdades de la razón y fe o el método especulativo y el método de mímico-patético-dialéctico. Nuestras conclusiones respecto a la historia y la subjetividad son una clarificación dialéctico conceptual sobre el modo de vida ético-religioso y el modo de existencia filosófico-estético, los cuáles son cualitativamente diferentes entre sí; siendo el estadio ético-religioso no solo cualitativamente diferente, sino también cualitativamente decisivo.

Con la crítica a la verdad objetiva nos referimos a los estudios que realizamos sobre la dialéctica hegeliana, así como a la reflexión teleológica y estética de la historia. La crítica a la verdad objetiva para nosotros es la dialéctica o transposición de la objetividad a la subjetividad. Esta crítica conduce al concepto de la verdad subjetiva, que no es otra cosa que la relación del sujeto con el absoluto y que se cifra en la comunicación indirecta. Frente al método dialéctico especulativo, ofrecemos el método mímico-patético-dialéctico. Este método emplea tres conceptos que hacen referencia a una síntesis de elementos estéticos, existenciales, éticos, religiosos y dialéctico paradójicos relacionados con la experiencia del absoluto. La mimesis-patético-dialéctica es un amplio conjunto de prácticas y modos de uso de la experiencia ético-religiosa, que describe ciertos estados de la subjetividad en relación con lo absoluto, entre estos ocupan un lugar de mayor importancia la noción de sufrimiento, comunicación indirecta y la paradoja.

Los resultados de la crítica son dos: el primero consiste en incluir en nuestra comprensión de la verdad objetiva y subjetiva, la comprensión hegeliana de la objetividad como concepto, historicidad dialéctica, negatividad, totalidad, absoluto y sistema. La crítica al sistema y a la verdad objetiva la ofrecemos de forma gradual, puesto que nuestra crítica es el trayecto de nuestro pensamiento, pero consiste en limitar la influencia de la reflexión objetiva en la esfera de lo ético-religioso. El segundo resultado, es la demostración de las contradicciones inherentes a una reflexión objetiva o de sistema sobre lo absoluto; es decir, el absoluto para el punto de vista de la verdad objetiva es un absoluto mediado por la

¹ Cfr., Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, 237-244 págs., VII 198-VII 204.

reflexión, es decir, es un absoluto relativo. Resulta imposible para la reflexión dialéctica negar la propia ambigüedad, paradoja y transposición de las categorías de lo inmanente y lo trascendente; y con ello la propia limitación e imposibilidad del pensamiento conceptual para afirmar una interpretación universal, necesaria y sistemática que de cuenta definitivamente sobre la experiencia de lo absoluto.

Nuestra investigación busca esclarecer la condición de sentido dialéctico y trascendental del concepto de subjetividad y verdad subjetiva; es decir, el modo de comunicación y las condiciones que determinan a la subjetividad en tanto lo esencial para esta es su relación con lo sagrado. La crítica fundamental de Climacus, el pseudónimo de Kierkegaard, a la posibilidad de un saber conceptual o sistemático sobre lo absoluto, consiste en denunciar el olvido del sujeto existente como el horizonte desde el cuál se realiza la pregunta. Se olvida que la voluntad real y decisiva con sus pasiones es la que se relaciona con lo sagrado. Lo sagrado, en su sentido de lo real efectivo y eminente, designa también lo absoluto, como lo que tiene su condición en sí; además, el concepto de lo sagrado implica lo paradójico, es decir, que lo absoluto en tanto que es en sí irreductible al pensamiento, es un misterio que descansa en la naturaleza paradójica de lo absoluto. Este concepto de lo sagrado es empleado en nuestra tesis bajo el concepto de lo divino paradójico, pero Climacus siempre lo expresa de un modo más determinado como Felicidad Eterna o el telos absoluto, sin embargo, el contenido de estas expresiones es indeterminado porque la subjetividad aprende cognoscitivamente lo absoluto como una incertidumbre objetiva. La paradoja que representa lo absoluto, es ella misma absoluta, no solo rechaza al entendimiento, como aceite y agua, sino que se distingue como un modo estructural y monádico de existencia, el de la experiencia de la fe; este modo existencial se presenta como condición de posibilidad de toda existencia individual; pero también como efectividad real, movimiento y devenir de un sujeto individual que está en el momento de la decisión. La experiencia religiosa o el momento de la fe implica la transposición efectiva del momento trascendental de la reflexión de un yo pienso o yo puro, al momento patético y real del fenómeno existencial, es decir, el sujeto de la reflexión trascendental deviene un sujeto en la experiencia religiosa, puesto que en ella se define su relación con lo absoluto por el pathos resultante.

La verdad objetiva, como primer momento de la subjetividad que proponemos, nos ofrece ciertas condiciones estructurales del sentido de la relación sujeto y objeto, así como de la verdad.² Desde la

² *Vid., Infra*, pp. 38-46.

interpretación de Marx que estudiamos en esta tesis, interpretación deudora de la reflexión de Kojín Karatani, la verdad objetiva se representa por la forma valor o el valor cuantitativo de toda mercancía;³ La verdad objetiva es condición suficiente, más no necesaria de la verdad subjetiva, es decir, la magnitud del valor siempre se encuentra presente, como una actividad o interés que valoriza cuantitativamente todo valor cualitativo. La forma o magnitud del valor o el valor abstracto cuantitativo es insuficiente para dar cuenta del valor de uso o consumo o apropiación subjetiva del valor. El valor de uso o lo que nosotros designamos como el momento de la realización o apropiación personal y efectiva del valor, es el momento de un depositario efectivo del valor. Ahora bien, la forma valor siempre dependerá o estará condicionada por el valor cualitativo o de uso. La verdad subjetiva no sólo es el opuesto dialéctico de la verdad objetiva, sino en realidad es un modo cualitativamente distinto de relacionarse el sujeto con la verdad o el valor. Un modo que solo puede establecerse como más elemental que la propia verdad objetiva, puesto que es previo a cualquier consideración abstracta y es también su condición de posibilidad, ya que está determinado por la intensión o querer del sujeto con su objeto, la verdad, ya en sus dos acepciones, como respuesta afirmativa o positiva a una pregunta (dogma) o como verdad-misterio o bien verdad-ocultamiento. Esta verdad subjetiva posee la característica de ser absolutamente paradójica o bien, para nosotros, es la verdad negativa.

El fundamento de la verdad subjetiva como el de la verdad objetiva no es otro que la libertad trascendental del individuo; pero la representación más adecuada de la verdad subjetiva no es la reflexión sobre la posibilidad que se abre en el horizonte del pensamiento trascendental, sino más bien es el momento de la decisión ético-religiosa en el escenario de la incertidumbre objetiva. La decisión es el momento de la acción y de la determinación de la voluntad. Nuestra hipótesis a demostrar consistirá en la afirmación de que en la decisión el sujeto de la posibilidad de la acción deviene en el sujeto del acto efectivo y que definimos como ético-religioso. Nuestra hipótesis principal vincula la acción ética con la religión, en el horizonte de una subjetiva que se relaciona con el absoluto por el acto de fe. ¿Qué es la fe para nosotros? Pues en esta tesis la fe es una forma de relacionarse con la realidad, podríamos decir, que es la decisión de mantenerse en la incertidumbre objetiva respecto a la Felicidad eterna. De lo anterior se desprende la necesidad de postular otra hipótesis, si decimos que la decisión en general consiste en el autodeterminarse del sujeto a ser bueno o malo en relación con el telos absoluto; entonces, para nosotros, queda como un supuesto a demostrar en la tesis que, uno, en la decisión ético-

³ *Vid., Infra*, pp. 88-93.

religiosa efectiva, el sujeto supera todo desvío o tentación que le impida actuar o devenir una subjetividad, y, dos, que esa tentación se suscita desde el horizonte de la verdad objetiva. Para responder a nuestras hipótesis tenemos que demostrar cómo en la decisión ético-religiosa el individuo intensifica su pathos hasta el absoluto, para relacionarse adecuadamente con lo absoluto; lo que distingue la relación del sujeto con la verdad objetiva o subjetiva, se encuentra en la adecuación que el sujeto padece al devenir una subjetividad en relación con la Felicidad eterna. La exposición, así como la demostración de nuestras hipótesis deben ser consideradas una forma especial de conocimiento, a saber, como una saber o verdad subjetiva. Esta verdad no es lo mismo que una habladería o la expresión de una verdad escueta, sino que es el resultado de la reflexión dialéctica que tiene por objeto preparar al sujeto para la decisión de mantener como objeto de su saber un absoluto paradójico.

La verdad objetiva respecto de la subjetividad no solo se afirma como un opuesto, sino que es inherente a las posibilidades de la segunda, la verdad objetiva. El problema de determinar la decisión como absoluta no solo consiste en que se oponga a una reflexión pura o que la decisión sea una entre otras, sino que la decisión es ella misma absoluta. La decisión ético-religiosa es del tipo que mantiene al sujeto en la incertidumbre objetiva, dicho de otra forma, la fe que piensa Kierkegaard supone como principio la duda absoluta como giro subjetivo;⁴ luego la duda absoluta es la decisión de mantenerse en la pregunta y, por tanto, de no llegar a una conclusión. La duda escéptica se complementa con la fe cristiana que, desde el horizonte abierto por la pregunta filosófica, edifica la noción de esperanza, gracia y fe. Kierkegaard va más allá de la duda escéptica porque la pregunta no sólo está en el horizonte de las dicotomías lógicas y las diferencias estéticas; porque estas son una ilusión para la conciencia que no le permiten acceder a su saber de sí en relación con lo absoluto. La condición trascendental, o el giro subjetivo, no solo consiste en referir la realidad para sí, es decir, de relacionar un objeto o ente para el sujeto, como saber mediado de lo absoluto, sino de relacionarse con un Otro absoluto, no ente, y no mediable en su forma absolutamente paradójica. De este objeto absoluto, símbolo, que nosotros designamos como lo sagrado, no es posible el saber absoluto o conceptual-sistemático porque el sujeto cambia en su experiencia religiosa. Este cambio desustancializa tanto al sujeto como al objeto que se hace las siguientes preguntas: ¿Cómo devengo cristiano? ¿Cómo accedo yo, a la promesa de felicidad que el cristianismo ofrece? ¿Cómo accedemos al valor gracia o felicidad eterna? Y ¿cómo debe estar constituido el sujeto para poder considerarlo un individuo o una

⁴ *Infra*, pp. 48-53.

subjetividad en la orientación hacia un fin o valor absolutos? El problema de la acción ético-religiosa es la cuestión de mantenerse en la prueba ético-religiosa y en el testimonio de lo absoluto.

Climacus, en la segunda parte del *Postscriptum*, divide analíticamente la religión en general entre religión A y religión B. La religión A es la dialéctica de la interiorización, no se relaciona con nada en concreto, sino sólo con la interiorización dialéctica de la experiencia de lo absoluto. La religiosidad A convierte el terror o dolor inicial de la relación con lo absoluto en una honda reflexión interior, como comprensión del sentido del sufrimiento, y de su liberación. El saber sobre el absoluto puede ser de dos modos, el primero es un saber relativo o finito del absoluto, este conocimiento es positivo y abstracto; el primer modo del saber del absoluto es un saber positivo u objetivo que media lo absoluto y lo presenta descualificado; llamamos a este absoluto descualificado, el absoluto relativo o derivado del sujeto. El segundo modo del conocimiento del absoluto es un saber negativo afincado en la cualidad patética del individuo, lo que llamamos una reflexión subjetiva o interior, en la que el sujeto interpreta o comprende el absoluto para sí, desde su decisión absoluta. En la religión B, lo dialéctico, es decir, la reflexión subjetiva pasa a un lugar secundario, ya no se trata de una profundización interior, sino que la felicidad eterna se determina de un modo más concreto, no como tarea del pensamiento, sino como repelente del pensamiento, lo que genera un nuevos pathos.⁵ La conciencia ético-religiosa se caracteriza por realizar una decisión absoluta en la que se concentra todo el deseo; en esta adecuación dialéctica sujeto-objeto, el sujeto deja de comprenderse a sí mismo como un ente o substancia –puesto que su objeto no es un ente, ni una substancia– y se vislumbra como sujeto o individuo libre. Cuya libertad tampoco es por sí o por él mismo, lo que volvería la libertad en una libertad relativa o condicionada por el sujeto, sino que la libertad de la experiencia religiosa, la de la decisión ético-religiosa, es absoluta porque se presenta desde el horizonte de la nada absoluta. El sujeto del estadio ético-religioso deviene una nada, no frente a las cosas, ni a sí mismo, sino frente a lo sagrado-paradójico. Este es el testimonio de la experiencia religiosa, a saber, la transformación existencial que el sujeto sufre en su relación con lo absoluto y que lo transforma en una nada frente a Dios.

Para ayudar al lector en su aproximación a nuestro trabajo, hemos dividido nuestra tesis en tres partes. La primera parte está compuesta por seis capítulos que contienen la argumentación sobre la crítica a la verdad objetiva; y la deducción del punto de vista de la verdad subjetiva. La segunda parte de nuestra

⁵ *Vid., Infra.*, pp. 168 y ss..

tesis va del capítulo siete hasta el diez, en esta desarrollamos la verdad subjetiva como una nueva forma de comunicación existencial de la experiencia ético-religiosa; esta comunicación queda condicionada por la comprensión que se tiene del sufrimiento, ya sea una significación estética o ético-religiosa. En el capítulo uno comenzamos el estudio con la definición de fe en Hegel y Climacus y la noción de discrimen. El capítulo dos es sobre el problema de apropiarse el valor de la promesa cristiana, y la reflexión de la historia como el punto de vista objetivo y mediado de la promesa. En el capítulo tres se reflexiona los modos en los que se presenta la verdad objetiva, la investigación histórico-filológica de lo divino, la objetividad como tentación y desvío de la fe, la crítica dialéctica al texto sagrado y a la iglesia. En el capítulo cuatro se aborda la diferencia entre la decisión ética y el proyecto de historia universal; en los dos capítulos siguientes se encuentra la confrontación entre la reflexión de Kierkegaard con los conceptos de Marx; y en específico en el capítulo seis se aborda el concepto de engrandecimiento del sujeto y la noción de comunismo. En estos seis capítulos encontramos la crítica a la objetividad, pero también a la par en ellos se postula, lentamente, la perspectiva de la verdad subjetiva y la noción de decisión ético-religiosa como resultado de la crítica. De modo que nuestra intención en este estudio es el de desarrollar una teoría de la acción ético-religiosa que se enriquezca con la crítica de su realización política en la historia con entidades teológico-políticas, como la Iglesia, el comunismo, el capitalismo, así como los cambios en los modos de vida y valores en la modernidad capitalista.

La segunda parte se constituye por un conjunto de ensayos que tratan de la contribución o el método mímico-patético-dialéctico de Climacus-kierkegaard. En el capítulo siete desarrollamos las nociones de la mímica de la idea, esto es, la comunicación indirecta de la idea a través de lo trágico y lo cómico. El pathos está tematizado en el capítulo ocho, como acción o decisión ético-religiosa. Este capítulo trata de dar cuenta del modo decisivo en el que se encuentra el sujeto en un estado devocional; llamamos a esta acción yoga o bhakti yoga, es decir, acción que realiza o es testimonio de la promesa de Felicidad eterna. La acción ética-religiosa, en este caso, es transformadora de forma absoluta, puesto que todo pathos estético o que desvíe de una decisión absoluta es superado; el individuo queda alterado por estar en esta relación. Uno de los problemas centrales de este apartado consiste en desarrollar las contradicciones que se presentan en el estadio ético-religioso a partir de la reflexión sobre el movimiento monástico y el problema de realizar una acción orientada a un telos absolutos en un horizonte mundano. El problema que atendemos en este apartado es cómo se mantiene el individuo en

la acción ético-religiosa en el mundo. A través del capítulo nueve y diez se ofrece las categorías y problemas fundamentales del método patético dialéctico de Climacus; entre ellas se encuentran la diferencia entre reflexión subjetiva o interioridad dialéctica, y religiosidad paradójicamente repelente del pensamiento; el problema del sufrimiento, el consuelo, el humor y la prueba espiritual.

Por último, en esta introducción nos interesa mencionar brevemente la noción de revocación filosófica del *Postscriptum*. A partir de lo anterior se desprende una lectura de Climacus, no como un pensador religioso; sino que es, más bien, como un humorista que considera que su obra puede interpretarse erróneamente como un reemplazo de la propia experiencia religiosa; o como una mediación que desvíe al sujeto de la decisión. Para evitar este peligro último que ve Climacus a su propia teoría revoca el contenido del *Postscriptum*. Pero revocar un texto no es lo mismo que refrenarse a escribir un texto. El contenido filosófico del *Postscriptum* nos sirve para clarificar conceptos del estadio ético-religioso, desde el horizonte filosófico. Sin embargo, desde el horizonte ético-religioso, nuestras conclusiones pueden no tener ningún sentido para el desarrollo de una búsqueda personal orientada hacia la promesa de Felicidad eterna; y, por ende, este sujeto, puede hacer a un lado el contenido del *Postscriptum*. Esta obra de Climacus conlleva como posibilidad un peligro, a saber, que puede ser tomada como otra escalera o instrumento al cielo que remplace la fe y, por tanto, la revocación del texto se compromete con una posición cómica; este saber que nos ofrece Climacus-Kierkegaard es un saber humano y relativo respecto a lo absoluto; es decir, es una nada del saber al relacionarse con el absoluto paradójico. El lado del saber de Kierkegaard debe establecerse como inesencial o es una mera aproximación, respecto a la propia experiencia o apropiación del cristianismo o lo divino por parte de cada individuo. Este último acto de decisión o búsqueda personal ético-religiosa no puede ser reemplazado por ningún instrumento o libro, sino que se desarrolla desde la realidad de la subjetividad.

Nuestra reflexión filosófica en nuestra tesis está acorde con la revocación de Climacus, sobre todo porque acentuamos el carácter dialéctico y filosófico de la clarificación conceptual de nuestro trabajo, esta clarificación conceptual pasa a través de la comprensión de la diferencia cualitativa entre la actividad teórica del pensador, y la orientación absoluta y patética de la acción hacia un *telos* absoluto de la conciencia religiosa. Nosotros distinguimos dialécticamente la posición del teórico o filósofo de la religión, de la del sujeto en el estadio ético-religioso. El saber producido por el *Postscriptum* es una técnica de desestetización de lo absoluto; una dialectización del concepto de lo absoluto y del sujeto

que deviene en esta relación; pero que no deja de ser una reflexión filosófica-estética en el horizonte de la elaboración de un saber. Desde este horizonte la reflexión filosófica de nuestra tesis es un trayecto conceptual que se propone clarificar las nociones de verdad objetiva, verdad subjetiva, objetividad, subjetividad, comunicación existencial, valor absoluto, promesa de felicidad eterna, decisión ético-religiosa, tentación ética, tentación religiosa, sufrimiento, comedia, humor, la prueba religiosa entre otros conceptos. Nuestra tesis es una aproximación conceptual a la experiencia religiosa o al estadio ético-religioso. La revocación filosófica en el *Postscriptum* tiene como fin que no se establezca ningún dogma que pueda remplazar la propia experiencia ético-religiosa. La revocación de Climacus a su propia obra tiene una consecuencia interesante, ya manifestada en el título *Migajas filosóficas*, a saber, que se formula que el conocimiento es esencialmente fragmentario. De modo que cualquier resultado de la investigación de Climacus es esencialmente una migaja, porque la paradoja del conocimiento consiste en que el saber expresado en su finitud y positividad es tanto como una broma respecto del absoluto; pero en su aspecto infinito, es tanto como una tragedia: el no saber y la duda escéptica.

Capítulo 1

La diferencia entre la noción de fe de Kierkegaard respecto de la de Hegel

1.1 El “discrimen” y la cuestión.

Este estudio tiene como objeto el fenómeno religioso en general y en particular el cristianismo del siglo XIX o de la fase capitalista. Nuestro enfoque teórico lo podemos definir como una investigación dialéctica de la experiencia religiosa. Desde la perspectiva de este estudio la dialéctica como método filosófico no es exterior al fenómeno porque éste es en sí mismo dialéctico. Si nuestro método de estudio es la dialéctica, el objeto a investigar es lo sagrado y lo simbólico desde su determinación cristiana. Lo que Climacus designa como la “cuestión” cristiana. ¿La “cuestión cristiana”, la pregunta esencial y tesis del cristianismo, es en sí misma dialéctica? ¿Si la “cuestión cristiana” es la esencia del cristianismo según Climacus, cuál es entonces? Entendemos la “cuestión”, o incluso el “problema” propiamente cristiano; pero, bien planteado ¿cómo lo enunciamos? ¿Qué creencia o tesis sostiene un cristiano? Climacus lanza tres preguntas esenciales para determinar lo que significa ser cristiano. Las preguntas son las siguientes:

¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?⁶

Ante la inmediata presentación de la pregunta por la cuestión cristiana, debemos evitar juzgar rápidamente y contextualizar el contexto filosófico desde el que Climacus sostiene la idea de un cristianismo paradójico. El contexto histórico en el que se presenta esta cuestión es el de la crisis histórica del cristianismo decimonónico europeo cuya experiencia religiosa fue remplazada por la reflexión filosófico-especulativa.⁷ El estudio de la compleja relación entre filosofía alemana, en

⁶ Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, p. 15.

⁷ “El secreto de la teología es la antropología, pero el secreto de la filosofía especulativa es la teología –la teología especulativa– [...] Spinoza es el verdadero fundador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su rehabilitador y Hegel, su culminador. Feuerbach Ludwig, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, p. 21. La crisis del cristianismo que el discrimen nos quiere hacer evidente, surge con la relación ambigua que tiene la filosofía moderna de Spinoza, Schelling y Hegel con la teología. Feuerbach realiza la inversión de los contenidos teológicos a contenidos antropológicos, esta crítica es demoledora de la teología especulativa, que para nosotros también es la teología positiva u objetiva, la cual se resuelve como la esencia enajenada del hombre. Pero, en cambio, la crítica que realiza Climacus a la filosofía y teología especulativas no es como la de Feuerbach, que crítica los contenidos de la teología para conservarlos como una antropología, es decir, confirma el contenido y la verdad objetiva de la teología especulativa, sino que más bien, el primero crítica los contenidos positivos de la teología especulativa. La crítica a la objetividad o a la filosofía especulativa es, pues, el otro camino del sistema, una reflexión filosófica que busca desarrollar una filosofía subjetiva y negativa. Por esto último, el materialismo de Feuerbach sería un materialismo especulativo y caería dentro de la misma crítica de Climacus a la verdad religiosa objetiva.

específico Hegel, y religión cristiana en el siglo XIX, desde la perspectiva de Kierkegaard-Climacus nos permite aquí hacer una distinción cualitativa entre religión y filosofía. Desde este horizonte la filosofía tiene como meta la adquisición del saber, por medios racionales, en cambio la fe tiene como meta la felicidad eterna o la beatitud, y el medio para alcanzarla descansa en la decisión por mantenerse en una espera de la victoria. La fe es la anticipación de una victoria o la convicción no racional de algo no visible.⁸ La reflexión de Kierkegaard ocupa un lugar preeminente en la comprensión de la crisis de la conciencia religiosa en el siglo XIX, porque éste pone un freno a la filosofía especulativa y proponer un nuevo modelo de reflexión dialéctico y patético. Este pensamiento filosófico es indirecto, paradójico y fragmentario, pero también es un pensamiento sobre lo cristiano desde el pensamiento libre, filosófico y humorista de Climacus.

Este conflicto entre una interpretación filosófica o racional de la fe, y la experiencia personal y cualitativamente diferente de la fe, como una experiencia patética, subjetiva y metanoética, implica que la sacralidad cristiana se pone en cuestión, y se busca históricamente aproximarse a la sacralidad desde dos interpretaciones posibles. Por un lado, la cuestión es vista desde un punto de vista objetivo, que nos lleva a un cristianismo exterior, y, por el otro, la cuestión vista desde el punto de vista subjetivo, que nos lleva a un cristianismo interior, o dicho de otro modo, a la distinción entre iglesia visible e iglesia invisible.⁹ Para realizar esta distinción es necesario realizar o poseer el *discrimen* o la *intrepidez dialéctica* que consiste en discernir las dos posiciones del cristianismo, ya la de una filosofía o teología especulativa con contenidos objetivos o bien la de una filosofía o teología subjetiva y negativa. Climacus llama *intrepidez dialéctica* a cuando ponemos en disputa reflexiva la comprensión subjetiva de la fe con la reflexión objetiva de la fe. El *discrimen* se define como un momento dado, en el que el sujeto se pone en el lugar de tener que tomar una elección entre dos o más posturas filosóficas. El *discrimen* pone al sujeto en una “crisis”, pero entendemos la noción de crisis en su uso antiguo, como “*krinein*”, es decir, como juzgar para tomar una decisión. El *discrimen* inmediatamente sitúa al individuo en una crisis, es decir, que el objeto de su representación no es otra cosa, sino una antítesis

8 *Infra*, pp. 25 y 26.

9 “[...] Comparada con la noción hegeliana de que lo exterior es lo interior y lo interior es lo exterior, resulta, en efecto, sumamente original. Con todo, sería aun más original si el axioma hegeliano no fuese admirado tan sólo por la época presente, sino que tuviese también el poder retroactivo de anular históricamente, la distinción entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible. La Iglesia invisible no es un fenómeno histórico; como tal, no puede ser puesta a consideración objetivamente, pues radica únicamente en la subjetividad [...]”, Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, p. 55, VII 41.

interior o desdoblamiento de la conciencia cristiana en las dos posiciones en las que el cristianismo se divide, cristianismo especulativo y cristianismo místico.

Este “discrimen”, piensa Climacus, no resulta cómodo, sino que es doloroso, ya que pone al individuo en soledad para que juzgue por sí mismo. En efecto, Climacus nos dice: “[...] La intrepidez dialéctica, no se adquiere fácilmente, y el sentimiento de desolación (aún cuando uno crea estar en lo correcto), y la pérdida gradual de la admiración por los maestros confiables es su discrimen [...]”¹⁰ Como personaje conceptual Climacus representa el camino que, desde la existencia estética, aún está engañada por la ilusión, quiere volverse una persona absolutamente subjetiva o ético-religiosa. Climacus crítica la verdad objetiva o la ilusión estética, es decir, la ilusión de lo objetivo que impide al sujeto volverse un pensador subjetivo; para realizar esa tarea lo que primeramente hace el pseudónimo es proponer a sus lectores realizar un “*discrimen*” o bien tener en cuenta cierto tipo de criterio que sirve principalmente para distinguir la apropiación subjetiva de la fe cristiana, respecto de la relación objetiva que se tiene de la misma. Al camino del pensar que abre el “*discrimen*” también le llamamos el “otro camino” que muestra fuera del sistema como devenir subjetivo. Este concepto aparece brevemente configurado por Begonya Sáez Tajafuerce como la distinción entre el instante decisivo en la vida del sujeto que es una síntesis entre tiempo y eternidad en la temporalidad y el momento del *discrimen*. Éste último sería una pausa, una suspensión o parálisis que tiene el carácter del “no-ser” o de un devenir, es una nada ontológica que a su vez debe dar paso a lo que hasta entonces no existía. El *discrimen* es una categoría de tránsito, puesto que establece un no-lugar, *atopos*, que es una cede metafísica y abstracta del paso metafísico por excelencia que va del ser al no ser.¹¹

Discrimen en sentido etimológico significa división, distancia, distinción, incluso discernimiento, momento crítico y decisivo, llevar las cosas al punto de decidir. La discriminación o *intrepidez dialéctica* consisten en la capacidad de distinguir y llegar a un punto de decisión entre la forma en la que se concibe especulativamente el cristianismo y cómo se vive el cristianismo como experiencia de la promesa cristiana. La intrepidez dialéctica implica, por tanto, realizar una crítica a los filósofos y a los teólogos, o bien a los maestros de la fe objetiva, en favor de una apropiación íntima, personal y negativa de la fe. La intrepidez dialéctica también sitúa al individuo en un estado de conciencia

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹ Cfr., Sáez Tajafuerce Begonya, *Autorrealización y temporalidad en el concepto de la angustia*, p. 47, *Thémata, revista de filosofía*, Núm. 15, 1995.

trascendental en el cual la verdad subjetiva y la verdad objetiva se relacionan dialécticamente para él. La discriminación genera un sentimiento de abandono en el pensador dialéctico subjetivo, pues él se encuentra solo en su reflexión, es decir, descubre que el problema cristiano es una cuestión que le atañe personalmente a él o sea, pues, se descubre como individuo pensando por su cuenta cómo le atañe el cristianismo a él mismo. La desolación que experimenta el pensador subjetivo no disminuye por saberse él en lo correcto, y, por tanto, sus maestros en lo incorrectos, sino que más bien se acrecienta por la pérdida de la admiración que se tenía por los últimos. Es muy interesante que la edición francesa del *Poscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* encontremos que el término latino *discrimen* se traduzca por *critérium* lo que significa crítica o facultad crítica.¹² El *discrimen* kierkegaardiano es el momento en el que aparece a la conciencia la noción de que el cristianismo está en crisis y que es necesario tener una actitud crítica contra una filosofía o teología cristiana específica; es decir, el *discrimen* es el momento de tránsito hacia la decisión, es el paso reflexivo previo, una ortopedia del impulso reflexivo que lo redireccióna hacia sí mismo, en vez de hacia lo exterior. Dicho de otro modo, es como si la mano de una persona detuviera su propia mano antes de tomar una cosa.

La noción de *discrimen* de Climacus se propone vislumbrar el no espacio desde el que el sujeto puede transformarse o prepararse para una decisión crítica y transformadora de sí mismo como subjetividad en relación con la cuestión cristiana o con el campo de la experiencia religiosa. Climacus, sugiere en este sentido, que el “otro camino” comienza cuando se realiza una crítica a los maestros de la fe objetiva e incluso científica, esto en favor de una apropiación íntima, personal y negativa de la fe.

El preámbulo para acceder a la cuestión cristiana es el *discrimen* como condición para iniciarse en el “otro camino” fuera de la filosofía especulativa. La cuestión o el problema del cristiano, como lo habíamos planteado, al parecer son tres problemas distintos, a saber: si hay un punto de partida histórico para una conciencia eterna, si tal punto de partida tiene un interés suprahistórico; y si la felicidad eterna se puede basar en un saber histórico. En realidad, estos tres problemas son un único problema que gira en torno a la postulación de la relación dialéctica entre la historia, la eternidad y la salvación personal.

12 “*L'intrépidité dialectique ne s'acquiert pas si facilement, et sentir son abandon, malgré qu'on croie avoir raison, prend congé de toute admiration pour les maîtres qu'on croyait dignes de foi, est son critérium.*” Kierkegaard Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, tr. Paul Petit, Francia, Gallimard, 1949, p. 10.

En efecto, como se sabe, el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarlo de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su felicidad en la relación con algo histórico. [...] ¹³

Para Climacus, el problema de la fe cristiana versa sobre cómo la conciencia de un fenómeno histórico que interesa al individuo de un modo distinto al de la apreciación objetiva o la constatación de un hecho histórico; puesto que, a partir de un hecho histórico, la fe cristiana quiere basar su felicidad, no histórica, sino eterna. La fe, en este sentido, se comporta como interés de relacionar lo eterno y lo temporal, aspectos que son paradójicos entre sí; este interés es el que debemos entender como una forma de conciencia eterna en la medida de que el interés se vuelve una forma de reflexión y modo de conducción de existencia. La fe es una forma de conciencia reflexiva y práctica que vincula lo finito y lo infinito, lo temporal y eterno, pero de modo que lo infinito y lo racional muestran esa felicidad eterna como un fin humano. Una eternidad que tiene un punto de partida histórico, desde el cual se puede decir que se vuelve para el individuo.

En el cristianismo, y en otras religiones, la felicidad eterna se le promete al individuo, como individuo histórico, como sujeto condicionado, en eso consiste la fe; en que un individuo se interese por dos cosas, la primera, su felicidad eterna, la segunda, por el punto de partida de su conciencia eterna, el cual le abre el horizonte de posibilidad de su felicidad eterna. Luego el cristianismo supone un momento histórico con un valor eterno y la conciencia de su dicha eterna en vinculación con lo sagrado en su matiz cristiano. El cristianismo de Climacus se abre en estos pasajes a la reflexión de un tiempo nuevo, determinado por la experiencia de la crisis y la decisión, un tiempo que busca la plenitud de la eternidad, de ese no tiempo, y que se manifiesta paradójicamente en la temporalidad. El tiempo pleno es como aquella mundaneidad que se ha visto preñada de la idea, y por la cuál se ha poetizado. Porque el interés estético esencial es hacer patente la Idea en la apariencia.

En la cuestión cristiana, lo superior, la felicidad eterna como promesa, es el fin de un interés cualitativamente diferenciable, a saber, la propia apropiación subjetiva de la promesa cristiana como comprensión transformadora de la elección de un camino ético-religioso que tiene como meta la beatitud. La cuestión cristiana, es decir, el tema de la salvación personal tematiza el pathos individual, la finalidad última como aspiración ejemplar, a saber, la felicidad eterna, y la paradójica relación entre

¹³ Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, p. 12.

el individuo condicionado y su opuesto dialéctico, lo infinito. En este sentido el cristianismo postula un momento histórico con un valor eterno y la conciencia de su dicha eterna en vinculación con lo sagrado en su matiz cristiano. La promesa de salvación del cristianismo es pues el modelo ejemplar de comportamiento para Kierkegaard-Climacus, pero requiere de una reflexión infinita, es decir, de un punto de partida desde el absoluto y desde el cual se pueda fundar la experiencia religiosa del cristianismo. El discrimen filosófico es el momento de reflexión subjetiva y dialéctica que funciona como la categoría intermedia previa al momento de la decisión. En el discrimen el individuo gana la conciencia de un momento filosófico necesario de la reflexión, el momento en el que la conciencia se capta a sí misma en el instante de su decidirse entre una verdad objetiva o subjetiva. Con la reflexión sobre la “cuestión” cristiana se analiza el fenómeno religioso desde una perspectiva que nos muestra el orden patológico, erótico racional, de un individuo que entrelaza su existencia con la búsqueda o cumplimiento y determinación de sí mismo con un principio ético racional como es la dicha, dicha perfecta o en su forma infinita, como deseo en sí de dicha.

1.2 La definición de la fe de Hegel o la fe objetiva.

En lo que sigue, realizaremos una dialéctica entre la definición que Hegel formuló de la categoría “fe” y lo que el Magister Kierkegaard y Climacus entienden por fe. Podemos adelantar que la idea que tiene Hegel de la fe es la interpretación objetiva de la fe, en cambio la de Climacus es la interpretación que atiende y se funda en la subjetividad.

La filosofía de la religión de Hegel representa un momento de adecuación de la verdad religiosa y la verdad filosófica. Hegel sostiene la presencia inmediata de lo absoluto en la religión y la sitúa en un estadio preconceptual, como un momento insuficiente, pero preparativo de la forma conceptual en la que lo absoluto se haría presente.

[...] Pero si la palabra espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí. Si se considera la dificultad del conocimiento de Dios como espíritu —conocimiento que no puede ya contentarse con las simples representaciones de la fe, sino que va más allá del pensamiento, y antes al intelecto reflexivo, y debe progresar hasta el pensamiento conceptual—, casi no es de maravillarse que, tantos, especialmente los teólogos, como aquéllos

que más estrictamente son invitados a ocuparse de éstas ideas, hayan tratado de forjarse fácilmente y hayan aceptado voluntariamente lo que se les ofrecía a éste fin. [...] ¹⁴

Como se puede ver, para Hegel lo espiritual, es aquello que es propio del carácter racional e infinito del pensamiento humano, se presenta en el cristianismo como revelación de sí, esto significa y manifiesta que lo espiritual tienen la característica de hacerse patente, de forma inmediata, aquello que para nosotros es lo absoluto, lo es, en la medida en la que está por necesidad ahí dado. La reflexión y la fe se distinguen, lo espiritual tiene la naturaleza, según Hegel, de esclarecerse, y la meta del esclarecimiento es la forma conceptual y no un momento previo en el que hay representaciones de lo espiritual. Para Hegel la religión va a contener todas las formas simbólicas y reflexivo discursivas, pero no conceptuales, en las que lo espiritual se hace patente. A fin de cuentas, lo que se nos propone es que la experiencia religiosa es insuficiente a las exigencias de un intelecto científico reflexivo del siglo XIX.

La posición filosófica de Hegel la consideramos como parte de la reflexión objetiva y en ese sentido la reflexión hegeliana sobre la religión y la fe defiende el derecho que tiene la religión de reclamar su propia concepción del absoluto. A la vez que Hegel es consciente de la propia naturaleza inmediata de lo absoluto, como religión, posee una concepción especulativa del absoluto mediada por toda la historia del espíritu, que no corresponde con la fe religiosa, porque es cualitativamente distinta su aproximación. Climacus dice lo siguiente sobre la manera especulativa de entender la fe.

El sistema presupone a la fe como algo dado (¡un sistema que no tiene presupuestos!) Acto seguido, presupone que la fe debiera mostrar un interés por comprenderse a sí misma de un modo que no es el de la permanencia en la pasión de la fe, lo cual es un presupuesto (¡un presupuesto para un sistema que no tiene presupuestos!), y un presupuesto altamente ofensivo para la fe, un presupuesto que muestra justamente que la fe nunca ha sido lo dado. El presupuesto del sistema –es decir, que la fe es lo dado- se difumina en un ensueño, donde el sistema se ha hecho la ilusión de que en realidad conoce aquello que es la fe. ¹⁵

En este pasaje Climacus se refiere al sistema filosófico-científico de Hegel, pero de modo que nos señala que tiene varios presupuestos, y que uno es una incongruencia en el sistema, dado que un sistema no debería tener ni siquiera un presupuesto, porque un presupuesto es algo no demostrado y exterior a la autodemostración por la coherencia interior del sistema. El sistema se autodemuestra en su coherencia, no debería tener un presupuesto. Pero más allá de este error o presupuesto de Hegel, cabe ahondar sobre el presupuesto y afirmar que éste consiste en afirmar que la fe tiene un interés por

¹⁴ Hegel G. W. F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 386, § 564.

¹⁵ *Ibid.* p. 15.

comprenderse a sí misma, de un modo distinto a como la pasión religiosa o la fe se constituye según su propia naturaleza. El presupuesto de Hegel es que la fe desea alcanzar la forma conceptual. En este sentido cabe confrontar la reflexión de Hegel sobre la fe y con la de Climacus. En efecto, Hegel afirma lo siguiente sobre la fe:

Por lo demás, aquello que se llama fe y saber inmediato, es perfectamente lo que se llama en otros casos inspiración, revelación del corazón, contenido impreso por la naturaleza en los hombres, de una manera más particular, intelecto sano, *common sense*, sentido común. Todas estas formas toman del mismo modo su principio en la inmediatez por la cual encontramos en la conciencia un contenido, y en ella es un hecho.¹⁶

Hegel unifica fe con saber inmediato y en estos engloba varios fenómenos como son la inspiración, la revelación del corazón, el intelecto sano y el sentido común. Estos fenómenos se determinan como semejantes debido a que la conciencia los tiene por objetos inmediatos, es decir, que los da como un hecho positivo. Si ahondamos un poco más en cómo describe Hegel este hecho, encontramos lo siguiente:

El saber inmediato debe ser tomado, pues, como un hecho. Con ello, la consideración es conducida al campo de la experiencia, y nos encontramos ante un fenómeno psicológico. Aquí debemos recordar una experiencia muy común: que la verdad puede tratarse perfectamente de resultados obtenidos después de las más complejas y mediatas de las consideraciones, que se presentan inmediatamente en la conciencia de quienes se han familiarizado con ese conocimiento. [...] La familiaridad con que se llega a una rama del saber, o del arte, o de la técnica, consiste en tener, cuando se presente la ocasión, inmediatamente en la propia conciencia [...] tales nociones y actividad. En todos estos casos la inmediatez del saber, no sólo no excluye la mediación, sino que la una y la otra están tan estrechamente unidas, que el saber inmediato es directamente producto y resultado del saber mediato.¹⁷

Para Hegel, el hecho o modo de experiencia de la conciencia que nombramos fe, o saber inmediato, no es pues, un conocimiento improvisado, sino que más bien es el resultado de consideraciones complejas, es decir, de un sin número de reflexiones o actividades intelectuales que se han sintetizado en un principio que sólo es el producto de la mediación reflexiva. Para Hegel, luego entonces, la fe o el saber inmediato es un conjunto de conocimientos empíricos en la forma de una generalización pseudoconceptual (puesto que tal generalización no es universal, ni necesaria) que se constituye como un saber sobre determinaciones empíricas o incluso como un saber técnico pragmático. Esta forma de

16 Hegel, Georg W. Friedrich, *Filosofía de la Lógica*, tr. E Ovejero y Maury, p. 81, parágrafo 63.

17 *Ibid.*, p.p. 84 y 85, parágrafo. 66.

conocimiento, para Hegel, está presente en todas las religiones, las cuales en general, con independencia de su contenido son saber inmediato. Así que un saber inmediato es la síntesis de una multiplicidad de reflexiones empíricas que entre sí y entre ellas son indiferentes y aisladas, pero como un todo o unidad reflexiva pierden su contingencia y abstracción. Un hecho es un cúmulo ordenado de observaciones empíricas positivas que ofrecen un sentido o guía para la acción. Pero lo que nosotros pretendemos interpretar de la última cita de Hegel es cómo éste considera a la fe en tanto un saber empírico-objetivo, un saber producido mediante reflexiones.¹⁸

Además de reflexionar sobre cómo se compone o a qué nos referimos con saber inmediato o fe para Hegel, Climacus nos aclaró que Hegel presupone que la pasión de la fe tiene un interés en algo que no le es propio, superarse como fe, hacia el saber conceptual o saber absoluto. En efecto, Hegel afirma:

[...] como sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu o el espíritu en la religión son lo mismo, la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que su realidad sea abarcada por la religión, sino, a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real y *objeto de su conciencia*. En la medida en que el espíritu se *representa* en la religión a él mismo, es ciertamente conciencia y la realidad representada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser allí independiente y libre; y, a la inversa, al faltarle la perfección a ella misma, la religión es una figura *determinada* que no alcanza aquello que debe presentar, o sea el espíritu consciente de sí mismo. Para poder expresar el espíritu consciente de sí, su figura no debiera ser otra cosa que él y el debiera manifestarse o ser real como es en su esencia. Solamente así se lograría también la que podría parecer ser la exigencia de lo contrario, a saber, que el *objeto* de su conciencia tenga al mismo tiempo la forma de libre realidad; pero solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en la que permanece en ello consciente de sí mismo [...]¹⁹

Según Hegel, la meta de la religión, esto es, su perfección o plenitud se logra cuando el espíritu del mundo ya sea la objetividad del mundo cultural o del obrar y la moralidad de todos los seres humanos o hasta de la naturaleza, y el espíritu consciente de sí, como autoconciencia, se igualan recíprocamente.

18 En este sentido creemos que Hegel coincide con Lévi-Strauss en la medida en que ambos observan el pensamiento premoderno o salvaje, hay una reflexión objetiva del mundo, y con ello una protociencia positiva. “Como en las lenguas de los oficios, la proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se puedan hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos “primitivos”. Si rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades.” Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 13.

19 Hegel G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, p. 397.

Para Hegel, la sustancia es sujeto y el sujeto sustancia. Esto significa que el espíritu consciente de sí debe devenir real, es decir, que debe superar la oposición que se le ofrece a su conciencia, esta oposición se entiende como el extrañamiento del espíritu en el mundo. El sujeto espiritual, la conciencia real, aparenta ser libre o incondicionada, pero en tanto está extrañada, aún no reconoce su propia libertad, es decir, que ella es causa de sí, por lo que esta figura de la conciencia real extrañada aún no es incondicionadamente libre. Dicho de otra forma, el espíritu consciente debe ser un hecho objetivo en sí y para sí, esto es, debe saberse como mundo y conciencia de su mundo, mundo y representación. La conciencia que obra debe saber que ella es la causa del mundo, de lo extrañado, y ser consciente de este ser, o hacerlo consciente para sí, de modo que tenga un conocimiento adecuado de su acción y del resultado de su acción. Pero en la religión la autoconciencia o el espíritu es consciente de sí y queda determinado por su objeto, que es lo real o la esencia última, o la causa de sí, y por lo mismo, la conciencia religiosa *no es libre*, sino dependiente de esa esencia última, que por lo demás, tampoco se expresa suficientemente bien en la religión, pues la esencia última, tan sólo se ofrece como figura y ropaje del absoluto y no como realidad perfecta. La religión no es saber para sí espiritual, en tanto que es saber determinado por otro, su objeto, la esencia última que queda fuera de su reflexión, y que en otro sentido es el mundo del obrar y la cultura que se encuentra extrañado y que la conciencia religiosa o desdichada sólo concibe como el más allá. Luego, para Hegel, el espíritu de sí mismo debe devenir real, esto es, que debe tener su principio de ser en él mismo, y no en otro, esto es, debe ser causa de sí, o libre, pero también esto implica, que si es causa de sí, se debe tener a sí por objeto, de ahí que el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto, o sea, con la conciencia de ser toda realidad, es causado por sí mismo, en la medida de que es consciente de sí y de su obrar para sí.

Hegel piensa que el movimiento propio de la religión o de la fe culmina en la cancelación del objeto santo, pues lo que descubre la autoconciencia es que este objeto es más bien, el propio espíritu, la autoconciencia, que se sabe a sí misma como toda realidad o realidad libre, es decir, que la conciencia religiosa descubre que su más allá, la esencia última, sólo era el mundo de su obrar extrañado de sí y que al ser consciente de ese extrañamiento se descubre para sí misma como causa de sí misma como de su mundo. En suma, para Hegel la comunidad religiosa (la comunidad cristiana) representa este sujeto cierto de sí mismo, que se sabe en lo espiritual, el sujeto que es creador de sí, porque creó su mundo y que ahora, por medio de la apropiación conceptual, lo tiene para sí ya no extrañado como otro, sino como saber de sí mismo.

Según Climacus la reflexión de Hegel tiene la forma de una tautología si se medita en ella, si el saber tuviera para sí mismo un querer, éste sería saber, o sea, conocer de la forma más perfecta posible su objeto de conocimiento. La fe, para Hegel, es un saber inmediato, es decir, es saber, y cabe decir, un saber imperfecto e inadecuado respecto a su objeto, luego entonces, la fe, en tanto saber, quiere ser un conocimiento perfecto. En este caso parece que el error es simple, Hegel no ha realizado la reflexión ni la transposición correspondiente que distingue cualitativamente el lugar de la fe, respecto al del saber. Desde la edad media la filosofía y la teología han distinguido dos formas de saber o revelación de la verdad religiosa o de fe, si recordamos lo dicho por Santo Tomás tenemos que:

Respecto a la verdad de lo que confesamos acerca de Dios, este modo es doble: hay ciertas verdades divinas que totalmente exceden toda capacidad de la razón humana, como el hecho de que Dios es uno y trino. Otras hay que también puede captar la razón natural, como la existencia de Dios, y ciertos atributos como su unidad, y que los filósofos han probado usando de la luz de la razón natural.²⁰

A partir de Tomas de Aquino concebimos que hay un conocimiento racional de Dios, conocimiento determinado que puede ser deducido por silogismos, pero que también hay un conocimiento que excede nuestra capacidad racional. Por tanto, éste no es propiamente un conocimiento, ni el resultado de silogismo alguno, es decir, es una verdad revelada que no fue mediada por la reflexión. Esta otra verdad es negativa porque no se puede deducir de principios racionales. De modo que lo ya dicho negaría la cualidad que supone Hegel en la fe, a saber, la de ser esencialmente un saber empírico, puesto que es un saber negativo.²¹

Junto a Climacus nosotros no negamos que el saber busque saber, sino que rechazamos que la plenitud de la fe sea un conocimiento positivo. La filosofía persigue como meta saber, pero no la religión. La plenitud que busca la conciencia religiosa es la de la Bienaventuranza eterna, no el de saberse a sí misma como concepto como cierta de ser toda realidad, o bien, que la subjetividad o la interioridad inconmensurable sea igualada o conmensurada con la objetividad exterior del mundo del obrar. Así que

20. De Aquino Tomas, *Suma contra los gentiles*, p. 3.

21 “[...] la captación [la] sustancia [de Dios] no es propia de nuestro intelecto humano con sus capacidades naturales; ya que nuestro intelecto, según la manera de captar las cosas en la vida presente, comienza su conocimiento a partir de las cosas sensibles. Y así, nuestro intelecto no puede captar lo que no cae dentro del campo de los sentidos, a no ser en cuanto de lo sensible puede deducirse algún conocimiento. Y las cosas sensibles no pueden llevar nuestro intelecto a ver lo que es la sustancia divina. [...]” *Ibidem*.

Climacus no cree en la definición de fe o saber inmediato de Hegel, esa es la intrepidez dialéctica que duda de Hegel, porque la definición de la fe del último determina a la fe como un hecho o un saber positivo. Climacus tampoco está de acuerdo con Hegel al pensar que la plenitud de la fe es que la conciencia religiosa conozca objetivamente la verdad última, porque de ahí se deriva que la conciencia religiosa sepa que ella misma es ese objeto de su saber. Puesto que la conciencia religiosa se sabe diferente a lo sagrado, eliminar tal distinción implicaría pues que ella es lo sagrado e infinito, que sólo le basta conocerse a sí misma para conocer toda la realidad, y, sobre todo, para ser condición de sí misma. Pero tal realidad última, aquella de la que nos habla Hegel, no es en realidad una realidad en sí, infinita o absoluta, sino sólo la realidad finita que es para nosotros y por eso mismo es determinada o causada por nosotros. Como podemos ver tenemos dos críticas, una, la de Hegel, la crítica a la intelección teológica tradicional del Dios incognoscible, y, dos, la de Climacus a todo el conocimiento objetivo. Haremos un esbozo de la primera y después continuaremos con la comprensión de la fe de Climacus.

Hegel critica la noción tradicional de Dios a través de una argumentación que muestra la contradicción interior a las categorías finito e infinito. De modo que llama *mal infinito*, al infinito de la conciencia religiosa, al más allá, al mundo trascendente, en el cual mora la divinidad o lo sagrado, por encima de nuestra facultad cognitiva; y malo porque implica una serie de contradicciones. Esta *mala infinitud*, para Hegel, sólo es el resultado de una mediación dialéctica, puesto que la noción de finitud ; supone lógicamente, su más allá, lo que no es finito. Esta infinitud es mediada y producida por el intelecto humano; y, se constituye por dos elementos, lo finito y lo infinito, que son una transposición o tránsito de lo uno a lo otro. He aquí una contradicción conceptual, el infinito no es tal, sino lo contrario, limitado y condicionado, porque su causa está en lo finito y porque es una parte de la relación. De aquí se desprende otra contradicción, lo infinito como parte de la relación, piensa Hegel, puede concebirse en sí o hacia sí, de modo que se mantiene en repulsión con lo finito, mas éste en repulsión o sin contacto alguno con lo infinito, resulta entonces también lo finito en sí, o la nada más lo finito es algo nulo, y esto nulo de lo finito se constituye como lo que debería ser lo infinito, algo en sí. El primer momento de esta dialéctica es lo finito que deviene infinito, o el mal infinito, después éste en tanto que resultó malo, da paso al segundo momento, cuando guarda su esencia en sí, se separa absolutamente de lo finito, y resulta entonces que lo finito en sí, fuera de toda dialéctica es lo nulo o es lo infinito porque reproduce el mismo movimiento hacia sí de lo infinito. La forma final de la contradicción es la

siguiente: lo finito y lo infinito se convierten el uno en lo otro y viceversa, de modo que están en su unidad, pues los dos son finitos o bien los dos son infinitos. En cada uno está la determinación del otro. Para Hegel el intelecto separa lo finito y lo infinito, y con ello produce una contradicción, que se resuelve más bien cuando descubrimos la unidad de lo finito y lo infinito, su mutuo traspasarse.²²

[...] De este modo ambos, lo finito y el infinito, son este *movimiento* de retorno a sí por medio de su propia negación; están sólo como *mediación* en sí, y lo afirmativo de ambos contiene la negación de ambos y es la negación de la negación. –Así son ellos un *resultado*, y por lo tanto no son lo que son en la destinación de su *comienzo*; no son lo finito una existencia de parte suya y el infinito una *existencia* o ser-en-sí allende la *existencia*, vale decir, allende lo determinado como finito. [...]²³

Hegel ve entonces que el *infinito afirmativo*, el verdadero *infinito*, no es otro que el movimiento o la mediación entre finitud e infinitud. Lo infinito bueno es el traspasarse del uno al otro para Hegel, de modo que hay una existencia de lo uno fuera de lo otro o por sí. Sin embargo esta controversia entre la mala infinitud, la teología tradicional, que distingue un saber positivo y negativo de Dios, y la buena infinitud (la del traspasarse) no es en realidad el problema que le interesa a Johannes Climacus, ni el problema que resuelto permite devenir cristiano. Porque el problema no es como cree Hegel, explicar el movimiento infinito entre lo finito y lo infinito afirmativo, ni tampoco la posibilidad de conocer la esencia última de la realidad, y cómo la conocemos, porque la

[...] la cuestión [o sea el problema de mi relación con la bienaventuranza eterna,] no versa en torno a la verdad [objetiva] del cristianismo, sino sobre la relación del individuo con el cristianismo y, en consecuencia, nada tiene que ver con el impaciente e indiferente deseo que el individuo sistemático alberga por darle acomodo a las distintas verdades del cristianismo en parágrafos, en tanto que más bien tiene que ver con la preocupación del individuo infinitamente interesado respecto a su propia relación con la doctrina [...]"²⁴

La discusión no es cómo Dios se nos revela, si es posible su conocimiento o no, la cuestión se traslada del problema de conocer adecuada o conceptualmente o no a Dios, al problema ético y subjetivo de relacionarse con la doctrina cristiana y con la promesa de la Bienaventuranza eterna. El problema, no es si Dios se puede volver hombre o si el hombre se puede volver Dios; ni tampoco hay que responder las siguientes preguntas: ¿cómo es la unidad de ambos?, ¿se puede conocer racionalmente a Dios? Si no es posible conocer lo sagrado, entonces ¿cómo nos relacionamos individualmente, o sea, interiormente,

22 *Cfr.*, Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, pp 183 y ss.

23 *Ibid.*, p. 188.

24 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, pp. 15 y 16.

con la paradoja absoluta del Cristo? Climacus no hace un énfasis en la relación de la salvación con la sustancia social, con la comunidad cristiana en su sentido histórico, porque está distinguiendo lo ético-religioso de la acción estético-política o histórica. Lo finito para Hegel, en realidad no es lo finito, sino lo infinito, es decir, lo social en el hombre, por eso el ser humano es infinito-finito, o finito-infinito, porque ningún individuo está aislado de lo social. Pero lo finito, mejor dicho, el individuo finito, en tanto no social, como no obrar exterior, sino como trabajo interior, no es idéntico al obrar social e histórico y guarda en sí como un secreto, a saber, el testimonio de su relación con la inconmensurabilidad de lo sagrado.

Hegel se equivoca al definir la fe, desde la perspectiva de Climacus, porque cree precisamente que la plenitud espiritual, o la de la madurez humana, es la del conocimiento conceptual, debe entenderse, conocerse a sí mismo como ser humano y al mundo). De ahí que la religión sea entendida no desde ella misma, como debería ser, sino a partir de la meta conceptual que persigue un sujeto que desea descubrirse libre, es decir, causado por sí mismo. Hegel cumple en el saber con el motivo cristiano de vincular lo humano con lo divino, lo finito con lo infinito, lo cumple para todos, en el saber abstracto, esto es, sólo en el papel, pero no en la vida; porque eso es, para Climacus, cosa de la subjetividad, de cada individuo, y, desde luego, de la divinidad, que pone la Bienaventuranza eterna. Hegel desea fundamentar filosóficamente la libertad como adecuación de ésta al saber, ser libre es tener un saber adecuado y conceptual del obrar humano o de su historia. No obstante si Hegel piensa la libertad como la meta o *τέλος* de toda la humanidad, en realidad está creando estéticamente una ilusión distinta a la meta y verdadero sentido que tiene la experiencia religiosa, a saber, estar inmerso en una relación personal y subjetiva con la doctrina cristiana, o sea, que el individuo, y no la sociedad cristiana es quien se relaciona individualmente con lo sagrado en la experiencia religiosa.

1.3 La noción de fe según Climacus y Kierkegaard

En este apartado vamos a desarrollar una aproximación a la comprensión indirecta de la fe. ¿A qué me refiero? Desde el punto de vista de Hegel se ha definido la fe como saber inmediato o la intuición de anticipación del absoluto, sin embargo, la filosofía de Kierkegaard va más allá de la explicación conceptual directa de un concepto de la existencia como es el de la fe. Desde el contexto de la hermenéutica de lo pseudónimos, podemos desarrollar una interpretación indirecta, es decir,

metafórica, literaria y mímica, que nos permita una comprensión dialéctica de la experiencia religiosa. La comunicación indirecta de Kierkegaard tiene como supuesto la comprensión de la experiencia interior; así que el esfuerzo filosófico de Climacus-Kierkegaard se separa completamente del de Hegel, que explica la religión sin comprenderla. Por eso afirmamos que como filósofo e individuo Hegel no se mantiene en la fe, sino que la supera. ¿Pero si Hegel se equivoca al entender y definir la fe porque impone la meta del saber conceptual a la fe, qué es, entonces, la fe para Climacus? Climacus y Kierkegaard coinciden en entender la fe indirectamente. Mas, Climacus se sabe fuera de esa verdad, porque busca devenir cristiano, y Kierkegaard, como permite suponer el discurso de la *Espera de la fe*, está ya en la comprensión del estadio religioso.

La descripción de la fe que emplea Climacus en el *Postscriptum* se vale de una parábola del evangelio de Mateo 25:1-12, esta se ofrece al lector como un cuento dialécticamente dirigido a la subjetividad. Kierkegaard piensa la fe desde la vivencia de la fe como espera, así dice: “la espera de la fe” o en “la expectativa de la fe”. Mantenerse en “la expectativa de la fe” significa, en analogía con la parábola, mantenerse enamorado, expectante e incluso en la incertidumbre del amor. Mantenerse en la fe significa no superar la fe en el conocimiento conceptual, es decir, mantenerse en la fe es estar en contra de las mediaciones y el transcurrir del tiempo. Pero la espera de la fe es una pasión, como un enamoramiento, pero infinito, un enamoramiento que no cesa nunca, sino que se acrecienta.

[...] Las cinco vírgenes que eran necias, ciertamente habían perdido la infinita pasión de la esperanza. Y las lámparas se apagaron. Entonces se oyó la noticia de que el novio estaba a punto de llegar. Ellas corrieron a donde el vendedor y compraron aceite nuevo, pretendiendo con esto poder empezar todo de nuevo, y dejar que todo quedase olvidado. Y, por supuesto, todo quedó olvidado. Encontraron la puerta cerrada y se quedaron fuera, y cuando llamaron, el novio les dijo: “No las conozco”. [...]”²⁵

En esta parábola se dice que las cinco vírgenes fueron necias, esto significa que tuvieron un amor finito por el novio, por eso se les apagó la lámpara con la que esperaban en la noche; es decir, porque no se proveyeron de aceite, he ahí su falta. La luz de la lámpara se agotó como su pasión y su enamoramiento. Las cinco vírgenes necias no cayeron en cuenta que esperar era parte del gozo. Que la espera del novio acrecentaba la intensidad del amor, porque era estar ya con él, esperar es anticipar. Esto queda claro, para nosotros, cuando Kierkegaard dice:

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

[...] ¿cuál es la fuerza que en el hombre es eterna? Es la fe. Y ¿cuál es la espera de la fe? La victoria o [que] “todas las cosas cooperan al bien de aquellos que aman a Dios”. Pero una espera del porvenir donde esperamos la victoria ha vencido al porvenir. [...] ¡La espera de la fe es entonces una victoria!²⁶

Si retornamos a la parábola de las vírgenes, la espera del novio es la espera de la gracia, para lo cual necesitamos la pasión infinita de desear la bienaventuranza eterna. Tan sólo eso, de ahí que las cinco vírgenes que no se proveyeron de aceite perdieron la pasión infinita. El novio tardaba en llegar, y este tardarse en llegar es el tiempo, el porvenir que queda lejos, y el presente inquieto que desespera por el porvenir. El mantenerse en la espera de la fe sólo es posible por la fuerza de la eternidad, por eso la fe es ya la victoria sobre el tiempo. Porque como dice Kierkegaard, el porvenir, la plenitud del concepto que es la meta, ha sido vencida, porque se ha conquistado el futuro antes que el presente; y el presente ya no puede inquietar porque ya solo se espera la victoria con la potencia de la eternidad. Como dice Climacus, el individuo principalmente debe estar infinitamente interesado en tener una relación personal con la doctrina cristiana, porque si carece de esta pasión infinita, pierde como las vírgenes necias al novio. Ahora bien

[...] la única e imperdonable alta traición en contra del cristianismo [el novio], es que el individuo singular dé por supuesta su relación con él. [...] Por estos motivos, debo rehusar con todo respeto la ayuda de los profesores asistentes teocéntricos y demás subordinados para, de ese modo, introducirme en el cristianismo [.]²⁷

Porque de lo que se trata es que cada individuo por sí mismo posea la pasión infinita por la Bienaventuranza Eterna. Concebir a la fe como una forma de reflexión dialéctica consiste en comportarse como las vírgenes prudentes y no como las imprudentes, puesto que las primeras se mantuvieron conscientes de algo superior a la historia, la eternidad. Las vírgenes prudentes tampoco prestaron de su aceite a las vírgenes imprudentes, pues la fe es personal, y no se puede tener fe por otra persona. En cambio, las vírgenes imprudentes dieron por supuesta su relación con el novio, tuvieron un interés finito por la Bienaventuranza eterna. El interés de la novia imprudente se agotó con el paso del tiempo porque con argumentos, pruebas y estudios objetivos sobre la verdad cristiana, la mala o verdadera infinitud, el individuo no se aproxima a la fe, sino que más bien suprime su relación subjetiva con la bienaventuranza eterna.

26 Kierkegaard Søren, *En la espera de la fe y Todo don bueno y dádiva perfecta viene de lo alto*, p. 53.

27 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, p. 16

Nosotros afirmamos que Hegel está equivocado en su noción de fe, porque según Climacus la fe no busca nada más allá de sí misma, porque no busca ella ser la certeza ni el concepto, ni demostrarse a sí misma que en ella está puesta el espíritu absoluto. Ya que la fe es la victoria misma, es la conciencia de eternidad que posibilita la bienaventuranza eterna; el único fin que persigue la conciencia religiosa es su recuperación de sí misma en su conciencia de la bienaventuranza eterna, y sin ese deseo infinito, desde luego no podría obtener su objeto. Si Hegel se equivoca al definir la fe, a mi juicio, es porque su fenomenología de la religión ha fallado en tanto fenomenología, es decir, ésta es un método de observación que describe el objeto de la conciencia, sin agregar o quitar nada al objeto. Pero puesto que Hegel le ha agregado un interés a la fe del que ésta carece, le ha agregado su propio interés por la síntesis conceptual de un saber dialécticamente cierto. Lo anterior se deduce que Hegel le ha añadido una consideración a la fe, a saber, ser un concepto en sí que busca perfeccionarse como conocimiento debido a que, como hemos reconocido antes, las diversas religiones poseen en mayor o menor medida conocimientos racionales particulares de origen empírico. Para nosotros toda religión supone un conocimiento técnico racional, en su lado objetivo positivo, y en su lado subjetivo, la experiencia personal de lo sagrado. Resulta entonces que Hegel tomó al gato por la liebre, pues confundió lo accidental en la religión o sea el conocimiento positivo como su esencia; sin embargo, lo esencial es el elemento subjetivante que implica una apropiación de la relación con lo sagrado. De lo que nosotros designamos como el error de la fenomenología de la religión de Hegel, se concluye, pues, que ésta ha desapercibido el interés infinito de un individuo por relacionarse con lo sagrado. Y que la fe es la pasión que mantiene al individuo en la incertidumbre, es decir, en el no saber, puesto que esto es lo esencial de la experiencia religiosa, la apropiación subjetiva de este no saber.

La reflexión que hasta ahora hemos desarrollado comenzó con una comprensión directa de la noción de fe en Hegel y de los diversos medios conceptuales y no conceptuales por los que podemos abordar el tema de dios. Sin embargo, la posición de Climacus y Kierkegaard ofrece un espacio para la crítica filosófica de la comprensión de la fe como saber, y su relación con la exigencia de certeza conceptual. Climacus nos invita al discrimen, a un espacio desde el cuál cada quién examine su relación con la doctrina cristiana. Esta doctrina cristiana se entiende que se habla de la paradoja Cristo dios-hombre, una paradoja absoluta que sería incomprendible para la razón a la par que despierta en el individuo una fascinación sagrada. Desde el discrimen comprendimos la aproximación de Hegel a la dialéctica del

mal infinito, en la que éste pretende demostrar que no hay una separación ontológica entre lo finito y lo infinito, sino un traspasarse de lo uno en lo otro con una certeza conceptual. Más allá de la crítica directa a Hegel, en nuestro capítulo queremos hacer énfasis en que Kierkegaard realiza un giro hermenéutico en el que se vislumbra la naturaleza de la fe, como esfuerzo de mantenerse en la fe o en la expectativa de la victoria. La fe, desde esta perspectiva, es la práctica de mantenerse en la relación subjetiva con lo paradójico absoluto. Mantenerse en esta relación abre la conciencia del individuo a lo desconocido. A diferencia de Hegel, Climacus estará más interesado en que el individuo comprenda el lado negativo de la dialéctica, lo que nosotros entendemos como el no saber, lo no explicable, pero comprensible de la experiencia religiosa. Para desarrollar nuestra idea de que en la religión hay un saber que no es posible expresar de forma positiva, hablaremos en el capítulo siguiente de este no-saber que se origina desde la incertidumbre absoluta; y para ello hablaremos del escepticismo filosófico y de la crítica a la verdad objetiva de Climacus.

Capítulo 2

El escepticismo de Climacus y la crítica a la verdad objetiva en los estudios sobre la historia.

2.1 La apropiación subjetiva de la experiencia religiosa y el punto de vista objetivo de los estudios históricos.

Para Johannes Climacus en el *Postscriptum* la cuestión cristiana en realidad consiste en determinar cuál es la relación personal que un individuo tiene con la doctrina cristiana; lo que significa dejar de considerar que el problema filosófico esencial es gnoseológico y establece que es una cuestión ético-religiosa. Lo que Climacus plantea entonces resulta ser una disyunción decisiva o vital respecto a si la cuestión cristiana es tomada en sentido objetivo o subjetivo, en efecto

[...] la cuestión objetiva trata acerca de la verdad del cristianismo. La cuestión subjetiva es acerca de la relación del individuo con el cristianismo. En palabras simples: ¿Cómo podría yo, Johannes Climacus, tomar parte de la felicidad que el cristianismo promete? La cuestión me concierne a mí solo, en parte debido a que todo mundo debería preocuparle esto del mismo modo, y en parte debido a que todos los demás consideran a la fe como algo ya dado, como una bagatela de no mucho valor, o, sí algún valor tiene, lo tendría únicamente después de que algunas demostraciones hayan sido formuladas. De suerte que el planteamiento de la cuestión no muestra cierta inmodestia de mi parte, sino simplemente un tipo de locura.²⁸

28 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 17.

Para Climacus la cuestión es relativamente simple, a saber, ¿se participa o no de la felicidad que el cristianismo promete? Tener fe es esperar o detenerse en la fe, y eso significa estar ya en la victoria o salvado de forma anticipada;²⁹ así que tener fe en el Cristo no puede ser otra cosa que gozar de la felicidad. Bien cabe preguntarse: ¿en qué consiste la felicidad eterna, este gozo del que el cristiano participa?

Climacus considera la felicidad eterna como “el bien absoluto”, “el bien más alto” [*høieste gode*] y el “fin [τέλος] absoluto”. Ninguna de estas expresiones define en qué consiste ni el objeto de felicidad en sí mismo (como sería decir que la felicidad es Dios) ni el acto en el cual se participa de este “objeto” en la vida futura (contemplación, amor, etcétera). Como dijimos Climacus se abstiene de dar definiciones para rescatar el aspecto subjetivo del concepto, pero, al mismo tiempo, insistirá en que es la naturaleza misma de la felicidad eterna la que reclama su relación con la subjetividad. [...]”³⁰

Para Climacus que un sujeto se relacione con el más alto bien o el τέλος absoluto es un asunto de índole personal, que atañe a todos los individuos por igual. Mas el problema lo podemos explicar del siguiente modo: a cada uno le corresponde preguntarse si está en esa labor espiritual de la espera de la fe. Pero Climacus no define ni describe en qué consiste precisamente ponerse en relación con el bien absoluto, y por varias razones; una de ellas es que en tanto Climacus es un autor que se asume como no cristiano, es un humorista, no goza de este bien. Otra posibilidad es que, si goza de la bienaventuranza eterna, describir su relación personal con ella, no abona en nada a la relación que el lector pudiera tener con su propia bienaventuranza eterna; así que ofrecer una definición objetiva de la felicidad eterna no produciría ningún efecto, más que la tentación de que alguien se desvíe de su propio camino en la fe por seguir el camino de otro individuo. Climacus también afirma que el punto de vista objetivo de la fe sólo tiene valor en tanto se ha podido demostrar que es un saber positivo. Luego entonces, para el punto de vista objetivo, la fe es un conocimiento, juicio o reflexión que tiene como contenido lo esencial respecto a múltiples impresiones empíricas; o bien, es un tipo de conocimiento que beneficia a la moral o es útil socialmente.

29 La expresión que empleo “salvado anticipadamente” resulta grandilocuente, pero en todo caso debe entenderse como el estadio de la existencia en el que el individuo se retoma a sí mismo en su existencial individual. Este está en el desarrollo de su sí mismo y en relación con el Otro absoluto que le pone la condición para el que el Yo se relacione reflexivamente consigo mismo en una segunda síntesis de sí.

30 Olivares Bøgeskov Benjamín, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, p. 197.

Mas el “discrimen” de Climacus nos propone que lo importante para la fe es la relación personal con la doctrina religiosa (la promesa de salvación); en este sentido hay que vivir la doctrina más allá de conocerla teóricamente. Que Climacus realice un planteamiento que desecha el conocimiento objetivo en favor de una comprensión subjetiva de la salvación se debe a que está señalando que el criterio que da sentido a la vida religiosa o espiritual es muy simple, a saber, si realmente experimentamos en nuestra vida la felicidad que la religión nos promete. ¿Podemos afirmar que esta constatación subjetiva de la felicidad que la religión ofrece es una manera de dar testimonio de la relación con el absoluto? Según nuestra perspectiva lo que se dice aquí es que cuando el sujeto constata si está en relación con la felicidad eterna, eso en sí mismo es un proceso reflexivo o dialéctico, según esto, el objeto de esta dialéctica ya no es exterior, sino interior, e implica el proceso o la transformación subjetiva. Y ésta es en principio una experiencia de apropiación individual del valor absoluto. ¿Hacia dónde conduce esta transformación individual? En el caso del cristianismo conduce a un gozo que se desarrolla en el horizonte de la relación con el bien absoluto.

Climacus reconoce que esta especie de locura religiosa que propone no es otra cosa que una pasión en contra del punto de vista objetivo que se tiene de la fe. Pasión que es un ir contra la corriente de su época, el siglo XIX, que interpreta histórica o especulativamente a la fe.

[...] Es decir, sin que tenga plena comprensión del cristianismo [...] al menos he comprendido que éste desea la felicidad eterna del individuo singular, y es en el individuo singular que presupone el interés infinito por su propia felicidad como una *conditio sine qua non* [condición necesaria], un interés con el que odiar a padre y madre, y que, por estas mismas razones, desacredita sistemas e investigaciones históricas. Pese a ser extranjero, al menos he llegado a comprender que la única e imperdonable alta traición en contra del cristianismo, es que el individuo singular dé por supuesta su relación con él. Sin que obste cuán inocente pueda esto parecer, el cristianismo lo considera específicamente como una afrenta. Por estos motivos, debe rehusar con todo respeto la ayuda de los profesores asistentes teocéntricos y demás subordinados para, de ese modo, introducirme en el cristianismo. Así que prefiero quedarme donde estoy, con mi interés infinito, con la cuestión, con la posibilidad. Dicho de otra forma, no es cosa imposible que el individuo infinitamente interesado por su propia felicidad eterna, llegue a ser eternamente feliz algún día; aunque, por otra parte, es a todas luces imposible que el sujeto que ha perdido esta sensibilidad (y esta sensibilidad difícilmente puede ser otra cosa que una preocupación infinita) sea alguna vez eternamente feliz. [...] ³¹

31 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p.p. 16 y 17.

Para Climacus no hace falta una comprensión exhaustiva del cristianismo, sino simplemente entender que el cristianismo desea la felicidad eterna del individuo singular. Por lo anterior el cristianismo no se dirige a eruditos, historiadores o teólogos, sino que más bien se ofrece de forma simple para personas sencillas. Se ofrece de forma simple pero decidida. Para Climacus no puede haber maestro del cristianismo, porque en cada caso es el individuo el que se debe relacionar con el absoluto, y es necesariamente así, porque sólo el individuo puede saber cuál es su relación con la felicidad eterna.

Con esta sublime pérdida en su obra el maestro ya ha llamado la atención de la multitud hacia sí y en medio de ella seguro que va a encontrarse otra vez con el discípulo quien probablemente pertenecerá al sector más humilde del pueblo, porque los sabios y entendidos querrán plantearle primero sutiles preguntas, invitarles luego a coloquios o someterle a un examen y asegurarle un puesto fijo y un empleo.³²

El punto de apoyo de Climacus, desde el cual piensa mover a todo el mundo, a la manera de Arquímedes, y vencer la resistencia que ofrece la interpretación objetiva de la fe; consiste no en una argumentación dialéctica sutil e intrincada, ni en un gran descubrimiento técnico o científico; sino en una verdad que se dirige a los humildes. Esta verdad consiste, pues, *en que la fe cristiana quiere la felicidad eterna de cada individuo y que éstos, interiormente, deben meditar por sí mismos cuál es su relación con esa doctrina; y si están en su gozo o no*. Pero lo que nos permite dar un paso más, es decir, lo esencial aquí es comprender como el individuo está interesado infinitamente por ese fin o *τέλος* eterno; dicho de otro modo, el anhelo por la felicidad eterna es una pasión que debe ser infinita, *ya que si el individuo carece de la pasión infinita no es posible alcanzarla, así pues, la felicidad eterna está condicionada al interés infinito de un individuo*. De lo anterior se desprende la siguiente proposición: Dios quiere la salvación de uno, pero está imposibilitado de darla, si el individuo no la desea con toda su pasión, desde luego esta proposición resulta paradójica o absurda. En tanto que el interés de la fe es infinito, es un interés último, total y absoluto; todo lo que se oponga a él, o represente una forma de resistencia, no puede ser mas que objeto de rechazo. Climacus parafrasea el evangelio porque el deseo de ser felices eternamente es un interés metafórico que “el odio al padre y a la madre”.³³

La crítica de Climacus a la interpretación objetiva del cristianismo es un punto de vista completamente inusual porque se empeña en ofrecer “el otro camino” del pensamiento, el pensamiento asistemático y

32 Kierkegaard Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, p. 69, IV, 249.

33 “Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo.” Lucas 14:26.

anclado en la pasión y los intereses ético-religiosos. Climacus está demostrando cómo la reflexión sobre la historia, y la reflexión interior, sobre la promesa cristiana, son cualitativamente diferentes. Pero la dialéctica entre lo interior y exterior, lo estético y lo ético-religioso no es simple, porque el trabajo interior, la “reflexión interior” que permite devenir cristiano implica una superación de la objetividad o positividad en la experiencia religiosa.³⁴

[...] el sujeto investigador debe encontrarse en una de estas dos situaciones: o bien está convencido –por fe– de la verdad del cristianismo y de su propia relación con éste, en cuyo caso todo lo demás no podría interesarle infinitamente, porque el interés infinito por el cristianismo es precisamente la fe, y cualquier otro interés podría fácilmente convertirse en una tentación; o bien, su relación no es de fe, sino que, plantándose objetivamente, establece una relación de observación y, como tal, no guarda un interés infinito por resolver la cuestión.³⁵

El problema con el investigador objetivo de la religión consiste en que no está interesado infinitamente en su felicidad eterna, esto es, no está apasionado dialécticamente en resolver la cuestión de lo sagrado; sino que más bien se planta objetivamente como un observador. Si el investigador tuviera un interés infinito en la fe, luego no tendría un interés infinito por otra cosa; puesto que un interés que desviara su pasión de la meta que consiste en alcanzar la felicidad eterna de forma personal, para él se convertiría en una tentación o en algo que le impediría alcanzar su felicidad. Según Climacus el investigador objetivo de la fe manifiesta sólo un interés finito en esta, y una pasión no dialéctica o que no se intensifica con el paso del tiempo. Lo que tenemos aquí es la distinción entre una pasión finita y la pasión infinita que es condición para que se abra la conciencia al campo de la relación con el absoluto. Lo que caracteriza a la pasión finita en la fe, es que pospone en el tiempo la resolución de la cuestión sobre *mí* relación personal con la promesa del cristianismo: ¿tengo un interés infinito o no? La desviación del observador resulta para éste o para sí la pérdida del camino o en el extravío de la fe, y, por lo mismo, es un salir de la fe.

EL CRISTIANISMO, DESDE UN PUNTO de vista objetivo, es una res *in facto posita* (algo dado) cuya verdad se indaga de un modo puramente objetivo, pues el modesto sujeto es demasiado objetivo como para imponerse en el camino, o bien *ohne witer res* [ya sin más],

34 Cuando planteo la superación de la objetividad me refiero a que considero a ésta como un momento de la dialéctica, el momento falso. Lo positivo y lo negativo infinitamente debe relacionarse entre sí, podríamos decir, transponiéndose, pero sin llegar a una síntesis cerrada o falsa que cancele la dialéctica. El movimiento de la reflexión debe ser abierto y mantener la inquietud interior, es decir, el interés o pathos en una intensidad infinita, como expectativa.

35 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, pp. 21 y 22.

incluirse como uno que posee la fe de hecho. Por tanto, según una óptica objetiva, la verdad puede significar: (1) La verdad histórica, o (2) la verdad filosófica. [...] ³⁶

Para Climacus el observador de la fe supone que la verdad del cristianismo es algo dado, o un hecho positivo, que puede resultar en dos cosas: una, que no se imponga a sí mismo el camino de la fe, pues la observa desde lejos con modestia; o, dos, que se suponga inmerso en la fe, pues ésta es algo dado. ¿Porque cómo podría haber un hombre o mujer, que viva inmerso en una sociedad cristiana que no se considere a sí mismo como cristiano de hecho? ³⁷ Ya sea la modestia de pensar que la promesa cristiana no está a su alcance o la inmodestia de pensarse cristiano de hecho y protegido por la promesa; la desviación del investigador objetivo lleva a relacionarse con la fe desde el punto de vista de la historia o de la filosofía. La verdad histórica, por un lado, debe ser establecida a partir de la consideración crítica de diversos reportes doxográficos. La verdad filosófica es una investigación que atiende a la relación de la doctrina cristiana con la verdad eterna, en tanto previamente la doctrina es verificable históricamente. Resulta entonces que el sujeto investigador formula sus preguntas en torno a la verdad, pero no a la verdad subjetiva, que es una verdad de la apropiación personal. En concordancia con el punto de vista gnoseológico de la fe, el investigador objetivo está interesado en la doctrina, pero no infinita, ni personalmente, ni apasionadamente relacionado con su propia felicidad eterna, sino sólo de forma finita o bien no tiene ningún deseo de relacionarse con la fe.

2.2 La crítica a la síntesis dialéctica y a la objetividad de la historia; la noción de aproximación histórica de Climacus.

Si el cristianismo es considerado como un documento histórico y no como una verdad eterna o simbólica, entonces lo importante para un historiador será hacerse de un reporte confiable que nos diga en qué consiste realmente la doctrina cristiana.

³⁶ Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 21, VII 11. Mayúsculas mías.

³⁷ “Que todos somos cristianos es algo tan comúnmente sabido y aceptado que no sólo no necesita ninguna prueba, sino que además de ser una verdad histórica, ahora está en proceso de ascender a axioma, una de las condiciones básicas eternas que el niño trae al nacer, de modo que debe decirse que con el cristianismo se ha producido en el ser humano un cambio por el cual *en la cristiandad* el niño nace con una condición básica más que el ser humano fuera de la cristiandad: la de ser todos cristianos. Kierkegaard Søren, *El instante*, p. 38. En efecto Kierkegaard afirma irónicamente, es decir, que niega la idea poco crítica e insostenible de que la simple pertenencia a una sociedad que se reconoce como socialmente cristiana vuelva cristiano a todos los individuos de esa sociedad.

[Pero] Si el sujeto investigador estuviese infinitamente interesado por su relación con esta verdad, a estas alturas ya habría desesperado, porque nada es más simple que percatarse que, tratándose de lo histórico, la mayor certeza es sólo una *aproximación*, y que una aproximación es demasiado poco como para construir su felicidad de ella, y tan lejos encuéntrase de ser una felicidad eterna, que ningún fruto podría recogerse de ello. [...]"³⁸

La investigación del historiador de la religión tiene un límite, el cual consiste en que el producto de su investigación es sólo una aproximación al acontecimiento histórico. Ahora bien, el investigador que posea un deseo infinito de estar en relación con la promesa religiosa investiga para alcanzar el conocimiento de la promesa; pero resulta entonces que estar cerca del conocimiento es un no conocimiento, o una falta de comprensión o confusión de la noción de promesa. Luego, este sujeto con interés infinito caerá en la desesperación, porque antes de relacionarse con la fe, y preguntarse sobre su relación subjetiva con la doctrina cristiana de la felicidad eterna; se impondrá a sí mismo una serie de mediaciones reflexivas que en nada contribuirán a relacionarse con la doctrina; pero que tampoco le ofrecerán un conocimiento cierto de la experiencia religiosa. En cambio, si el interés del investigador es meramente histórico, o sea objetivo, realizará estudios gigantescos, incluso al llegar a su vejez continuará entregado a sus investigaciones; y no tomará en cuenta el punto de vista de un individuo subjetivo, que está interesado en dar una respuesta a la cuestión cristiana cuanto antes mejor. Pero incluso si “[...] poseyendo gran erudición y perseverancia, [...] no se llegaría nunca más que a una *aproximación*, y entender también que existe una desproporción esencial entre eso y un personal e infinito interés en la propia felicidad eterna.”³⁹

Climacus observa una confusión entre las esferas de lo religioso y lo histórico-filosófico, porque como dice Murray refiriéndose al pseudónimo de Climacus y, al mismo, Kierkegaard:

[...] hay una fundamental inconmensurabilidad entre un compromiso incondicional, la confianza y el amor que son características de la fe y la aproximación, desinteresada e impersonal de la investigación histórica. La necesidad del compromiso personal con Dios y la decisión para aceptar o para rechazar su presencia en Jesucristo yace en el corazón de la búsqueda de Kierkegaard por un Cristianismo genuino. Tal compromiso y elección es precisamente lo que la investigación histórica sobre la persona de Jesús se las arregla para evadir, para ello coloca la carga respecto de su identidad, no en lo individual, sino en la competencia del academicismo histórico y marca un retiro de la demanda existencial de la cuestión que Jesús mismo pregunta; ¿quién dices tú que yo soy? (*Mateo* 16:15). Evitar tal pregunta no impide a todas las generaciones admirar a Cristo, impresionarse por el esfuerzo de

38 *Ibid.*, p. 23.

39 *Ibid.*, p. 24.

su causa, por la sabiduría de su enseñanza, por su compasión en el trato con otros, pero, de acuerdo a Kierkegaard, eso no produce cristianos. La dificultad con el academicismo histórico entonces es que, quizás pueda alentar la admiración por Jesús, pero también con gran naturalidad evade la invitación a tomar encima la propia cruz y seguirlo. (*Lucas 14:27*)⁴⁰

Murray piensa que el rechazo a la verdad objetiva se debe a que esta evade el compromiso de responder personalmente quién es Cristo, se hace a un lado la pregunta: ¿es Jesús el hijo de un hombre, es un ángel o es el hijo de Dios? El individuo se desentiende de realizar la decisión personal respecto a la identidad del Cristo y se vuelca sobre las investigaciones históricas. La investigación histórica respecto a Jesús incluso puede mostrar que este era un gran hombre, generar admiración por él y sus seguidores; pero eso no produce cristianos, es decir, individuos decididos que responden a la pregunta hecha por el Cristo, que tomen su cruz y lo sigan. Estos sujetos, los cristianos, son individuos que tienen fe y ven a Jesús como el hombre-dios, una existencia milagrosa.

[...] toda decisión esencial, encuentra su fundamento en la subjetividad. Un observador (y tal es un sujeto objetivo) jamás experimenta la urgencia de tomar una decisión, ni tampoco puede verla. Esto es el *falsum* (falsedad) de la objetividad y el verdadero significado de la mediación en cuanto estadio pasajero de un proceso continuo, en el cual nada se cumple ni tampoco nada se resuelve infinitamente, pues el movimiento vuelve una y otra vez a sí mismo, siendo éste ya de por sí una quimera, y porque el pensamiento especulativo adquiere su sabiduría únicamente en un momento posterior. Según una comprensión objetiva, por todas partes hay sobreabundancia de resultados, pero en ninguna parte hay un resultado decisivo. Lo anterior es bastante coherente, porque la decisión radica en la subjetividad, esencialmente en la pasión, y *maxime* [máximamente] en la infinita pasión por la propia felicidad eterna.⁴¹

Cuando el individuo se desentiende de dar una respuesta a la pregunta de Cristo, ¿quién crees tú que soy yo?, se desentiende del pathos de la decisión y de sí mismo; puesto que esta pregunta la debe responder cada uno de forma personal. El individuo que se desentiende de la pregunta o la cuestión cristiana deja de ser un individuo y se vuelve un observador; porque ya no experimenta ninguna urgencia por su felicidad eterna; porque ha hecho a un lado su deseo de relacionarse consigo mismo con una pasión infinita; y ha evadido devenir una subjetividad en relación con lo absoluto. Cuando el individuo decide, se elige a sí mismo como individuo determinado esencialmente por el deseo de lo absoluto y que sólo se relaciona con cualquier otra cosa a través de su interés absoluto. Pero como observador carece de una interioridad absoluta; de modo que se relaciona sin un interés absoluto con lo absoluto o se relaciona con Dios mediante un deseo finito; por tanto, su deseo carece de la fuerza de lo

40 Murray A. R AE., *International Journal for Philosophy of Religion* 37, *Kierkegaard and the historians*, p. 88.

41 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, pp. 33 y 34, VII 22 y 23.

infinito o es un interés relativo, se ve a Dios como lo relativo, puesto que se cree en Dios en la medida que me sirva para cumplir con otros fines. El observador objetivo refracta lo absoluto en un absoluto finitizado, este está mediado por lo otro, por el interés finito en su relación con lo absoluto.

El observador objetivo del fenómeno religioso o de la historia en general, en tanto carece de una interioridad absoluta, se relaciona con objetos exteriores, con objetos que no requieren la exigencia de su interés o de su pasión. La admiración que puede suscitar la investigación histórica por un personaje o un héroe histórico sólo es un flaco reflejo de una verdadera pasión que esté interesada infinitamente en su propia felicidad eterna. Los héroes de la historia pueden ser hombres cuya existencia representa de forma inmediata el espíritu de su época, suscitan la admiración; llevan a muchos hombres a emular sus acciones y alcanzar los mismos ideales que ellos poseían, estos hombres nos pueden dar enseñanzas. Pero estos héroes jamás suscitarán un interés tan profundo e íntimo como aquel que pudieran suscitar aquella figura de la que dependiera mi felicidad, no histórica, sino eterna. Por eso Climacus pone en el centro de su crítica el saber histórico como médium o la mediación que le da unidad a una serie de datos empíricos, testimonios, documentos arqueológicos, o cualquier otra fuente empírica que ofrezca conocimiento de los personajes mencionados. Este saber histórico, desde el punto de vista de Hegel, es la infinitud afirmativa o buena, el traspasarse de la categoría de lo finito a lo infinito y viceversa, que estudiamos en otra apartado.⁴² Pero para Climacus esta síntesis de los opuestos, o de lo múltiple, que en realidad, sólo es una mediación pasajera, que a su vez tendrá que mediar con otras mediaciones superiores, contiene una falsedad; la cual consiste en que dado que como mediación no resuelve nada, sólo es un movimiento quimérico que produce conclusiones. Sí, la mediación organiza lo heterogéneo, pero no lleva a que el individuo decida nada de forma absoluta; ni lleva a que el individuo se relacione subjetivamente con el saber que produce puesto que el saber es exterior a él en su forma de reflexión objetiva.

En la síntesis conceptual hay un movimiento que produce una sobreabundancia de datos, contenidos ya empíricos, reflexiones, mediaciones que le anteceden; o bien es un movimiento reflexivo que vuelve una y otra vez sobre sí mismo, movimiento ya sea hacia adelante o hacia atrás. La síntesis se afirma en su movimiento como algo progresivamente superior en cada reflexión nueva, hasta convertirse en una forma de sabiduría; que mediación tras mediación es una aproximación más y más acabada, más y más

⁴² Me refiero al capítulo 1, *Vid., Infra*, p. 14.

cercana a la verdad última y a la conclusión última. Síntesis conceptual que nos ofrece multitud de datos organizados, reflexionados, hasta incluso podríamos agotar toda la experiencia y la historia en la reflexión en el proceso dialéctico; empero, no hay ningún resultado decisivo, podríamos decir un resultado “absolutamente personal”, en el que el individuo se elija a sí mismo como subjetividad absoluta o en su interés infinito de relacionarse con su felicidad eterna. El punto de vista en el que se decide algo absolutamente supone un interés que responda a la pregunta de Jesús ¿quién dices tú que soy yo? Pero como “[...] El cristianismo es espíritu; el espíritu es interioridad; la interioridad es subjetividad; la subjetividad es esencialmente pasión y, en su más alto nivel, es una pasión infinita y personalmente interesada por su propia felicidad eterna.”⁴³ Le resulta imposible a un investigador objetivo de la historia (de la religión) responder a esa pregunta, puesto que la condición para ser un observador es pues despojarse de su pasión; y sobre todo de su pasión absoluta por su felicidad eterna. De ahí que la síntesis conceptual que nos ofrece la historia y la dialéctica especulativa carezca de la comprensión de la experiencia mística.

La crítica de Climacus al conocimiento objetivo de la religión le resta importancia personal y decisiva para tener una creencia religiosa. La historia y la filosofía de la religión especulativa son una comprensión que se abstrae de la apropiación personal de lo absoluto. Luego podemos admitir que está justificada la crítica al conocimiento objetivo histórico, a la investigación histórica, y al punto de vista del observador objetivo, respecto de la comprensión viva de la experiencia religiosa. La dialéctica positiva carece de la comprensión viva de la cuestión cristiana; y, desde un punto de vista de una conciencia religiosa, la reflexión objetiva es una desviación de la decisión absoluta y personal sobre la cuestión cristiana. La crítica hacia Kierkegaard no ha sabido distinguir en las objeciones de Climacus a la dialéctica y a la historia, las objeciones de un escéptico del conocimiento. En cambio, estas han sido el pretexto para calificar al danés, y al más filosófico de sus pseudónimos, de irracionalista; por ejemplo, Murray dice lo siguiente:

“Ambos, el cristianismo tradicional tanto como el más liberal cristianismo, están comprometidos en la búsqueda por el Jesús histórico y argumentan que es arrogante despedir la evidencia histórica. Estos grupos sospechan de Kierkegaard por lo que ellos perciben como su irracionalismo, argumentando que debería asumir que la fe debe estar fundada en hechos históricos objetivos.”⁴⁴

43 Kierkegaard Søren, *Op. Cit.*, p. 33, VII 21.

44 Murray A. RAE, *op cit*, p. 90.

Murray, como hemos dicho, no parece distinguir entre Climacus y Kierkegaard, o no le parece que haya gran diferencia entre la posición de uno y el otro; ni la crítica cristiana ortodoxa ni la liberal distingue al autor del pseudónimo. Nosotros no podemos afirmar que Kierkegaard ofrece su punto de vista directo a través de su pseudónimo Climacus, pero sí queda claro que Climacus no se asumen como creyente. Climacus más bien quiere devenir cristiano y, objetivamente, da sus razones de por qué una interpretación histórica dialéctico cuantitativa no es decisiva para resolver su relación personal con la doctrina cristiana. Pero Climacus nos da sus razones para decir que la interpretación especulativa tiene algo de falso; ya sea como dialéctica cuantitativa; como historiografía, o como erudición filológica crítica, o como tradición histórica, hasta como la vida en la iglesia local. Climacus no cree que ninguna de esas formas de aproximarse a la experiencia religiosa impliquen una subjetividad absolutamente interesada en su felicidad eterna, porque esta exige que la comprensión de un hecho histórico se relacione con la eternidad; lo que supone algo contradictorio en el investigador objetivo, a saber, que la pasión infinita de un individuo esté decidida y positivamente relacionada con la felicidad eterna; de modo que se busque o sea del interés de este una verdad no objetiva, simbólica o paradójica en la que se establece un punto de partida histórico para la relación con lo eterno.

El escepticismo de Climacus y Kierkegaard respecto del saber objetivo puede parecernos un problema de un campo de conocimiento restringido a la teología cristiana o a la historia de la religión, pero su resonancia va más allá e involucra una crítica a toda la interpretación moderna de la historia. Lukács se da cuenta de esto último, que la crítica de Climacus a la dialéctica y a la historia objetiva, mina la noción de un saber progresivo y la certidumbre sobre las promesas de una emancipación social en la modernidad. De ahí que Lukács ve en la postura escéptica de Climacus un irracionalismo o parte de la fundamentación de toda una corriente filosófica que considera como el irracionalismo filosófico, veamos lo que dice este autor:

[...] Kierkegaard distingue, cosa muy importante para la trayectoria ulterior del irracionalismo, el “simple hecho histórico” tanto del “hecho absoluto”, que debe ser también histórico, sólo que en un sentido completamente distinto, como del “hecho eterno”, que queda completamente al margen del proceso histórico. Con lo cual se sienta el modelo metodológico para todas las distinciones irracionalistas posteriores, comenzando por la distinción entre el tiempo abstracto y la duración real de Bergson y terminando con la contraposición heideggeriana de la “verdadera” historicidad y la historicidad “vulgar”, bien entendido que, desde Kierkegaard, todos los irracionalistas posteriores consideran como el tiempo “superior” o “verdadero”, o bien como la “superior” y “verdadera” historia, la subjetividad, la simple vivida, por oposición a la objetiva.

El único acceso que, según Kierkegaard, tenemos al hecho absoluto es el de que sólo puede llegar a ser discípulo de Cristo “quien reciba de Dios mismo esa condición”. En cambio, el simple hecho histórico admite, como posible y necesario, un conocimiento “aproximativo”.⁴⁵

Como vemos Lukács no distingue a Kierkegaard de Climacus, por lo que acusa a ambos de irracionistas; mas no de ser unos irracionistas cualesquiera, sino como a la manera que Don Quijote que pobló el mundo de caballeros andantes por su locura,⁴⁶ ambos precedieron e influyeron a otros pensadores que buscaron ese otro tiempo lleno de vida que no fuera el producto de una especulación metafísica; pensadores del otro lado del sistema, y que filosofaban a contracorriente. Si comparamos a Cervantes con Kierkegaard en tanto poetas, y a Don Quijote con Climacus en tanto personajes, podemos pensar que Climacus es presa de un *delirium furibundum* como el caballero de la triste figura. Aunque en realidad Climacus se instala dentro del marco conceptual de un escepticismo filosófico. Para Climacus

“[...] Un estudio del escepticismo griego es altamente recomendado. Allí se aprende perfectamente aquello para lo cual siempre se requiere disciplina, práctica y tiempo para llegar a comprender (¡un estrecho camino para el libre discurso!), es decir, que la certeza sensible, ya no digamos la certeza histórica, es tan sólo una aproximación, y que lo positivo y la relación inmediata con ello, constituyen lo negativo.”⁴⁷

Llamar *irracionista* a Kierkegaard es una manera de desacreditar su dialéctica filosófica con una falacia *ad hominem*, así como negar el valor científico del escepticismo de Climacus. Éste se vale del escepticismo para argumentar los límites de una filosofía dogmática que produce conclusiones en un saber progresivo, pero que no produce la comprensión de la interioridad; ni produce una decisión personal que transforme al individuo y lo ponga en condiciones de retomar la labor de su subjetividad. Sin embargo, Lukács da un paso más allá de la falacia *ad hominem* y afirma que la dialéctica cualitativa de Kierkegaard rechaza el tránsito dialéctico de la cantidad a la cualidad; es decir, el desarrollo

45 Lukács Georg, *El asalto a la razón*, p. 218.

46 “[...] Como todos saben, Don Quijote estaba persuadido de que era un caballero andante. Pero su locura no alcanza su apogeo de ningún modo en esta idea; Cervantes es más profundo. Cuando Don Quijote ha sido curado de su enfermedad, y el licenciado recobra ya confianza en su razón este último quiere, no obstante, examinarlo un poco. Le habla de diferentes cosas, y le anuncia, de súbito, que los han invadidos España. “Entonces no hay más que un solo medio para salvar España” –Responde Don Quijote. “¿Cuál?” –pregunta el licenciado. Don Quijote no quiere decirlo, como no sea delante de Su Majestad Cristianísima, el rey de España, que divulgará su secreto. Por fin, sin embargo, cede a los ruegos del licenciado, y bajo la promesa del secreto, y con la solemnidad de un padre espiritual, recibe la confesión de aquel ilustre caballero: “El único medio es que Su Majestad Cristianísima lance un llamado a todos los caballeros andantes”. Creerse a sí mismo un caballero andante, es, si se quiere, el pensamiento de un loco a medias, pero poblar toda la España de caballeros andantes, es con seguridad un *delirium furibundum*. [...]” Kierkegaard Søren, *El amor y la religión*, pp. 12 y 13, VI 326.

47 Kierkegaard Søren, *Loc. cit.*, p. 38, VII 27.

cuantitativo del conocimiento científico de una verdad menor a una verdad mayor. A Lukács, pues, le parece que el filósofo danés fundamenta gnoseológicamente su punto de vista en la imposibilidad de conocer la manifestación histórica de Dios.⁴⁸ Murray comprende muy bien este aspecto de la reflexión de Kierkegaard, puesto que afirma lo siguiente:

“[...] para Kierkegaard es aparentemente indiferente el resultado de los estudios históricos, esto es así porque el objeto de la fe es la Paradoja Absoluta. La sabiduría del mundo considera implausible, incluso absurdo, que el Dios eterno y trascendente deba condescender a tocar la forma de un sirviente y llegar a ser un sujeto dentro de lo temporal e inmanente reino de la historia humana. Pero esto es lo que Dios hizo precisamente y es lo que confiesa la fe cristiana. La erudición histórica muy bien puede investigar la vida histórica del hombre que confesó ser divino, pero si era o no era divino está más allá del alcance de su investigación. La coincidencia en el Dios/hombre de lo eterno y lo temporal, la trascendencia y la inmanencia es precisamente la razón por la que el objeto de la fe permanece inaccesible a la investigación histórica la cual, propiamente se compromete a realizar sus investigaciones dentro de las categorías de la inmanencia. Climacus insiste, por tanto, que una eterna felicidad no puede ser construida sobre el conocimiento histórico.⁴⁹”

Lukács debe responder desde la dialéctica y, en alguna medida, desde Hegel, porque es a éste, principalmente, a quién se dirigen las críticas. Pero también nos damos cuenta de que la crítica de Climacus a la especulación dialéctico-cuantitativa afecta o le arrebató su justificación al marxismo de Lukács. En efecto, la crítica a los estudios históricos positivos niega toda la concepción histórica progresiva de la modernidad; luego entonces se pone en entredicho la pertinencia del estudio científico de la historia para determinar o realizar la emancipación objetiva de la sociedad occidental. Lukács replica así a la posición de Climacus:

Una de las grandes conquistas de la dialéctica hegeliana fue el haber intentado fundamentar científicamente la interdependencia concreta entre los factores absolutos y relativos del conocimiento. La tiranía del carácter aproximativo de nuestro conocimiento es la consecuencia necesaria de estas aspiraciones: aproximación significa, en este contexto, que la presencia inevitable del factor relativo no cancela el carácter objetivo, el carácter absoluto de un conocimiento certero, sino que señala simplemente hasta que fase ha llegado, en el estadio de que se trata, nuestro conocimiento, dentro de un proceso de aproximación progresiva. La base objetiva de la aproximación se halla en que el objeto que se manifiesta es siempre más rico, más pletórico de contenido que las leyes con ayuda de las cuales tratamos de conocerlo. Por tanto, la concepción hegeliana de la aproximación que de aquí se sigue no lleva aparejado el menor relativismo; y no lo lleva, sobre todo, en el desarrollo materialista de este concepto a través de

48 *Cfr.*, Lukács Georg, *Op. Cit.*, p. 219.

49 Murray A. RAE, *Op. Cit.*, p. 88.

Marx, Engels, Lenin y Stalin, en que el reflejo de la realidad objetiva garantiza el carácter absoluto del conocimiento.⁵⁰

Lukács no niega la afirmación de Climacus de que la síntesis dialéctica como unidad afirmativa es una aproximación e incluso dice de ella que es una tiranía. Sin embargo, el carácter relativo de la verdad solo indica, para Lukács, la fase o estadio en que se encuentra la verdad inmersa en un desarrollo progresivo. Añade además que el contenido de la verdad, en cada fase es más rico y pletórico. Lo que Lukács afirma como justificación para la dialéctica cuantitativa es justamente lo que Climacus crítica y le permite rechazar esa misma dialéctica. En efecto Lukács no dice nada respecto al lado falso de la dialéctica cuantitativa, esto es, que pese al resultado pletórico y rico eso no lleva aparejada una decisión personal; ni un salto dialéctico a un nuevo modo de existencia o determinado por la interioridad; es decir, las conclusiones de la dialéctica cuantitativa no llevan a que el sujeto se afirme como subjetividad absoluta en relación con la felicidad eterna.

Para desarrollar mejor el concepto de aproximación histórica, debemos hacer constar que resulta equivoco, difícil y engañoso construir un diálogo entre Kierkegaard y Lukács, puesto que el último en alguna medida comprende bien al primero. Lo que Lukács afirma que justifica el saber dialéctico, a saber, la riqueza del conocimiento y su sobreabundancia de resultados; es lo que Climacus crítica como si de una ilusión óptica se tratara; la objetividad es una ilusión óptica que no acerca ni un ápice al individuo a sí mismo, pero le da la apariencia de llegar a una conclusión. De modo que tenemos que donde Lukács ve la prueba y confirmación del valor de la dialéctica cuantitativa, en la sobreabundancia de resultados, Climacus sospecha que eso es una ilusión y una evasión de la decisión ético-subjetiva.

¿Qué está ocurriendo en la confrontación de Climacus y Lukács? ¿Y qué conceptos están en juego? Para responder a la primera pregunta debemos situar la discusión de estos dos autores en una encrucijada existencial como la que determina el pseudónimo de Anticlimacus, ¿a qué me refiero? Para Climacus el cristiano, el sujeto que ha devenido un pensador subjetivo, se relaciona con una paradoja absoluta, con un objeto que no sólo es el más allá del pensamiento, sino que es la paradoja que niega el pensamiento porque lo disgrega. Ahora bien, justo en el momento en el que el pensamiento se encuentra con la paradoja absoluta se produce un entrecruce de la fe con la razón que está en la posibilidad del escándalo respecto a la paradoja absoluta. El escándalo de la razón se produce sólo

50 Lukacs Georg, *Op. Cit.*, p. 219.

cuando el individuo tiene como interés o tema de su pensamiento la paradoja absoluta, y la razón no puede comprender tal cosa; pero antes del escándalo de la razón se produce la “posibilidad del escándalo”. Este entrecruce entre razón y paradoja en la posibilidad del escándalo lo explica Anticlimacus de este modo:

Al igual que el concepto “fe” es una categoría propiamente cristiana, así a su vez el “escándalo” es una categoría propiamente cristiana, que guarda relación con la fe. La posibilidad del escándalo es la encrucijada. De la posibilidad del escándalo se parte hacia el escándalo o hacia la fe, pero jamás se llega a la fe sin escándalo. El escándalo guarda relación esencialmente con la síntesis del Dios-hombre. [...] la situación pertenece indisolublemente al Dios-hombre, la situación de que un hombre individual, que está a tu lado, sea Dios-hombre. [...] ⁵¹

El escándalo se suscita por la falta de fe, es el momento en el que el pensamiento se escandaliza por ver en el Cristo, es decir, en un hombre individual lo más opuesto de sí, una alta majestad o magnificencia por encima de todo personaje histórico como lo podría ser un rey. El escándalo también se origina por la insignificancia, por ver lo opuesto, la pequeñez del hombre, puesto que el escándalo lo provoca la imposibilidad de que algo insignificante como un individuo sea el dios-hombre. Lukács y Kierkegaard en este caso toman subjetivamente caminos distintos respecto a la paradoja; así que podemos decir que el primero estuvo en la posibilidad del escándalo, y que, en vez de la fe, prefirió el escándalo. Por eso mismo es que no le da valor a la crítica del lado falso de la dialéctica cuantitativa, puesto que él mismo se ha escandalizado de la elección o decisión absoluta que exige el cristianismo. Lukács se ha vuelto hacia el escándalo respecto a la promesa de felicidad eterna que hace el cristianismo, sólo se interesa por la promesa de emancipación histórica del comunismo moderno.⁵² Lukács afirma que la historia es un producto humano, sin ningún nexo con Dios, ni con la eternidad, y le parece que esta es la gran conclusión que se desprende de la filosofía de Hegel; luego por esa misma idea rechaza la filosofía de la subjetividad de Kierkegaard.

“Kierkegaard se apercibe certeramente de que en una historia universal concebida como un proceso unitario regido por leyes propias no queda ya margen para Dios y de que, por tanto, la

51 Kierkegaard Søren, *Ejercitación del cristianismo*, p. 99.

52 [Kierkegaard] no alcanza a penetrar evidentemente, en todo su alcance, en la más importante de las ideas progresivas de la concepción hegeliana de la historia: la de que el hombre llega a serlo gracias a su trabajo, la de que son los mismos hombres quienes hacen su historia, aunque los resultados conseguidos sean, a veces, algo completamente distinto de lo que ellos se propusieron. Sólo ve la necesidad objetiva del curso expuesto por Hegel, independientemente de la conciencia individual y de la voluntad del individuo, y contra ello protesta en nombre de Dios [...]” Lukács Georg, *El asalto a la razón*, p. 214.

filosofía hegeliana de la historia, por mucho que en ella se hable del Espíritu Universal, de Dios, etc., no puede ser sino una forma cortés de ateísmo. [...]”⁵³

Para Lukács es Climacus quien rechaza los conceptos de unidad de la historia universal y de la lógica interior o inmanente de los procesos históricos sociales, porque esta inmanencia supone el desplome del Dios trascendente. En Hegel opera, según Lúkacs, un ateísmo en el proceso de secularización de la sustancia espiritual o Dios, en una sustancia inmanente o estructura dialéctico-histórica. El choque entre Lukács y Climacus o Kierkegaard es un enfrentamiento entre el ateísmo y la fe, o entre el escándalo de la razón y la fe. Kierkegaard se concibe como un pensador religioso y afirma la necesidad de una dialéctica cualitativa que relacione la historia con la eternidad. Ahora bien, Lukács está muy bien enterado de la filosofía de Kierkegaard y de los irracionalismos, porque como dice Fray Taciturnus “[...] Un enamorado desgraciado o celoso, puede estar bien informado sobre lo erótico como un enamorado feliz, y lo mismo, un hombre escandalizado [...], puede a su manera, estar tan bien informado sobre lo religioso como un creyente. [...]”⁵⁴ De ahí que ambos autores, argumenten lo mismo, que hay relatividad en la verdad de la dialéctica cuantitativa, que hay sobreabundancia de resultados, pero que saquen conclusiones distintas respecto a lo que significan esas proposiciones; para uno es una idea con un valor cuantitativo; y para el otro, Kierkegaard, el resultado no le es decisivo, porque carece del interés infinito. Siguiendo con esta idea Kierkegaard escribe desde la existencia del fraile Taciturnus lo siguiente:

[...] “Es así, lo sé muy bien y por eso no lo quiero”, y que el otro dice: “Es así, por eso lo creo”, y si esos dos “así” están perfectamente de acuerdo, uno puede concluir sus observaciones con confianza. Son testimonios que concuerdan de tal manera, acuerdan una certidumbre desconocida por los hombres de ley.⁵⁵

Desde nuestra perspectiva aquello por lo que Lukács niega la dialéctica paradójica y cualitativa de Kierkegaard, no se funda en razones o argumentos objetivos; puesto que los argumentos de Climacus y los de Lukács son los mismo. Sino que más bien lo que ocurre es que éste último decide evadirse de una concepción ético-religiosa en la cuál el sujeto se desustancialice, justo como su objeto. La adhesión de Lukács a una concepción estética es consecuencia de lo anterior, su absoluto es la historia universal;

53 *Ibidem*.

54 Kierkegaard Søren, *El amor y la religión*, p. 89.

55 *Ibid.*, p. 90.

en este absoluto el hombre es capaz de liberarse a sí mismo de toda falencia por medio del grandioso proceso histórico universal.

¿Qué conceptos están en juego en la controversia entre Lukács y Climacus-Kierkegaard? La síntesis dialéctica, el conocimiento como *positum*, la superación dialéctica como una unidad afirmativa, el mal infinito y el buen infinito. Pero si mencionamos el buen y el mal infinito es porque la crítica hacia Kierkegaard concibe a este como un autor que está anclado al problema de la buena o mala infinitud.⁵⁶ Cuando Climacus es consciente del lado falso de la mediación dialéctica como una aproximación progresiva a la verdad, y en este sentido se afirma que la infinitud afirmativa, la buena infinitud, cae en el lado de la no verdad. Lukács afirma para situar a Kierkegaard dentro del problema de la mala infinitud lo siguiente:

[...] el camino que también en este punto sigue Kierkegaard para combatir a Hegel es el de desgarrar la unidad dialéctica viva de los momentos contradictorios, para erigir estos momentos, rígidamente aislados, en principios metafísicos independientes. De este modo, el factor aproximación se convierte aquí en el principio del relativismo puro. Dice Kierkegaard: “El saber histórico es una ilusión de nuestros sentidos, pues es un saber puramente aproximativo.” Y sus argumentos demuestran hasta qué punto el filósofo danés tenía en cuenta, al decir esto, exclusivamente la “infinitud mala” de una achatada ciencia histórica filológica, hasta qué punto había eliminado previamente esta aproximación todo elemento de objetividad. [...] Kierkegaard convierte la aproximación a la realidad objetiva en un puro relativismo, mediante el giro discursivo de que el progreso científico que representa toda nueva aproximación a la realidad objetiva es, en rigor, una marcha hacia la nada, ya que por este camino nunca podrá llegarse, según él, a un conocimiento realmente objetivo y el principio de la selección, de la delimitación está gobernado, a su juicio, por la mera arbitrariedad.⁵⁷

Lukács hace énfasis en que la crítica de Kierkegaard se circunscribe a la de la mala infinitud, es decir, que Kierkegaard sólo ve una relación contradictoria de datos sin una unidad o ley de su desarrollo, porque desgaja la dialéctica en sus momentos sin relacionarlos entre sí. Sin embargo, lo interesante del planteamiento de Kierkegaard, y lo que no alcanza a ver Lukács es que el concepto de “aproximación” de Kierkegaard adquiere una nueva función como herramienta metodológica para una investigación desligada de un juicio sobre la historia universal. La aproximación conceptual es un proceso natural de conocimiento derivado de procesos de acumulación de conocimiento empírico-histórico o científico.

56 Adorno al hacer referencia a la dialéctica de Kierkegaard dice lo siguiente: [...] Esta dialéctica se distingue de la hegeliana sólo por la “mala” infinitud –en el sentido que esta palabra tiene en Hegel– del proceso, que precisamente la reflexión debe censurar como esteticista y rechazable. [...]” Adorno TH. W., *Kierkegaard: construcción de lo estético*, p. 14.

57 Lukács Georg, *Op. Cit.*, pp. 219 y 220.

De ninguna manera puede ser descartado el conocimiento histórico y científico, solamente que no es posible una ciencia histórica universal, ni del absoluto; ni esa es la finalidad que supone Climacus de la historia. Para éste el estudio de la historia y la filosofía no debería ser una reflexión suprahistórica, sino una historia que prepare a los individuos para realizar acciones y tomar decisiones ético-religiosas.

2.3 El escepticismo y la duda como lo esencial para el movimiento dialéctico.

La interpretación que se desprende de Lukács, a nuestro parecer, no tiene mayor fundamento que una proposición supuesta y oculta, a saber, que la realidad es por antonomasia la objetividad. Lukács establece su interés máximo por la objetividad, pero sólo a cambio de que lo subjetivo esté en síntesis con lo primero. La dialéctica de lo interior y lo exterior para que no se detenga en un *positum* falso, y deje de existir como problema dialéctico debe mantener su efectiva inconmensurabilidad. La interioridad absoluta para Climacus, como ya dijimos es pasión, así que en realidad cualquier cosa distinta al individuo, por ejemplo, la pareja, la comunidad, Dios, sólo tienen realidad si están vinculadas con el interés subjetivo, es decir, con la pasión; ahora bien, gozarán de más realidad estas entidades en tanto mayor interés de la subjetividad atraigan. Luego de ahí se sigue que aquello que produzca y pueda mantener el interés supremo e infinito de una subjetividad por más tiempo, y más allá del tiempo, en la eternidad, sea lo más real. El interés infinito produce la decisión absoluta y vital de la cuestión cristiana. Decir que la verdad es interior significa que solo es verdad o real aquello puesto en relación con la interioridad. Para ser justos Climacus no es tan irracional como piensa Lukács, no está inmerso en un *delirium furibundum*, pues no se asume como cristiano; sino sólo como alguien que quiere devenir cristiano o que sólo nos muestra el otro camino del sistema, el camino de la pasión absoluta, en vez de la objetividad. De modo que Climacus se sitúa en el camino del escepticismo filosófico y como observador describe las contradicciones inherentes a la dialéctica; y el momento en que la esencia o la verdad muestra su lado falso. Más lo que sí sabemos es que el momento falso de la dialéctica ya está vislumbrado por Hegel, es el momento escéptico de la dialéctica, pero también esto es el momento no dogmático y negativo con respecto al saber, es el momento de la duda. Ahora bien, retomamos a Hegel para mostrar la idea que este tiene del escepticismo y que resulte evidente que, si Climacus reivindica el escepticismo, frente al dogmatismo cientificista de Lukács y Hegel, es porque afirma el elemento negativo y patético de la dialéctica y del saber.

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado. Este escepticismo consumado no es tampoco, por tanto, lo que un severo celo por la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan sólo lo que uno ha hecho. [...] el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone precisamente a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender.⁵⁸

Hegel sitúa el escepticismo dentro del propio desarrollo dialéctico, y de forma generosa se refiere a él de dos maneras, una, como un escepticismo inmediato o finito y, la otra, como un escepticismo reflexivo o infinito; ambos modos son maneras de penetrar conscientemente en la no verdad de una representación cuyo concepto no está realizado, y que como proceso del conocimiento está en el momento de la pérdida del saber. *El escepticismo no es, por tanto, un celo científico, como el que posee Lukács al defender la progresividad de la ciencia, a pesar del lado falso de la dialéctica y la aproximación, sino que es un celo por examinarlo todo por uno mismo, y no inclinarse ante la autoridad competente.* El verdadero escepticismo es más parecido al discrimen kierkegaardiano desde el cuál se duda y se piensa por uno mismo. El escepticismo es la condición previa que debe obtenerse para poder efectuar un examen de conciencia, puesto que éste implica que se desechan las opiniones naturales o los prejuicios que impiden el examen de cualquier materia. La intrepidez dialéctica de Climacus, su *critérium*, su reflexión sobre la interioridad, es, a la vez, un llamado a examinarnos a nosotros mismo y encontrar nuestra propia verdad, y lo que en suma es lo real, por nosotros mismos, más allá de lo que todo dogmatismo pueda afirmar.

¿Pero es lo mismo dudar que desesperar tal como afirma Hegel? Una cita de los papeles del consejero Wilhem nos muestra una diferencia entre desesperar y dudar.

58 Hegel G. W. F, *La fenomenología del espíritu*, pp. 54 y 55.

“[...] Así que elige la desesperación, pues la desesperación misma es una elección, pues uno puede dudar sin elegirlo, pero no desesperar sin elegirlo. Y cuando uno desespera, a su vez, elige ¿y qué elige? Se elige a sí mismo, no en su inmediatez, no como este individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en su valor eterno.⁵⁹

La duda en el texto del consejero Wilhem es más bien una suerte de resultado del examen de las cosas, porque responde a cierta necesidad lógica (aunque también cabe la posibilidad de elegir dudar), en cambio la desesperación es una elección, porque en la desesperación el espíritu no encuentra gozo en la finitud, y en esta desesperación de lo finito se elige a sí mismo en su valor no contingente, sino absoluto; esto es, la duda pertenece al campo de la necesidad y la desesperación al de la libertad, aunque para Hegel sea lo mismo. Cabe señalar esta diferencia, que el espíritu desespera de lo finito porque ansía lo infinito. La duda natural es necesaria, es la duda lógica de la que habla el consejero Wilhem. ¿Pero podemos concluir de ahí, que la duda escéptica es igual? Climacus posee una noción de duda más ligada al escepticismo griego, en efecto, éste nos dice:

[...] El escepticismo griego era reservado (εποχη); dudaban no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la voluntad negaban la aprobación (μετριοπαθειν). De ello se sigue que la duda sólo puede ser suprimida por la libertad, por un acto de voluntad, lo que todo escéptico griego comprendería, puesto que se comprendía a sí mismo, pero no suprimiría su escepticismo, justamente porque *quería* dudar. [...] El escepticismo griego no niega la exactitud de la percepción y del conocimiento inmediato, sino que –dice él– el error tiene otro motivo totalmente distinto: viene de la conclusión que infiero. Si pudiera abstenerme de concluir [...] Por eso el escéptico se mantenía siempre *in suspensio* y ese estado era el que él deseaba. Puesto que el escepticismo griego fue llamado φιλοσοφία ζητητική, απορητική, σκεπτική [filosofía indagadora, aporética, escéptica], estos predicados no expresan la característica propia del escepticismo griego, ya que únicamente usó el conocimiento para conservar constante su disposición, que era la cuestión capital; por ello no quería declarar θετικώς (positivo) el resultado negativo del conocimiento para no verse atrapado en haber formulado una conclusión. La disposición era para ellos el asunto primordial. [El fin, dicen los escépticos, es la suspensión del asentimiento, a la que sigue como una sombra la ataraxia.]⁶⁰

Climacus resulta sumamente cuidadoso al presentar la posición escéptica, por un lado, un examinarse a sí mismo libre de la autoridad, por otro, una duda natural o necesaria en el conocimiento. Debemos añadir una duda reflexiva y libre, que emplea el conocimiento para mantenerse en la disposición existencial que le permite no tomar como positivo nada, ni siquiera lo negativo; puesto que lo primordial de su disposición es no concluir. Sin embargo, al afirmar la naturaleza profunda del

59 Kierkegaard Søren, *Lo uno o lo otro*, tomo II, p. 192, 203.

60 Kierkegaard Søren, *Migajas filosóficas*, pp. 89 y 90, IV 274-275.

escepticismo Climacus también deja en claro que concluir es un asunto de la voluntad; concluir también es un querer concluir, de ahí que Hegel o Lukács, van más allá del escepticismo hacia la científicidad, no por una necesidad o consecuencia lógica, sino porque su voluntad así lo quiere; puesto que su interés es concluir el movimiento dialéctico en una unidad sintética afirmativa. El filósofo dogmático concluye el movimiento dialéctico, lo lleva hasta su reposo o a un momento tranquilo de afirmación positiva de algo objetivo (la infinitud afirmativa). No es Climacus, sino el Fraile Taciturnus el que dice lo siguiente:

[...] Si buscamos en el maestro Hegel, informaciones sobre lo que hay que entender por una infinitud positiva, uno aprende muchas cosas; se toma mucho trabajo, lo comprende, y la única cosa que acaso no comprende un retardatario, es de que un modo un ser viviente, o un ser durante toda su vida, puede llegar a sentirse tranquilizado con esa infinitud positiva, que otra parte está reservada a la Eternidad y a los difuntos. [Y un poco más adelante.] La infinitud negativa es el supremo bien para un ser finito, y es precisamente lo que es el hombre mientras vive en lo temporal [...] y lo positivo es un apaciguamiento precario. La existencia espiritual, sobre todo con la religión, no es fácil; el creyente se encuentra constantemente en alta mar, y tiene 70,000 brazas de agua debajo de sí. [...]"⁶¹

Para Taciturnus, así como para Climacus, la fe crece y se desarrolla en la duda y el método que desarrollan es uno acorde a la finitud del individuo. Este camino del pensar no elige el apaciguamiento de la dialéctica en su conclusión, ni en el sistema o la ciencia; sino que está acorde con el hombre mientras vive, porque el saber es una infinitud negativa, un movimiento perpetuo del pensamiento hasta que la vida se termina. No es de extrañarnos que la elección que nos sugiere Kierkegaard es o el cristianismo o el no cristianismo, es decir, un sistema dialéctico de la experiencia, esto es, vivir en la incertidumbre de la experiencia. Cuando Lukács nombra a Kierkegaard como irracionalista, en realidad está contrargumentando contra la fe cristiana o la apropiación individual de una dialéctica interior, cualitativa y vital, sin un objeto apaciguado; por lo que se agudiza en él la decisión de si lo real es lo objetivo o lo subjetivo, puesto que el problema se convierte en el de tener fe o escandalizarse de la fe y volverse a un saber positivo.

[...] Es por tanto, la dialéctica la forma objetiva del movimiento de la realidad misma? Y, si lo es, ¿cómo se comporta con respecto a ella la conciencia? Sabemos que la dialéctica materialista contesta a la segunda de estas preguntas afirmando que la dialéctica subjetiva es cabalmente, en el conocimiento humano, el reflejo de la dialéctica objetiva de la realidad y que, en virtud de

61 Kierkegaard Søren, *El amor y la religión*, pp. 74 y 75, VI 413-414.

la estructura de la realidad objetiva, este proceso de reflejo se opera dialécticamente, y no de un modo mecánico como creía el viejo materialismo [...] ⁶²

Aunque Lukács admita que el reflejo entre la conciencia o la subjetividad y la conciencia objetiva formada en el conocimiento de la realidad no se reflejan mecánicamente; nosotros sabemos que la objetividad dialéctica no se corresponde con la dialéctica de la subjetividad. Porque lo que se le corresponde a la última es la forma negativa de la dialéctica que se sitúa en el pathos de la interioridad, y no la forma o representación positiva de la misma. El individuo es irreducible a categorías sociales y objetivo-positivas, porque estas categorías precisamente se rehúsan a emplear nociones como la de eternidad y la paradoja para explicar al hombre. Para el cristianismo el individuo es una síntesis de lo finito y lo infinito. Lo que debemos acentuar es que la síntesis es de los opuestos, porque el cristianismo además de incluir a la subjetividad con su interés eterno añade la objetividad y la exterioridad de la historia en su juicio; porque la paradoja consiste en la síntesis de lo histórico y lo eterno.

La dialéctica positiva excluye la realidad en su sentido vivo e incierto y toma la realidad en su elemento tranquilo y apaciguado, porque la verdadera realidad es la de la decisión, la decisión ética de elegirse a uno mismo como subjetividad absoluta. En este sentido Karl Löwith concuerda con nuestra argumentación puesto que él dice:

[...] En relación con la existencia ética, la “dialéctica cuantitativa” de la historia universal es un mero accesorio. El hegeliano no se quiere satisfacer con la subjetividad del existir: con una especie de grandioso olvido de sí mismo, ve en cada época una sustancia moral y una Idea, como si la propia existencia fuese una especulación metafísica y el individuo la generación. Abarca con la vista el bosque entero, pasando por alto los árboles singulares. ⁶³

Karl Löwith, pues, observa lo mismo que nosotros, que el proceso filosófico que se constituye como una ciencia o sistema no da cuenta del vértigo de la libertad del individuo. La posición que toma Kierkegaard, y sus pseudónimos, reposiciona el valor del individuo y su subjetividad frente a los grandes intereses de la historia universal. Sin embargo, el problema no se resuelve del modo corriente, puesto que el problema mismo es la elección entre si el interés máximo es el conocimiento o la fe. No es de extrañar que Kierkegaard dedicara reflexiones a la figura de Fausto, a la imagen del sabio que

62 Lukács Georg, *Op. Cit.*, p. 205.

63 Löwith Karl, *De Hegel a Nietzsche*, p. 161.

debe decidir entre la ciencia o Dios. La posición de Hegel o la de Lukács, su decisión por la ciencia, no podemos dejar de nombrarla como fáustica en la que nos encontramos el rechazo reflexivo a la fe.

[Fausto] representa el intelectual que pone en duda la religión y que se atreve a levantar el velo de los secretos del mundo. [...]”⁶⁴ [O también] A Fausto, que no le basta con la fe religiosa, y deseoso de averiguar sus secretos, cuando el demonio le ofrece su oportunidad de cumplir su deseo, éste se transforma en un deseo de mandar sobre los misterios. [...]”⁶⁵

Hannay piensa que con la figura de Fausto, Kierkegaard representa una forma de existencia que se encamina fuera de la religión, con ella representa al investigador objetivo de la historia y de la historia de la religión al que no le basta con la fe religiosa para satisfacer su deseo de felicidad; puesto que desea conocer y dominar el mundo material.

[...] el rechazo de Fausto de la religión (la fe) en favor del conocimiento puede comprenderse de dos maneras: como el reconocimiento de la religión como algo aparte; como algo de lo cual uno debe librarse, puesto que no es capaz de ayudarte en tu proyecto humano; como algo que no sirve para construir sociedades u hogares [...] y, ciertamente como algo que no le conviene a Fausto, que en su caso particular, pretende convertir lo humano en sobrehumano. Pero también puede comprenderse como una “cura radical” para aquellos que dudan de la vida y que han descubierto que un proyecto puramente humano carece de valor, una cura que, “como ocurre con cualquier cura radical, uno quiere posponerla tanto como sea posible”. En primer lugar, el carácter exclusivo de la religión era algo que él había defendido desde la perspectiva ventajosa de la religión: “La filosofía y la religión jamás podrán estar juntas”. ¿Por qué? Porque “el cristianismo establece el carácter defectuoso del conocimiento humano por culpa del pecado, el cual es entonces enmendado en el cristianismo”. Pero las inclinaciones fáusticas pueden llevarte por el camino contrario. [...]”⁶⁶

Puesto que el escepticismo sabe que quiere dudar, y que el error proviene de la conclusión, se abstiene de tomar como afirmativo todo el vaivén dialéctico entre lo positivo y negativo del movimiento dialéctico. Pero también Kierkegaard es consciente, más allá del escepticismo, que por razón del pecado humano el hombre está fuera de la verdad y esto es importante decirlo; porque Climacus, aunque sustenta su crítica en el escepticismo filosófico, no es como dice Lukács, un nihilista; puesto que, por lo menos está haciendo lo que dice que hay que hacer, a saber, una autoinspección del estado de su relación individual con la promesa de felicidad eterna de la religión. Climacus sabe que la verdad es algo que no puede poner el hombre, pues de ponerlo caería en el error, porque está determinado por

64 Hannay Alaistar, *Kierkegaard una biografía*, p. 92.

65 *Ibid.*, p. 94

66 *Ibid.*, p. 99.

el pecado, así que la verdad sólo la pueda poner Dios. Climacus en *Migajas filosóficas* habla de la contemporaneidad en Cristo; este nos explica que no es una contemporaneidad histórica como la del que vio pasar por una calle al Cristo; o lo vio hacer magia, convertir toneles de agua en vino; o que incluso de aquel que lo vio en la cruz, o lo vio iracundo en la iglesia ahuyentando mercaderes. Estos momentos sólo fueron la ocasión, el instante en el tiempo en el que se presentó la posibilidad para la condición de la verdad; es decir, de convertir al discípulo en verdadero contemporáneo y sacarlo de la no verdad. Cuando Climacus habla de la condición se refiere a algo muy concreto, puesto que la condición para ser contemporáneo de Cristo, y con ello ser conocido por Éste, no es algo que esté puesto o en el discípulo.

[...] si el discípulo ha de recibir la verdad, pero será preciso que el maestro se la acerque. Mas todavía, ha de darle la condición para comprenderla, porque si el propio discípulo fuera por sí mismo la condición para entender la verdad, entonces le hubiera bastado con recordarla. [...] ⁶⁷

¿Climacus es un nihilista además de un escéptico? Cuando Lukács piensa que Kierkegaard es un nihilista del conocimiento está pensando que el danés sólo está diluyendo todo conocimiento hacia la nada. Si seguimos la lectura que Jean-Luc Nancy hace de Nietzsche, hay dos nihilismos, uno activo y otro pasivo. El nihilismo activo es un signo de fuerza, la energía espiritual se aumenta o intensifica y los fines o metas que tenía hasta entonces le resultan inadecuados. El momento máximo de este nihilismo es el de una fuerza de destrucción. Hay un nihilismo pasivo en el que la energía del espíritu o está extenuada o agotada, los valores hasta entonces resultan inadecuados, se hacen la guerra y se disgregan. El nihilismo es el movimiento entre uno y otro aspecto, en tender hacia la destrucción y la extinción, exponiendo ambas posibilidades sin realizar ninguna. El estado intermedio es un estado de normalidad. La normalidad entiendo que sería igual a mantener indefinidamente los fines inadecuados, a la vez que permanece la eterna tendencia y nunca cumplida del fin, del aniquilamiento, en un agotamiento infinito.⁶⁸ Si comparamos la dialéctica especulativa y el nihilismo aquí prefigurado, debemos llegar a la conclusión de que la negatividad dialéctica posee tanto el aspecto de destrucción máximo, así como la extinción; que nosotros entendemos aquí como una mediación reflexiva que aleja de la acción decisiva ético-religiosa. La reflexión sobre el estado intermedio o de normalidad nos recuerda también el momento tranquilo de la dialéctica; el momento de la instauración de un valor o *positum*, como contragolpe o contra fuerza a la nada del conocimiento. Sin embargo, el escepticismo de

67 Kierkegaard Søren, *Migajas filosóficas*, p. 31, IV 207.

68 *Cfr.*, Esposito Roberto, Carlos Galli Cordinadores, *Nihilismo y política*, pp. 15 y 16.

Climacus tiene un objetivo determinado, éste es sólo la preparación para desintegrar la objetividad engañosa del error dialéctico de la infinitud afirmativa; y por eso es sólo una ocasión para que el creyente esté a la espera de la condición y comprensión de la verdad puesta por el maestro, el dios/hombre.

[...] Es el nihilismo llevado a cumplimiento, fuera de sí; es el excedente. Él consiste precisamente en poner fin a la misma creencia nihilista, pero sin remplazarla por otra creencia. La tarea de “dar un sentido” como tarea desprovista de sentido, rompe los lazos con toda religión.⁶⁹

En esta breve cita de Nancy tenemos una noción de nihilismo llevado a cabo completamente, o sea de un atravesamiento completo del nihilismo que nos resulta muy importante entender. Sin embargo, no estamos del todo de acuerdo en la forma en la que se expresa este atravesamiento del nihilismo y lo vamos a matizar. En efecto, lo primero que hay que anotar es que el nihilismo como fenómeno que ha salido de sí, y por decir, así, se ha superado, es un excedente, que pone fin a la creencia nihilista, al movimiento de desintegración—de los valores. No reemplaza una creencia por otra. Nancy parece entender que toda religión implica estar determinado a una creencia, a un sentido, que llamamos nosotros positivo y finito. Este sentido que está atravesando el nihilismo, es un sentido infinito o abierto; es incertidumbre infinita, es comprensión de la vida como existencia y de la conciencia como paradoja; es sentido como comprensión del sufrimiento, y es comprensión de la verdad no como un positum finito, sino como algo absoluto e indeterminado, como enigma y misterio. ¿Tiene relación con la religión? Desde luego, con la religión profunda que se funda en la experiencia de lo divino apofático. La posición que finalmente adopta Climacus atraviesa todo el nihilismo para salir de él; y concluir que necesariamente la comprensión de la existencia es una tensión paradójica entre el límite del conocimiento humano, la aproximación o síntesis afirmativa, y la duda que no acepta que lo negativo posea tal positividad reflexiva y abstracta. Climacus tiene razones para querer dudar y hacer un examen por sí mismo respecto a su situación individual respecto a la promesa cristiana; pero en ese examen de sí y de su creencia, no se abandona a otra creencia particular, sino que se mantiene en la incertidumbre o en el momento trágico o patético del saber. La pasión por la fe que sostiene Climacus se presenta como una duda que posibilita su dialéctica no científica y que descansa en su pathos, posee así un interés por lo paradójico que lo mantiene en la comprensión del no saber. ¿Por qué se sostiene un “no-saber”? Porque de no quedarse en el no saber caerá en el error, debido a la naturaleza del pecado; de

69 *Ibid.*, p. 22.

modo que Climacus, en el campo del conocimiento, se abstiene de la conclusión y sólo sostiene el aspecto fragmentario del conocimiento dialéctico; es decir, sólo sostiene los aspectos patéticos o bien trágicos de su relación con la promesa de felicidad eterna.

Capítulo 3: La reinterpretación del texto sagrado como un signo y como historia.

En este apartado tenemos como objeto de nuestra reflexión la crítica que hace Climacus a la aplicación del método histórico-filológico a la Biblia. La crítica se enfoca en mostrar que el método histórico erudito tiene como resultado una mera *aproximación* a la verdad del hecho histórico, más no constituye una verdad necesaria, sino contingente de este saber. El método histórico filológico y el dialéctico positivo tienen en común que se centran en los resultados y en su objetividad. Opuesto a este método propone una reflexión dialéctica y negativa que se caracteriza por mantenerse en la incertidumbre dialéctica o en el no resultado paradójico respecto a la cuestión cristiana. En esta dialéctica el individuo pone su subjetividad en relación con el sentido que tiene la verdad del cristianismo.

Tanto la interpretación de la historia positiva y de la dialéctica cualitativa tienen en común que su objeto es el hombre, y más en concreto, lo espiritual en el hombre, en tanto sujeto con historia; es decir, como un sujeto que se relaciona consigo mismo de forma reflexiva; o bien que su conciencia realiza un movimiento de extrañamiento y recuperación de sí. Tanto la dialéctica positiva como la negativa tienen en común que el individuo busca alcanzarse a sí mismo en su devenir histórico como síntesis.⁷⁰ Sin embargo desde una perspectiva kierkegaardiana la dialéctica cualitativa de la experiencia religiosa es interior y en ese devenir la interioridad encuentra la relación y, esencialmente, el interés de estar en relación con lo absoluto. De modo que la reflexión que Kierkegaard nos propone con su pseudónimo Climacus es inconmensurable respecto a la reflexión objetiva; de ahí que el objeto de este capítulo consista en desarrollar la argumentación necesaria para interpretar el método histórico aplicado a la Biblia y sus errores de interpretación.

70 La diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Climacus, y Kierkegaard, no es la falta de síntesis. Para Kierkegaard como para Hegel hay un momento de síntesis, solo que para el último la síntesis es consecuencia de la reflexión racional que disuelve las contradicciones. En cambio, para Kierkegaard tal disolución de las contradicciones es imposible por medios racionales, porque son una estructura ontológica del individuo, de modo que la síntesis en la que el hombre llega a ser sí mismo solo es posible por medio de la fe o en virtud del absurdo, de modo que la síntesis es paradójica. La síntesis en la que está pensando Kierkegaard es superracional.

Climacus critica un conjunto de métodos o formas de la reflexión objetiva que tienen por objeto estudiar el cristianismo. Los cuatro modos de la verdad objetiva son los siguientes: 1. La investigación histórica-filológica, es decir, aquella investigación que emplea el estudio de las herramientas que provee la filología; o bien los estudios que privilegian el conocimiento de lenguas como el griego, el latín, el hebreo el árabe para la comprensión de lo sagrado a través de un texto religioso (*hierologos*). 2. El método de cotejar fuentes de la historiografía del cristianismo. 3. La especulación filosófica dialéctica de la historia de la religión cristiana, que, por un lado, implica la historia de la filosofía cristiana y, por el otro, la especulación dialéctica cristiana de filósofos modernos como Hegel. 4. La experiencia de una comunidad religiosa que establece que, en su experiencia inmediata, encuentra la certeza de la vivencia cristiana de la verdad. Estos modos de la reflexión objetiva tienen en común que en la positividad de su saber hay un elemento falso, el cual es la carencia de vida dialéctico-subjetiva del individuo. La reflexión objetiva impide el proceso de interiorización de la experiencia simbólica de lo sagrado; puesto que privilegia, el conocimiento conceptual, el conocimiento de la historia de la filosofía, del lenguaje, el conocimiento histórico, o incluso, la vivencia social inmediata, en detrimento de la experiencia paradójica de la religión.

3.1 El abismo entre la investigación histórico-filológica de lo sagrado y la inspiración de la fe. La verdad objetiva como tentación y desvío de la fe.

Climacus caracteriza a los investigadores de la historia, a los filósofos académicos y a la teología positiva, como pensadores que sólo observan su objeto de estudio, pero que no se conmueven subjetivamente por él. Desarrolla un nuevo modo de filosofar en el cual el sujeto se relaciona consigo mismo y con lo absoluto. La reflexión objetiva, en cambio, con sus investigaciones objetivas pretende garantizar la integridad, autenticidad o credibilidad de un autor y del sentido de un texto. Para lograr este fin, el historiador positivo, debe demostrar o reconstruir el entramado de sentido del texto o experiencia religiosa. De los métodos de la reflexión objetiva se deduce entonces, que si aplicamos el método crítico a un texto revelado se garantizará la consideración dogmática de éste, puesto que al traerlo a su cognoscibilidad se le tornará transparente a la conciencia. Podemos decir que la interpretación del erudito o el filólogo hace posible la interpretación histórica del texto, sin embargo, hay una inconmensurabilidad o un abismo entre el interés de un estudio histórico de un hierologos y el interés que supone la inspiración de la fe. Climacus señala que:

La desproporción entre la inspiración y la indagación crítica es semejante a aquella entre la felicidad eterna y las deliberaciones críticas, pues la inspiración es un objeto que le corresponde únicamente a la fe. ¿O es acaso que la gente se torna tan fervientemente crítica porque los libros fueron fruto de la inspiración? En consecuencia, el creyente que cree que los libros son inspirados, no sabe cuáles son los libros que él cree son inspirados. ¿O será, tal vez, que la inspiración se sigue como resultado de la crítica, de suerte que cuando ésta ha culminado su labor, demuestra con ello también que los libros son inspirados? En dicho caso, jamás podría aceptarse la inspiración, ya que el trabajo crítico es, a lo sumo, tan sólo una aproximación.⁷¹

La desproporción entre la inspiración y la indagación crítica se debe a que la promesa de salvación del texto bíblico debe responder a la cuestión subjetiva, pero de esto último no puede dar cuenta la crítica filológica del texto. Para *Climacus ni de la erudición crítica de la Biblia se puede demostrar la inspiración o el elemento de la fe puesto en el texto, ni de la inspiración supuesta en el texto, surge la necesidad de realizar una indagación crítica*. Luego la indagación crítica sobre la Biblia no está motivada por un interés subjetivo por la cuestión en el texto, sino por otro interés distinto. Ahora bien y si fuera el caso que el interés que motiva al investigador crítico de la Biblia fuera, precisamente, su pasión infinita por resolver la cuestión cristiana de la felicidad eterna para sí mismo, entonces se encontraría con el resultado de que sólo puede alcanzar una *aproximación* a la verdad del cristianismo, puesto que ese es el límite del conocimiento histórico filológico; y que, por lo mismo, se encontrará que, con una aproximación o un conocimiento insuficiente, no puede resolverse de forma decisiva la cuestión del cristianismo. Por tanto, piensa Climacus que “[...] Cualquiera que siendo creyente, tenga por supuesto el hecho de la inspiración, tendrá por fuerza que considerar toda deliberación crítica –ya sea que se hable a favor o en contra de aquella como algo sospechoso y como una tentación. [...]”⁷² Esto significa que un creyente, un devoto, o el yo teológico tienen por supuesto, en relación inmediata con el *hierologos*, la conciencia o saber de que tal texto es inspirado y que su sentido descansa en la fe. De lo anterior se sigue que el devoto debe considerar a la crítica erudita como una tentación; y esta es un desvío del camino de la fe, porque la crítica histórica es un presupuesto interpretativo externo y objetivo que suplanta a la fe.

Climacus ejemplifica su postura con el caso de un filólogo que estudia un texto de Cicerón y que, por medio de un aparato crítico y su perspicacia, mueve a la admiración, ya que en virtud de su esfuerzo un texto antiguo resulta confiable para nosotros; sin embargo, que sea confiable no implica que deba cada

71 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 25, VII 15.

72 *Ibid.*, p. 26, VII 15.

uno de nosotros, en lo individual, construir su felicidad eterna a partir de ese libro; la perspicacia del filólogo vale muy poco respecto de nuestra felicidad eterna. Y si su intención fuera esa, como ocurre cuando usamos la filología en los estudios de la filosofía de la religión, la admiración sería desencanto, puesto que la conclusión rezaría así: *ergo*, ustedes pueden construir su felicidad eterna a partir de estos escritos.⁷³

[...] La fe no resulta de una directa deliberación académica, ni llega de forma directa, por el contrario, es por esta objetividad que se pierde el interés infinito, personal y apasionado, mismo que es la condición para la fe, el *ubique et nusquam* [en todas y en ninguna parte] en que la fe llega a la existencia. [...] ¿Es que el creyente ganó algo respecto de la fuerza y la potencia de su fe? No, en lo más mínimo; en este prolijo conocimiento en esta certeza que ronda y suplica a las puertas de la fe, se llega a tan precaria situación que se requerirá un gran esfuerzo y mucho temor y temblor para no confundir conocimiento con fe. Considerando que hasta ahora la fe encontraba en la incertidumbre a un útil pedagogo, su peor enemigo sería la certeza. [...] ⁷⁴

De la reflexión de Climacus se deduce que cualquier deliberación académica histórica que haga ostentación de un conocimiento cierto y racional del texto inspirado, *hierologos*, sólo consigue que el individuo pierda el interés infinito y personal en éste. La fe personal debe situarse para su desarrollo en un horizonte de incertidumbre y no de certeza. La incertidumbre enseña y entrena en la fe; en cambio, la certeza en lo sagrado es totalmente lo opuesto a la fe, es una tentación y suplantación de la reflexión subjetiva por un conocimiento que sólo es una aproximación a la fe. Porque la fe no se conoce ni se entiende por medio de silogismos, sino que se comprende como la experiencia de ser sí mismo en relación con lo otro absoluto. La fe, en este sentido, es una pasión infinita que se relaciona con el milagro de la paradoja absoluta, y es este mantenerse en la conciencia o vivencia de esta incertidumbre dialéctica como duración. “[...] Considerando que hasta ahora la fe encontraba en la incertidumbre a un útil pedagogo, su peor enemigo sería la certeza. Es decir, si se hace a un lado la pasión, la fe deja de existir, y es un hecho que la certeza y la pasión no hacen migas. [...]”⁷⁵ Una fe que crece en la incertidumbre de lo histórico es un problema para el cristianismo dogmático, puesto que la incertidumbre respecto a qué sentido posee la doctrina y la tradición teológica para guiar nuestra vida, queda reducido a un constante y permanente examinar nuestras categorías, pues estas sólo se constituirían como aproximaciones. Pero el carácter fragmentario del saber, el lado del no saber o el momento negativo de la dialéctica, que mantienen al individuo en la duda, también mantiene viva la fe

⁷³ Cfr., *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 29, VII 18.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 29 y 30, VII 18.

como expectativa de la promesa; en cambio, si se detiene la dialéctica, entonces se alcanza el lado del saber, el cual se presenta el lado finito de la dialéctica, pero se pierde la interioridad, es decir, la infinitud paradójica que es el *pathos* por lo infinito; y este es lo que mantiene a la dialéctica como un espera en la incertidumbre objetiva. Ahora bien, la interpretación subjetiva del cristianismo de Climacus lo lleva a desaprobar el método crítico histórico como medio para relacionarse con la doctrina cristiana, en tanto hay una incommensurabilidad entre los intereses de ambos modos de pensar.

En el siguiente punto desarrollaremos una dialéctica entre la interpretación histórica de la religión y una interpretación metafórica o simbólica. ¿En qué consiste la posición histórica para interpretar la fe? Según Climacus en el contexto religioso occidental tener la fe cristiana se considera algo dado; esto significa que un sujeto cualquiera que nace en una sociedad que se presume cristiana es cristiano por esa condición histórica. Así que se puede decir que no sólo se vive en una sociedad cristiana, sino que incluso la historia, la cultura e incluso la civilización occidental es cristiana; y eso se funda en los dieciocho siglos de cristianismo que le anteceden. Luego a Climacus le surge la siguiente pregunta: ¿cómo vamos a prescindir de los dieciocho siglos del cristianismo, para comprender qué es ser cristiano? Sostener que se puede prescindir de la historia del cristianismo para ser un cristiano es un escándalo para la razón histórica y filosófica; puesto que estamos descartando bibliotecas enteras de filósofos y teólogos eruditos que compondrían el coro celestial de la filosofía e historia del cristianismo. En sentido estricto se puede considerar insensatez afirmar la tesis precedente, pero precisamente el discrimen es una suspensión de la historia de la filosofía y el saber objetivo del cristianismo en tanto que pone al pensador en situación de pensar la cuestión por sí mismo. La historia del dogmatismo filosófico e histórico le respondería a Climacus que su actitud es la del irracionalismo que disuelve el conocimiento en lo vano y la ironía. Sin embargo, más allá de la discusión del irracionalismo, podemos establecer en esta tesis, *que se deben reinterpretar los veintiún siglos de cristianismo desde la contraposición de una dialéctica entre la verdad objetiva y la subjetiva, esto es, en los términos del método mímico, patético y dialéctico que propone Climacus y que supondría un equilibrio entre las fuerzas irónicas de lo trágico y lo cómico*. La contraposición entre verdad subjetiva y objetiva supone una crisis, es decir, la decisión de tomar uno u otro camino del pensar. Se ha desestimado el valor de la reflexión subjetiva y de la temporalidad de la subjetividad, puesto que afirmar esta frente a una objetividad histórica cuyas exigencias finitas son la tarea del presente, resulta extravagante para la razón filosófica. Sin embargo, aquí nosotros no nos proponemos ser extravagantes,

sino que mantenemos el interés dialéctico de sostener la tensión entre los opuestos lo más posible y sin salirnos de tal contraposición de fuerzas para intensificar el pathos religioso.

La confiabilidad de dieciocho siglos y el hecho de que el cristianismo se haya filtrado en toda relación vital, reconfigurando el mundo, etc., son sólo ilusiones por las cuales el sujeto libre se entrapa y extravía en el laberinto de los paréntesis. *Cuando se trata de la verdad eterna que debe ser decisiva para la felicidad eterna dieciocho siglos no aportan más peso demostrativo que un solo día. Por el contrario, estos dieciochos siglos y todo, todo, todo aquello que se haya dicho, se diga y repita al respecto, posee un muy notable poder de distracción.* Todo ser humano ha sido llamado por naturaleza a convertirse en pensador [.]. No es culpa de Dios si el hábito, la rutina; la falta de pasión y la afectación, y la charlatanería entre prójimos a diestra y siniestra, corrompe gradualmente a la mayoría, hundiéndose en la irreflexión –de suerte que terminan por fundar su felicidad eterna en una cosa y luego otra, y más tarde en otra tercera– sin percatarse de que aquello oculto en su cháchara acerca de la felicidad eterna no es más que hipocresía, pues carece de pasión, y, por tanto, bien podría fundamentarse sobre cualquier endeble argumento.⁷⁶

Emplear la indagación crítica en la observación de la Biblia resulta en una tentación para la fe. Los dieciochos siglos, según Climacus, resultan ser una trampa para la libertad del hombre, puesto que son la resistencia objetiva que hay en el hábito, la rutina, la falta de pasión y la charlatanería⁷⁷ presentes en la especulación positiva. La historia del cristianismo puede corromper gradualmente a la mayoría de las personas y ponerlas en una condición de irreflexión de lo que significa la cuestión cristiana. Si intentamos ser más claros advertimos que Climacus no está diciendo que toda la doctrina del cristianismo, los teólogos y filósofos cosifiquen la esencia del cristianismo y él no; sino que lo que él dice es que hay una interpretación histórica, teológica y filosófica de la doctrina cristiana que no lleva al individuo a que piense su relación personal con la cuestión cristiana; sino que estos dan por supuesta su relación, como algo “dado” por la condición histórica. De lo anterior se sigue que Climacus pretende dialectizar la historia del cristianismo y, con ello, eliminar el hábito, la rutina, la falta de pasión y las habladurías o sofismas, que impiden resolver la experiencia religiosa de forma personal. El problema de la historia de las religiones, así como la del cristianismo, consiste en que los sujetos fundan su felicidad eterna en criterios relativos, en argumentos que cambian de autor en autor, de iglesia a iglesia, de situación histórica a situación histórica. De modo que si alguien pretende hacerse cristiano o quiere

⁷⁶ *Ibid*, p. 47.

⁷⁷ La temática de la cháchara es un tema recurrente para Kierkegaard y Climacus. “[...] Con medias ideas, con productos y cosas, con afirmar y negar, como debiendo cada uno algo a otro hasta cierto grado sin que luego sea hasta cierto grado, con fatuas palabras que aclaran todo, excepto qué es ese cierto grado, con todo eso no se va más allá de Sócrates ni se acerca uno al concepto de revelación, sino que se acaba en la cháchara. Kierkegaard Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, p. 29, IV 205.

saber qué es ser cristiano tomando su verdad a partir del cristianismo que le precede, luego *sólo se distrae de la decisión desde un punto de vista incondicionado o eterno.*

La fe objetiva del historicista busca en una demostración aquello que dé fundamento o título de certeza a su creencia; por tanto, la demostración a través de la prueba racional y positiva demuestra que la teología posee una verdad cierta. Aquí yace la dificultad, Climacus quiere reconducir la reflexión hacia la subjetividad, que el individuo piense su relación con la eternidad y para eso debe realizar el discrimen; mas primero debe analizar la relación de la demostración racional con la subjetividad. En efecto, ¿por beneficio de quién es que se formula una demostración? No es la fe o la subjetividad quien la pide, sino que, por el contrario, debe considerarla como enemiga.⁷⁸ Si el texto revelado necesita de una prueba objetiva y racional que garantice la creencia en un contenido dogmático positivo, es porque hay un debilitamiento de la pasión religiosa por la falta de incertidumbre. La demostración es valiosa para la incredulidad, puesto que esta pasión disminuida es la que tiene la urgencia y necesidad de mostrar lo excepcional de su creencia.

El problema dialéctico con la *Biblia* consiste en que se trata de un documento histórico, y en tanto histórico se convierte en el fundamento de la prueba racional. Pero esta prueba se comienza como una introducción, lo que lleva al sujeto a desviarse, desde el problema de la cuestión, a un paréntesis cuya conclusión podría uno aguardar toda la eternidad. Porque el *Nuevo Testamento* en sentido estricto pertenece al pasado, por tanto, es histórico. Este sustrato de lo histórico es el aspecto seductor que impide a la cuestión volverse subjetiva y le da un tratamiento objetivo. Ahora bien, *Migajas filosóficas* se enfoca en este problema al eliminar la distinción entre el discípulo contemporáneo, el verdadero contemporáneo y el discípulo de la actual generación, cuya separación es de 1800 años del primero. La distinción entre contemporaneidad histórica o eterna con el Cristo, y la generación actual del cristianismo es importante, porque evita que confundamos la cuestión del problema de la religiosidad cristiana, a saber, la paradoja del dios-hombre y su sentido para el individuo con la historia de la cuestión, o sea, con la suma total de 1800 años de opiniones.⁷⁹

El tema principal de las *Migajas Filosóficas* está inspirado en una frase de Lessing que textualmente dice así: “las verdades históricas contingentes no pueden llegar a ser la prueba de verdades necesarias

78 Cfr., Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 31, VIII 19 y 20.

79 Cfr., *Ibid.*, p. 38.

de la razón. [...]”⁸⁰ Lessing opone la verdad contingente del discurso histórico a la necesidad de una reflexión sobre lo no-histórico, es decir, lo eterno; en este sentido Lessing cree que un conocimiento de lo eterno sólo es posible mediante una razón que piense lo necesario y universal. Ahora bien, Climacus convierte el lema de Lessing en la cuestión central de su *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, pero lo traduce dialécticamente a través de la relación entre una conciencia histórica y una conciencia eterna con las siguientes preguntas: ¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?⁸¹

En la cuestión principal del *Postscriptum* tenemos el planteamiento de la superación del sustrato histórico que tiene la religiosidad cristiana en otra cosa. El elemento histórico en la religión, por ejemplo, la objetividad histórica del texto revelado es el *mínimo de objetividad* necesaria que requiere la pasión religiosa para realizar una reflexión que supere el punto de visto histórico. Dicho de otra forma, la dialéctica de la pasión o subjetividad religiosa siempre posee un sustrato o un lazo material y objetivo, que es la partícula de objetividad necesaria que no le puede faltar; puesto que este mínimo implica que el individuo no es un sujeto abstracto, sino que posee una historia y un vínculo con su familia, su sociedad y su especie. La cuestión cristiana consiste en entender que la conciencia eterna comienza en un punto de partida histórico, pero no es histórica. ¿Pero cómo el punto de partida histórico, nuestro mínimo de objetividad, o el elemento histórico de la Biblia, puede suscitar un interés superior al de la finitud histórica o, para nosotros, un sentido o interpretación que se dirija a la cuestión de nuestra propia felicidad eterna? *Este mínimo de objetividad es irrenunciable para el cristianismo, es el elemento finito de la síntesis infinito-finito, y es el elemento que equilibra la dialéctica entre lo positivo y lo negativo, risa y llanto, pero también es el elemento de su tentación y desvío del camino de la fe.* La reflexión objetiva se manifiesta como una contrafuerza respecto a la fe, como escándalo, que emplea su potencia para mantener al individuo en huida o rechazo de lo sagrado. A nuestro parecer lo que hace Climacus con su crítica a la historia positiva no es tanto rechazar la historia, porque la incluye y la necesita, esta es necesaria para general la tensión dialéctica entre lo histórico y el vilo de la reflexión de la Idea; a la vez de que nos aleja de la síntesis racional y el progreso dialéctico del

80 G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, Gesammelte Werke, Aufbau-Verlag, Berlín, 1956, vol. III, p. 12. Citado en Kierkegaard Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, p. 14.

81 Kierkegaard Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, p. 21.

conocimiento. El mínimo de objetividad necesaria que se requiere para establecer la dialéctica entre lo eterno e histórico es también el principio de realidad desde el que se perfila el opuesto dialéctico.

[...] Este hecho histórico va a interesarle [al contemporáneo de Jesús] de modo diferente a lo puramente histórico, va a darle la condición para su salvación eterna (saquemos las consecuencias en sentido inverso). Si no es así, ese maestro no es Dios, sólo es un Sócrates, y si no se comporta como Sócrates, ni siquiera es un Sócrates.⁸²

Si reflexionamos atentamente en lo que Climacus está diciendo, entonces podemos afirmar que está intentando dialectizar la Biblia; esto es, demostrar que su contenido no es meramente positivo, unívoco, histórico y literal, sino que tiene un sentido multívoco, negativo, eterno o figurado. Desde esta perspectiva el texto religioso inspirado se entiende mejor como un texto simbólico. La idea es la siguiente: en lo histórico de la Biblia está cifrado un signo de lo eterno que sólo se devela cuando el individuo supera, dialécticamente, la resistencia que la objetividad opone a la subjetividad. La verdad de la fe en este sentido se establece como una dialéctica de la pasión y de la historia; es decir, como la interioridad de una subjetividad apasionada que está interesada en un signo de lo eterno en lo histórico. Mas hay que recordar que el siglo XIX europeo no es nuestra época, sino más bien un periodo en el que la reflexión filosófica estaba obnubilada por la elaboración de conceptos, no de símbolos. De modo que Climacus debe empezar por la justificación del empleo de un método indirecto y simbólico en la reflexión filosófica y teológica. Por lo anterior resulta que antes de dar por supuesto que el hombre es un ser simbólico, se nos habla de una dialéctica de lo eterno y lo histórico que implica una desproporción paradójica, la cual se sintetiza en un signo. La deducción de lo simbólico en Climacus consiste en demostrar como la interiorización de la experiencia religiosa implica relacionar al individuo con una verdad que se finca en su decisión subjetiva. Climacus afirma:

[...] *Una incertidumbre objetiva, apropiada firmemente en virtud de la más apasionada interioridad, es la verdad, la más alta verdad que hay para un sujeto existente.* En el punto en el que se bifurca el camino (y dónde se encuentra tal punto es algo que no puede decirse objetivamente, pues justamente es algo subjetivo), se suspende el conocimiento objetivo. Objetivamente se tiene sólo incertidumbre, pero es precisamente esto lo que tensa a la infinita pasión de la interioridad, y la verdad consiste precisamente en la arriesgada aventura de elegir con la pasión infinita la incertidumbre objetiva. [...] ⁸³

82 Kierkegaard Søren, *Ibid.*, p. 70.

83 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 206, VII 170.

La esencia de la fe no es la de una verdad positiva o un contenido dogmático, sino más bien es la decisión de un individuo por mantenerse en la incertidumbre objetiva. El creyente es consciente del elemento histórico del texto bíblico, pero al determinar el contenido en una verdad negativa o en un no-saber mantiene su pasión interior y dialéctica. Dicho de otro modo, la incertidumbre que observa Climacus en el texto revelado, la tensión entre lo histórico y lo eterno, es la leña para la pasión religiosa y aquello que vuelve vital la paradoja a través de la comprensión de la subjetividad. La pasión de la que hablamos, la fe, no es una pasión por un objeto finito y que cambié de objeto después, sino que es una pasión que quiere cumplirse en un *τέλος* infinito. La fe busca lo infinito y por eso se mantiene infinitamente deseante de lo infinito, que al concentrarse en sí se intensifica, de ahí que la fe sea la más intensa de las pasiones. Si recapitulamos podemos decir que Climacus justifica la necesidad de interpretar la Biblia a partir del criterio de que existe una incertidumbre objetiva última respecto a toda interpretación histórica; también señala las deficiencias de la interpretación histórica y posibilita un nuevo método de interpretación de cualquier texto revelado, a saber, uno en el que individuo realice una reflexión que posea tanto infinitud como finitud, es decir, pathos y comedia.

Si contrastamos la reflexión de Climacus con la de Anti Climacus, nos damos cuenta de que Kierkegaard postula que la fe implica una crítica a la objetividad hasta el problema del signo y de lo simbólico. *Anti Climacus afirma que la interpretación objetiva ha considerado la doctrina cristiana como más importante que a Cristo, pese a que en el cristianismo el Maestro, Cristo, está incluido en su enseñanza y, por eso, la última, jamás es más importante que el maestro.* Mas hay que considerar una cosa, el Maestro es una paradoja, de modo que la enseñanza no puede ser inmediata y directa, puesto que la enseñanza debe manifestar esa contradicción presente en el Maestro.⁸⁴ El Cristo para Anti Climacus es el Dios-hombre y éste en tanto una unidad paradójica es esencialmente un signo o bien podríamos decir un símbolo. Sólo un símbolo puede recoger una paradoja sin anularla, y sólo un símbolo capta lo sagrado en su dialéctica subjetivante.

“¿Qué se entiende por un “signo”? Un signo es la negada inmediatez, o el otro ser distinto del primero. Con esto no quiere decirse que el signo no sea inmediatamente algo; pero que sea un signo, y lo que es en cuanto signo, no es inmediato, o en cuanto signo no es lo que es inmediatamente. [...]”⁸⁵ Frente al problema de que el texto bíblico ofrece una verdad filológica o filosófica objetiva, Anti Climacus

84 *Cfr.*, Kierkegaard Søren, *Ejercitación del cristianismo*, p. 135.

85 *Ibid.*, p. 136

interpretaría este contenido como un signo; esto es, que tal objetividad sólo lo es en tanto que no lo es, o que en esencia no es lo que inmediatamente aparece o muestra que es. “Un signo no es lo que es inmediatamente, pues inmediatamente no es signo, ya que “signo” es una determinación de la reflexión. Un signo de contradicción es el que atrae la atención y cuando ésta lo atiende, se manifiesta conteniendo una contradicción.”⁸⁶ Son dos las ideas que hay que retener de aquí, lo primero, que el signo es un producto de la reflexión, el significante del signo no está en su literalidad, sino en la relación reflexiva que se entabla con el signo, en el “lo que dice el signo para mí”. Lo segundo es que el signo Cristo implica una contradicción interior que se resiste a su representación directa.

Si traemos a cuento la reflexión sobre el símbolo en tiempos más recientes, nos percatamos que Gilbert Durand y Anti Climacus estarían más o menos de acuerdo en lo que un símbolo significa. Para el antropólogo francés un símbolo se manifiesta cuando el significado es imposible de representar y el signo sólo puede referirse a un sentido y no a una cosa sensible, por ejemplo, las parábolas de los *Evangelios*, que son símbolos de conjunto del reino de Dios o de lo espiritual en general, y no meros ejemplos morales o ideas difíciles de representar como la justicia. Podemos definir símbolo como todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural algo ausente o imposible de percibir. El psicoanalista Carl Jung (1875-1961) define símbolo como la mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida, que por consiguiente no sería posible designar en primera instancia de manera más clara o precisa. Ahora bien, la alegoría y el símbolo son signos que conducen lo sensible de lo representado a lo significado, pero el símbolo se distingue de la alegoría porque lo significado es inaccesible o son cosas ausentes imposibles de percibir, cosas inconscientes, metafísicas y sobrenaturales; por tanto, el símbolo en su manifestación debe ser considerado como una epifanía o sea, la aparición de lo inefable por el significante y en él.⁸⁷ En ambas reflexiones sobre el signo o símbolo, se encuentran los dos elementos, uno, la necesidad de representar algo de forma indirecta más allá de la objetividad de la percepción o literalidad histórica; dos, un elemento incognoscible o la paradoja que se suscita en el encuentro con lo sagrado. Pero el problema aquí no es la inefabilidad de lo sagrado, sino cómo es que lo sagrado se representa o se objetiva como signo y adquiere su significación simbólica.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁷ *Cfr.*, Durand Gilbert, *La imaginación simbólica*, pp. 12-15

Si continuamos con la reflexión de Anti Climacus podemos comprender mejor el proceso de apropiación cognitiva de la paradoja, donde la apropiación es una subjetivización o el movimiento en el cual uno se vuelve sí mismo. En este movimiento el individuo se conoce a sí mismo en su relación con la paradoja. El punto de vista de la conciencia eterna tiene un comienzo histórico, es su objetividad, pero este es lo opuesto a sí, puesto que es algo superior, un otro que se manifiesta indirectamente. El Dios-hombre es signo de contradicción, es incognoscible, porque está clara la imposibilidad de su conocimiento.⁸⁸ Cristo es una paradoja del pensamiento, pero ¿por qué Cristo es una paradoja? “El Dios-hombre es signo de contradicción, pero ¿por qué? La escritura responde: porque Él tenía que hacer patentes los pensamientos de los corazones. [...]”⁸⁹ De la última cita se desprenden tres ideas: La primera idea es que la objetividad o historicidad manifestada en lo sagrado cristiano, en su texto el *Nuevo testamento*, está reflexivamente subsumida en la forma de un signo que tiene contenida una contradicción. La segunda idea, es que el signo atrae hacia sí la reflexión, ya sea un signo con o sin contradicción. De modo que el signo posee la cualidad de suscitar la reflexión subjetivante, puesto que el signo es producto de la reflexión de un objeto inaccesible racionalmente, mas no inaccesible a una pasión dialectizada reflexivamente. Y la tercera idea consiste en que el signo del Dios-hombre se hace patente o devela lo que hay en el pensamiento de los hombres, en el pensamiento o sea el logos, pero un logos determinado por su pathos; dicho de otro modo, devela el logos del corazón, es, en él mismo, el símbolo, el medio en el que se expresa la paradoja inmanente a la pasión de la fe. El signo de Cristo muestra lo que hay en el corazón del hombre. Al igual que Kierkegaard, Paul Ricoeur se percata que el pensamiento o lo representado está determinado por el pathos humano. Paul Ricoeur piensa que el corazón, empleando la terminología de Platón, como *thymós*, tiene la función de separar y unir el eros, la afectividad espiritual, con la afectividad vital o deseo, *epithymia*. Pero el *thymós* también es la transición del bíos al logos.⁹⁰

[...] lo patético no estaba totalmente desprovisto de cualquier temática; ni era totalmente ajeno al mundo del habla; poseía incluso un lenguaje apropiado: el mito y la retórica. Si, por consiguiente, ese páthos ya era mýthos, es decir, habla, tiene que recuperarse dentro de la

88 “Se ve fácilmente [...] que la fe no es un conocimiento, porque todo conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico. [...] El discípulo en cambio se relaciona con aquel maestro creyendo que éste se ha ocupado eternamente de su existencia histórica.” Kierkegaard Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, p. 72, IV, 254.

89 Kierkegaard Søren, *Ejercitación del cristianismo*, p. 137.

90 *Cfr.*, Ricoeur Paul, *Finitud y culpabilidad*, p. 100.

dimensión del discurso filosófico. Ahora bien ese *mýthos* expresaba la crucifixión originaria que es la miseria del ser intermedio. [...] ⁹¹

Paul Ricoer se avocó a desarrollar una filosofía que incluyera la falibilidad humana y el *pathos* del individuo, pero este *pathos* es palabra, y no cualquier palabra para Kierkegaard, sino palabra inspirada. Y el contenido de esta palabra es la paradoja cristiana de que el Cristo es signo de un ser intermedio, síntesis de lo finito y lo infinito, más aún, es Dios-hombre, una síntesis paradójica.

Una contradicción está parada frente a un hombre —y cuando se logra que él la mire, se convierte en un espejo—; mientras se juzga, se va haciendo patente lo que habita en él. Es una adivinanza; mas mientras va adivinando se va manifestando lo que le habita, según como adivine. La contradicción le enfrenta a una elección y a través de lo que elige se patentiza él mismo. ⁹²

La relación entre Climacus y Anti Climacus respecto a la crítica de la objetividad no parece opuesta o contraria, sino más bien complementaria. Climacus realiza una deducción de su objeto de estudio, la pasión que tiene por objeto una paradoja; esta lo lleva a proponer el discurso indirecto como medio para comunicar la experiencia de la fe cristiana. Que el cristianismo sea una comunicación indirecta, implica que la actitud del redentor es la de quien convierte todo en símbolos. Anti Climacus continúa la reflexión sobre la relación de la historia con la fe, pero la historia para él ya está integrada al símbolo, el texto sagrado no es verdad o conocimiento crítico, sino signo y adivinanza. La esencia del símbolo es la de ser una reflexión subjetiva que implica una decisión respecto a una verdad del corazón-*thymos*. La verdad subjetiva y simbólica se nos aparece como en un espejo en el relato mítico, pero aparece de una manera incierta, tal y como se presenta una adivinanza. El signo del Dios-hombre representa la verdad del corazón, pero al determinar así al signo, éste adquiere una importancia decisiva para la vida del individuo, puesto que es por medio del signo del Dios-hombre hace patente o da forma a los contenidos paradójico de su propia naturaleza. El símbolo es una unidad abierta o dialécticamente paradójica, por medio de la cual el individuo puede discernir la experiencia de la relación con lo sagrado; este es un movimiento que comienza en la vivencia de lo absoluto paradójico, pero que tiene como meta la palabra. Cabe hacer notar que todo este entramado dialéctico se constituye por una objetividad integrada a un signo, junto con un sentido figurado que representa una paradoja; este quiere atraer a sí la atención para mostrar el momento intermedio del hombre, su momento frágil. El corazón

91 *Ibid.*, pp. 100 y 101.

92 Kierkegaard Søren, *Ejercitación del cristianismo*, p. 138.

en ese momento media con la incertidumbre objetiva y realiza un juicio o discernimiento sobre ella para representarla como signo.

A partir de la reflexión de Kierkegaard sobre la comunicación indirecta y la producción de una obra filosófica que emplea la metáfora y el símbolo para incluir la comprensión de la reflexión subjetivante, se logra una reflexión sobre la pasión, es decir, una comprensión y transformación personal, que, en tanto determinación de la voluntad, es obrar. De lo anterior se desprende que el saber filosófico cambia su modo y el objeto del pensar; puesto que de pensar el ser pasa a pensar el no ser y el ser que deviene en relación con el absoluto. Este giro patético o subjetivo, y hermenéutico de la filosofía ve en la pasión que se hace logos y reflexión un medio para el discernimiento de la vida espiritual o interior del ser humano. El giro patético dialéctico de Kierkegaard no sólo implica el comienzo de una nueva escuela filosófica, como lo fue el existencialismo, que se percató de la importancia del momento patológico de la angustia en la conformación de la estructura trascendental u ontológica de la subjetividad, sino que el método de Climacus, la dialéctica cualitativa, se convierte en una respuesta, desde el orden de lo simbólico, al problema del nihilismo como consecuencia de la metafísica occidental. En efecto, en Kierkegaard, la filosofía occidental en el siglo XIX se reformula como una filosofía práctica o ética que debe ser a la par una nueva metafísica antidogmática, y una metanoética, que tiene por presupuesto la nada y no el ser. De ahí que la categoría equidistante de todo el pensamiento de Kierkegaard sea la de un redentor como el signo de la síntesis paradójica entre lo divino y lo humano, el Cristo. Para Kierkegaard el Cristo es signo y paradoja, es lo incognoscible, al mismo tiempo que es un llamado para mirar lo que hay en el corazón de cada uno. Nietzsche respecto al Jesús del Nuevo Testamento se percata de lo mismo que Anti Climacus, a saber, que el tipo psicológico del redentor es el de un hacedor de signos y de parábolas.

Si yo entiendo algo de este gran simbolista, es que él tomó por realidades, por ‘verdades’, únicamente realidades *interiores*, —que concibió el resto, todo lo natural, temporal, espacial, histórico, únicamente como signo, como ocasión de parábolas. El concepto de ‘hijo de hombre’ no es una persona concreta, perteneciente a la historia, una realidad singular, irrepitable, sino un hecho ‘eterno’, un símbolo psicológico desligado del concepto de tiempo. [...]”⁹³

Nietzsche, al igual que Kierkegaard, habla de una verdad interior, lo real es lo que es interior o verdadero para la subjetividad. El individuo, para ambos, posee una psique profunda que se constituye

93 Nietzsche Friedrich, *El Anticristo*, p. 81.

en relación con lo eterno por medio de signos y parábolas. La esencia última de la objetividad es, para este tipo psicológico, un signo; para este individuo lo objetivo, la historia, la eternidad, la naturaleza y, en suma, toda realidad efectiva, sólo posee sustancia en tanto son símbolos o se dinamitan dialécticamente. Kierkegaard parece tener una feliz coincidencia con Nietzsche en el análisis de Jesús o del tipo psicológico del redentor, aunque cabe hacer una anotación para matizar. Para Kierkegaard la fe en el Dios-hombre se sustenta en que se sintetiza lo histórico con lo eterno en un instante, de modo que la aseveración de Nietzsche de que el Cristo no es un hecho singular, que no pertenece a la historia y está desligado del concepto de tiempo; esto nos hace pensar que, sobre todo el filósofo alemán, acentúa lo eterno en Jesús, en contraposición a lo histórico, no de forma paradójica o dialéctica, sino dualista, como si lo esencial de Jesús fuera su eternidad y esta no se ligara a su historicidad. Entre los pseudónimos me parece que es Anti Climacus quién acentúa más la eternidad de la figura del redentor, puesto que lo histórico o literal está puesto en el signo, pero como algo anulado o superado, no obstante, la dialéctica siempre manifiesta una paradoja, los dos lados, lo histórico y lo eterno se deben pensar y manifestar a la vez. Nietzsche como Kierkegaard están pensando el mismo fenómeno, la relación del hombre con lo sagrado en el campo de lo simbólico, pero Kierkegaard lo está pensando desde la dialéctica, su reflexión incluye la tensión permanente entre los opuestos; y Nietzsche mantiene su reflexión en la inmanencia histórica, o en la reflexión de lo eterno, sin pretender una síntesis paradójica de las categorías.

En otro orden de ideas tenemos que Paul Ricoeur, como Kierkegaard, observa que el conocimiento separa al sujeto de su objeto, además crea un corte epistemológico y ontológico entre ambos términos. En contraste a lo anterior, el momento frágil o patético en el hombre de la intermediación, es el no lugar o atopus intermedio en el que el sujeto restablece su relación con el mundo como complicidad, inherencia y pertenencia a él de forma más profunda que la polaridad sujeto-objeto y exterior e interior. Este espacio es en el que habita la conciencia simbólica, puesto que, desde este punto de vista, todo lo vivido es subjetividad y pertenencia con el mundo. El problema filosófico resulta de esta conciencia consiste en comunicar o crear una forma de no saber o saber indirecto que exponga la comprensión de una vivencia no dualista de la realidad.

Esta relación con el mundo, irreductible a cualquier polaridad objetual, la podemos nombrar, pero en absoluto captarla en sí misma; podemos muy bien denominarla ante-predicativa, pre-reflexiva., pre-objetiva, o asimismo hiper-predicativa, hiper-reflexiva, hiper-

objetiva. Pero, como vivimos en la dualidad del sujeto y del objeto que ha educado nuestro lenguaje, esta relación sólo puede alcanzarse *indirectamente*.⁹⁴

Según lo expuesto por Ricoeur y Kierkegaard es necesaria una nueva forma de acceder a la vivencia del mundo, en la que el individuo tenga un vínculo subjetivo con el mundo; pero sin que este realice un corte epistemológico con la realidad. Esta relación con el mundo es la que realiza la conciencia simbólica, o sea, es la de una conciencia que se relaciona con el mundo no de forma inmediata o mediata judicativa, sino a través de un medio pre-reflexivo o hiper-predicativo. En suma, la conciencia simbólica es una forma de reflexión que vincula el mundo positivo con la subjetividad. El gran problema que padece la conciencia post-ilustrada consiste en que tiene que remplazar el pensamiento histórico y antivital que se caracteriza por el corte epistemológico entre sujeto y objeto, con aquella experiencia del sentimiento en la incertidumbre objetiva de la que nos habla Kierkegaard y Nietzsche. Como Kierkegaard, Nietzsche en su segunda intempestiva crítica el excesivo historicismo del siglo XIX y lo ve como uno de los síntomas del nihilismo europeo; puesto que la fiebre por el historicismo demeritó el punto de vista subjetivo y apasionado, esto es, el único punto de vista que se relaciona vitalmente con el individuo. Nietzsche nos dice: “[...] existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre.”⁹⁵ La historia en tanto punto de vista abstracto y lejano de la vida daña a ésta, la vida del individuo como la del pueblo. La felicidad del ser humano está vinculada más con el olvido que con la excesiva acumulación de datos históricos. Para Nietzsche como para Kierkegaard este estado de cosas en el que preponderaba una razón histórica triunfalista y progresiva implica la decadencia de la sociedad como del individuo. No sólo el individuo sale perjudicado cuando se quiere relacionar consigo mismo a partir de una reflexión meramente racional, sino la sociedad misma.

[...] La más pequeña dicha, siempre que no se interrumpa y nos haga felices, es incomparablemente una felicidad mayor que cualquier tipo de dicha que sólo se manifieste rapsódicamente, es decir, como capricho o loca ocurrencia en medio del puro displacer, deseo o carencia. Pero en las más pequeñas y grandes dichas hay algo que hace que la felicidad sea tal: el poder olvidar o dicho de manera más erudita, la capacidad de poder sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración. Quien es incapaz de instalarse, olvidando todo lo ya pasado, en el umbral del presente, quien es incapaz de permanecer erguido en un determinado punto, sin vértigo ni miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá lo que es la felicidad o, lo que es peor, no hará nunca nada que haga felices a los demás. [...]⁹⁶

94 Ricoeur Paul, *Loc Cit.*, p. 103.

95 Nietzsche Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 43.

96 *Ibid.*, p. 42.

Si el tema es pasar del punto de vista histórico al no-histórico, éste último debe ser el momento en el que individuo encuentre su felicidad. ¿Pero esta felicidad que produce el contacto con lo eterno es la misma que nombra Climacus como la felicidad eterna? ¿Es una felicidad fundada en el vínculo de lo humano con lo eterno? Nietzsche nombra sentimiento de lo no histórico a ese espacio de la interioridad en el que los seres humanos nos hacemos conscientes de la eternidad.⁹⁷ Así pues, en Nietzsche encontramos que hay una vivencia de lo no histórico y de lo histórico, el hombre emplea su fuerza para sacar provecho de lo histórico en su vida. Luego, para Nietzsche, la historia que tiene como meta el presente es muy importante, pero el exceso de historia o la historia sin la relación con su otro, lo no histórico, ponen en peligro la realización humana. “[...] Esta es precisamente la tesis propuesta a la reflexión del lector: que lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura.”⁹⁸

Nos preguntamos ¿dado que Kierkegaard parece no darle tanta importancia a la historia, piensa lo mismo que Nietzsche? Habría que evitar una confusión, Kierkegaard, Climacus o Anti Climacus, no rechazan la historia en sí misma, sino que rechazan la historia cuando convierte a los individuos en meros observadores de la realidad. A esta historia del erudito le hace falta el elemento que se apropia personalmente de la realidad, es decir, que en tanto la historia es una aproximación a la verdad, posee un aspecto formador de la personalidad. La historia para Kierkegaard también puede ser una historia para la vida, es decir, es una historia que sirva para intensificar las pasiones, así como que propicie y prepare a la acción y a la fe. Esta es la idea de una historia que proviene de la fe, y no de la fuerza de la evasión de la fe. La historia para Nietzsche está bien en la medida en que sirve para reanimar la vida anímica del hombre, para intensificar su pasión, y en mi opinión Kierkegaard estaría de acuerdo. El punto de vista histórico para Kierkegaard debe ser dialéctico porque la forma o modo existencial más acabado es aquel que busca la síntesis entre lo histórico y lo eterno, así que el punto de vista más elevado es el que no renuncia a ninguno de los dos polos dialécticos. Nietzsche subordina la historia para la vida, o la historia para la no historia, pero desde luego su reflexión pone en relación la historia y la no historia, más allá de cualquier pensamiento dualista.

97 Para Kierkegaard ese momento es la temporalidad o el tiempo de la síntesis.

98 Nietzsche Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 45.

[...] La historia, en la medida en que sirve a la vida, está al servicio de un poder no histórico y, por tanto, en esta subordinación, no puede —ni debe ser— nunca una ciencia pura, como la es el caso de las matemáticas. Así, la pregunta de hasta qué punto la vida necesita, en general, estar al servicio de la historia es una de las preguntas y preocupaciones más elevadas en lo referente a la salud de un hombre, de un pueblo o de una cultura, porque existe una situación de sobrecarga histórica que desmenuza la vida y provoca su degeneración, al mismo tiempo que de la misma historia.⁹⁹

Kierkegaard y Nietzsche presentan sus críticas a la fiebre historizante del siglo XIX con la intención de frenar su expansión positivista y el daño que han hecho a las cuestiones vitales, así como a la salud espiritual de los pueblos. De ahí que deba continuar en el presente la reflexión crítica sobre la historia, para presentar finalmente una nueva disciplina de la historia que no convierta al sujeto en mero observador de los procesos sociales o que presente los fenómenos históricos como muertos; a la par que elimina la reflexión del valor de la historia para el individuo. Para un especialista en la obra de Kierkegaard como lo es Murray, pese a la crítica de Climacus a la historia, aún queda la posibilidad de hacer una investigación histórica que conozca sus límites, que sea consciente de la paradoja que se suscita en la fe o con el texto revelado, y que ayude al encuentro con la paradoja.

[...] Es perfectamente correcto [...] que las herramientas de la investigación histórica se apliquen a la vida de Jesús para iluminar las preguntas que se originan de la caracterización de su vida. Yo no veo ninguna razón por la que Climacus debería oponerse en sí a tal investigación, en efecto, como nosotros hemos visto, su propia posición bien podría alentarla —mientras los historiadores no se pongan a sí mismo la tarea ilegítima de responder a la cuestión [cristiana que cada cristiano debe responder por sí]. Cuando Simón confiesa que Jesús es el Cristo, Jesús le replica, “la sangre y la carne no te lo revelaron a ti” (Mateo 16:17). Nosotros no podríamos proceder con una investigación histórica que asumiera que la carne y la sangre pudieran, del algún modo, revelarnos [que Jesús es el Cristo] a nosotros. Sin embargo, esta tesis es posible: Las investigaciones académicas pueden iluminar el grado por el cual la vida de Jesús es provocativa de una decisión; ya sea para tomar una decisión en contra o para creer.¹⁰⁰

La crítica de Climacus arrebató toda validez como saber a la historia, pero sólo en tanto sistema conceptual, en tanto aproximación no, es decir, como saber limitado. La historia permanece como un elemento dialéctico imprescindible en el cristianismo, pero queda subordinada a un punto de vista dialéctico simbólico. Para Nietzsche la historia cumple un papel fundamental para el hombre en tanto le sirva para la vida y al sentido de lo no-histórico. A Murray le parece que la historia puede hacernos discernible el límite del conocimiento humano; la historia, según este autor, lleva al individuo al punto

99 *Ibid.*, pp. 51 y 52.

100 Rae Murray, *Kierkegaard and Historians*, p. 98.

de la decisión en el que la tensión entre la subjetividad y la objetividad debe resolverse en una respuesta para la pregunta de Jesús ¿quién crees tú que soy yo? Desde la perspectiva de Murray parece que la historia queda subordinada y limitada, pero en realidad le pasa lo contrario, puesto que lo que se ha hecho es ponerla en relación con las fuerzas vitales del hombre. Estas fuerzas son el pathos, de modo que esta historia para la vida y la fe participa del proceso dialéctico de apropiación personal de un símbolo. La historia como la filosofía tienen que incluir a la pasión en su consideración y, por lo mismo, a la más alta de las pasiones, la pasión que tiene como *τέλος* la felicidad eterna, de otro modo, perdería toda la comprensión del momento frágil y personal en el que el hombre se religa con su comunidad, la naturaleza, su familia, con el poder superior y consigo mismo.

3.2 La crítica a la iglesia triunfante

La incongruencia que encuentra Climacus en la postulación objetiva del punto de vista de la Iglesia consiste en que tras haber afirmado que la Iglesia existe como algo presente y que ella determina lo esencialmente cristiano, se sostiene por igual que la Iglesia presente es la misma Iglesia que ha sobrevivido dieciocho siglos. De modo que el adjetivo “cristiana” trasciende los límites de la Iglesia presente. El adjetivo cristiano en la iglesia presente designa su carácter de pasado, por tanto, conlleva una historicidad semejante a la de la Biblia. Pero toda cualidad de historicidad exige una demostración racional. De modo que, si la Iglesia afirma su continuidad histórica, debe demostrar que es así.¹⁰¹ La Palabra viviente sufre del mismo problema que la teoría bíblica al plantearse en términos objetivos, a saber, que posee una historicidad y, por ende, requiere una demostración racional de la fiabilidad crítica de su dogma. La Iglesia estaría necesitada de una materia académica para mostrar que ésta, la Palabra viviente o el Credo, ha sido idéntica por dieciocho siglos o a lo largo de toda su historia. La palabra viviente, en este caso, no puede ayudar a demostrar nada. La Palabra viviente proclama la existencia de la Iglesia, pero no que esta haya permanecido esencialmente la misma o sea inmutable por dieciocho siglos.¹⁰² Climacus apunta en el *Postscriptum* que Linderberg en cierta ocasión disputaba entre si era correcto decir “Creo en la iglesia cristiana” o “Creo que hay una Iglesia cristiana”, y tuvo que recurrir a antiguos libros con el fin de demostrar cuándo apareció la variante incómoda.¹⁰³

101 Cfr., *Ibid*, p. 39, VII 28.

102 Cfr., p. 40, VII 29.

103 Cfr., p. 41. VII 29.

Tanto el texto sagrado como la Palabra viva y el credo no son entendidos como signos, sino que quieren fundar su sentido a partir de su inmediatez y no en la reflexión o dialéctica subjetiva que suscitan en el espíritu. Si tomamos al bautizo como un garante objetivo de la experiencia con la divinidad, pues ocurre algo muy parecido a lo que le ocurrió al texto bíblico y a la Palabra viva de la Iglesia. Porque si un cristiano quiere hallar consuelo y estar en la felicidad eterna, a partir de la certeza de haber sido bautizado, luego estará apelando al bautizo del mismo modo que los judíos apelaban a la circuncisión y a su parentesco con Abraham, como una demostración inapelable de su relación con Dios. Lo que ocurre aquí es que el sujeto que apela a la objetividad no encuentra reposo en la libre y dialéctica relación con lo divino, sino en un evento externo, o manteniendo a raya la tentación por medio del bautismo como algo mágico, pero sin permearlo con la fe o la vida interior.¹⁰⁴

Para ayudarnos a entender a Climacus nos ayudaremos brevemente de uno de sus críticos, este es, Lukács, pues ha comprendido en qué consiste la fe o creencia que Kierkegaard propone, pero se le ha escapado comprender y hacer mención a que la vivencia religiosa cristiana implica una comunicación indirecta:¹⁰⁵ Lo que dice Lukács es lo siguiente:

Crear, ¿en qué? La doctrina ha desaparecido, pues toda doctrina [cita a Kierkegaard,] “es o una hipótesis o aproximación, porque toda decisión eterna radica precisamente en la subjetividad”. Y ha desaparecido también la comunidad de los creyentes, pues todo hombre religioso vive en el incógnito absoluto [...] Kierkegaard sigue diciendo que, si dos hombres religiosos hablaran entre sí, “uno de ellos le parecería al otro algo cómico..., pues ninguno de ambos podría expresar directamente su escondida interioridad. ¿Y la imitación de Cristo? Si no existe doctrina alguna, puesto que, según la concepción de Kierkegaard, consecuentemente, el paso del mismo Cristo por la tierra constituye el punto culminante del incógnito, ¿por dónde va a saber la subjetividad religiosa a quién y en qué actos o intenciones debe prestar acatamiento? Lo único que puede servirle de pauta es lo que encuentra en su propia subjetividad, y esto, en Kierkegaard, no es otra cosa que la desesperación y el nihilismo.¹⁰⁶

104 Cfr., *Ibid.*, pp. 43, 44 y 45, VII 32, 33 y 34.

105 Lukács no distingue entre pseudónimos, así que no ve la obra de Kierkegaard en sus matices, sino más bien en la dificultad de encontrar un punto de vista unitario que sintetice toda su filosofía. De ahí que su crítica a *Temor y temblor* de Johannes de Silentio, se extienda a la filosofía de la comunicación indirecta de Climacus. “[...] lo que en el sacrificio de Isaac por Abraham diferencia a Abraham del héroe trágico (es decir, del héroe estético y ético) reside precisamente en la inconmensurabilidad absoluta y de principio de los móviles de su conducta, en la imposibilidad sustancial de comunicar a nadie sus verdaderas y decisivas vivencias. [...]” Lukács Georg, *El Asalto a la razón*, p. 233. La religiosidad de Johannes de Silentio es la que retrata Lukács, pero no es la misma que la de Climacus que desarrolla una reflexión sobre la comunicación indirecta, esto quiere decir, que lo inmediato en el mensaje, no es lo significado, sino sólo un signo inmediato que debe dar paso o atraer hacia sí la atención para una reflexión mediata sobre el signo. Para Climacus si se puede comunicar la vivencia decisiva, la cual es una vivencia con lo sagrado, sólo que no de forma directa, sino mediada.

106 *Ibid.*, pp. 239 y 240.

Creer: ¿en qué? Dice Lukács, si no sabemos en qué creer, pues sólo queda la desesperación y el nihilismo. Para Lukács, si somos congruentes con nuestras conclusiones, la fe es la dialéctica de la pasión interior, para lo cual primero necesitamos aprender a descreer o aprender a dudar filosóficamente y fijar nuestra atención en lo incierto e incógnito. Lo subjetivo es desesperación cuando se fija a una creencia finita, pero sí es reconciliación y realización subjetiva cuando se confía el individuo en su relación con lo divino; aún así la conciencia debe pasar por la desesperación. Pero a Lukács le parece que Kierkegaard solo anuncia nihilismo, porque sólo ve desesperación y la falta de una guía cierta para el hombre; la existencia no es una incertidumbre objetiva, lo que éste entiende como nihilismo, en realidad es la salud espiritual de Kierkegaard, para el danés la consecuencia de la verdad no es la meta, sino la búsqueda. Para Climacus la conclusión no es solipsista, ni aislante, puesto que todos los hombres estamos llamados a andar con nuestros pasos por este camino de la fe y la subjetividad en la incertidumbre, esto es, a subjetivizar todas nuestras relaciones y volvernos éticos, es decir, ennoblecernos. El sujeto de la nivelación no quiere una religiosidad en la incertidumbre, ni una filosofía de la incertidumbre; aunque no postule tácitamente algo mágico que sea la respuesta última, quiere la cosa mágica. Mas no quiere su propia desesperación, así como no quiere llegar a ser subjetivo. La desesperación le es posible al individuo porque anhela lo paradójico, pero no lo puede soportar, porque el camino de lo paradójico prepara para la prueba espiritual, ya ética o religiosa; estar en relación con la paradoja prepara en ella, forma el carácter necesario para la decisión, así como para evadir la trampa que establece la reflexión objetiva.

Kierkegaard piensa que todo ser humano ha sido llamado por naturaleza a convertirse en pensador. El problema no está en Dios, pero sí en la costumbre, en la apatía y la charlatanería. Se corrompe a la mayoría de los hombres en la irreflexión, estos fundan su felicidad eterna en cosas mudables. Su cháchara sobre la felicidad carece de pasión y podría fundamentarse en cualquier endeble argumento.¹⁰⁷ Para Climacus todos los seres humanos tenemos la vocación del pensamiento, todos deberíamos ser filósofos, pero la falta de pasión, la afectación y la charlatanería lo impiden. Puesto que para pensar subjetivamente es menester estar apasionado y para pensar lo divino, hay que estar infinitamente apasionados, se desprende que el individuo es completamente libre de elegirse. La charlatanería postula una respuesta finita, “mágica” y relativa, que permite que los hombres confíen su felicidad en falsas verdades o en que se evadan de su responsabilidad ética de pensarse y se caiga en la

107 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 47, VII

irreflexión. Climacus le diría a Lukács: cree en que no hay una certeza última, que todos los hombres debemos reflexionar sobre en qué creer y eso implica volvernos lo que debemos llegar a ser, esto es, filósofos escépticos y aporéticos, pensadores de la comunicación indirecta o, si acaso podemos dar el salto de la fe, en cristianos.

Climacus no postula una doctrina positiva del cristianismo y no confía el criterio de lo que es ser cristiano a la Iglesia; sin embargo, podemos decir que Kierkegaard sí tiene una reflexión sobre el individuo y su relación con la iglesia.

[...] Comparado con la noción hegeliana de que lo exterior es lo interior y lo interior es lo exterior, resulta, en efecto, sumamente original. Con todo, sería aún más original, si el axioma hegeliano no fuese admirado tan solo por la época presente, sino que tuviese también el poder retroactivo de anular, históricamente, la distinción entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible. La Iglesia invisible no es un fenómeno histórico; como tal, no puede ser puesta a consideración objetivamente, pues radica únicamente en la subjetividad. [...]¹⁰⁸

La distinción entre interioridad y exterioridad para Climacus es análoga a la distinción que se da entre la Iglesia visible y la invisible, puesto que una es un fenómeno histórico y la otra no lo es. La Iglesia invisible es más un enigma o una incógnita, puesto que a ella pertenecen todos aquellos que poseen la fe subjetiva y no aquellos que por razones sociales o históricas pertenecen a una comunidad de creyentes. Por otro lado, podemos encontrar este mismo problema desarrollado en Anti Climacus como la diferencia entre la Iglesia triunfante y una Iglesia Militante.

[...] si en vez de embrollar el cristianismo dentro de la historia del mundo [con la iglesia triunfante,] se le toma como él se da a sí mismo, entonces se cree que esta vida es tiempo de prueba, se cree que la Providencia ha sabido muy bien lo que se ha hecho, [...] y la Iglesia cristiana siempre será aquí en este mundo una Iglesia militante. [...] Cristianamente luchan siempre sólo los individuos; pues eso cabalmente es el espíritu, que cada uno es individuo delante de Dios. [...]¹⁰⁹

Anti Climacus postula al yo teológico que tiene como medida de sí mismo a la eternidad, de ahí que esta medida infinita con la que un individuo se mide sea un tiempo de prueba o de crisis. Si Climacus nos invita a tener una fe en la incertidumbre objetiva, Anti Climacus nos invita a mantenernos en el tiempo de la prueba, esto es, a no abandonar la incertidumbre objetiva. Dependiendo de la decisión, y

108 *Ibid.*, p. 55, VII 41.

109 Kierkegaard Søren, *Ejercitación del cristianismo*, p. 221.

del camino que se siga, por un lado, hacia la subjetividad y, por el otro, hacia la objetividad, eso determina la pertenencia a una de las Iglesias, la invisible o la visible; la iglesia triunfante o la militante. Anti Climacus y Climacus ven como más valioso y auténtico el esfuerzo interior del cristiano de la fe paradójica que quien desea una fe objetiva. El momento de la crisis, el de la fragilidad del ser intermedio, es el momento decisivo en la vida, el momento del instante, en el que el hombre está más cerca de la síntesis entre lo finito e infinito. Como el hombre de fe está más próximo a la paradoja que cualquier otro modo de ser, se dice que está más cerca de la síntesis, y como la síntesis paradójica está más cerca de la esencia humana paradójica es una actitud en la que el hombre está más cerca de sí mismo y en su trayecto de perfeccionamiento. No obstante, no escapa a Anti Climacus el que la fe paradójica, agónica y militante se oponga a la objetividad de una Iglesia Triunfante, implica un gran esfuerzo de su parte y hasta su martirio. De modo que la iglesia militante debe estar consciente que el mismo martirio y las pruebas de su existencia no son lo que inmediatamente aparecen a él, sino más bien una ocasión para confiarse a la fe en medio de la incertidumbre.

[...] Allí donde [...] me sobrevendría el sufrimiento, me sobrevendrá la recompensa; allí donde, de vivir en una Iglesia militante, me encuadrarían el escarnio y la mofa, me sonreirán ahora el honor y la estimación; allí donde la muerte me estaría rondando inevitablemente, festejo yo ahora el mayor de los triunfos. [...]¹¹⁰

Anti Climacus expone hasta sus últimas consecuencias la controversia entre un cristianismo paradójico y un cristianismo objetivo. El cristianismo paradójico es militante y se posiciona libre del sufrimiento mundano. El honor, el triunfo, el festejo, viene por el lado de lo infinito, es la beatitud cristiana de la felicidad eterna que ofrece descanso a la conciencia. En Climacus encontramos el método escéptico que nos muestra la limitación de la certeza respecto al conocimiento histórico como paso metódico para comprender la existencia religiosa en sentido subjetivo. De esta situación se desprende una crítica a la Iglesia histórica y a toda forma de la creencia objetiva, pero también un método de comunicación indirecta, una reflexión dialéctica e irónica, y la posibilidad de una confianza beatífica. Con Climacus Kierkegaard desarrolla el método filosófico necesario para emprender un camino del pensar fuera del sistema, pero sí dentro de la existencia; con Anti Climacus, Kierkegaard, expuso la práctica o ejercitación de este modo de existencia, el de la conciencia religiosa, que lleva en sí mismo el *τέλος* de la realización espiritual. Desde la perspectiva de este estudio, la distinción entre Climacus y Anti Climacus, respecto a que uno, el primero, no es cristiano, y el otro lo es en un grado muy alto, nos

110 *Ibid.*, pp. 212 y 213.

permite observar los distintos escorzos existenciales que se abren desde la contemplación del absoluto; el de Climacus, el filosófico, que indaga por la posibilidad; el otro, que tiene por objeto estudiar la realización del cristianismo.

Capítulo 4

La subjetividad, la ética y la historia universal.

En esta ocasión nuestro tema confronta la naturaleza objetiva de la historia universal respecto a la naturaleza subjetiva del problema de la experiencia ética, es decir, el tema es la reflexión sobre la felicidad eterna. Para hacer esta distinción entre ética e historia universal nuestro texto nos dice:

OBJETIVAMENTE NUNCA SE HABLA más que de la cuestión; subjetivamente, se habla acerca del sujeto y la subjetividad –y vean, la subjetividad misma es el punto en cuestión. Siempre ha de insistirse en que la cuestión subjetiva no es algo acerca del punto en cuestión, sino que es la subjetividad misma. En otras palabras, puesto que la cuestión es la decisión [...] ¹¹¹

Climacus realiza una distinción analítica fundamental, un corte entre dos formas de estar y entablar una relación con el mundo. El tema por reflexionar es la decisión, que se representa a través de dos categorías de la existencia; la una, la objetiva, que para Climacus posee cualidades de lo estético; la otra, la que significamos como subjetiva, que es el estadio existencial ético-religioso. El tema para la ética no es discurrir respecto a la cuestión, no es encontrar su esencia o su qué es, sino ¿cómo nos volvemos subjetivos respecto a la cuestión? O bien ¿cómo la cuestión, a saber, la decisión de aceptar la promesa se realiza en el individuo? Decimos que se realiza en el individuo y lo que significamos con eso es que el individuo se dialectiza en su interioridad y, por tanto, se transforma en sí mismo. El filósofo objetivo que busque la esencia de la decisión y que, por ende, contempla exteriormente su objeto, habla o crea discursos sobre su este, pero subjetivamente hablando no desea eso, sino que lo que la subjetividad desea para sí es el carácter y la seriedad de la decisión.

El punto de partida de la filosofía contemporánea no es otro que el de un viraje del pensamiento especulativo y dialéctico positivo a una dialéctica de la paradoja. De la reflexión sistemática, objetiva y absoluta, a la reflexión de un conocimiento y comprensión del desarrollo de la subjetividad. La nueva

¹¹¹ Kierkegaard Søren, *Postscriptum*, p. 129, VII 104. Mayúsculas mías.

filosofía contemporánea no piensa los entes de forma exterior y abstracta, no sólo se pregunta ¿qué es la subjetividad e incluso cómo es la subjetividad? Porque de hacer eso se saldría de la reflexión de lo subjetivo. No, la nueva filosofía, la que se desarrolló por la reflexión de pensadores como Kierkegaard se pregunta: ¿Cómo devenimos subjetivos? ¿Cómo nos hacemos del carácter necesario para la decisión ética-religiosa? Es decir, cómo llegar a la subjetividad misma y de la fuerza necesaria para realizar acciones apasionadas que se mantengan en la incertidumbre objetivas y conforme al deber.

La reflexión subjetiva no busca situarse fuera del individuo, se afianza en la sensibilidad y en la propia reflexión de este. Lo anterior significa que el objeto de la reflexión no está fuera de sí, sino que la reflexión es de sí, es un modo de la apercepción y por definición es la autoconciencia. La subjetividad se sitúa en la particularidad del individuo, en su propio carácter y reflexión; por tanto, debe estar al tanto del hombre de carne y hueso. Es desde el horizonte irremplazable de su carne y sangre, que el individuo piensa sobre su propia decisión ética.

La cuestión es la decisión y, así como se ha mostrado previamente toda decisión encuentra su fundamento en la subjetividad, resulta importante que, objetivamente, no haya la menor traza de ningún punto en cuestión, porque en ese mismo momento el individuo subjetivo quiere evadirse en cierta medida, convertir la cuestión en objetiva. [...] ¹¹²

El pensamiento objetivo elimina la cuestión, hace incompetente al individuo para tomar acciones, y esto resulta en un evadirse de la decisión. La decisión es decisión de mantenerse en la incertidumbre objetiva, decisión de mantenerse en una espera, la decisión es la fuerza para apartarse del mal. La decisión es una resignificación del carácter. El estadio ético-religioso propone un modo de existir y de entender la verdad a través de una espera o atención abierta a la paradoja cristiana de la felicidad eterna. Lo que observamos es que lo que plantea Climacus consiste en reintroducir en la filosofía la reflexión moderna sobre lo perfecto, lo infinito o la Idea, pero no desde la objetividad de una reflexión sistemática o científica; sino de modo que el hombre modele su carácter en virtud de su relación con aquellas nociones. Lo que traducido de otro modo consiste en que el estadio ético es la situación en la que un sujeto deviene una subjetividad que está en espera constante y búsqueda de los momentos decisivos de su existencia; o sea, de los momentos en los que el individuo se constituye en torno a su noción peculiar de felicidad eterna, reflexionando desde sí mismo sobre los principios últimos que lo constituyen.

112 *Ibidem.*

La reflexión histórico universal es del tipo que impide a tal grado la acción, que un pensador objetivo puede estar esperando, para someter a juicio su relación con la felicidad eterna, un libro científico que muy pronto aparecerá en los anaqueles de las librerías, puesto que piensa fundamentarse en él. O bien el mismo sujeto puede esperar, en vez de una nueva teoría sobre la cuestión, el nuevo argumento de un orador sobre lo mismo. De esta forma el pensamiento objetivo es una especie de postulación de un *ordo amoris* que se espera se boletine para que el propio individuo sepa amar. Esta reflexión, que reduce al absurdo, la dependencia de un conocimiento objetivo de la subjetividad para determinar lo subjetivo, nos debe hacer reflexionar sobre la pasión y urgencia que necesita la reflexión subjetiva para ser tal. Esta supone que el individuo desea apasionadamente una relación con la felicidad eterna o con el objeto de su reflexión, el cual puede ser la Idea o las formas arquetípicas. La reflexión subjetiva por lo mismo se quiere subjetiva y se supone a sí misma; es decir, la reflexión supone a un individuo apasionado que quiere intensificar su pasión en la representación de las ideas supremas. Si la reflexión subjetiva tiene esta característica de ser una pasión urgente o en una espera abierta respecto a las altas promesas de la religión como la salvación, entonces es necesario que requiera de una preparación previa. La preparación para acceder a la subjetividad es la apreciación crítica o deconstrucción de la tendencia que todos los individuos tenemos de evadirnos de ser seres que devienen; es decir, de ser seres que se enfrentan a una serie de contradicciones o paradojas intrínsecas a la existencia. En cambio, la reflexión objetiva consiste en evadirse acriticamente de la paradoja existencial. La verdad que llamamos “la verdad subjetiva” no es tal que ella sea el momento de languidez del corazón; sino que es el momento de lucha y ardor de las pasiones, en el cual el individuo estará presto, además de dispuesto, a aceptar la amarga y paradójica verdad de lo humano.¹¹³

[...] la cuestión es saber si el individuo habrá de aceptarla. Y a qué deberá considerarse como un extravío en lo ilusorio (que no sabe que la decisión encuentra su fundamento en la subjetividad) como una astuta excusa (que se libra de la decisión por medio de un tratamiento objetivo, en el cuál nunca hay decisión alguna) el suponer que la transición de algo objetivo a una aceptación subjetiva se produce inmediatamente como por cuenta propia, ya que es éste el punto en cuestión y una aceptación objetiva (*sit venia verbo*) [perdonen la expresión]), no es más que un paganismo e irreflexión.”¹¹⁴

113 Cfr., *Ibid.*, p. 129

114 *Ibid.*, p. 130

La ilusión por la que el sujeto se desvía de la reflexión subjetiva consiste en creer o asumir erróneamente que la decisión descansa en la objetividad; lo que implica que el individuo confunde la objetividad con la subjetividad, por tanto, olvida o evade el hiato que existe entre objetividad y subjetividad. Confundir lo subjetivo con lo objetivo es irreflexión porque supone la ausencia de una observación detallada de la decisión ética; y hace pasar falsamente un momento abstracto o fijo producto de una síntesis dialéctica, por el momento de la determinación subjetiva en el individuo. Esta confusión entre subjetividad y objetividad, según Climacus, es paganismo y lo define porque la esencia de la subjetividad no está en sí misma, ni por sí misma, la conciencia se encuentra más bien extrañada y puesta fuera de sí misma, en un objeto exterior a sí, que se constituye como un fetiche.

La irreflexión se prenda de las categorías de la exterioridad, es decir, quiere determinar lo subjetivo por medio de lo objetivo, como ocurría en la lógica pagana en la que la categoría esencial para el individuo era el sino exterior que era su destino y del que no podía escapar. Pero el estadio ético-religioso no tiene su origen en el destino, ni en la exterioridad, sino en la interioridad libre que mantiene la paradójica relación entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero la subjetividad libre, repetimos, está determinada por la decisión, y ésta es la cuestión de la aceptación de la promesa cristiana de la felicidad eterna. Porque “[...] El cristianismo quiere concederle al individuo singular la felicidad eterna, un bien que no se distribuye en masa, sino que se lo da a una persona a la vez. [...]”¹¹⁵ Sin embargo, para que se suceda la decisión debe haber una preparación o ciertas condiciones pre-dadas a modo de condiciones trascendentales de la eticidad. Por ejemplo “[...]” el cristianismo asume que la subjetividad, en cuanto posibilidad de apropiación, es la posibilidad de recibir este bien, con todo, éste [el cristianismo] no acepta que de hecho la subjetividad está ya establecida, ni tampoco tiene un ideal real de lo que significa este bien. [...]”¹¹⁶ Son tres las aclaraciones previas que observa Climacus. La primera es que la subjetividad es el punto de apertura para la posibilidad de recibir el don o el bien; pero he aquí la segunda condición, que la subjetividad no está dada o establecida, de modo que hay que devenir subjetivos; y, tercero, la idea de felicidad eterna es una idea que resulta ciertamente indeterminada, de modo que la idea que se tiene de este bien queda abierta o no tiene un sentido fijo.

“[...] Este desarrollo o reconstrucción de la subjetividad, su infinita concentración en sí misma según una concepción del bien más elevado de lo infinito, la felicidad eterna, es la posibilidad desarrollada de

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*

la primera posibilidad de la subjetividad [...]”¹¹⁷ Que la subjetividad no esté dada, sino que tenga que ser alcanzada, significa construir o reproducir la subjetividad para establecer la posibilidad de la decisión ético-religiosa. La subjetividad necesita concentrarse infinitamente en sí misma de forma apasionada para que devenga en relación con la idea de felicidad infinita. De aquí se deducen dos cosas, la primera, que en la subjetividad está la posibilidad o la potencia primera para relacionarse con la promesa cristiana. La subjetividad sólo es tal subjetividad en la medida que se relaciona con un otro, un infinito, un valor como horizonte de la existencia; de ahí la protesta de Climacus contra todo lo que impida que la subjetividad se ponga en relación con lo infinito. Protesta contra la filosofía que no se mantiene, ni entiende, la incertidumbre objetiva como una dialéctica de la comunicación; o que piensa al individuo de forma sistemática o fuera de su propia naturaleza de ser que muere.

Por un lado, la filosofía especulativa busca constantemente que el sujeto se vuelva cada vez más objetivo, puesto que ser objetivo es la solución a la cuestión; mas, Climacus nos recuerda que, para el cristianismo, *el camino es devenir subjetivo*. Porque la subjetividad es la condición para relacionarse con la promesa cristiana de felicidad. Dicho de otro modo, *en la falencia humana, en nuestro pathos, en la vulnerabilidad del corazón, está la raíz que nos vincula con la promesa*; puesto que este es el reverso de la herida abierta que provoca la existencia. Por eso la experiencia ético-religiosa desea intensificar la pasión del individuo hasta su punto máximo; sin embargo, cabe aclarar que *la pasión es subjetividad y que objetivamente esta no es nada en absoluto*. Esto significa que la relación de la subjetividad con felicidad ahonda en la vulnerabilidad del sujeto, en su desustancialización; pero lo relevante es que en este no ser efectivo, surge la felicidad; el momento de la vulnerabilidad es el punto en el que se toca la felicidad absoluta.¹¹⁸ Climacus plantea la preparación previa para acceder a la experiencia o reflexión de lo infinito, pero no entiende esta como la reflexión de un infinito abstracto, sino de un infinito vivo que se establece como la apropiación subjetiva de un valor; o bien este entiende que es el momento de la acción ética. Luis Guerrero lo explica del siguiente modo:

[...] El yo individual tiene la tarea de hacerse a sí mismo, de comprender lo que la existencia reclama de él, y abocarse a esa tarea como principal deber. La pasión es la capacidad con la que el individuo puede concentrar toda su energía en la consecución de su deber existencial. Sin pasión no hay nada en lo cual involucrarse de forma absoluta. La reflexión, en cambio, es un sucedáneo de la pasión. Si no existe un objeto que determine el rumbo de la existencia, la reflexión se vuelve el mejor entretenimiento, la moda más sofisticada

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Cfr., Ibid.*, p. 131.

y valorada de la época. El individuo “no ha logrado encerrar en sí pasión suficiente como para soltarse de la red de la reflexión y de la seductora ambigüedad de la reflexión”. La reflexión así entendida es pura abstracción y no llega nunca a una acción encaminada a la concreción del yo en su existencia, pues el yo ha desdibujado sus parámetros profundos para la acción. [...]”¹¹⁹

Resulta entonces que *devenir subjetivo implica la tarea de hacerse a sí mismo* y este es su principal deber. La reflexión objetiva es este modo de existencia que se evade de la tarea de devenir subjetivo y que convierte a la reflexión en un entretenimiento o en moda, puesto que en su forma abstracta la reflexión jamás llega a una acción encaminada a la concreción de la existencia. La época presente, es decir, nuestra modernidad capitalista, se presenta en la forma de un concurso de retórica, en el que el asunto está puesto en la capacidad discursiva, más que en el contenido.

[...] La escasez de idealidad y el exceso de exterioridad transforman la conversión en una insignificante repetición de nombres y referencias a personas, repetición de información “muy fiable” sobre lo que tal y tal, menciona por su nombre, ha dicho etcétera, una habladuría que confiesa lo que uno quiere y no quiere, los propios planes, lo que se habría dicho en tal y tal ocasión, a qué muchacha se le hace la corte, por qué uno prefirió no casarse, etcétera.¹²⁰

Climacus explora las posibilidades filosóficas que implican confrontar la reflexión cristiana de la promesa, con la interpretación de la historia universal en el tiempo presente. Esta **se** ha impuesto por el influjo del curso de la historia, una interpretación del mundo reflexiva y desapasionada. La reflexión de Climacus es una protesta, pero también representa una voluntad de conocer que se sintetiza en una literatura que prepara al hombre para la acción; esto lo percibe muy bien Franz Rosenzweig cuando dice:

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar a la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. [...] Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. [...] en semejante trance sonríe la filosofía su vacía sonrisa y con la índice señala a la criatura [...] hacia un más allá del que nada quiere oír. [...] La filosofía, que le hace el elogio de la muerte como protegida suya y ocasión espléndida para huir de las estrecheces de la vida, sólo le parece al hombre que se burla de él. [...]”¹²¹

119 Guerrero Luis, *La crítica al orden establecido*, p. 262.

120 *Ibid.*, p. 263.

121 Rosenzweig Franz, *La estrella de la redención*, p. 43.

La reacción kierkegaardiana contra la irreflexión y la reflexión abstracta, es una reacción contra la falta de pasión, angustia, sufrimiento, así como de lo cómico. El estado de abierta falibilidad es la condición para comprender cómo se deviene subjetividad. La meta de este proceso de devenir es llegar a ser el individuo que se abre camino a partir de su propia estructura de ser un ser abierto, libre, posible y en devenir. Para Rozensweig, Kierkegaard se enfrentó a la tesis hegeliana del auto acabamiento del saber; o bien, para el autor de la *Estrella de la redención*, que todo el saber es en sí mismo el todo. Por eso este autor piensa que Kierkegaard, fundado en un punto de apoyo exterior al todo del conocimiento, propugno contra la filosofía. Este punto de apoyo análogo al de Arquímedes no es otro que la subjetividad del propio Kierkegaard.

[...] Desde un tal punto arquimédico impugnó Kierkegaard –y no estuvo solo– la incorporación hegeliana de la Revelación en el Todo. Y el punto fue la conciencia de Søren Kierkegaard –o la conciencia signada con cualesquiera otro nombre y apellidos– de la propia culpa y de la propia redención: una conciencia que no necesitaba diluirse en el cosmos y que no era susceptible de hacerlo. No lo era, pues aún cuando todo lo que hubiera en ella fuera traducible en términos de universal, restaría el hecho de estar bien dotada de nombre y apellido, restaría lo propio en el estrictísimo sentido de esta palabra; y, como afirmaban los sujetos de tales experiencias, de lo que se trataba era precisamente de eso propio.¹²²

Rozensweig nos muestra en la última cita que el giro hacia la reflexión subjetiva que propone Kierkegaard es una conversión ontológica que nos permite renovar la filosofía a partir de un nuevo comienzo situado entre lo condicionado y lo absoluto; esto es un paralaje entre el todo conocido y la revelación de la religión; paralaje entre la conciencia particular y su forma universal. Rozensweig habla de la conciencia signada del propio Kierkegaard, se refiere al sesgo o distancia que hay entre cada humano y que consiste en ser nuestra propia historia de culpa y redención personal. La redención, la promesa cristiana, esa noción ideal e indeterminada de perfección, se corresponde esencialmente con la historia personal. El llamado fundamental a devenir cristiano de Climacus, lo que pretende es ser una invitación a comprender la subjetividad y nuestro carácter finito e infinito con las herramientas metodológicas de la dialéctica cualitativa y paradójica para preparar al sujeto a que devenga apto para relacionarse con el objeto inconmensurable que representa la experiencia de lo sagrado. Porque lo subjetivo no se encuentra siempre presente, entonces es necesario una preparación a lo subjetivo.

122 *Ibid.*, p. 47.

¿A qué nos referimos cuando decimos que lo subjetivo no está siempre presente? Pensemos en el campo de la estética, la poesía, por ejemplo, está siempre en busca de su objeto y pese a que todos somos sujetos, se contenta con una exigua selección de sujetos; y con todo, ella debe tener individuos subjetivos. De modo que nos preguntamos: ¿por qué no simplemente toma a cualquiera de nosotros?

[...] ¿Por qué sólo unos pocos se han convertido en inspirados amantes, y otros tantos en nobles héroes, etc., si todos en toda generación lo han sido de hecho por ser ciertamente sujetos? Pero llegar a ser amante, héroe, etc. está reservado específicamente para la subjetividad, pues objetivamente uno no llega a ser tales cosas.¹²³ El amor, el heroísmo son cosas raras, no son cosas de todos los días. La fe es la máxima pasión ¿Por qué existe un número finito de hombres y mujeres piadosos a los que retoman nuestros discursos? ¿Porqué el pastor no convierte en prototipo a cualquiera de los cristianos, ya que todos somos ese sujeto?¹²⁴

La respuesta consiste en decir que es porque las figuras de la subjetividad, o los modos del hacerse persona, pertenecen a la esfera en la que se realizan los valores y la apropiación de un bien. Climacus reitera que para el consumo o apropiación del valor hace falta un pathos, es decir, la conciencia en tanto pasión por lo absoluto y la fuerza de la decisión para mantenerse en la incertidumbre conceptual.

La pregunta ¿Cuál debería ser el juicio de la ética si devenir subjetivo no fuera la más alta tarea asignada a todo ser humano? Tiene como respuesta natural desesperar. Es decir, si los hombres no pudiéramos devenir personas, se desprende que desesperaríamos de no poder llegar a ser nosotros mismos. Pero a la orientación objetiva en la filosofía, esto último no le representa un problema, esta orientación de la época se representa en la teoría del proceso histórico universal de la idea.

La idea histórico-universal cada vez en mayor medida lo concentra todo de forma sistemática. [...] En nuestros días no se trata de un estudioso o de un pensador en particular que se ocupan de la historia universal. Con todo, la ética, en cuanto bastión esencial de la existencia individual, cuenta con una irrefutable demanda de tal naturaleza que lo que sea que alguien pudiera lograr en este mundo, incluso lo más grandioso de todo, será no obstante sospechoso si ese alguien no tuvo la claridad ética en el momento de su decisión y si no la clarificó éticamente para sí mismo. La cualidad ética es celosa de sí misma y desdeña lo cuantitativo sin importar cuán grandioso sea.¹²⁵

Climacus crítica al orden vigente de su propia época señalando que lo histórico universal posee el elemento de lo cuantitativo. En el campo de lo histórico universal, el individuo puede lograr hazañas y

123 Kierkegaard Søren, *Postscriptum*, p. 132.

124 *Cfr.*, *Ibidem*.

125 *Ibidem*, p. 134.

grandes empresas, pero siempre queda el problema de realizar un juicio sobre si la acción decidida se acompaña o no de la ética.

Por consiguiente, la ética mira suspicazmente a todo el conocimiento histórico-universal, porque esto fácilmente puede convertirse en una trampa, en una estética distracción desmoralizante para el sujeto que conoce, pues la distinción entre lo que deviene histórico-universal y lo que no llega a serlo es una distinción cuantitativa-dialéctica. También es ésta la razón por la que la absoluta distinción ética entre el bien y el mal se halla neutralizada de un modo universal, histórico y estético dentro de la categoría estético-metafísica de “lo grandioso”, “lo trascendental”, en la cual tanto el mal como el bien poseen igual acceso. [...] ¹²⁶

Hay una voluntad de conocimiento sobre la historia que la postula como un fenómeno que es tal por determinaciones cuantitativas. Dicho de otro modo, un acontecimiento histórico-universal no difiere en su cualidad particular o general de otro acontecimiento histórico, es decir, en lo histórico universal la diferencia entre lo individual y social es cuantitativa, y no cualitativa; porque cualitativamente el ser humano posee una historia como persona, así como la especie tiene una historia. Pero la historia universal se presenta como una reflexión estético-metafísica que busca “lo trascendental” o “lo grandioso”. Climacus aclara que el bien y el mal se neutralizan en este tipo de reflexión porque el mal para la estética sólo representa una contradicción que puede ser cómica o trágica; pero que sobre todo adquiere su interés estético en la ambigüedad de la culpa. La acción trágica, en la tragedia antigua, posee un vínculo con la exterioridad y la objetividad del destino que mantiene al héroe estético en la ambigüedad inocente-culpable. La estética se comporta como un apaciguamiento de la severidad ética que, mediante la angustia, busca reflexionar sobre la propia culpa.

El carácter de la ética exige concentrar toda la pasión en la decisión. La decisión se establece entre el hiato de la felicidad eterna y la infelicidad eterna o la desesperación. La decisión responde al punto máximo de la pasión que distingue entre vivir o morir. En su esfuerzo por devenir sí mismo, el individuo se encuentra o desesperado de no ser sí mismo o desesperado de ser sí mismo una subjetividad en esta relación con esa nada en la experiencia de la angustia. Desde luego que es la desesperación como experiencia moderna la que origina la evasión de la subjetividad. Rozenzweig apunta unas palabras singulares sobre esta desesperación, que es una enfermedad espiritual, y que en su grado extremo se convierte en una acción suicida. Dice este:

126 *Ibidem.*

[...] El suicidio no es la muerte natural, sino la muerte absolutamente antinatural. La atroz facultad de suicidarse distingue al hombre de todos los animales que conocemos y de todos los que no conocemos. Es justamente la marca de que éste se sale de cuanto es natural. Y es preciso que, una vez en su vida, el hombre salga. [...] Ha de haber sentido una vez en su temible pobreza, soledad y desapego del mundo entero, y ha de haber sostenido toda una noche la mirada de la nada. Mas la tierra lo reclama de nuevo. [...]"¹²⁷

El punto débil en el razonamiento que determina que es lo histórico universal para Climacus, consiste en que desde un punto de vista ético se deviene histórico universal por accidente. En efecto en lo histórico universal juegan factores de otra naturaleza distinta a lo ético-dialéctico, como son: el azar, las circunstancias, y las fuerzas de la totalidad de la vida histórica que absorbe al individuo y lo convierte en algo distinto a sí. O, dicho de otro modo, el aspecto alienante de la relación del individuo con la totalidad del proceso cuantitativo-dialéctico de la historia es lo que determina el acceso accidental a la característica de lo histórico universal. Nadie se puede asegurar el triunfo histórico político con todas sus fuerzas, así que devenir un ciudadano de la historia universal requiere de buena suerte, es decir, de factores desconocidos, como remembranzas de un caos no racional que coadyuven al logro de nuestros esfuerzos. Pero sobre todo la ética considera una acción como no ética cuando la determinación de una acción no recae en la propia voluntad libre o en la cualidad de la subjetividad; la acción histórico universal en vez de eso, de fundarse en la subjetividad, abandona la cualidad ética para ayudar con ilusiones y añoranzas o recuerdos a lo cuantitativo.¹²⁸

La asociación con lo histórico universal vuelve a la persona incompetente para actuar. El entusiasmo ético consiste en desear con todas las fuerzas de la pasión el bien absoluto, pero al mismo tiempo con una alegría divina que no espera ningún beneficio. Tan pronto como el individuo fija su deseo en los beneficios y los resultados, se sigue que determinó su interés en algo que no es ético.¹²⁹ Lo histórico universal vuelve al individuo incapaz para realizar la acción ética porque lo confunde en la búsqueda de los resultados y los beneficios. Los resultados y beneficios son los momentos fijos del devenir del sujeto, estos momentos accidentales han sido fijados como positivos porque la voluntad lo determinó por su grandiosidad, pese a que lo ético representa lo opuesto, una forma de acción desinteresada de lo cuantitativo, y motivada por un bien o idealidad dirigida a satisfacer la aprehensión del valor ético de un individuo.

127 Rozenzweig Franz, *Op. Cit.*, p. 44.

128 *Cfr.*, Kierkegaard Soren, *Postscriptum*, p. 134.

129 *Cfr.*, *Ibid.*, p. 135.

Capítulo 5: Divergencias y convergencias entre Kierkegaard y Marx

5.1 La convergencia Kierkegaard y Marx y qué entendemos por necesitar a Dios.

En este apartado nuestro estudio versará sobre sobre la naturaleza *abstracta de la historia y la época presente según Climacus*, y la *crítica a la economía política de Marx*. Esta reflexión nosotros la comprendemos como una *convergencia* y una *divergencia* entre Marx y Kierkegaard. ¿Por qué una convergencia Kierkegaard con Marx? ¿Qué tiene Marx que se asemeje a Kierkegaard? Estas dos preguntas no son fáciles de responder, porque cómo nosotros mismos lo hemos desarrollado no había acuerdos teóricos entre el marxismo y la reflexión sobre la historia de Climacus. Así que cabe hacer una aclaración, nuestro interés aquí *es la convergencia de Kierkegaard con el Marx tardío de El Capital y los Gundersen*. No encontramos esta convergencia filosófica entre el Marx de *La ideología alemana* y Climacus-Kierkegaard. Kojin Karatani afirma que, de acuerdo con Louis Althusser, Marx hizo una ruptura epistemológica en *La ideología alemana*; sin embargo, según el filósofo japonés, Marx realizó más de un quiebre epistemológico relacionado con las migraciones o viajes que realizó en su vida.

Según Karatani, en *La ideología alemana* se establece el materialismo histórico, pero la parte principal del libro la escribe Engels, Marx llegó tarde a esta idea, y coincide con Engels a través de un problema que viene persiguiendo, a saber, la crítica a la religión. Según Karatani cuando Marx dice que “[...] Para los alemanes la crítica a la religión está en lo principal completada, y el criticismo con la religión es la premisa de todo criticismo [...]”, este último *condujo a la crítica del estado y el capital como una extensión de la crítica a la religión*. O de otro modo, *Marx persistió continuamente en realizar una crítica a la religión bajo los nombres de estado y capital*. Esta comprensión del estado y el capital en términos religiosos, *no es una aplicación de la teoría feuerbachiana de la auto alienación, y que Marx abandonaría*.¹³⁰ Karatani nos ofrece un Marx que está pensando las categorías de la economía y de la política, es decir, lo que se conoce como la infraestructura y la superestructura, es decir, el ámbito cultural, más allá de una reducción a la economía. Pero, además, las categorías de la economía y de la política tienen un origen o correlato teológico, y una significación religiosa. Karatani piensa que el materialismo histórico no tenía la potencia para elucidar la economía capitalista, de lo que se seguiría

130 Cfr., Karatani Kojin, *Transcritique: on kant and Marx*, p. 4.

que el capitalismo no es la infraestructura económica sino más bien el Capital es una fuerza que divide y recombina a los seres humanos, *es una entidad religiosa genérica* y este es el objeto al que Marx dedicó los estudios de toda su vida.¹³¹

Una mercancía aparece a primera vista como algo extremadamente obvio, como una cosa trivial, pero en su análisis nos muestra que es una cosa muy extraña, en la que abundan sutilezas metafísicas y teológicas. Aquí Marx no está cuestionando y problematizando a la teología en estricto sentido. En vez de eso él sostiene “una obviedad extrema, o una cosa trivial” como su nudo problemático.¹³²

Desde la perspectiva de Karatani, Marx, no habría vaciado de contenido teológico o metafísico las categorías de la economía y de la política, sino que en realidad mantiene las resonancias conceptuales a los temas relativos a la crítica de la religión. De modo que la crítica de la religión no se detiene, ni cae en desuso; sino que continua su reflexión con los objetos de la economía, de la teoría política y del estado. El verdadero quiebre de Marx se lleva a efecto entre los *Grundrisse o Una contribución a la Crítica de la Economía política* y *El Capital*, en la introducción de la teoría de la forma valor.¹³³ Desde un punto de vista inmediato la convergencia entre Marx y Kierkegaard se encuentra en la crítica al valor abstracto de las relaciones sociales en el contexto de la modernidad capitalista. Sin embargo, Karatani ha descubierto otros momentos en lo que podemos establecer convergencias, en especial en la teoría del crédito; y, finalmente, nosotros sostenemos aquí una convergencia en la crítica al consumo en Marx, y la reflexión sobre la relación entre el individuo y el fruto de sus acciones según Kierkegaard.

En el capítulo anterior afirmamos que la diferencia entre un ente histórico universal de uno que no lo es, sólo es una diferencia cuantitativa dialéctica. También indicamos que el bien y el mal se neutralizan al distinguirlos en su modo histórico universal por el carácter estético de su reflexión y posición existencial. La categoría o semántica que sintetiza este tipo de reflexión estético-histórica es la de lo grandioso y lo trascendental.¹³⁴ Así que nosotros afirmamos que la reflexión de Climacus en el *Postscriptum* y la de Kierkegaard, en general, consiste en afirmar que la época presente y las relaciones sociales, es decir, la cultura occidental en su última fase histórica, se caracteriza por la nivelación y homogenización del hombre; así como la comprensión abstracta de su propia naturaleza.

131 Cfr., *Ibid*, p. 5.

132 *Ibid.*, p. 5.

133 Cfr., *Ibidem*.

134 Cfr., *Kierkegaard Søren, Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 134.

Kierkegaard rastrea el problema de la evasión de la decisión como una falta de carácter que debe ser comprendida como una forma de envidia. *La envidia de la falta de carácter* no entiende que la excelencia es excelencia, es decir, no entiende que ella, en tanto envidia, es un reconocimiento de la excelencia. Por eso debemos entender *esta envidia de la falta de carácter respecto al que tiene un carácter apasionado, como el proceso de establecer la nivelación*, puesto que mientras una época apasionada acelera, eleva, derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga, frena y nivela. *Nivelar es una fría y abstracta tarea matemática.*¹³⁵ La crítica de Kierkegaard a la filosofía y a su propia sociedad era la falta de carácter y de pasión en la que habría devenido la sociedad del siglo XIX, pero que se continúa hasta nuestro presente. La crítica a la interpretación abstracta de la historia se constituye como una argumentación filosófica que plantea la fundamentación de una historia para el individuo; es decir, posibilita *la historia como una narración que posee una cualidad poética, patológica y dialéctica*. Llamamos a esto *la historia en su correlato paradójico y en su reciprocidad con el individuo o bien es la historia que permite al individuo prepararse para la decisión ético-religiosa*.

[...] Cualquiera puede ver que la nivelación tiene su propio significado en la primacía de la categoría de generación sobre la categoría de individualidad. [...] En la antigüedad la persona en la multitud no tenía relevancia, era el individuo singular el que valía para todos. La época presente tiende, en cambio, hacia una igualdad matemática, de modo que en todas partes tantas y tantas personas equivalgan a un individuo excepcional. El excepcional se lo permitía todo, el de la multitud nada. [...]"¹³⁶

Por medio de la nivelación la sociedad presente anula la pasión, el carácter ético y la acción, pero sobre todo ahoga al individuo excepcional, puesto que le niega su valor y su excelencia. La nivelación privilegia la categoría de generación, género, especie, clase social o cualquier otra categoría cuya pretensión de universalidad agrupe sintéticamente a los individuos. De modo que la nivelación también es una transvaloración, puesto que invierte valores; en la antigüedad el individuo era el que valía para todos, no la multitud. De ahí que la época presente busque la igualdad de modos. *La multitud reemplaza al individuo excepcional, esto es, la nivelación quiere investir a la multitud de las características propias del individuo*. Desde luego la intensión de Kierkegaard es clara, quiere retomar una reflexión que invierta los valores, que retome la importancia del individuo en relación crítica con la historia;

135 Cfr., Kierkegaard Søren, *La época presente*, p. 59.

136 *Ibid.*, p. 60 y 61.

puesto que el criterio no es la nivelación o igualdad de los individuos en su relación o mediación con la historia universal, sino revalorar la historia *en el sentido de que esta intensifique las pasiones, el carácter y la capacidad para actuar.*

Desde la perspectiva de nuestro estudio sobre la nivelación social, aquí ofrecemos elementos para comprender como se instituyen relaciones sociales determinadas únicamente por valores abstractos; relaciones sociales que tienden a anular la capacidad de acción del hombre. Ahora bien, nos hemos dado cuenta de que esta reflexión de Kierkegaard coincide con la caracterización de Marx del modo de producción capitalista como un modo de producción en el que se reproduce la forma valor o valor abstracto en detrimento del valor natural de los bienes. De la noción de nivelación de Kierkegaard se desprende una crítica a la reflexión del materialismo histórico como una lucha de clases, dado que sería el producto de la propia nivelación, la postulación de una categoría universal que iguale a todos los hombres y que les confiera poderes especiales por relaciones cuantitativo dialécticas. El Marx que converge con Kierkegaard no es el del materialismo histórico, sino otro, un Marx que está haciendo una reflexión trascendental y transversal sobre el valor desde un objeto dialécticamente cargado de valores metafísicos o teológicos; este objeto posee un uso concreto que satisface una necesidad y que conocemos con el nombre mercancía.

En su análisis, Marx determina que toda riqueza, en el modo capitalista de producción, se presenta como un enorme cúmulo de mercancías. La mercancía es un objeto exterior que satisface necesidades humanas del tipo que fueran. No hay diferencia si la necesidad es del estómago o la fantasía. La mercancía se determina de forma doble, en su cualidad y en su cantidad. Las cosas útiles tienen conjuntos de muchas propiedades y son útiles en diversos aspectos, esto resulta un hallazgo, puesto que son las cualidades mismas de los diversos bienes lo esencial a los mismos. A este valor natural de las mercancías se le añan las medidas sociales para señalar la cantidad de valor de las cosas útiles.¹³⁷ La distinción dialéctica de Marx es impecable, “el bien” o “el valor” se distingue dentro de sí mismo cuantitativamente en su forma abstracta y cualitativamente en su valor natural o de uso. Climacus ha caracterizado cierto tipo de reflexión filosófica sobre la historia como determinada por sus relaciones cuantitativas; y Kierkegaard ha criticado esta forma de comprender, determinar lo real y excepcional a partir de relaciones cuantitativas. Kierkegaard estaría de acuerdo con Marx en que el individuo ha

¹³⁷ Cfr., Marx Karl, *El capital*, Tomo I, Vol. I, pp. 43 y 44.

perdido su relación con valores naturales a causa de las determinaciones histórico sociales en las que se encuentra; dicho de otro modo, el sujeto moderno ha perdido el acceso a valores que se suscitan por el carácter ético-subjetivo del individuo. El valor que para nuestro estudio es de tipo ético-religioso, es el valor actual de la propia vivencia del valor; y esta se caracteriza por la apropiación diferenciadora y personalizadora del individuo en relación con el valor que pretende hacer asequible para sí. Climacus, al igual que Marx, caracteriza la forma de apropiación cognoscitiva de la experiencia moderna por la disyuntiva entre un valor cualitativo de tipo subjetivo-subjetivante y la despersonalización del individuo en el proceso de la nivelación; es decir, Kierkegaard cuestiona la interpretación abstracta de la historia, la cultura y la producción de una historia que se propone como un valor positivo y abstracto.

Marx estaría de acuerdo con Kierkegaard respecto a la necesaria crítica de la historia y la producción social que le precede a él, y que también le precede a Kierkegaard. La idea de que hay que despetrificar o desustancializar la historia para comprenderla en su carácter específicamente humano o espiritual es algo que, bien entendido, es parte del materialismo dialéctico. Lo podemos demostrar con la siguiente cita de Lukács:

[...] la historia se presenta al pensamiento burgués como tarea *irresoluble*. Pues ese pensamiento no tiene más que esta opción: o bien negar plenamente el progreso histórico y concebir las formas de organización como leyes naturales eternas que en el pasado [...] quedaron simplemente imperfectas o no consiguieron imponerse [...] Los objetos de la historia se presentan como objetos de leyes naturales eternas e inmutables. La historia se cristaliza en un formalismo incapaz de concebir las formaciones histórico-sociales en su verdadera esencia, como relaciones entre los hombres, se sustraen, por el contrario, a esa fuente de comprensión la más auténtica de la historia, y se trasponen en una lejanía inabarcable. [...] ¹³⁸

Para Lukács el pensamiento burgués sobre la historia, que le precedió a Marx, era incapaz de explicar la historia y los procesos sociales; puesto que los historiadores burgueses piensan que la historia no es un producto humano, sino de relaciones naturales; de modo que confunden condiciones que son históricas, como los modos de producción con estructuras naturales y eternas de la condición humana. *El pensamiento burgués, entonces piensa las relaciones sociales y los procesos o movimientos históricos de forma cosificada, en estos la propia participación del ser humano está excluida de su comprensión.* La fuente de comprensión de lo histórico para el materialismo histórico está en las relaciones humanas, las instituciones y las relaciones económicas; mas los contextos culturales no

138 Lukács Georg, *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, pp. 51 y 52.

pueden comprenderse sin la comprensión de lo histórico como un fenómeno totalmente humano. Para Climacus la reflexión dialéctica patética sobre la historia también pretende desustancializarla de su significación irresoluble, como conocimiento acabado de la existencia, que precisamente, es un conocimiento que ha evadido la reflexión sobre el sujeto que piensa la historia para devenir él mismo individuo. Lukács señala, luego entonces, una de las rupturas epistemológicas de Marx y que pertenece al materialismo histórico.

Si continuamos la reflexionamos de Marx en *El Capital* sobre la forma valor, tendremos que esta es una relación cuantitativa, es decir, es una relación proporcional en la que se intercambian valores de uso por valores de uso de otra clase.

[...] salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías. Dentro de tal relación, un valor de uso vale exactamente lo mismo que cualquier otro, siempre que esté presente en la proporción que corresponda. [...] En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso. [...]¹³⁹

Para Marx la abstracción del valor de uso, es decir, el proceso igualador de valor de uso o cualidades es lo que caracteriza la forma valor. Kierkegaard llama a este movimiento reflexivo la nivelación, que es el momento de igualar relaciones. Que toda producción de valores sea una nivelación implica, pues, la crisis del sentido histórico de occidente, puesto que los valores han perdido su fundamento en el valor natural de la vida, porque predomina un orden de relaciones sociales abstractas que reproduce relaciones humanas alienantes. La nivelación kierkegaardiana, así como el análisis sobre la forma valor de Marx, ambas, suponen el desplome de la metafísica occidental, la pérdida de todas las cosas y la diferencia de sus cualidades. Igualmente supone la desacralización del mundo y de sus relaciones humanas, es decir, éticas con vínculos simbólicos efectivos. Se deduce de lo anterior que se ha perdido el mismo sentido de la necesidad que lleva a una mercancía a convertirse en un bien.

De acuerdo con Marx, si el oro llega a ser dinero, no es a causa de sus características materiales, sino de que se ha puesto en la forma valor. La forma valor, que se compone de forma de valor relativo y la forma de equivalencia; hace que un objeto sea colocado en el lugar del dinero. Cualquier cosa que sea

139 Marx Karl, *El Capital*, p. 46.

puesta en equivalencia general llega a ser dinero y obtiene el derecho de obtener otra cosa en intercambio. Resulta crucial que Marx empiece su reflexión sobre el capital con *el avaro*, es decir, *aquel que atesora el derecho de intercambio, en sentido estricto, el derecho de mantenerse en la posición de la forma de equivalencia*. El materialismo histórico describe cómo son las relaciones entre la naturaleza y lo humano; también debe dar cuenta de cómo los humanos han sido transformados y se han desarrollado históricamente. Pero lo que está ausente en esta reflexión es cómo o a qué elementos o causas se debe la organización del desarrollo y la transformación política. En suma, uno debe tomar en consideración el *intercambio* y por qué este posee inexorablemente la forma valor como paradigma. Los fisiócratas y economistas clásicos creían que podían ver las relaciones transparentemente a partir de la ventaja del punto de vista de la producción. El intercambio social les era opaco y autónomo, como una fuerza que no podía abolirse. Engels, en cambio, tenía la convicción de que debía controlarse la conducción anárquica de la producción, así como la transformación capitalista y planear la economía. El punto de vista de Engels sólo es una extensión de la comprensión de la economía clásica sobre el intercambio de valores.¹⁴⁰

La ruptura más crucial de Marx se encuentra en la teoría del valor y subyace en la atención al valor de uso o al proceso de circulación. Decir que una cosa llega a ser valiosa únicamente cuando tiene valor de uso para otra; es decir, no importa cuanto tiempo de trabajo haya requerido, no tiene valor si no se vende. Marx abolió la división convencional entre valor de intercambio y valor de uso. Ninguna mercancía contiene un valor en sí. Si falla en relacionarse con los otros, será “víctima de una enfermedad de muerte” en el sentido de Kierkegaard. Los economistas clásicos creían que una mercancía era la síntesis entre el valor de uso y el valor de intercambio. Pero esto sólo es un reconocimiento *ex post facto*. Acechando detrás de esta síntesis como un evento está un “salto mortal”. Kierkegaard vio al ser humano como una síntesis de finito e infinito y nos recordó la estaca en la síntesis, que es, inevitable, la fe. En el intercambio entre mercancías, el momento religioso equivalente aparece como el “crédito”. El crédito es el acuerdo o contrato que presume que una mercancía puede ser vendida con ventaja, es una institucionalización de posponer el momento crítico de la venta de una mercancía. Una economía de mercancías inevitablemente nutre la crisis.¹⁴¹

140 Cfr., Karatani Kojin, *Op. cit.*, pp. 7 y 8.

141 Cfr., *Ibid.*, p. 8.

La publicación del *Postscriptum no científico y conclusivo a Migajas filosóficas* es de 1846 y la de *El capital* es de 1867, mas concuerdan esencialmente en una cosa, hay un abismo entre la naturaleza cuantitativa de una cosa y su naturaleza cualitativa. Esta diferencia entre ambos aspectos es inconmensurable y, por tanto, podemos considerar que hay un hiato entre géneros, puesto que la forma abstracta del valor, o del “valor abstracto de la historia”, supone la pérdida de la diferencia cualitativa de una historia para la vida. Que todo bien, o valor, o toda mercancía posee esta doble dimensión, implica este desdoblamiento fantasmagórico de las cosas y, en sentido estricto, de todos los valores posibles, así como el valor más elevado de todos, el de la felicidad eterna, que también ha sido nivelada y entregado por partes iguales a todos los miembros de la civilización cristiana. Karatani va un paso más lejos en la convergencia entre Kierkegaard y Marx, puesto que afirma, que todo el proceso de circulación de la mercancía, implica un momento de relacionarse con los otros o el Otro que pone la condición sin la cual se caería en la desesperación; de modo que, sin la relación con un tercero, la síntesis resulta imposible. Hay un salto de fe en medio del proceso de intercambio del capital, en el que el dinero opera como una síntesis de forma analógica a como ocurre en el campo de la religión con la fe. Todo el proceso de intercambio de mercancía descansa en el valor de equivalencia y en la forma valor relativo, estas se relacionan entre sí, sin embargo, así como para Kierkegaard la conciencia es tricotómica (cuerpo, alma y espíritu); del mismo modo ocurre con el dinero, este tiene que ser el tercero que relacione lo uno con lo otro; pero esto solo acontece como síntesis, cuando aparece el salto mortal de la fe, es decir, un aspecto no contenido, ni previo en las formas anteriores, un elemento volitivo y subjetivo que afirma la convicción incierta de esa síntesis que presupone la venta de la mercancía; a saber, la consecución de todo el proceso de producción e intercambio de mercancías en el dinero. Como nota peculiar Karatani afirma que, desde luego, una economía basada en el crédito se basa en la incertidumbre; luego esa condición esencial solo nutre la crisis económica, y de presentarse cualquier impedimento en el intercambio, se deduce que el sistema económico entraría en crisis.

Lo que expone Karatani sobre Kierkegaard y Marx resulta sugerente para comprender la dinámica del crédito en analogía con el salto de fe; sin embargo, me parece más pertinente relacionarlo con la teoría de cómo se produce el conocimiento positivo o dogmático en Kierkegaard¹⁴² para conservar conceptualmente la diferencia cualitativa de la experiencia religiosa, respecto de la experiencia relativa de los fines y necesidades económicas. A mi parecer Karatani comprende muy bien que el momento de

142 *Vid., Infra*, Capítulo 2, pp. 29 y ss.

postulación de la síntesis dialéctica es un momento volitivo, es decir, el individuo quiere la síntesis, sin embargo, reconoce que no la puede obtener sólo por sí mismo; luego la síntesis sólo es posible por la intervención de un tercero. La relación del individuo y el Otro absoluto se caracteriza por la angustia y el patetismo absoluto, lo que no quiere decir que no haya patetismo y angustia en tratar a una entidad cuasi religiosa como es la del Capital. El paralaje entre la experiencia religiosa y la experiencia mercantil capitalista es sorprendente en términos explicativos, sin embargo hay una diferencia en la comprensión de la cualidad específica de lo religioso. En un primer lugar esta diferencia podría consistir en la inadecuación de un pathos finito con uno infinito, en un segundo lugar en que la crisis permanece. La síntesis que realiza el avaro, o el burgués, sólo es temporal, o se mantiene abierta tanto como él posea crédito, es decir, en sentido objetivo y económico el individuo se mantiene en la relación objetiva del valor, a partir de la mediación del crédito, es decir, el individuo se mantiene en el punto desde el cuál el puede seguir realizando las equivalencias o las nivelaciones. Tenemos entonces que el proceso de producción capitalista reproduce en el mercado lo que se supone es la experiencia de redención religiosa cristiano-protestante a través del culto a la forma de valor. La diferencia cualitativa sólo acontece cuando el individuo se apropia del valor natural de las mercancías.

El paralaje que se produce entre el salto de fe al absurdo del caballero de la fe, y el salto de fe en el crédito del avaro, sólo son los aspectos antitéticos manifiestos de esta paradoja, en la que la conciencia tiene que relacionarlos para sí en su existencia. La controversia entre Marx y Kierkegaard surge de los polos opuesto que están conectados dialécticamente entre la teología y la política, en un campo virulento que sería la crítica a la religión o la filosofía de la religión que tematiza al Estado y el Capital desde sus consecuencias teológico-políticas. En este sitio se toma por objeto el valor, si es desde la perspectiva finita o infinita es lo de menos, es decir, si se comienza en la estética, la ética o la religión es indiferente, porque el valor supone una relación patético-trágica, es decir, subjetiva-subjetivante, en el sentido de que su significación tiene una valencia tragicómica. Tenemos, pues, un punto de vista finito y un punto de vista subjetivo o infinito, dicho de otro modo, para que acontezca la experiencia subjetiva, debe acontecer el consumo o el goce del objeto, como una transposición del momento de acceso al valor abstracto, al momento del goce del valor de uso, es decir, su consumo. Karatani afirma lo siguiente:

En el proceso de producción la relación entre el capitalista y el trabajador es como la del señor y el siervo. Pero el proceso de metamorfosis del capital no es de una sola dimensión; sino que al

final del ciclo, el capital, también se sitúa en la posición de vender la forma relativa del valor, y ese preciso momento es en el que el trabajador está en la posición subjetiva. Esto es, el lugar donde las mercancías de la producción capitalista están vendidas —es el lugar del consumo. Este es el único lugar en el que los trabajadores en su totalidad con su poder adquisitivo están en la posición de compradores.¹⁴³

Karatani está haciendo algo muy importante, está desarrollando nuestro paralaje inicial entre valor de uso y forma de valor, hacia la situación más concreta del modo de intercambio de la producción capitalista. Luego se está enfatizando la contradicción o naturaleza doble en el trabajador, en efecto, esta consiste en dos momentos, uno, en el que el trabajador vende su fuerza de trabajo y, por decirlo así, está en su papel objetivo; y, un segundo momento, el subjetivo o el instante del consumo. Karatani afirma:

Lo que precisamente distingue el capital de la relación del siervo y el señor, es que el trabajador se confronta a sí mismo como consumidor y poseedor de valores de intercambio, y esto en la forma de poseedor de dinero, en la forma de dinero él llega a ser centro de circulación —uno de muchos centros y en la cual lo específico del trabajador se extingue.¹⁴⁴

Para nosotros es muy importante introducir la dialéctica del consumo o de la apropiación subjetiva en Marx, mas hay que indicar que el uso que damos a las categorías de consumo y poseedor de valores de intercambio no solo son categorías de la economía política; sino que más bien, para nosotros, son categorías trascendentales de la constitución de la subjetividad en la modernidad capitalista. La dialéctica simple del siervo y el señor no da cuenta de la transposición del trabajador en consumidor. “Para el capital, el consumo es el lugar donde el plusvalor es realizado; y por eso es objetivamente preciso decir que es el único lugar donde (el capital) está subordinado a la voluntad del consumidor-trabajador.”¹⁴⁵ Es en el lugar del consumo que se da el testimonio del valor de uso y acontece la apropiación y transformación existencial. La conciencia filosófica se relaciona con ambas posturas como supuestos de la posibilidad de la experiencia dialéctica que se ofrece como redención, o salto de fe en el crédito y, más específicamente, en la dialéctica del consumo. Kierkegaard y Marx están empleando categorías trascendentales y transposiciones dialécticas. En la dialéctica del crédito hay una convergencia conceptual entre el salto mortal de la fe kierkegaardiana y el salto de fe del crédito en el sistema de circulación capitalista. Lo que hace Marx es mostrar la transposición trascendental de trabajador a consumidor, porque en este se cifra el momento subjetivo y particular de todo el

143 Karatani Kojin, *Op. Cit.*, p. 20.

144 *Ibidem*

145 *Ibidem*.

movimiento de producción social y, por tanto, el momento de subordinación del capital a la subjetividad.

5.2 Sobre el problema de la felicidad como valor y cómo comprende Kierkegaard necesitar a Dios.

La filosofía de Kierkegaard, en general, se desarrolla en las antípodas del valor abstracto atribuido a los bienes. Luego la teoría de Kierkegaard es una respuesta virulenta al desplome axiológico de los valores éticos, humanos o espirituales que se esfuman porque la modernidad capitalista sólo reproduce preferentemente la forma valor. La cuestión de Climacus, a saber, ¿cómo aceptar la promesa cristiana?, se puede formular, desde su convergencia con Marx con las preguntas siguientes: ¿cómo se accede al valor natural de la promesa de la felicidad eterna? De otro modo: ¿cómo satisfacemos la necesidad que cualitativamente se distingue de otras necesidades por ser un bien absoluto? ¿Qué tipo de necesidad es aquella del creyente que requiere del auxilio o poder que sólo posee Dios? ¿Cómo es la transposición dialéctica entre el hombre profano o estético, determinado por sus condiciones histórico-sociales hacia la subjetividad, o dicho de otro modo cómo se pasa de trabajador a consumidor?

Advertimos al lector que no estamos positivizando el consumo, sino más bien, entendemos el camino a la subjetividad como un atravesamiento necesario en la objetividad para llegar a la subjetividad. Esto es la preparación que se requiere para ser subjetivos, así que de ninguna manera desmembramos nuestra noción de ser humano, la cual permanece doble, escindida entre valores abstractos y valores naturales. La felicidad o el bien que promete la religión, en tanto es testimonio o consumo de un valor absoluto, comprende en sí un sufrimiento o momento patético. La felicidad religiosa del cristianismo de Climacus y Kierkegaard siempre tendrá su aguijón en la carne, es decir, este correlato finito del ser humano real que no puede dejar de pensarse, ni de pasar por él para tener una experiencia plenamente subjetiva. La dialéctica de Kierkegaard necesariamente mantiene un elemento finito en toda la transposición, este elemento es lo que se relaciona con lo absoluto. Luego resulta comprensible por qué Kierkegaard manifiesta que la reflexión dialéctica debe distinguir entre el uso más propio que se debe hacer de la experiencia religiosa, del uso y sentido estético en el que el sujeto tiene por objetos de deseo y consumo, valores finitos o abstractos. Se puede pensar que el tipo de necesidad que satisface la religión o la felicidad cristiana es la fantasía. ¿Qué significaría esto? La mercancía satisface una

necesidad, el tipo que sea, de modo que es indiferente, si la necesidad es del estómago o de la fantasía, no hay diferencia. La mercancía suspende la diferencia e implica todos esos valores que quedan subsumidos en el valor natural.

Con todo, que la felicidad eterna se ofrezca como mercancía, implica cualificar más el modo de uso o la diferencia absoluta con la que se emplea la expresión “la felicidad eterna” para designar una perfección humana. Así tenemos que en “la oración” religiosa, el momento de conversación entre el creyente y el numen, el devoto reza por sí mismo, pero también por otras personas que cree necesitadas de Dios. Las cree necesitadas en su consuelo, en su guía y, sobre todo, en su esperanza de salvación. Pero la comprensión de esta necesidad de Dios está condicionada por un contexto, hay una comprensión de la existencia en su sufrimiento. Es decir, ningún valor debe ser comprendido fuera de su origen humano, y el valor requerido por el devoto de Dios se origina y posibilita por la condición absoluta del sufrimiento o la necesidad en el individuo. La oración del devoto o del creyente implica la resolución del carácter que comprende que del sufrimiento resulta un provecho. Kierkegaard afirma

[...] Pero tampoco dudemos de que el yugo de la abnegación es provechoso, que la cruz de los sufrimientos ennoblece a un hombre a pesar de todo, y esperemos en Dios llegar alguna vez hasta el punto de poder hablar también nosotros con ese entusiasmo. Pero no lo exijamos demasiado pronto, no sea que el entusiasta discurso del creyente nos desanime porque no se cumple de inmediato. [...] ¹⁴⁶

Es decir, la situación en la que se acude a lo divino, como en el caso de necesitar a Dios en busca de la promesa de felicidad eterna, supone un tipo de necesidad que sabe que el acceso al valor de la promesa se obtiene, precisamente, por el absurdo de que el provecho del sufrimiento es el ennoblecimiento del individuo, o bien, que la condición del consuelo, está en el sufrimiento. Lo que caracteriza al hombre entusiasmado con la fe es que posee esta incomprensible sabiduría que ve en la abnegación o el sufrimiento y el sacrificio el mayor de los provechos.

Si decimos que la felicidad eterna posee una forma abstracta (en tanto se comprende como una mercancía más), estamos diciendo, a la vez, que todo el fenómeno de lo religioso es susceptible de enajenarse y perderse a sí mismo; puesto que social e individualmente se pierde la relación o experiencia ético- religiosa con el valor natural de la totalidad de la experiencia devenida en mercancía.

146 Kierkegaard Søren, *Obras completas Vol. V*, p. 301.

La religión socialmente se experimenta en nuestra época, en sus relaciones con esa otredad absoluta, sumamente alejada de la experiencia de la individualidad y de toda eticidad; luego la experiencia moderna se configura como la patencia de la ausencia del valor absoluto que representa lo sagrado. La ausencia de lo sagrado o lo absoluto, es lo que suscita el desánimo y la desesperación de los creyentes, puesto que no ven cumplida la promesa de felicidad eterna en sus vidas. Esta ausencia de lo absoluto se puede concebir o bien como una huida de los dioses en el mundo moderno; o bien como la preeminencia de lo profano sobre lo sagrado; o bien como el destino religioso de nuestra civilización; o bien, como la enfermedad de muerte en la que se está desprovisto del Poder y la preeminencia ontológica de lo sagrado. Pero la clave que ofrece la conciencia religiosa sobre la condición sufriente del individuo *consiste en que aquello que se ofrece como consuelo haga la vida más difícil*. Kierkegaard al igual que Marx observan la necesidad o el sufrimiento, y lo enfrentan. Nosotros transcribimos esta reflexión en los términos del *acceso al valor absoluto en el sentido del consuelo o la redención religiosa; también llamamos a este valor absoluto, la felicidad eterna*. Para Kierkegaard la diferencia absoluta entre la experiencia o testimonio del valor absoluto en el estadio religioso-ético y estético se resume en estas tres formulas.

1. Asumirse necesitado de consuelo supone un sufrimiento.
2. El acceso al propio valor del consuelo, supone una dificultad, puesto que el consuelo se haya cosificado por una reflexión abstracta, de modo que su búsqueda supone enfrentarnos al proceso cosificado del consuelo, que aparece cifrado en la forma de equivalencia o en el salto de fe del crédito mercantil. El valor del consuelo se experimenta como desconsuelo o como la conciencia mediada y ya no natural e inmediata relación del sujeto con la felicidad.
3. La propia búsqueda del consuelo supone un esfuerzo que se constituye como un saber. Comprensión o forma de conciencia que tiene por objeto una perpetua lucha que justifica el propio movimiento del desarrollo del individuo hacia su experiencia personal del consuelo. La búsqueda del valor absoluto supone la incorporación del sufrimiento al propio saber, como saber de una lucha, saber de una negatividad que posibilita el acceso al verdadero valor del consuelo. Éste es un ennoblecimiento del individuo porque ha experimentado la apropiación subjetiva del consuelo en su propio devenir. El

elemento ético de la experiencia del valor remite a la experiencia de la decisión y en última instancia a la subjetividad.

Es una extraña sabiduría aquella que ofrece un saber que desustancializa al sujeto antes de poder ponerlo en condición de comprender la verdad. Eso es precisamente lo que nos propone Kierkegaard y Climacus, o sea, que el camino de la promesa del consuelo divino es un camino arduo e incierto. Este camino incierto como saber de una lucha que ennoblece al individuo, explica la relación entre el sufrimiento y el valor de la felicidad. Para explicar esta idea Kierkegaard retoma uno de los pasajes más famosos del viejo testamento, las bodas de Canaán a las que Jesús fue invitado:

[...] la verdad sirve primero el vino malo y guarda el bueno para el final; el engañoso mundo, en cambio, sirve primero el buen vino. Que un hombre haya sido desafortunado, “inmensamente desafortunado”, como el mismo dice, no implica que la comprensión que condiciona el consuelo, la comprensión de que él mismo no es capaz de nada en absoluto, haya madurado ya en él. Si él cree que tan sólo le faltan los medios, entonces cree todavía en sí mismo; si cree que, concediéndosele el poder, la admiración de los hombres o la posesión de lo deseado; si cree que la queja contiene una exigencia legítima en cuanto más violenta es la queja –entonces tiene todavía, humanamente hablando, un cáliz amargo que vaciar antes de que llegue el consuelo. Por eso es siempre un asunto difícil para un hombre ofrecer a otro un consuelo semejante, pues cuando el afligido acude a él y él le dice “sé donde cabe hallar un consuelo, un consuelo indescriptible que, además, se transforma poco a poco en tu alma hasta convertirse en la suprema alegría”, el afligido lo escucha con atención; pero cuando aquél añade: “antes de que llegue ese consuelo, sin embargo, uno debe comprender que uno mismo no es absolutamente nada; luego de uno destruir el puente de la probabilidad que quiere poner el deseo y la impaciencia y el apetito y la expectativa en relación con lo deseado, con lo apetecido, con lo esperado; luego debe uno renunciar al trato de la mentalidad mundana con el porvenir; luego, retraerse hacia sí mismo, no como hacia una fortaleza que sigue desafiando al mundo, mientras que el ensimismado se tiene a sí mismo en la fortaleza como su enemigo más peligroso, aunque acaso siguiera el consejo del enemigo al encerrarse de ese modo, sino retraerse hacia sí mismo sumiéndose en su propia nulidad, entregándose a sí mismo a la gracia y a la desgracia; [...]”¹⁴⁷

El valor que el hombre en el estadio ético-religioso reclama es de tal especie que se cumple en la gracia y en la desgracia por igual. El individuo religioso acepta su más honda debilidad para clamar un consuelo. Esta aceptación de la propia debilidad, de que se es tanto como nada es lo más alto, eso es la sabiduría; así como cuando Rozensweig afirma que el comienzo de la filosofía era la muerte, aquí ocurre lo mismo, la propia falencia y evanescencia del hombre lo conducen a reconocer su propia

147 *Ibid.*, p. 302.

nulidad. El individuo en el que piensa Kierkegaard es el sujeto finito, de carne y hueso, no es uno perfilado por la imaginación, ni perfilado por la ausencia de la falencia humana. Para Kierkegaard, resulta entonces, que no importa tanto la producción de un saber desligado de la propia vivencia, sino que precisamente, podemos aceptar, que la fe es una necesidad de la fantasía; mas, es de tal especie o con cierta diferencia específica que se constituye como un conocimiento que integra el sufrimiento para alcanzar el ennoblecimiento del individuo, es decir, el valor de uso o subjetivo del valor supremo de la ética y la religión como consuelo. Esto aclara que nuestra concepción de la “felicidad eterna” del cristianismo que Climacus nos describe de diversos modos, se hace manifiesta en la existencia, como testimonio de la relación con lo absoluto en la transformación, perfeccionamiento o ennoblecimiento del individuo.

Esta sabiduría de la que Kierkegaard nos habla se constituye fundamentalmente como una acción ética que decididamente separa el deseo de la impaciencia y el apetito de la expectativa de lo deseado. La sabiduría, que proviene de la experiencia de la falibilidad, asume que la relación entre lo deseado con el resultado no es simple, sino que produce sufrimiento. El sí mismo que posee el carácter de lo ético debe renunciar al trato con la mentalidad mundana, debe renunciar a lo esperado por sus resultados. La teoría de la acción de Kierkegaard no renuncia a la acción, a lo que renuncia es al resultado, a la expectativa entre lo apetecido y lo obtenido. El individuo que está en situación ético-religiosa debe retraerse a sí mismo, para asumir su nulidad. Este retraimiento a la subjetividad no es un enquistamiento en el que el individuo rechaza o huya del mundo, sino que se retrae para confrontarse a la significación de su propia gracia y desgracia, dicho de otro modo, a la significación de su relación con el mundo.

Climacus apunta en el *Postscriptum* que los discursos edificantes del Magister Kierkegaard, en sentido estricto, no están pronunciados desde la experiencia religiosa.

[...] se publicaron en 1843 los Dos discursos edificantes de Magister Kierkegaard. Vinieron luego tres discursos edificantes, y en el prefacio se insistía en que no eran sermones, a lo cual yo [...] hubiera en efecto protestado incondicionalmente en contra, pues recurría a categorías éticas de la inmanencia, y no a las doblemente reflexionadas categorías religiosas en la paradoja. Si se ha de impedir una confusión en el lenguaje debe quedar reservado a la existencia religiosa cristiana. [...]¹⁴⁸

148 Kierkegaard Søren, *Postscriptum*, pp. 258 y 259, VII 217.

Climacus nos refiere que el propio autor le confesó a él que sus discursos edificantes habían sido confundidos con sermones. La diferencia entre un sermón y un discurso edificante es que el segundo permanece en el campo de la ética y las categorías de la inmanencia; y no emplea las categorías de la religión; las cuales son doblemente reflexionadas, pues requieren del uso de la comunicación indirecta para dar cuenta de un contenido paradójico o simbólico. Sin embargo, lo expuesto por el Magister Kierkegaard en el discurso edificante no requiere el uso de la comunicación indirecta del pseudónimo, pero sí establece una especie de propedéutica filosófica para propiciar el salto al estadio religioso; en tanto que genera los elementos conceptuales para una explicación y comprensión de la diferencia cualitativa de la experiencia religiosa. Si, por otro lado, observamos la reflexión ética desde la inmanencia, la que incluye el momento de sufrimiento y el ennoblecimiento del individuo, estamos pues, ante una ética crítica, y condición previa para la experiencia religiosa. Si introducimos la perspectiva de la filosofía oriental establecida en uno de los textos religiosos más influyente del mundo, a saber, *El Bhagavad-gita*, nos encontraremos con una reflexión filosófica previa a la experiencia religiosa, una reflexión sobre las modalidades de la existencia y su relación con el tránsito a una acción ética-religiosa. Krishna le dice a Arjuna:

[...]Los Vedas se centran en tres cualidades [bondad, pasión e ignorancia] ve [...] más allá de la dualidad. Permanece siempre en bondad, dueño de tí mismo, sin que te importe el adquirir. [...] Tienes derecho sólo a la acción, nunca a los frutos. Nunca seas motivado a la acción por los frutos, ni te apegues a la inacción. Firme en *yoga*, ejecuta las obras sin apego, siendo igual en el éxito y el fracaso; porque se dice que el *yoga* es ecuánime, Dhanañjaya.¹⁴⁹

Cuando nosotros acudimos a éste texto de la tradición hindú para comentar a Kierkegaard, nuestra intención es señalar las coincidencias filosóficas y aclarar, por analogía, determinados aspectos de la experiencia religiosa que no quedan suficientemente enfatizados; a la par que sostenemos el carácter universal de la reflexión de Kierkegaard que puede ser empleada como una hermenéutica no sólo del cristianismo, sino de cualquier fenómeno religioso profundo. Climacus enfatiza que la reflexión de Kierkegaard se ofrece en el campo de la inmanencia, es decir, atiende a las condiciones psicológicas y al entorno cultural o ideológico de los sujetos para deducir de ahí, críticamente, la significación que quiere apuntar sobre el estadio religioso. La reflexión filosófica que se plantea en el *Bhagavad-gita*, supone este tránsito psicológico y ontológico inmanente del individuo, el cual lo debe guiar desde la

149 H. D. Goswami, *Guía para comprender la Bhagavad-gita, el Canto de Dios*, p. 139.

modalidad de la ignorancia y la pasión, a la bondad, es decir, a la acción ético-religiosa. Lo que entendemos como estadio religioso en Kierkegaard comparte muchas características en común con lo que se designa como yoga devocional en el contexto del *Bhagavad-gita*. El yoga promueve la acción, al igual que para Kierkegaard, estar en el momento de la acción es lo esencial, y por eso hay que disuadir la inacción. La inacción es el escaqueo entre tomar una acción o no, es cuando se mezcla lo ético con lo estético, es un momento de debilidad de la fuerza, de modo que el sujeto se sustrae de la acción y la decisión. De ahí que la figura de Arjuna o Dhanañjaya, del poema Majabhárata, esté inseguro respecto a la acción que ha de seguir en su guerra contra sus primos los Pándavas, porque sopesa de forma dual sus problemas. Arjuna flaquea y el señor Krishna le alecciona con la sabiduría del yoga en la que es fundamental la acción, pero la acción está libre de la dependencia por un resultado. La acción ética, que para el Bhagavad-gita es el yoga, se debe realizar con una conciencia superior que ha anulado en su interés el éxito y el fracaso o la dualidad. Las tres cualidades en las que se centran los vedas son la bondad, la pasión y la ignorancia, ellas representan la relación del individuo con su mundo, porque cada libre elección se hace en una de estas modalidades. Una elección basada en la pasión, en la bondad o en la oscuridad se explica del siguiente modo:

[...] dar es lo correcto; entregar un obsequio a alguien, sin la intención de servir al que da, en el lugar y tiempo correctos, al beneficiario correcto, se lleva a cabo en bondad. Un obsequio dado a regañadientes, para obtener un servicio a cambio —es decir, buscando el fruto— se lleva a cabo en la pasión. Un regalo irrespetuoso, insultante, dado en el lugar y tiempo incorrectos, al beneficiario incorrecto, se dice que está en la oscuridad.¹⁵⁰

La acción ética es aquella que se ofrenda, que se dona al otro, pero que no ata al otro a un servicio, ni espera beneficio. En cambio, la acción no ética, determinada por la pasión o sensualidad, es aquella que condiciona su acción al beneficio, al fruto, pone al otro en situación de deuda. Y la acción que se desarrolla en oscuridad es ciega, ofende, hace daño. La acción ética, la que se realiza en bondad tiene su interés en sí misma, en la ecuanimidad del yoga o la promesa de felicidad eterna. Pero la posición ético-religiosa que se desprende asume que la acción no ética está condicionada por los intereses mundanos, por la obtención de beneficios, del fruto, de poner a otro como deudor; o aún más, como rehén, de modo que el que realiza sus acciones en la modalidad de la oscuridad o la ignorancia, en vez de beneficiar hace daño al otro.¹⁵¹

150 H. D. Goswami, *Ibid.*, p. 180, 17-20, 21 y 22.

151 La forma secularizada del salto de fe del crédito pone en evidencia que todo el movimiento se suscita para mantener al deudor en esa condición, en este sentido, como rehén del proceso de producción capitalista y constituiría su diferencia

Por otro lado, la reflexión de Kierkegaard sobre el individuo en el estadio ético-religioso no es el de un retraimiento narcisista, puesto que ya hemos hablado de cómo ni Climacus ni Kierkegaard renuncian a la acción. La filosofía de Kierkegaard no se reduce a pensar al individuo finito, sino que piensa la cultura y la historia, pero desde su punto de vista particular, lo importante no es la historia universal por sí misma, ni la universalidad en sí, como criterio formal de valor, sino la manifestación, o, mejor, la realización de la universalidad en las acciones de los individuos. El individuo del que nos habla Kierkegaard-Climacus y que deviene subjetividad es un ente finito, pero es a su vez, en él mismo, la manifestación actual de lo general. El individuo lleva siempre en sí mismo la universalidad de pertenecer a la especie y actualiza la especie en sí mismo como entidad biológica. El individuo kierkegaardiano no es meramente finito, sino que representa en sí mismo la posibilidad de todo ser humano finito. El individuo del estadio ético-religioso no está dominado por el egoísmo ni por el propio fruto de la acción, es en él mismo finito, pero en la medida que en su acción cumple con el deber, la universalidad de la Idea se realiza en su acción. Karl Löwith comprende muy bien que Kierkegaard desea hacer patente que el individuo tiene una relación con lo universal, puesto que en la forma de la Idea o de la promesa cristiana, hay un sustrato ético y político que vincula la acción del individuo finito con su entorno y contexto social. Löwith afirma pues que:

El yo convertido en sí mismo no está abstractamente aislado, sino que en toda su vida expresa concretamente lo universal humano: se convierte en un hombre en apariencia por completo común, que realiza lo “universal” en el matrimonio, la profesión y en el trabajo. [...] Es autodidacto y teodidacto a la vez. Como hombres existentes ante Dios y realizadores de lo universal, se distinguen del mundo en que se vive vulgarmente. [...] Por eso aquella excepción –la que realiza lo universal en los puntos en que puede realizárselo y llevarlo a cabo con intensidad acrecentada– es de grado muy superior [...] Pero quien haya llegado a ser un hombre que está fuera de lo común, [...] siempre deberá admitir que lo más elevado sería incorporar lo universal en su vida del modo más completo posible.¹⁵²

Devenir individuo significa hacerse subjetividad, o volver al sí mismo; ser dueño de uno mismo significa atravesar todo el espectro de extrañamiento de la experiencia capitalista de la mercancía y su doble estructura de valor, para superar la dualidad del éxito y el fracaso, la ignorancia y el egoísmo. Dominarse a sí mismo significa alcanzar la ecuanimidad ética, es decir, un equilibrio entre lo estético,

cualitativa respecto de la acción libre que se dona a otro como servicio ético.

152 Löwith Karl, *De Hegel a Nietzsche La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX Marx y Kierkegaard*, p. 443.

lo ético y lo religioso, en el que la reflexión no se vuelve un solipsismo, porque lo que el individuo está integrando en su acción es lo universal. La acción ética que se conduce hacia el matrimonio, el trabajo, o la profesión, tiene como fin realizar al individuo en el deber. El individuo realiza una acción en relación con la Idea, para que ésta vivifique su acción en bondad; o bien la acción se realiza en relación con la promesa del consuelo o como hombres existentes ante Dios.

Kierkegaard desustancializa la idea de sujeto a través de observarlo en su pathos, como sujeto sufriente y falible, pero no lo resustancializa nuevamente en una figura superior. El individuo debe alcanzar el conocimiento que sólo proviene de superar o negar la experiencia de relacionarse con los objetos mundanos y esperar resultados de ellos, para constituirse subjetivamente. Sin embargo, el individuo inmerso en este saber no renuncia a la acción, sino al resultado o los frutos. El individuo pues, debe enfrentarse y atravesar su experiencia de ponerse a sí mismo como mercancía. Que el hombre es la autoconciencia de la propia mercancía, significa que el hombre mismo comienza su reflexión en el punto en el que está en su derecho de hacer la igualación y acceder al crédito. Pero la conciencia existente siempre tendrá una conciencia parcial de su relación con el todo, de modo que jamás podría fundar un sistema, sino sólo una aproximación a lo que significaría ser la autoconciencia de la propia mercancía. *El individuo es heterogéneo respecto del universal que pretende alcanzar o realizar. Esa diferencia abismal entre lo particular y universal es la que funda la falibilidad humana, y lo que educa en el sufrimiento a renunciar a los frutos de la acción; pero el sujeto no renuncia a la acción, sino que pretende una acción liberada del condicionamiento con la dualidad presente en el mundo exterior, con las dicotomías y así alcanzar en sí, en la propia excelencia, la libertad espiritual.* La subjetividad que propone Kierkegaard, y que Climacus piensa que se establece en el estricto campo de la inmanencia como reflexión trascendental y transversal, no ha resustancializado al sujeto, porque este no ha dejado de ser falible, sino que ha asumido su naturaleza existencial condicionada; condicionada por el sufrimiento, por la mortalidad, por la pasión, por la ignorancia. Pero también le queda la posibilidad de experimentar la libertad de espíritu que permite una acción determinada por lo bondad y la ecuanimidad, superando el apego y la aversión; tal es así la acción ético-religiosa.

Recapitulando la convergencia que aquí admitimos entre Kierkegaard y Marx y que nos llevó a una reflexión sobre la cuestión de cómo es que se necesita de Dios o de la felicidad-consuelo eterno. Ambos filósofos concuerdan en la crítica al valor abstracto de las relaciones humanas en la época capitalista.

Tanto para Kierkegaard como para Marx hay una pérdida del valor natural o cualitativo de las cosas y coinciden en que todo valor o mercancía tiene una doble cara: la forma valor y el valor de uso. Todavía más, el proceso de síntesis del dinero como igualador, supone a su vez que la dialéctica del crédito, es análoga a la dialéctica de la fe. Tener crédito es tener la convicción de que se hará una venta con ventaja, es decir, el crédito es una convicción que incluye una incertidumbre finita en medio del proceso de intercambio de mercancías. La convergencia entre Marx y Kierkegaard implicó la problematización y reinterpretación de la necesidad de la promesa religiosa como una necesidad de la fantasía, en los términos conceptuales de una transposición del valor abstracto al valor de uso; de igual modo implicó la comprensión del consumo como el momento o instante en que se subordinan a la subjetividad, las relaciones establecidas por el capital. A partir de esta problematización desarrollamos una argumentación en torno a lo que significa necesitar a Dios desde la semántica de la diferencia absoluta que posee la experiencia religiosa. *La necesidad del consuelo divino resultó cualitativamente diferenciable, puesto que la apropiación del valor de la promesa de felicidad eterna, en el sentido de la satisfacción de la necesidad de consuelo, se manifiesta como una forma de sabiduría, en tanto pone a un individuo en posición de incorporar lo universal en su vida y un saber de la lucha, a la vez que le enseña la verdad de su propia nulidad.* Kierkegaard afirma lo siguiente:

[...] De acuerdo con la opinión externa, el hombre es la criatura más excelente, pero toda su excelencia está únicamente en lo exterior y es para lo exterior. Pero si [el hombre] no quiere ser un instrumento de guerra al servicio de confusos instintos, e incluso al servicio del mundo, pues es el mundo al que se dirige su anhelo el que despierta el instinto; [...] si no es esto lo que quiere, y si, antes de que la mirada apunte a algo para conquistarlo, quiere captar primero a la mirada misma para que ésta le pertenezca, y no él a ella; si coge la mano antes de que ésta intente coger algo exterior, para que le pertenezca a él, y no él a ella; [...] sí, entonces todo es diferente, entonces se le quita el poder y la excelencia. No lucha con el mundo sino consigo mismo. [...] Y ese combate no es sólo extenuante, sino que es también muy terrible [...] cuando la vida, por dirección de Dios, arroja a un hombre, para fortalecerlo, a esa aniquilación que no sabe de imposturas, que no permite escapatoria alguna, que no da lugar a autoengaño, como si aquél, en otras circunstancias, fuese capaz de algo más; pues, dado que combate consigo mismo, las circunstancias no pueden tener peso alguno. Esa es la aniquilación de un hombre, y la aniquilación es su verdad. No puede sustraerse a ese conocimiento, puesto que, después de todo, es su propio testigo, su acusador, su juez, él mismo es el único que sería capaz de dar consuelo, pues comprende el rigor de la aniquilación, y el único que no puede dar consuelo, pues él mismo es instrumento de aniquilación. El entendimiento de esa aniquilación es lo más alto de lo que un hombre es capaz; resguardar esa comprensión, puesto que es para él como secreto de la verdad. Esto es lo más alto y lo más difícil de lo que un hombre es capaz [...] Así, el hombre es una criatura indefensa, pues toda otra comprensión que consista en comprender que puede valerse por sí mismo es sólo un malentendido, por más que a los ojos del mundo sea

considerado valiente —por haber tenido la valentía de permanecer en un malentendido, es decir, por no haber tenido la valentía de comprender la verdad.¹⁵³

En esta larga cita de un discurso edificante de Kierkegaard expone la comprensión sobre la necesidad de Dios, no sólo como autosaber, sino como autodomínio; ésta surge cuando el hombre en vez de arrojarse a la conquista y combate con el mundo exterior desea autoconscientemente tomar el dominio de sus propias fuerza. ¿Qué significa esto? Captar la mirada para que le pertenezca, antes de que se arroje al mundo, dominado por el mundo y por sus instintos. El individuo busca dominar los propios impulsos antes de lanzarse a la acción. Esta sabiduría es la del autocontrol, la del autodomínio y también la del conocimiento trágico de la propia limitación humana. Esta acción patética se suscita por la relación con el valor absoluto, el consuelo eterno, y por el mismo rechazo que lo infinito guarda respecto a lo finito. Climacus tiene razón cuando piensa que los discursos edificantes de Kierkegaard se mantienen en el terreno de la inmanencia ética, como muestra que la limitación humana sea trágica, es decir, que se empleen categoría de la inmanencia para dar cuenta de un fenómeno que por ser paradójico sólo nos podemos referir a él de forma analógica, o dialécticamente como en la comunicación indirecta.

El autocontrol del individuo sobre sus propias pulsiones y apetencias nos recuerda aquella interpretación metafórica de uno de los pasajes del libro del Génesis de la Biblia, el cual apunta que en la mañana después de que le fuera hecha la exigencia del sacrificio de Isaac a Abraham, éste se levantó muy por la mañana, y antes que cualquier cosa aparejó a su asno.¹⁵⁴ La interpretación alegórica que se desprende de la figura de Abraham aparejando su asno consiste en decir que el asno representa las apetencias de Abraham, y cuando este apareja al asno, en realidad lo que hace es dominar sus propias apetencias para poder emprender el viaje que lo llevará al sacrificio.

[...] la prueba es una transición; el hombre sometido a prueba regresa a su existencia en lo ético, pese a que retiene la imperecedera impresión del terror [...] La suspensión teleológica de lo ético debe tener una más definitiva expresión religiosa. Lo ético, por tanto, se halla presente, pero en su infinito requerimiento, pero el individuo es incapaz de cumplirlo plenamente. Esta impotencia del individuo no debe ser considerada como una imperfección en la constante lucha de alcanzar el ideal, pues en tal caso no habría suspensión como tampoco puede decirse que está suspendido el hombre que regularmente administra su oficina. La suspensión consiste en que el individuo se encuentre a sí mismo en un estado completamente opuesto a aquello que lo ético

153 Kierkegaard Søren, *Obras completas Vol. V*, pp. 303 y 304

154 *Cfr.*, Génesis 22, 3.

requiere [...] Así, el individuo queda suspendido en lo ético de la más terrible manera, pues en la suspensión se vuelve heterogéneo respecto a lo ético [...] En la tentación (cuando Dios tienta a una persona, como se cuenta de Abraham en el Génesis), Abraham no era heterogéneo respecto a lo ético. Él era perfectamente capaz de cumplir con ello, pero se lo había impedido algo más elevado, que, al enfatizarse absolutamente a sí mismo, convirtió en tentación el llamado al deber. [...] ¹⁵⁵

La cita del *Postscriptum* refuerza que el individuo tiene que volverse a sí mismo, hacia el autocontrol para poder enfrentar la crisis de la prueba religiosa. En la prueba, el momento de la crisis, se suscita una suspensión teleológica de la ética, pero esta acontece porque el individuo resulta extraño a la ética. ¿Qué significa esta situación de heterogeneidad del individuo respecto a la ética? Por contraste lo heterogéneo es lo opuesto a lo homogéneo, en este sentido, Abraham es homogéneo a la ética, posee el carácter del autocontrol, del dominio de sus propias pulsiones. Los sujetos comunes que no son Abraham deben resistir interiormente la asechanza de las pulsiones, o detener la apetencia por los frutos del obrar. La tentación de Abraham es una tentación de la ética para que no cumpla con su deber religioso, porque es su deber de padre el que tiene una validez absoluta, y en la crisis suspende este deber. La prueba espiritual o crisis sacrificial que se presenta en la conciencia eterna del creyente, supone que este ha renunciado a los resultados de su apetencia, es decir, que no realiza la acción apegado al resultado, pero se gana el resultado en virtud del absurdo, no en virtud de la acción del individuo. Es propio de la conciencia religiosa esta verdad sobre la nulidad de individuo, por ejemplo, Yeshayahu Leibowitz cuando piensa en el significado del Libro de Job acude a Maimonides que se pregunta por el significado final del libro, la respuesta que da Dios a Job.

[...] En esta respuesta el hombre no es mencionado en forma alguna, y no hay ninguna referencia al problema del destino del hombre, a los problemas de la justicia y del derecho, de la recompensa y el castigo, que son el contenido de las conversaciones y discusiones entre Job y sus semejantes en los treinta y cinco capítulos anteriores. Y a pesar de ello, Job dice que esta respuesta le satisface y anula sus reclamos. ¹⁵⁶

La comprensión sobre la existencia y el sufrimiento que propone la conciencia religiosa es consuelo, felicidad eterna, es yoga devocional y ecuanimidad; también es una forma de satisfacción como la de Job, pese a que al parecer quedaron en vilo todos los problemas del destino humano, el devoto queda satisfecho de sus inquietudes. La comprensión de Kierkegaard sobre el sufrimiento, la necesidad de un consuelo y de la felicidad superior nos recuerda necesariamente la meditación de Paul Ricoeur sobre la

155 Kierkegaard Søren, *Postscriptum*, p. 269.

156 Leibowitz Yeshayahu, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, p. 35.

visión trágica de la existencia; para este la salvación no está fuera de lo trágico, sino en lo trágico. “[...] este es el sentido del *phronein* trágico, de ese “sufrir para comprender” [...]”¹⁵⁷ Ricoeur rastrea en Esquilo la misma idea que estamos persiguiendo, una sabiduría elevada que surge del sufrimiento y de la batalla del hombre consigo mismo, reproducimos aquí la cita del *Agamenón* de Esquilo citado en *Finitud y culpabilidad*:

[...] Lo he sopesado todo: sólo reconozco a Zeus, capaz de descargarme del peso de mi estéril angustia. Él les abrió a los hombres las vías de la prudencia, dándoles por ley *sufrir para comprender*. Cuando, en pleno sueño, bajo la mirada del corazón, rezuma el doloroso remordimiento, la sabiduría, pese a ellos, penetra en ellos. Y ésta es, creo, una violencia bienhechora de los dioses sentados en el tribunal celestial (*Agamenón*, 160 ss.).¹⁵⁸

Tanto en Esquilo, Ricoeur, Climacus, Kierkegaard, las tradiciones religiosas orientales como el hinduismo y el judaísmo, hay esta comprensión de lo trágico y de su superación en la inmanencia como sabiduría que nace de la lucha por alcanzar un consuelo. La sabiduría producida por la comprensión del dolor y el sufrimiento enseña que la naturaleza finita y condicionada del hombre son parte de una prueba que transforma el plomo en oro, es decir, el pecado, la desesperación, en restauración, perfección y autorrealización existencial. La falencia humana bien comprendida es una forma de pasión y conocimiento noble que fortalece al individuo y lo sitúa en la acción ética y religiosa.

157 Ricoeur Paul, *Op. Cit.*, p. 373.

158 *Ibidem*.

Capítulo 6: Divergencias y convergencias entre Kierkegaard y Marx II

6.1 El problema del engrandecimiento del sujeto y del comunismo paradójico.

Hasta el momento hemos desarrollado una convergencia entre Kierkegaard y Marx que nos ha arrojado muchos elementos nuevos para interpretar a Marx como un pensador paradójico. En lo que sigue trataremos de desarrollar una nueva argumentación sobre estos dos autores en tres momentos. En el primer momento trataremos la crítica de Kierkegaard a la historia universal; en un segundo momento, con Marx y Karl Löwith, realizaremos un retrato del materialismo dialéctico e histórico. Y, en un tercer momento, apoyados en Karatani, dilucidamos los errores en la interpretación de Marx sobre el comunismo, y que lo sitúan en el contexto de una convergencia filosófica con Kierkegaard y en oposición al materialismo dialéctico.

Hemos advertido que la sabiduría trágica que sostiene Kierkegaard desustancializa al sujeto a partir de la conciencia de su falencia, esta posición se opone al engrandecimiento del sujeto histórico como actor de la historia que sostienen Marx y Engels. Kierkegaard está en contra del engrandecimiento artificial y estético del hombre, puesto que esta posición no corresponde con un saber causado por la ecuanimidad fraguada en el sufrimiento. Marx y Engels en cambio, en el manifiesto comunista, afirma que de todas las clases sólo el proletariado es verdaderamente la clase revolucionaria. El levantamiento del proletariado en su misión de clase liberadora tiene que destruir o tiene que hacer saltar a toda la superestructura de la sociedad oficial. La lucha del proletariado es una lucha primeramente nacional contra una burguesía nacional, tras la cual implanta su dominación. Los intereses comunistas no se distinguen de los intereses del proletariado, porque los primeros en las diferentes luchas nacionales destacan y hacen valer los intereses comunes a todo proletario, independientemente de la nacionalidad.¹⁵⁹ En resumen son tres los objetivos de los comunistas y, por ende, del proletariado, constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa y conquista del poder político. Ahora bien, y esto es importante, Marx y Engels deducen estos tres objetivos del proletariado en ideas o principios que no son inventados. Sino que estos tres principios sólo son la expresión de

159 Cfr., Karl Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, pp. 44 y 45. <http://centromarx.org/images/stories/PDF/manifiesto%20comunista.pdf> tomado el 10 de mayo de 2017.

conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos.¹⁶⁰

Desde la perspectiva de Kierkegaard, Marx y Engels, estarían determinando la importancia de la clase revolucionaria por medio de categorías cuantitativas; el proletariado es la clase mayoritaria, su universalidad se constituye cuantitativamente y eso justifica su valor histórico. El comunismo tiene una importancia vital, puesto que representa la conciencia esclarecida de los intereses de la mayoría, es decir, de la clase proletaria. Como clase el proletariado tiene un destino bélico, lucha contra la clase dominante, la burguesía, para alcanzar el poder político y abolir las relaciones de propiedad existentes. Este destino del proletariado está determinado por el mismo curso histórico que ha encontrado en el proletariado la manifestación del principio de la nueva humanidad o el nuevo hombre que hay que devenir; dicho de otro modo, hay que devenir proletariado y, más aún, devenir comunista, puesto que el comunista tiene la visión o conciencia de las condiciones sociales y la relación que ocupa el proletario en el todo. El comunista, luego, posee conciencia de la marcha y los resultados de todo el movimiento del proletariado.

La reflexión expuesta por Marx y Engels sobre el proletariado caen totalmente bajo la crítica de Kierkegaard, el proletariado, tanto por destino, como por su determinación cuantitativa se justifica en la categoría estética de lo grandioso; y lo determina su destino, las condiciones necesarias de la lucha de clases y que tienen el carácter de una misión histórica universal y revolucionaria. Su labor es la conquista del poder político mediante la lucha contra la clase dominante, pero esta lucha externa contra las fuerzas del mundo descansa necesariamente en potencias que ya no resultan éticas; puestos que la lucha y su éxito depende del azar, el contexto político, la suerte, etcétera. Porque el individuo comienza a fijarse en los resultados y se fija en algo que no es ético en sí. De modo que al individuo que devenga proletario transitará de lo ético a lo estético.

[...] si un hombre no puede convertirse en una figura histórico-universal por sus propios medios, dentro de los márgenes de la libertad y queriendo el bien –lo cual es imposible precisamente porque es únicamente posible, es decir, quizá sea posible, es decir, que depende de algo ajeno –entonces no será ético preocuparse de ello. Y cuando, en lugar de renunciar a esta preocupación y librarse de la tentación, se le engalana con la pía apariencia de que es en beneficio de los demás, el que hace así es inmoral y pretende astutamente adjudicarse para con

160 *Ibid*, p. 48.

Dios el pensamiento de que Dios, pese a todo, está necesitado de él aunque sea un poco. Pero [...] no necesita de ningún ser humano. [...] Por el contrario, Dios puede exigirlo todo de cualquier ser humano, todo a cambio de nada, porque todo ser humano no es más que un siervo indigno, y la persona éticamente inspirada es diferente a las demás por el sólo hecho de saber esto, y por su odio y aborrecimiento a todo engaño.¹⁶¹

Según Löwith Marx piensa que:

[...] el proletariado tiene un papel histórico-universal y una significación fundamental para el proceso del íntegro acontecer histórico, no porque los proletarios sean “dioses” sino porque encarnan el ser específico del hombre en el extremo de la alienación. [...] Con la autoliberación del proletariado, entendida como la de una “clase” simplemente *universal*, porque no presenta ningún interés particular ni limitado, junto con la humanidad privada del *bourgeois*, se disuelve la propiedad privada y la economía privada-capitalista. [...] Según la idea de Marx, la verdadera “democracia” está en la polis, cumplida como cosmopolis, o sea una comunidad de hombres libres, dentro de la cual el individuo no es *bourgeois*, sino *zoon politikon*.¹⁶²

A partir de lo expuesto afirmamos que hay una oposición entre Kierkegaard-Climacus, y Marx-Engels. Esta divergencia es entre la acción ética y la acción política con una meta histórico-universal. La conciencia o forma de sabiduría que ambos exponen empieza con la determinación crítica de relaciones sociales y valores de tipo abstracto; es decir, con la lectura de la alienación social y la afirmación del sufrimiento, pero Marx y Engels leen en el guión de la historia universal el papel del proletariado, del sujeto alienado, como un agente del destino. El proletariado es un Prometeo encadenado que rompe sus cadenas. De modo que el proletariado mismo se constituye como la autoconciencia de la propia mercancía, es una conciencia que se sabe alienada y deshumanizada, pero que tiene la posibilidad de volverse conciencia de sí, es decir, saber de sí como de la alienación y de la emancipación.

Karatani afirma que de Marx queda una obra masiva, mas fragmentaria, y que es imposible desarrollar una economía política o teoría del comunismo fuera del corpus. Fue Engels, según Karatani, quien después la muerte Marx busco hacer de su obra un sistema. Él construyó el marxismo como un edificio en conformidad con el sistema hegeliano: el materialismo dialéctico era un *vis-à-vis* de la lógica; el materialismo histórico era un *vis-à-vis* de la filosofía de la historia; la teoría del estado y la economía política era un *vis-à-vis* de la teoría del derecho. Desde entonces el marxismo es un sistema perfecto que incluye una estética. Sin embargo, es la opinión de Karatani, que Marx nunca intentó sistematizar su pensamiento, porque no quería hacerlo. Si pensamos en el libro de *El capital*, y decimos que el libro fue escrito sistemáticamente, tenemos el contrahecho de que está incompleto y su subtítulo “crítica de

161 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. p. 136.

162 Karl Löwith, *Op. Cit.*, p. 438.

la economía política” nos indica que es un libro de crítica. Mas esta crítica no es condenatoria. Marx nunca intentó construir una doctrina positiva que rechazara a sus antecesores, David Ricardo, Hegel o cualquier otro. Sin embargo, Marx no separaba la duda de la vida. ¿A qué tipo de vida se refiere? Marx persistió en dudar del sujeto en cuanto centro substancial, porque observó que éste era un producto de relaciones estructurales. ¿Dónde existe el sujeto que duda? Esta es la pregunta que omitió la tendencia del pensamiento que construyó la falsa dicotomía entre el marxismo y el existencialismo.¹⁶³

Karatani nos ofrece una relectura de Marx que lo separa de la reflexión de Engels, es decir, que Marx no es un marxista según el filósofo japonés. Marx pondría en el centro de su reflexión sobre la vida, la duda, su antropología o noción de un sujeto no sustancial; en este sentido su labor filosófica no pretende la sistematicidad, sino que en realidad es una “crítica” del conocimiento de sus predecesores, a los cuales no deseaba negar. De modo que la gran separación tajante entre marxismo y existencialismo es falsa; Marx, según Karatani, piensa la subjetividad trascendental como duda absoluta, también matiza la posición de Marx sobre el comunismo. Según el filósofo japonés el marxismo de finales del siglo XIX ignoró el comunismo del Marx tardío; es decir, ignoró la idea de una asociación de asociaciones que reemplazaría la noción de Capital-Nación-Estado. En *La guerra civil en Francia* Marx señaló que, si las sociedades cooperativas unidas regulan la producción sobre un plan nacional, entonces están tomando bajo su control la economía y dan por terminada la anarquía constante, así como las convulsiones periódicas que son la fatalidad de la producción capitalista. Esto no es otra cosa, sino comunismo, un comunismo *posible*. Marx consideró a las cooperativas, en comparación con las sociedades anónimas, altamente apreciadas. Las sociedades anónimas sólo son una abolición o superación (*aufhebung*) del sistema capitalista (algo parecido a una síntesis), la abolición positiva es descubierta en las cooperativas de las cuales los accionistas son trabajadores. Pero a la vez Marx vio límites a esto, las cooperativas están destinadas a fallar en la fiera competición contra el capitalismo, o se vuelven ellas mismas sociedades anónimas. Por estas razones tanto Lenin como Engels marginaron y subordinaron los movimientos laborales.¹⁶⁴ El Marx tardío tiene una noción compleja del ser humano, aunque mantiene su creencia en un comunismo posible, éste, es un sujeto social que no es el estado o la nación, ni un sujeto o esencia que hay que devenir, sino todo lo opuesto, propone asociaciones cooperativas, formadas de más cooperativas, que organizan la producción. Es interesante lo que describe Karatani respecto a que Marx considera que las cooperativas, se mueven

163 Cfr., Karatani Kojin, *Op. Cit*, p. 134.

164 Cfr., Karatani Kojin, *Op. Cit*, p. 17.

entre su desintegración o su destrucción. Su destrucción a manos de la competencia capitalista y su desintegración como cooperativa cuando se asimila en una sociedad anónima.

La posición de Marx respecto al comunismo y a la revolución social se compone de distintos quiebres epistemológicos. En un principio Marx creía que la revolución sólo era posible en los países económicamente desarrollados o burgueses como Inglaterra. Pero eso no ocurrió así, en una realidad con sufragio universal las uniones de trabajadores se fortalecieron, y la revolución retrocedió. En este caso la revolución comunista era vista como un punto avanzado de la revolución burguesa. En el contexto de estas reflexiones Marx empezó la tarea de escribir el *Capital*, después de su muerte, el partido social demócrata en Alemania hizo avances; Engels abandonó el concepto clásico de revolución violenta y creyó en la posibilidad de una revolución por medios parlamentarios. Esto significaba que la social democracia establecía el control estatal de la economía capitalista y redistribuiría la riqueza a la clase trabajadora. Bernstein, un discípulo de Engels, eliminaría hasta el último rastro de la fantasía revolucionaria que estuviera presente en Engels. El marxismo se estableció en una línea de continuidad del leninismo, el cual rechazaba la visión de la social democracia. Al final del siglo XX se puede ver un retorno de las ideas de Bernstein, porque *claramente se ha perdido la necesidad crítica de superar (aufheben) la nación-estado capitalista*. En la primera guerra mundial la social democracia falló en prevenir la guerra, y se vio inmersa en el frenesí del nacionalismo. El leninismo no pudo remplazar a la social democracia. ¿Hay alguna alternativa? Para Karatani esta alternativa está en el capitalismo, porque la posibilidad de la revolución comunista había desaparecido. *Capital, nación y estado* están enraizadas en la necesidad del intercambio humano, luego es casi imposible salir de ese círculo, aunque Marx en *El capital* descubre un cuarto tipo de intercambio, la asociación de la que ya hablamos arriba.¹⁶⁵

Lo que la lectura de Karatani nos ofrece es un Marx negativo o que tiene por objeto de pensamiento una objetividad negativa, es decir, que observa las contradicciones inherentes a las relaciones sociales, incluso observa las contradicciones del comunismo, que como proyecto político se mantiene constantemente en crisis de perderse a sí mismo. La posición del comunismo en crisis contrasta con la adoptada junto con Engels que se adaptó a la social democracia. Kierkegaard también está realizando un quiebre epistemológico al pensar lo social y económico como nivelación. Esto es lo que le permite

165 *Cfr., Ibid., p.16.*

reconocer que el otro factor de este arrobamiento social por la nivelación o descualificación de los valores, no se supera en una teleología de la emancipación de una clase social. Sino que se debe repensar la individualidad y sus cualidades ontológicas. Kierkegaard y muchos de sus heterónimos (Climacus, Anticlimacus, B, Johannes de Silentio, Vigilius Haufniensis, entre otros) piensan que un individuo finito no posee la universalidad en virtud de ser una mayoría, sino en virtud de ser en él mismo una apropiación encarnada de su género, que en su acción ética realiza lo universal cada vez con más amplitud. Por otro lado, la reflexión sobre la revolución como la superación de la injusta distribución de la riqueza en el estado de incertidumbre, así como la atención teórica a las crisis en el capitalismo, suponen que lo fundamental es la superación del sufrimiento.

Ante el problema del sufrimiento Kierkegaard llama a la acción, a la lucha, que en tanto lucha ética y religiosa se libre primero en el interior, como un esfuerzo por el autodomínio; este autodomínio está inmerso en la antropología kierkegaardiana que afirma la finitud humana y su relación paradójica con lo infinito. El sujeto al que nosotros llamamos *individuo* es un agente psicofísico, posee alma y cuerpo relacionados; lo que los relaciona es el espíritu, este espíritu es una conciencia inmediata de la duplicidad alma y cuerpo y, posteriormente, es conciencia que se relaciona consigo misma. La constitución antropológica del individuo para Kierkegaard supone la relación entre el alma y el cuerpo, es decir, entre lo finito y lo infinito, lo histórico y lo temporal. La relación entre lo individual o subjetivo y lo histórico nunca posee la garantía de la universalidad y necesidad que posee un concepto. Como ser espiritual el ser humano posee el llamado a pensar la paradoja de su existencia. La antropología paradójica kierkegaardiana supone un tercer principio, el espíritu, pero este principio es irregular, es lo que pone la relación, pero al ser un poder extraño, el poder incondicionado, el individuo siempre está en una relación asimétrica con ese poder. Cuando Climacus piensa la relación que tiene el individuo con el espíritu, recuerda una frase y luego explica lo que cree se deduce de ella:

[...] “que en relación con Dios siempre estamos equivocados”, no es una cualidad del pecado tan fundamental, sino que es la equivocada relación entre lo finito y lo infinito, discordancia que descansa en la reconciliación de lo infinito en el entusiasmo. Se trata del postrero y ardoroso clamor del espíritu finito (en la esfera de la libertad a Dios): No puedo comprenderte; Tú siempre estás en lo correcto. Sí, aún cuando pareciera que Tú no quisieras amarme, yo te seguiré amando”. Es por este motivo que se le ha llamado al tema lo edificante que radica en el pensamiento, etc. La búsqueda de lo edificante no consiste en anular el malentendido, sino en

estar entusiastamente dispuesto a tolerarlo, por así decirlo, anulándolo así en virtud de este valor extremo. [...]¹⁶⁶

Para Climacus la vivencia de la subjetividad supone el malentendido, esta categoría consiste en el hiato entre lo particular y lo universal; la antropología asume este hiato a través del valor extremo del *carácter*, el cual se enfrenta a la irregularidad del paradigma que adopta como lo espiritual. Climacus renueva la significación de lo edificante, como aquello que denota una cualidad que pone al sujeto entusiasta y dispuesto a tolerar la divergencia absoluta entre la conciencia finita y lo infinito. El devoto, el fiel, asume su equivocidad, porque de su lado está tanto la incomprensión como la comprensión sobre lo sagrado. Pero lo edificante lleva a que la conciencia asuma la equivocidad o la multivocidad; o en otros términos, el *carácter* asume la heterogeneidad absoluta, por un lado, pero también, por el otro, que este por amor se entregue abnegadamente al espíritu. La abnegación, pues, acontece en la incomprensión pero se sitúa en el amor. La respuesta de Marx ante el problema del sufrimiento humano y su alienación, visto desde la perspectiva del Magister Kierkegaard y Climacus, se debe comprender como una batalla contra lo exterior, que busca un resultado, que busca los frutos; y que como proyecto político sigue condicionado por la modalidad de la pasión.

Nuestro estudio nos arroja que Marx sostiene en dos momentos distintos de su obra una lectura de la historia profana. La primera es la que Marx sostiene junto con Engels y que se caracteriza porque resustancializa al sujeto falente que pertenece a la historia de la desesperación. La otra posición profana reconoce la falencia constitutiva del proyecto político comunista y propone un horizonte teórico en el que se piensa la revolución comunista en su posibilidad ideal y en su posibilidad fáctica. Frente a sendas lecturas profanas de la historia contrasta la lectura de Climacus de la historia en su relación con la eternidad. En este horizonte el individuo pertenece en este caso a una historia o a la otra, una historia profana, en Marx, y otra sagrada, en el cristianismo. En la historia profana o bien no se resustancializa a los seres humanos, pero éstos quedan atrapados entre Escila y Caribdis¹⁶⁷, en la tragedia de que el proyecto comunista puede perecer contra el capitalismo o volverse una empresa capitalista más. El otro modo de esta historia profana es la resustancialización del sujeto falente como sujeto revolucionario y emancipado. En ambos casos se piensa la emancipación o el momento de apropiación social de los

166 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 270.

167 Escila y Caribdis son dos monstruos mitológicos que estaba a las orillas de un río. Escila es un monstruo marino y Caribdis es un remolino. Estar entre Caribdis y Escila significa que al alejarse de un peligro se acerca al otro. Desde nuestra perspectiva esta interpretación del comunismo es trágica, puesto que no hay manera de evitar el escollo.

valores vitales, ya como absolutos, o como valores relativos. En cambio, la historia sagrada supone una diferencia cualitativa, hay un momento o instante de elección y de interés absoluto por la paradoja de la relación del individuo con el absoluto; este es el interés de mantenerse y tolerar su malentendido, es decir, de conservar su diferencia cualitativa respecto a lo verdaderamente absoluto. El malentendido, la diferencia que se suscita entre lo finito y lo infinito, como fisura en el saber, como error constante y duradero respecto a lo absoluto, es la condición necesaria de la relación con el absoluto.

La resustancialización del ser humano en el materialismo histórico está dada en la noción de conciencia del proletariado como un saber acabado de la existencia, es decir, como un saber de la totalidad de lo que sea considerado como lo real, o como el proyecto de ser la autoconciencia de la mercancía. La reflexión sobre este problema en Lukács distingue una conciencia falsa, de una conciencia de clase. La conciencia falsa posee una duplicidad; según este filósofo, un primer lado, consiste en que se asume como una investigación concreta, que tiene referencia a la sociedad como un todo, pues sólo en la referencia aparecen las cualidades esenciales que tiene la conciencia en cada momento histórico. Sin embargo, el otro lado de la duplicidad, consiste en se presenta un problema, este saber se comprende a sí mismo como subjetivamente justificado, verdadero y objetivo, puesto que objetivamente narra la esencia de la evolución social, pero no la expresa adecuadamente y no alcanza la certidumbre objetiva. Además, la conciencia se equivoca subjetivamente en las metas que se ha propuesto y alcanza finalidades que le eran desconocidas.¹⁶⁸ En efecto Lukács está pensando en la reflexión histórica y económica burguesa que describe el desarrollo de los momentos históricos ausentes del malentendido dialéctico. Describe el acontecer de los sucesos de forma abstracta, monumental, erudita, pero no descubre el pulso dialéctico. Esta crítica, desde luego, no atañe a la reflexión de Climacus, puesto que critica lo mismo que este, la reflexión abstracta de la historia. Aunque sí podría pensarse que la reflexión de Climacus, a final de cuentas, es una forma de conciencia falsa. Por el momento dejemos en vilo la posible acusación de Lukács a Climacus, y sigamos desarrollando la reflexión de Lukács de lo que sería la conciencia de clase.

La referencia a la totalidad concreta y a las resultantes determinaciones dialécticas apunta más allá de la mera descripción y arroja la categoría de la posibilidad objetiva. Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que tendrían los hombres en una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto

168 Cfr., Lukács Georg, *Historia y conciencia de clase*, p. 54.

respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea, las ideas, etc. adecuadas a su situación objetiva. El número de esas situaciones vitales no es ilimitado en ninguna sociedad. [...] Pues bien, la consciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se atribuye de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción. Esa consciencia no es, pues ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc. Y, sin embargo, la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa consciencia, y no por el pensamiento, etc. del individuo, y sólo puede reconocerse por esa consciencia.¹⁶⁹

Lukács en esta cita nos muestra una metodología de cómo interpretar la verdadera conciencia de clase de un sujeto, no lo que piensa, sino lo que llama la totalidad objetiva; esta es la categoría que da cuenta de la totalidad concreta y sus relaciones dialécticas, es decir, las determinaciones que se suscitan por el movimiento histórico. Luego entonces los resultados de una acción pueden ser visibles como totalidad al historiador materialista; en ese sentido resulta justificado que éste realice un juicio sobre un tipo posible de sujeto social que poseerá tales ideas, moral o sentimientos, acordes a la relación que tiene con el proceso de producción, y acorde a los resultados de sus acciones. Ahora bien, desde nuestra propia perspectiva o bien se formula un tipo de objetividad posible, o bien se elabora una categoría de la subjetividad real que responda a la situación del sujeto existente en tanto existente. Según nuestra noción de *subjetividad*, ésta es lo que es porque no conoce de sí misma la totalidad de determinaciones dialécticas que resultan de sus acciones.

El individuo existente está en devenir. La conciencia de clase no falsa resulta entonces una reacción racionalmente adecuada que se atribuye a una objetividad posible en el proceso de producción. Es decir, la conciencia de clase tiene una acción acorde con el saber que integra la posibilidad objetiva en la que se subsume el individuo; sin embargo el individuo, desde esta perspectiva, se desintegra como individuo para poder realizar la acción histórica plenamente significativa de la clase o tipo al que pertenece. Desde nuestra perspectiva esto no podría estar más equivocado, el sujeto que plantea la conciencia de clase es un sujeto objetivo posible, una forma de la reflexión materialista, una estructura trascendental; no obstante, no un escorzo existencial, no es el sujeto empírico cualitativamente diferenciado, singular y efectivo lo que se representa en la teoría de Lukács. La banalización del propio pensamiento sobre la categoría de individuo, que se deduce de la reflexión materialista, nos delata que el pensamiento está necesariamente relacionado con la existencia; pues responde al modo en el que el

169 *Ibid.*, p. 55.

individuo descifra y hace significativa para sí la realidad; el individuo interpreta la realidad como ser que deviene, no cómo ser que adquiere su significación y esencia de asumir un tipo posible de objetividad.

El pensamiento del individuo, desde nuestra dialéctica patética y paradójica, conserva la tensión entre la finitud y la totalidad, entre lo conocido y lo desconocido, entre lo apetecido y lo obtenido, en su aproximación a la verdad. La conciencia de clase, pese a que posee una dialéctica que descubre la positividad y falsedad de la historia burguesa, aún no posee el carácter de la doble reflexión paradójica de la comunicación indirecta. La reflexión de clase busca captar al individuo en el momento estático y no en el momento de su devenir, pero sobre todo juzga a los individuos en relación con un tipo social. El individuo existente no aparece como lo que es, sino como una especie de fantasma. Climacus afirma lo siguiente:

[Si] entendemos por el ser el ser empírico, entonces la verdad se vuelve un *desideratum* [algo deseado] y todo queda en proceso de devenir. Por consiguiente, la verdad es una aproximación cuyo comienzo no puede ser establecido en términos absolutos, justo porque no hay una conclusión que tenga poder retroactivo. Por otro lado, todo comienzo, cuando es *establecido* (a menos que, por ser inconsciente de esto, sea algo totalmente arbitrario), no lo es en virtud del pensamiento inmanente, sino que se *establece* en virtud de una decisión, y esencialmente en virtud de la fe. El hecho de que el espíritu cognoscente sea también un espíritu existente, y que todo ser humano sea un espíritu existente en sí mismo, es algo en lo que no podemos dejar de insistir, porque la fantástica indiferencia frente a esto ha sido motivo de grandes confusiones. [...]¹⁷⁰

Climacus insiste en que el sujeto que conoce el mundo por obvio que sea, pues está existiendo, de modo que esa propiedad, la de estar deviniendo, mantiene en tensión su relación con la totalidad; dicho de otro modo, la relación infinito-finito es una crisis, de modo que la subjetividad nunca se podría plegar totalmente a la objetividad, sino que permanece en el malentendido. Así que incluso si la subjetividad pudiera ser tan fantásticamente objetivada como para representarse como un tipo o categoría social de forma adecuada, siempre quedaría una zona de inadecuación, como una isla de interioridad, en un océano de objetividad. Climacus ofrece un argumento sólido, a saber, que el estadio ético-religioso comienza con la decisión, o sea en el momento subjetivo; incluso señala que es un acto de la voluntad, o bien es algo deseado. En tanto esto último, podemos afirmar que eso implica varias cosas, por ejemplo, que la verdad es lo que es para el individuo; o bien que la verdad es su pensamiento

170 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Las migajas filosóficas*, pp. 191 y 192.

o su certeza de sí, o bien su intuición de sí, es decir, la verdad es aproximación. Pero más que todo la verdad subjetiva es un saber-acción puesto que es vivencia simbólica o vivencia ética-religiosa.

Climacus señala que si el punto en el que comienza la acción es arbitrario se debe a que la acción es inconsciente; luego se sigue que la acción consciente es la acción ecuánime, o sea una sabiduría ética que asume el pathos existencial. *La acción comienza con la decisión ética, es decir, con la elección subjetiva de lo deseado. La acción no comienza en la reflexión sobre el todo de la historia o su dominio, ni con los resultados de la acción, sino con el autodomínio respecto a la apetencia.* La acción que no posee un origen subjetivo, que no se deriva de una decisión ética, tiene un comienzo arbitrario, oscuro e inconsciente. Porque no es posible que la racionalidad o ecuanimidad ética domine la acción de un individuo que está situado a espaldas del momento de la decisión y, que, por lo mismo, no es consciente de sí mismo como sujeto que deviene y debe decidir. El pensador objetivo ha eliminado de su reflexión la condición material de ser un ser impermanente. No habría manera siquiera de comenzar la acción racionalizada que es adecuada con el lugar que ocupa el individuo en el todo, puesto que el principio es arbitrario, y la acción racionalizada sólo se puede efectuar hasta que esté presente la conclusión; pero esto es imposible, porque la aproximación absoluta no se puede realizar, dado que la verdad es algo deseado. La verdad resulta entonces como una línea que se ha trazado tangencialmente sobre un punto en el plano, es una línea que se acerca al punto pero que nunca lo puede tocar.

La acción del proletariado revolucionario es tal que busca el poder para dominar a la clase contraria y desea transformar la estructura social. La acción política del proletariado y del comunismo asociacionista quedan sujetos a elementos ajenos a la eticidad, o sea a condiciones exteriores que el sujeto no puede controlar de forma absoluta. Los sujetos no son capaces de controlar absolutamente la serie de condiciones, relaciones o causalidades que se originan de su acción, y mucho más si la acción queda condicionada a la relación entre su apetencia y la satisfacción de la misma. Karl Löwith agrega una nota sobre la interpretación del hombre que se desprende de la izquierda hegeliana.

Feuerbach, Bauer y Marx quisieron establecer *al* hombre, e ignoraron al ser humano real, pues sólo es real el hombre individual, de carne y hueso, tal como es aquí y ahora en tanto es éste o aquél. [...] El espíritu que anima a esos críticos del espíritu ya no es ciertamente un espíritu absoluto y santo, sino el de la humanidad. Pero tal humanidad suprema y universal se diferencia

tanto del Yo real como la idea universal difiere de la existencia singular e insignificante que es la mía propia.”¹⁷¹

La reflexión histórico-universal se justifica porque busca el bien para el otro o para la humanidad. Según Löwith para la izquierda hegeliana, incluido el Marx de *La ideología alemana* (aunque no el Marx de *El Capital*), lo que determina al ser humano es que es un ente esencialmente social. Mas para Kierkegaard el sujeto real no debe devenir “la humanidad”, ni ninguna abstracción o figura que determine su esencia sea por categorías cuantitativas, sino que debe devenir el individuo de la decisión ética. Pero el problema de la reflexión histórico universal es que mezcla lo ético con lo estético, en efecto, el problema para la ética consiste en que:

[...] entre más el sujeto existente, a través de sus acciones, se entretiene con la existencia, más complicado es distinguir lo ético de lo externo, y más fácil es en apariencia corroborar el principio metafísico que afirma que lo exterior es lo interior, que lo interior es exterior, lo uno completamente en correspondencia con lo otro [...]¹⁷²

De esto anterior se deduce que en la medida que se disuelve lo ético en lo exterior, entonces se confunde con lo estético y pierde su cualidad más propia. Climacus afirma: “[...] Justo aquí reside la tentación, y la ética se torna más difícil día tras día porque esta consiste en la verdadera exaltación de la infinitud, aquello que constituye el comienzo, y donde es, por tanto, más claramente manifiesta.”¹⁷³ El sujeto que está en el estadio estético ha mezclado lo concerniente a su decisión ética con elementos ajenos (el fruto, la apetencia por lo mundano, la dualidad, la posibilidad objetiva, etcétera), ha comprometido su libertad y la ha cosificado. Lo que se ha perdido en el entretendido de lo privado y lo público es la cualidad propia de lo ético, es decir, perdió la intensificación de la pasión a su máximo en un proceso dialéctico por la exaltación de la infinitud, y perdió de vista que es constitutivo del individuo la duplicidad en la que estructuralmente se manifiesta su existencia, por ejemplo, como privado y público. La ética lo perdió todo en virtud de la exaltación de la infinitud. ¿Pero qué es la exaltación de la infinitud? Climacus nos dice, en las fábulas y cuentos de hadas se habla de una lámpara conocida como la lámpara maravillosa; cuando se le frota el espíritu aparece.

[...] ¡Broma! Pero la libertad es esta lámpara maravillosa. Cuando alguien la frota con pasión ética, Dios se le aparece. Y observa que el espíritu de la lámpara es siervo (así que desea, tú,

171 Karl Löwith, *Op. Cit.*, p. 440

172 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Las migajas filosóficas*, p. 138.

173 *Ibidem*.

cuyo espíritu es deseo), pero quien frota la lámpara maravillosa de la libertad conviértase en siervo –el espíritu es el Señor. [...] ¹⁷⁴

La lámpara maravillosa es un deseo abierto para ser cumplido por el espíritu, pero hay otra lámpara, la de la libertad, que convierte al que frota la lámpara en siervo y al espíritu en señor. La lámpara maravillosa pone a su dueño en una situación estética, ya que determina al individuo por su deseo y la satisfacción del placer o el bien resultante. Esta lámpara ata a los individuos a sus deseos con el cumplimiento de los mismos. Pero la lámpara de la libertad no ata, libera de los deseos fijos, puesto que el deseo permanece concentrado en una sola cosa, el deseo ético de la promesa de felicidad eterna, esto significa, que nosotros proponemos no la exaltación de un infinito abstracto sino *la exaltación del paradigma de lo irregular*. En la exaltación de lo infinito el deseo se queda a la espera de su cumplimiento, y en su estado de deseo abierto está aguardando el resultado; en la liberación de la condición que producía el sufrimiento, a saber, que la apetencia estaba fijada en algo finito y no en la irregularidad del paradigma, se satisface la misma necesidad que produce el conflicto. Toda la evidencia indica que la experiencia religiosa asume el sufrimiento no como una condición superable o de la cuál se pueda hacer abstracción, sino como una condición que permite al individuo sobreponerse a su naturaleza mundana para alcanzar una libertad espiritual. Entonces el individuo, en el estadio ético-religioso, se sobrepone al sufrimiento y al estado condicionado e histórico social, en tanto que en el sufrimiento se ennoblece o bien alcanza consuelo. La objetividad no desaparece, ni la historia, ninguna queda en el vacío, sino que lo que ocurre es que se ha transformado la relación del individuo con sus condiciones a través del autodomínio. El estadio de superación de la fruición de las acciones, es decir, la acción libre y no egoísta constituye la forma ejemplar de la acción ética como forma de cura de la nivelación. La acción libre, por tanto, es la vía para sostener la relación con el bien en el sentido de ser la vivencia del valor.

El problema de la tentación ética comienza *cuando además de la salvación se desea la relevancia histórico-universal*. Propiamente el individuo que desea relevancia histórico-universal introduce un “pero” en la conversación, “sí, pero”; “lo quiero, pero también quiero la relevancia histórica”. Y como no se ha frotado bien la lámpara de la libertad el espíritu desaparece, pero si logra que aparezca el espíritu todo “pero” que aún sostenga el interés por la relevancia histórica debería ser rechazado. ¹⁷⁵ La acción que tiene una misión histórico-universa^l; y que está condicionada por el interés hacia lo

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁷⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 139.

grandioso y trascendental, es la que se convierte en una tentación ética. En efecto la tentación consiste en que el individuo desestime su tarea ética y neutralice estéticamente las categorías del bien y el mal. Si se logra apartar la tentación, advierte Climacus, y conseguir algo de reconocimiento, habrá que entender la broma detrás de todo el sufrimiento. “[...] La seriedad radica en su propia vida interior; la broma consiste en que plazca a Dios el concederle importancia a su esfuerzo, el esfuerzo de uno que es sólo un siervo indigno. [...]”¹⁷⁶

El problema de la acción para Marx y Engels está condicionado por la forma genérica de un movimiento histórico nacional e internacional, su proyecto económico-político es el establecimiento de una totalidad de nuevas relaciones de producción socializadas. Pero el proyecto filosófico de Climacus y de Kierkegaard se desvía hacia el desarrollo de la libertad individual, como un recorrido autodidacta y teodidacta que lleva al individuo, desde el estadio estético en el que su apetencia estaba condicionada por el mundo exterior, hacia el estadio ético-religioso, en el que el sujeto deviene una subjetividad que integra lo universal en su acción, como deber y autocontrol. La acción de la libertad espiritual debe atenerse a lo ético y no debe exigir nada en absoluto, ningún fruto, no debe buscar ni el resultado, ni la conclusión, puesto que tiene derecho a la acción, pero no a los frutos, porque el sujeto de la acción es el siervo indigno. El sujeto que está en la acción ético-religiosa tampoco puede concluir el movimiento dialéctico porque está en devenir. *Más la inspiración o el entusiasmo por el malentendido es la relación con lo divino, la cual puede subsistir, si a pesar de todo se ha perdido el don referido, es decir, persiste a pesar de la ausencia del fruto y los resultados.*

Ahora bien, si continuamos con la reflexión sobre la relación entre historia-universal y la ética cabe la pregunta ¿es posible juzgar a la historia universal, a su despliegue histórico o a un proyecto de estas características como el planteado por Marx y Engels, como ético? A Climacus le parece que un juicio de valor ético sobre la historia universal es algo muy difícil de realizar para un ser humano, aunque si le parece que a Dios sí le es posible efectuar tal juicio, “[...] porque en su eterno conocimiento está en posesión del plano que consiste en la conmensurabilidad entre lo externo y lo interno. Pero la mente humana no puede ver la historia humana de este modo [...]”¹⁷⁷ La verdad interna y la verdad objetiva son cualitativamente diferenciables, pero sólo una inteligencia infinita podría lograr la comprensión de la identidad matemática o conmensurable de lo que es por esencia distinto. Además, debemos agregar a

176 *Ibid.*, p. 140.

177 *Ibid.*, p. 141.

esta reflexión que para juzgar de ético un proyecto histórico universal es necesario cerrar su proceso y afirmar que se ha llegado al bien. Luego si para la ética es difícil establecer, desde la perspectiva de un tercero, si alguien, un individuo concreto, está en el bien o en el mal, precisamente porque las decisiones importantes de su existencia están entrelazadas con la exterioridad, de modo que el individuo permanece inconsciente de ellas; entonces a los humanos les resultará sumamente difícil, por no decir imposible, determinar la naturaleza ética o no ética de un movimiento histórico-universal con total certeza. Porque para saber si la acción histórico universal es ética o no, un sujeto debería ser capaz de ser consciente de un cúmulo de experiencias, tanto interiores como exteriores, que equivaldrían a conocer los secretos de un individuo y la totalidad de las condiciones objetivas que lo llevaron a ser lo que es.

[...] Para Dios [en cambio] la historia universal se halla revestida por su conocimiento simultáneo del secreto más íntimo en la conciencia tanto del más grande como del más ínfimo de los seres humanos. Si un hombre quiere adoptar esta posición, no es más que un tonto; pero si no lo quiere, tendrá que contentarse con un horizonte desde el que sólo pueda ver los puntos sobresalientes, y es justamente por esto que lo cuantitativo es aquello que inclina la balanza. Con lo anterior no se niega que lo ético se halle presente en la historia universal, al igual que se halla presente dondequiera que Dios esté, sino más bien el hecho de que un espíritu finito pueda verdaderamente verlo; la pretensión de verlo es una empresa riesgosa y vana que muy fácilmente puede llevar al observador a perder lo ético en sí.¹⁷⁸

Climacus plantea que el juicio sobre lo ético en lo histórico-universal sólo lo puede hacer Dios, esto más que un argumento teológico que defiende la omnisapientia divina, representa una reducción al absurdo sobre la posibilidad de un saber absoluto que determine si es ético un acontecimiento político. Estos acontecimientos son cuantitativamente más amplios que los del individuo y la dialéctica se extiende en largas cadenas de consecuencias que resultan incognoscibles para un humano. ¿Cómo es posible un juicio ético sobre lo histórico universal, sin caer en el error? Al parecer no es posible tal juicio ausente de fallos, pues resulta imposible para el ser humano realizar un juicio absoluto sobre la eticidad de un acontecimiento político. El ser humano lo único que puede hacer es un juicio aproximativo y no concluyente.

La misma pretensión de que exista una emancipación histórica-universal como un valor o un bien en el contexto de nuestra modernidad capitalista, resulta condicionada por la naturaleza fantasmal del valor

178 *Ibid.*, p. 142.

abstracto de la mercancía. La “emancipación histórica”, ¿no es acaso un valor y una mercancía más que satisface una necesidad ya del estómago, ya de la fantasía? El valor emancipación histórica, luego entonces, posee la misma naturaleza que cualquier otra mercancía en nuestro contexto. Climacus no niega la posibilidad de que exista lo ético en la historia universal o en la política, es decir, que no exista un valor cualitativo o natural en el que lo ético sea equivalente a lo político; pero sí afirma que ese juicio escapa a nuestras condiciones cognitivas, de modo que le interesa apuntar de forma decisiva que el valor ético es efectivo sobre todo en el momento subjetivo o personal de la satisfacción de la necesidad del valor o del bien. El modo de comprensión ético afirma que al sujeto finito le resultan inconmensurables las siguientes categorías: lo ético y lo político, lo objetivo y lo subjetivo; esto se debe a que éste no puede medirlos de forma absoluta entre sí, así que sólo debe mantener sus diferencias específicas, contra el impulso abstractivo u objetivo que le lleva a medir o mesurar ambas dimensiones. Medir y mesurar implica, en este contexto, que se deben eliminar las diferencias específicas y quedarse con una medida cuantitativa de tiempo de trabajo. El trabajo como acción determinada por una duración cuantitativa es un trabajo igualmente objetivo, y es una acción formal y estructural como una posibilidad objetiva.

¿Qué comprensión nos ofrece Climacus sobre el fenómeno político y el movimiento histórico social? Climacus está siendo muy riguroso al distinguir el espacio de lo político y el de lo puramente ético. El autor del *Postscriptum* apela a al lector para que se reconozca la seriedad de la exigencia de lo ético, la decisión; exigencia que es parte de la misma necesidad de acceder al valor absoluto que en este caso, representa la promesa cristiana de salvación personal. Climacus busca lo ético porque necesariamente lo ético funda la posibilidad de la relación entre la ética y lo político, por ejemplo, cuando dice:

[...] Con el fin de estudiar lo ético, todo hombre debe hacerse responsable de sí mismo [...] él es el único sitio en donde él puede estudiarlo con certeza. [...] Pero mientras más complicado sea aquello externo en que la interioridad ética debe reflejarse, más dificultosa será la observación hasta que, finalmente, degenera en algo completamente distinto: lo estético. De aquí que la comprensión de la historia universal fácilmente se convierte en un asombro cuasi-poético, en lugar de ser una consideración ética. [...]¹⁷⁹

Climacus sostiene que realizar el juicio ético sobre un proyecto histórico universal es imposible para una conciencia finita, que implica incongruencias como suponer que el individuo que reflexiona es un tipo de objetividad posible y, por ende, eliminar de la reflexión la situación del sujeto cognoscente, su

179 *Ibid.*, p. 142.

saber, la conciencia de su propia existencia finita. Bueno, pero ahora este pseudónimo nos plantea la posibilidad real de una reflexión ética. La ética tiene su propio reino y ese lugar en el que está cierta de sí es el espacio de la individualidad, del sí mismo; esto significa que se conoce lo ético con certeza absoluta en la responsabilidad que tiene el individuo consigo mismo, en su elegirse, en su momento de crisis y decisión frente al devenir. Dicho de otro modo, si la interioridad ética, la pasión que frota la lámpara, se refleja exteriormente, el observador tiene la tarea incierta de distinguir lo uno de lo otro. Ahora bien, nosotros pensamos que este reflejar o desplegar lo interior como exterior en una objetividad supone, entonces, descentrar la acción de la responsabilidad ética en transición y retroceso a un estadio estético.

[...] Mientras más importantes sean las partes, más complicado será desentrañar el asunto, incluso para un juez, Y, con todo, no es tarea del juez formular un juicio ético, sino uno civil, donde la culpa y el mérito devienen dialécticas en virtud de una consideración cuantitativa que toma en cuenta la magnitud de las circunstancias y de una consideración incidental de los resultados. [...]"¹⁸⁰

¿Cómo resolvería el problema en cuestión un juez? El juez realizaría un juicio, lo dividiría en partes, unas más importantes que otras; pero, sobre todo, no es labor de éste determinar la eticidad o, en estricto sentido, dar cuenta de la relación del individuo respecto a un mal relacionado con un bien ideal o un valor eterno o inconmensurable. La labor del juez es de otro tipo, porque determinar la culpa y el mérito que puede medirse en grados, como mayor y menor daño, magnitud de las circunstancias, cuestiones accidentales o azarosas que afecten los resultados.

[...] Lo ético, en cuanto absoluto, es infinitamente válido en sí mismo, y no requiere de ningún embellecimiento a fin de conseguir una mejor apariencia. Pero es justamente lo histórico-universal el sospechoso embellecimiento del que venimos hablando (cuando no se trata del ojo que es omnisciente, sino que es un ojo humano el que observa), y en la historia universal, lo ético –de idéntico modo a la naturaleza y de acuerdo con el poeta–, obedece [...] servilmente a la ley de gravedad, dado que la diferencia cuantitativa es también una ley de gravedad. [...]"¹⁸¹

El proceso de subjetivación que nos propone Kierkegaard tiene su razón de ser cuando plantea la ética como un hábito en el que se presenta la relación con el valor absoluto, por eso tiene su justificación y contento en sí, no en otra cosa, y por esa misma razón la naturaleza ontológica de la acción autónoma o libre se manifiesta como una entelequia. Sin embargo, la historia universal parece ser una forma de

180 *Ibidem*.

181 Kierkegaard Søren, *Postscriptum*, p. 143.

embellecimiento de lo ético. Pero en cambio cuando la historia-universal subordina a la ética, ésta tiene su condición en otro; se entiende con esto que la ética deja de ser autónoma al perseguir los fines de la historia universal. Luego cuando nuestro autor nos dice que lo ético obedece a la ley de la gravedad, lo que nos está diciendo, es que lo ético se modifica por lo estético, pierde su autonomía y se deja moldear como arcilla por los intereses cuantitativos.

6.2 Retórica y política

Frente al juicio cuantitativo que ofrece un juez, a nosotros nos interesa proponer el análisis de un modo del juicio diferente, que logre aportar a nuestro estudio un fenómeno histórico-político, a la vez que estético. La historia universal y su política tiene su origen en la democracia de Atenas y, de manera muy especial, en la retórica y la erística porque operaban como el instrumento político propio de esta forma de gobierno.

¿Es esencial a la acción política su relación con la retórica? Para Kierkegaard es importante la comunicación indirecta, la cual relaciona con el espacio de lo político. La comunicación indirecta en tanto es una forma especial de retórica filosófica, esta es una forma de la comunicación en la que se cifra el contenido, o bien en la *forma* de comunicarse está puesto el contenido de lo comunicado. La retórica ocupa un lugar privilegiado en la política, si buscamos clarificar nuestra comprensión del nexo entre política o ciencia civil y retórica, Cicerón nos dice lo siguiente: “[...] Hay alguna razón civil que consta de muchas y grandes cosas. Y alguna parte de ella, grande y amplia. Es la elocuencia artificiosa, que llaman *retórica*. [...]”¹⁸² La retórica es una parte grande y amplia de la teoría sobre lo civil, es, lo que llama Cicerón, la elocuencia artificiosa. La retórica es una parte de la política, una de sus medios y técnicas. Agamben comenta, a propósito de los estudios que emprendió Foucault sobre la sociedad, que:

[...] el estudio de las técnicas políticas (como la ciencia de la policía) por medio de los cuales el Estado asume e integra en su seno el cuidado de la vida natural de los individuos. Por otra, el de las tecnologías del yo, mediante las que se efectúa el proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior. [...]”¹⁸³

182 Cicerón, *De la invención retórica*, p. 5

183 Agamben Giorgio, *Homo sacer*, p. 14.

El Estado a partir de estas dos vías, en las que desarrolló su control psicofísico sobre los individuos, tales como el control de la entidad biológica, y como control de la propia identidad del individuo condicionada a un orden exterior, es decir, al reflejo exterior de la interioridad ética. Para nosotros la comunicación indirecta es una tecnología del yo, en este sentido. ¿Cuál es la relación entre estas formas de dominio que se instrumentalizan como tecnologías del yo, o como una ciencia policiaca? Una vez más nosotros echamos un vistazo a la reflexión de Cicerón sobre el origen de la retórica; este nos cuenta que en los tiempos antiguos los hombres vivían de forma agreste, incivilizados, no realizaban nada por la razón y eran como bestias. Un hombre sabio entre ellos reflexionó en las facultades del hombre para alcanzar cosas máximas y elevadas; así que congregó a los hombres dispersos y, con razones y discursos, logró convencer a los hombres de usar el derecho. Los hombres, acostumbrados y complacidos en el uso de la fuerza, desconocían o repudiaban al ejercicio del derecho. *Cicerón piensa que el origen de la retórica reside en las razones públicas y del bien común.* Sin embargo, la conveniencia y el interés privado alcanzó la retórica, pero sin la razón, entonces consiguió que su malicia, confiada a su ingenio, corrompiera las ciudades e hizo vacilar las vidas de los hombres. La falla fundamental del mal decir retórico, para Cicerón, es haber omitido el estudio de la sabiduría, y sólo poseer el de la elocuencia. En su origen no ético, es decir, desvinculada del deber, como mal decir, la retórica disputa los asuntos de la república, pero se vale de mentiras y de injurias a los hombres de carácter superior. De modo que la multitud juzga que esos hombres, los que poseen elocuencia, pero no sabiduría, pueden dirigir la república.¹⁸⁴

La naturaleza propia de un mito es la de crear una narrativa que explique la razón de ciertos estados de cosas que nos encontramos en nuestras vivencias presentes. Y parece que el carácter no ético de la política es una constante de la experiencia social, como si los hombres nos encontráramos con que lo político siempre estuvo estropeado; porque el mito pretende mostrar lo falible del artificio retórico.

[...] Nuestro discurso pedagógico o psicagógico es retórica: se pone en la posición de quien está haciendo tretas a su prójimo. [La retórica] Aborda a Otro no de cara sino al bies; desde luego, no como a una cosa, ya que la retórica sigue siendo discurso y, a través de todos sus artificios, va hacia el Otro, solicita su sí. Pero la naturaleza específica de la retórica (de la propaganda, de la adulación, de la diplomacia, etc.) consiste en corromper esta libertad. Por esto es violencia por excelencia, o sea, injusticia. [Es violencia que se ejerce] sobre una libertad, la cual, precisamente como libertad, debería ser incorruptible. [...]¹⁸⁵

184 Cfr., Cicerón, *Op. Cit.*, p. 3

185 Lévinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, p. 72.

Para Lévinas la consecuencia del carácter violento de lo retórico, no puede ser otra que su abandono de la ética. Para abordar al otro de cara a cara, ya no de forma sesgada, lo ético y lo retórico deben ser homogéneos o estar en una unidad sintética. La posibilidad de una técnica política que no tenga otro absoluto que la relación abierta y libre con lo Otro, sólo se puede desarrollar por la posibilidad estructural de una retórica de la interioridad.

[Porque] lo ético es interioridad, y mientras menor sea el rango en que uno lo vea, si es que se le ve en su infinitud, tanto mejor se le verá; a su vez, aquel que piensa que requiere del embellecimiento de la historia universal a fin de verlo mejor. [...] Aquel que no comprenda la infinita validez de lo ético, aún cuando ello le concierne sólo a él en el mundo entero, realmente no comprende lo ético; el que esto implique a todo ser humano es algo que, en cierto sentido, no le incumbe, a no ser como una sombra que acompaña a la claridad ética en la que él mismo vive. [...]¹⁸⁶

Lo ético es fundamentalmente su relacionarse del sujeto consigo mismo a través de su relación con un Otro, esta relación es cara a cara, o sea, sin que el componente del interés personal sea lo determinante, sino más bien la libertad respecto del resultado. La acción ética está determinada por el interés meramente cualitativo del valor de uso del bien y no por su forma de valor cuantitativo; este interés está perfilado por la forma natural de los valores y la propia subjetivación del individuo. Sólo se comprende la validez infinita de lo ético cuando se le apropiaba con pasión dialéctica. La pasión de lo ético debe ser la forma máxima de la pasión, puesto que lo ético es lo que más concierne al individuo; porque en lo ético, en definitiva, está en juego el proyecto del individuo y su relacionarse consigo mismo. Podemos decir que la tarea de la ética le concierne personalmente al individuo en tanto es su deber de lo que se trata. Toda otra tecnología o retórica como lo puede ser la propaganda, la adulación o la diplomacia y en general los aparatos de control ideológico, sólo son sombras, es decir, opacidades que acompañan a la eticidad. “[...] es signo de madurez ética el renunciar a aquello que se anhela [...] ya desde muy temprano y con suma naturalidad: el calcular con cantidades histórico-universales. Así como [...] el Empédocles de Plutarco afirmó que debíase ayunar de mal [...]”¹⁸⁷ Climacus recuerda la frase de Empédocles para poder elaborar la imagen de una ética que ayuna de mal, que ayuna de la historia-universal, tanto en la teoría como en la práctica. Ayuno de la mezcla de valores cualitativos y cuantitativos que llevan a la confusión de lo interior con lo exterior, así como de lo ético con lo estético.

186 Kierkegaard Soren, *Postscriptum no científico y definitivo a Las Migajas filosóficas*, p. 143.

187 *Ibid.*, pp. 143 y 144.

Ahora bien, de Kierkegaard se desprende la noción de que en el orden social moderno presente hay una tecnología del yo, que produce un tipo de subjetividad estética; que se caracteriza por estar entregada al frenesí de los deseos e intereses privados; así como al afán social nivelador. Esta forma de subjetivación se sostiene por la propaganda, la adulación y la diplomacia del estado moderno. “[...] Sin embargo, desde un punto de vista ético, semejante abstinencia representa a su vez el mayor goce divino y el reconfortante consuelo de la eternidad. [...]”¹⁸⁸ Desde luego no podría ser de otra forma, porque lo auténticamente ético-religioso como prueba y decisión es el apartarse del mal y de la tentación, por eso mismo es el consuelo de la eternidad. La decisión ética se sabe cierta de sí, cuando mantiene un ayudo de historia-universal y de intereses cuantitativos, es decir, cuando la acción es renuncia y, por tanto, liberación de las condiciones materiales que corromperían o tentarían a la libertad. Debido a que la decisión ética tiene una significación infinita, el error ético también tiene a su vez una significación infinita, porque éste es el escamoteo con el infinito, tanto por la corrupción de la libertad, tanto porque impide al individuo aprehender el verdadero valor de la decisión de cumplir su propia tarea ética.

El último peligro de la categoría de lo histórico-universal del que advertiremos en esta sección es una confusión de la que nos habla Climacus, ésta consiste en pensar que

[...] lo ético encuentra en primer lugar su concreción en lo histórico-universal y que únicamente a partir de esta concreción puede convertirse en una tarea de vida. De esta manera, lo ético no llega a convertirse en el más original elemento de todo ser humano, sino más bien en una abstracción de la experiencia histórico-universal. [...] ¹⁸⁹

Lo histórico universal, al subordinar la ética, invierte la relación entre valor cualitativo y valor cuantitativo. El secreto que no se escapa a la inteligencia de nadie es que la forma más importante y concreta de lo humano es la de la decisión ética, pero el sujeto o protagonista, así como el filósofo o historiador de la historia-universal, hacen abstracción del valor ético y como tal lo subordinan al logro o resultado de la acción política. *Lo propiamente ético es la paciencia, la acción de soportar y sobrellevar un padecimiento y que en latín se dice patientia, y que semánticamente se asemeja a patiens como en corpus patiens inediae, o su cuerpo resistía el ayuno.* Lo más propio del estadio ético

188 *Ibid.*, p. 144.

189 *Ibidem.*

es el mantenerse con carácter fuera de las tentaciones en el correcto ayuno de la historia universal, puesto que la paciencia aquí se entiende como resistencia frente a la tentación.

Tal vez haya pasado en la mente del lector la idea de una objeción, o sea, que la razón por la que sostenemos un argumento contra la historia universal se debe a la cobardía y la indolencia de un carácter perezoso o apático que posee el autor de este texto; puesto que el autor de este texto, nosotros con Climacus, planteamos que no hay que involucrarse con la observación ni la acción histórico-universal, ni con la estética del humanismo revolucionario del proletariado y del comunismo. Pero nada está más lejos de ser cierto, ni Kierkegaard ni Climacus, ni nosotros hemos renunciado a la historia y a la política. Sólo que la política, así como la historia universal, es un campo de la reflexión, que como ya hemos dicho aquí, se presenta siempre como estropeado de antemano. Lukács reservaba el acto político-histórico significativo o saber a la acción racional de la conciencia de la clase del proletariado, puesto que ésta es la única que tiene acordes tanto la conciencia como la acción. Pero la reflexión que nosotros presentamos en esta tesis no resustancializa al sujeto moderno, éste permanece impermanente y en una relación irregular y paradójica con lo infinito. No hay apatía, es decir, renuncia respecto a actuar, sino todo lo contrario, se ofrece aquí toda una teoría de la acción, previa a cualquier engarce político con la realidad. Si la política pretende de sí misma no ser un asombro y acción estética, necesariamente tiene que consistir en una acción determinada por el autodomínio y el ayuno. En suma la política tiene que tomar como absoluto el cuidado del individuo y de la sociedad a través de su ayuno de historia universal.

Lo que se sigue es que una acción política derivada de una acción recta, que se realiza en ecuanimidad, tiende al cuidado no sólo del individuo consigo mismo, sino también de los otros individuos. Esta acción tiene un valor por sí mismo y no posee interés frutivo por el resultado de la acción. Si recordamos el principio de la acción bondadosa del *Bhagavad-gita* lo correcto es dar, entregar un obsequio, y sin poner al otro en relación de servidumbre, esto es, la acción bondadosa no produce deuda en el otro. La acción bondadosa tiene muchas posibles significaciones y nominaciones, para el hinduismo es el yoga; es sabiduría o eticidad desde la perspectiva filosófica occidental inmanente; desde el empleo de las categorías de la dogmática cristiana en referencia al reino de Dios, son la beatitud o la santidad. Nuestra crítica a la reflexión histórico-universal y a la estetización de la política consiste en que criticamos que lo ético y lo político se hayan dissociado en nuestra época. No podemos

dejar de admitir que es necesario una síntesis entre lo ético y política; así como entre lo estético y lo ético en la personalidad. Este movimiento de la conciencia subordina lo estético a lo ético.

Si buscamos esclarecer qué es lo que entenderemos en esta tesis sobre qué es lo político podemos hacerlo mediante la exposición de la disociación extrema entre la ética y la política para Carl Schmitt:

[...] La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. [...] En la medida en que esta [distinción] no deriva de otros criterios, esa distinción se corresponde en el dominio de lo político con los criterios relativamente autónomos que proporcionan distinciones como la del bien y el mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc. Es desde luego una distinción autónoma, pero no en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se las puede reconducir a ellas. [...] El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. [...] ¹⁹⁰

Schmitt señala que la diferencia específica de la política respecto a otras áreas como el fenómeno estético, o el fenómeno ético, es la de la distinción entre amigo y enemigo. Esta distinción amigo-enemigo no es de ninguna manera ética. La relación que tiene el individuo con su otro dialéctico es la de la separación y buscar poner al otro en relación de servidumbre. Desde nuestra perspectiva tal situación en la que un individuo juzga las relaciones entre amigo y enemigo es estética, en tanto, el individuo refleja su voluntad en el exterior, en tanto que busca controlar y dominar las relaciones y condiciones sociales que lo estructuran. Buscar controlar y obtener resultados de sus acciones, a final de cuentas. La acción dirige la apetencia a una multitud de deseos a los que está condicionada. Sin embargo, para nosotros, en esta tesis, no podemos aceptar una definición de acción política que no sea ética, ni que se funde en la violencia y el deseo de implantar o controlar la psique o el cuerpo de los individuos.

Para nosotros la acción ética no espera un resultado de su acción; obtiene su valor de sí misma y su valor es absoluto. La acción ética es, como muestra el caso del personaje de Arjuna en el *Bagavad-Gita*, su lucha esencialmente es contra el mal, -en la forma de un antagonista político, mas está dada en el modo del cumplimiento de la propia acción que subjetivamente es un deber para uno; como es el caso de desarrollar los talentos de la profesión a la que uno pertenece para hacer el mayor bien posible

190 Schmitt Carl, *El concepto de lo político*, p. 56.

con la acción. En el mito Arjuna combate contra sus primos los Pándavas, desde el punto de vista ético objetivo, son su familia, y desde un punto de vista estético, los Pándavas y Arjuna tienen un conflicto por el control del poder político en su reino. Metafóricamente todo conflicto con un antagonista es una tragedia dentro de una misma familia, la idea de que existe un enemigo político subordina cualquier relación ética. La aporía a la que se enfrenta Arjuna sólo se desvanece cuando éste comprende el valor de la acción ética subjetiva que descansa en sí misma (y no en relaciones ético-objetivas como la familia). El individuo ético cumple con su propio deber cuando cumple con la propia relación que tiene con el bien, es decir, cuando realiza su máxima y lucha contra el mal que representan sus familiares. Esta relación con el bien se cumple al realizar el deber propio de cada individuo, no en otra cosa; la máxima que debía realizar Arjuna era cuidar a su reino, pese a que eso implicaba la guerra contra sus primos los Pándavas.

El principio de la acción política que nosotros postulamos, no tiene un paradigma de acción fijo y estático, sino irregular. El individuo se encontrará constantemente en tensión entre su consciencia finita y el saber de la comprensión total de lo que represente la simbólica del reino de Dios, o el cumplimiento del deber; es decir, un objeto de la conciencia infinita como es la felicidad eterna y que por su naturaleza paradójica sólo permite aproximaciones. Pero la acción ética supone que el individuo sabe que la propia irregularidad de la condición existencial, o sea, sabe de la experiencia del horror ante la incompreensión del paradigma a causa de su propia finitud; así como sabe que es la condición sin la cual no se podría experimentar el entusiasmo que permite soportar y resistir la existencia como lucha. Lo que motiva nuestro estudio y nuestra crítica a lo histórico universal; y a la forma social de producción en el mundo capitalista, ni a los proyectos de emancipación política, sino que más bien nuestro interés en este estudio es superar el escollo que significa el nihilismo para nuestra civilización. Este nihilismo lo observamos en la reflexión objetiva, en la eliminación de la subjetividad reflexiva, en la nivelación; así como en la subordinación de la experiencia interior a la exterioridad; en la desesperación estético-política y en la falta de reflexión subjetiva de la época presente. La convicción que compartimos con Climacus consiste en creer que:

[...] Si hay algo en el mundo que puede enseñarle a un humano a atreverse a cualquier cosa, eso es lo ético, que enseña a arriesgarlo todo a cambio de nada, a arriesgarlo –también a renunciar a las seducciones de la historia universal– a fin de convertirse en nada. No, la objeción es signo de carácter y nobleza, precisamente porque es lo ético, y sostiene que lo ético es absoluta y

eternamente lo más elevado, y que no toda audacia lleva ya media ganancia, pues también existen riesgos en los que mucho se pierde. [...]¹⁹¹

La voluntad de sobreponerse al egoísmo y poder soportar las pesadumbres de la existencia, es lo que da la posibilidad de arriesgarlo todo u ofrecerlo todo sin esperar un resultado. La entrega a la historia universal tiene también sus devotos, que se han sacrificado a ella, pero no se entregaban

[...] para convertirse en nada en absoluto, para convertirse en un individuo singular del que Dios éticamente lo exige todo, pero sin atreverse por ello a renunciar al entusiasmo. [...] tu ganancia consiste asimismo en que Dios en toda la eternidad no podrá librarse de ti, pues tu conciencia eterna reside únicamente en lo ético. [...]¹⁹²

Resulta inapropiado juzgar desde luego la acción del otro en términos cualitativos, sin embargo, nuestro juicio implica que la acción que persigue un interés cuantitativo, que se deja medir y se justifica en el interés ético no busca ganarse a sí mismos a través de la exigencia de Dios de desmesurarse, es decir, pasar a algo menos que uno, a cero, más aún, nada. La acción que no es ética pone en situación de deuda a quién se suponía le iba a hacer un bien. Nuestra perspectiva en este estudio es el opuesto, el verdadero valor es el de la fe, no la gloria cuantitativa, sino la cualitativa, es decir, el ennoblecimiento interior. Esta fe o beatitud supone ese conocimiento negativo de la paradoja o la irregularidad entre lo que es finito y lo que es absoluto; paradoja que en su ruptura y riesgo máximo es la desesperación como una infelicidad eterna.

Nuestra intención de ninguna manera es desestimar el empleo de la política y sus técnicas como herramientas para resolver los conflictos. Sin embargo, creemos en la necesidad de cuestionar a la retórica política y a la observación histórico-universal en tanto son formas de apropiación del tiempo, ya pasado o presente; que se caracterizan por prescindir de la reflexión del individuo finito. Nuestra investigación sobre Climacus nos ha llevado a la necesidad de situar su filosofía en la posibilidad de converger y diverger con filósofos como Marx, Karatani, Lévinas, Ricouer, Schmitt, Lukács, Agamben, y Cicerón; con la intención de pensar la acción ética y la posibilidad de un concepto de acción política que surja de la subjetividad.

191 Kierkegaard Søren, *Postscriptum*, p. 149.

192 *Ibidem*, p. 150.

Nos valemos de la reflexión de Kierkegaard y Climacus, pero también de otros tantos filósofos para criticar la modernidad capitalista, el estado nacional burgués, las técnicas de control político o las tecnologías del yo que aplica el Leviatán a través de los medios de comunicación masiva. Exploramos en este estudio el contexto social en el que nos situamos y que ha subordinado la eticidad a sus propios fines. La subordinación de la eticidad a la historia universal o a la política como técnica para poner al otro bajo nuestro servicio, y no a la inversa; significa que el propio individuo natural está condicionado a los designios de una totalidad abstracta como lo es el Capital y de las relaciones de intercambio; o lo que podría ser la nivelación kierkegaardiana. El punto importante aquí es entender que el individuo en su valor absoluto está en su relación ética; es decir, como individuo apasionado dialécticamente está relacionado con el valor infinito. Este valor infinito asignado al individuo singular está por encima del que le haya asignado la historia universal; o bien la relación de subordinación en la que se encuentra el singular con el Estado. La excepción del individuo ético respecto a lo general y universal-histórico se ha convertido en el lugar común de la filosofía política contemporánea. Afirma Agamben, por ejemplo,

La definición schmittiana de la soberanía («soberano es el que decide sobre el estado de excepción») se ha convertido en un lugar común [sin comprender lo que había en juego en esa definición,] nada menos que el concepto-límite de la doctrina del Estado y del derecho, en que ésta (puesto que todo concepto-límite es siempre límite entre dos conceptos) limita con la esfera de la vida y se confunde con ella. [...] Porque la insuficiencia de la crítica anarquista y marxiana del Estado ha sido precisamente la de no haber ni siquiera entrevisto esa estructura y haber omitido expeditivamente el *arcanum imperii* [...] Pero ante un enemigo cuya estructura se desconoce, siempre se acaba, [...] por identificarse con él, y la teoría del Estado (y en particular del estado de excepción, es decir, la dictadura del proletariado como fase de transición hacia la sociedad sin Estado) es precisamente el escollo en que han naufragado las revoluciones de nuestro siglo.¹⁹³

Schmitt define al soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción, es decir, aquel que por relacionarse con el valor absoluto se pone por encima de lo general. Todo estado objetivo de cosas, el Estado, el desarrollo histórico universal, el orden de la producción o cualquier otra posibilidad objetiva tiene su límite en el individuo que realiza la decisión ética. El soberano político (el que para nosotros subordina lo estético a lo ético) para Schmitt, es el que en su decisión determina la relación amigo y enemigo; en cambio para Kierkegaard el soberano ético es el que busca dominarse a sí mismo. Este dirige su acción más allá de los resultados y las desgracias, para realizar una acción desinteresada; pero lo fundamental es que con su acción anula la dicotomía amigo-enemigo, y la deuda. Según Agamben la

193 Agamben Giorgio, *Op. Cit.*, p. 22.

crítica anarquista y la crítica marxiana cayeron en el error de no valorar el momento de la decisión ética, y en efecto, a esa misma conclusión llegamos nosotros en nuestro análisis; la acción ética posee un valor cualitativo que podríamos decir ennoblece al individuo, y que lo pone cara a cara con el otro, en comunicación, sin caer en el dominio.

Capítulo 7

La comunicación dialéctica de la Idea.

7.1 Subjetividad y comunicación.

En el capítulo dos llegamos a la conclusión de que Climacus establece una crítica al discurso historicista en tanto éste pretende establecer un conocimiento objetivo respecto a la cuestión del cristianismo. Sin embargo, la aproximación objetiva del método histórico, la verdad objetiva, es contraria y opuesta a la pasión infinita de la fe. Dicho de otro modo, la reflexión objetiva de la historia es contraria a la pasión de la fe, y se distingue la fe, en tener como objeto de la pasión una incertidumbre, no una reflexión positiva con un resultado. Luego entonces es lícito pensar que para Climacus hay un abismo entre una verdad objetiva y una verdad subjetiva. La verdad de la fe, o la verdad subjetiva, se establece como una dialéctica de la pasión, que es dialectización de la objetividad histórica manifestada en un texto revelado; ésta dialéctica de la pasión es el movimiento interior de la reflexión subjetiva que se desprende de su relación con la paradoja cristiana. Para Climacus, entonces, la verdad es una incertidumbre objetiva que es apropiada, a la par comprendida y experimentada, por una apasionada interioridad. La fe no es un contenido dogmático o positivo, sino una decisión de mantenerse en la dialéctica de la incertidumbre objetiva. Ésta es una forma de conciencia de lo eterno que tiene su punto de partida en lo histórico, la decisión consiste en mantenerse en la paradoja. La verdad subjetiva de la que nos habla Climacus es un no-saber que mantiene la tensión dialéctica entre lo histórico y lo eterno, a la vez que el individuo la interioriza la incertidumbre de modo que se subjetiviza a sí mismo. Es un mantenerse en la incertidumbre, pero también es comprensión o discernimiento de la paradoja cristiana.

Ahora bien, la reflexión de Climacus conduce a la cuestión del sujeto que se cuestiona a sí mismo. Que un individuo se subjetivice debe significar, por lo menos, que ese hombre llega a donde debe estar; que

es él, como sujeto existente y totalmente individual, el que reflexiona sobre su propia pasión y sentir de sí mismo respecto a su relación con la paradoja. Es decir, piensa, vive y padece desde su condición de *ser este hombre existente* que es sí mismo y la reflexión dialéctica es la decisión de mantenerse en este su pensamiento.

[...] Visto que el pensamiento objetivo le es indiferente al sujeto pensante y su existencia, el pensador subjetivo, en tanto existente, se interesa esencialmente en su propio pensamiento y existe en él. Por consiguiente, su pensamiento posee otra clase de reflexión específicamente, aquella de la interioridad y la apropiación, y de ahí que pertenezca al sujeto y a nadie más.
[...]¹⁹⁴

En la cita anterior se establece la diferencia entre pensamiento objetivo y subjetivo, donde la diferencia específica es la relación que tiene el pensamiento con la existencia; dado que el pensador objetivo no tiene como esencial su propia existencia, luego se sigue que un pensador subjetivo cifra su existencia en su pensamiento, pero lo que piensa no son conceptos en el sentido de que se reflexione mediante categorías, sino que se piensan mediante la imaginación. La reflexión interior que propone Climacus no da como resultado una conclusión, una ley, una esencia objetiva; esta no es producto de un raciocinio puro, ni es el momento de quietud, sino el de inquietud; lo que aprehende la dialéctica de la pasión de la fe. “[...] el pensamiento subjetivo lo invierte todo en el proceso del devenir y omite el resultado, en parte porque éste le pertenece a él solo, y en parte porque, en tanto que existente, se encuentra constantemente en proceso de devenir [...]”¹⁹⁵

La reflexión interior es posible cuando el pensamiento se toma la tarea de pensar la existencia. Lo pensado es algo apropiado, es algo que se dirige a la pasión del pensador, pero no ofrece un resultado positivo, puesto que el individuo existente está en constante estado de devenir. La verdad subjetiva como verdad no es una meta, sino un camino o manera de discernir la paradoja presente en el estadio religioso; para Climacus este es el camino de la subjetividad cuando se piensa a sí misma en su relación con lo promesa cristiana de salvación. La coherencia entre la existencia y el pensamiento se mantiene por la decisión constante de mantenerse en la apropiación del no saber de la experiencia de la fe. La reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo. Pues al pensar, piensa lo

194 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 74, VII 55.

195 *Ibid*, VII 55, p. 74.

universal, mas, al existir en este pensamiento y al apropiárselo en su interioridad, cada vez queda más aislado subjetivamente.¹⁹⁶

La subjetividad se encuentra pensando lo universal, pero al pensarlo desde su sensibilidad, se encuentra sola en su propia reflexión y se aísla. El aislamiento del sujeto es un estado de tránsito y de posibilidad para el pensamiento y para el desarrollo de la subjetividad, porque el individuo se queda solo, pensando desde sí mismo, es decir, desde su sensibilidad o su pasión y esto implica cierta soledad. La soledad del pensador es buena, porque pone al individuo en situación de pensar por sí mismo y sobre sí mismo para elegirse y constituirse como ser existente. Climacus habla de una primera reflexión y de una segunda reflexión. La primera reflexión a la que se refiere consiste en este pensarse a sí mismo en relación con el Otro o con la promesa cristiana; y la segunda reflexión se deriva de la condición de soledad de la subjetividad que se vuelca hacia la comunicación. Sin embargo, la posibilidad de la comunicación es una paradoja, puesto que el individuo subjetivo pretende apropiarse y expresar la vida de lo eterno, pero a su interioridad le es inconcebible la sociabilidad y la compañía. Hay una contradicción entre el aislamiento del individuo y estar con otros. Es decir, “[...] el individuo subjetivo existiendo en el aislamiento de la interioridad, quiere comunicarse, dando como consecuencia que, al mismo tiempo quiere conservar su pensamiento en la interioridad de su existencia subjetiva, y pese a ello, quiere también comunicarse.”¹⁹⁷

La contradicción se presenta porque el pensador subjetivo desea comunicarse desde su reflexión interior, desde su aislamiento, pero al mismo tiempo no quiere que su pensamiento pierda el elemento del devenir que le da la reflexión interior. Climacus nos narra dos ejemplos para aclararnos su punto de vista. En los dos ejemplos emplea la imagen del enamorado, puesto que el estado de enamoramiento erótico es una pasión amorosa análoga a la pasión de la fe. En el primer ejemplo nos habla de un joven enamorado cuyo amor, se encuentra en estado de interiorización que no ha llegado a resolverse; pero, pese a la falta de conclusión consigo mismo, quiere comunicar sus sentimientos, es decir, quiere comunicar lo que el amor le provocó. Si el enamorado quiere comunicarse de forma directa, entonces tendría que ofrecer resultados y conclusiones, cuando aún está deviniendo o transfigurándose en el amor. Lo mismo ocurre con la experiencia religiosa, el individuo está en constante devenir puesto que

196 *Cfr., Ibidem.*

197 *Ibid*, VII 56, p. 74.

está en la incertidumbre objetiva; y la comunicación directa requiere de certidumbre.¹⁹⁸ En la comunicación habitual transmitimos cierta certidumbre y lo quedeseamos expresar lo hacemos de un modo directo. ¿Cómo se puede comunicar la incertidumbre de una reflexión interior? El otro ejemplo que Climacus nos narra es el siguiente:

[...] Si una doncella enamorada anhela el día de su boda, creyendo que con eso obtendrá una certeza, en caso de que, en su papel de cónyuge, pretendiese obtener una seguridad legal, si ella prefiriera un bostezo marital a un anhelo virginal, entonces el esposo con mucha razón lamentaría su infidelidad, pese a que ella, en efecto no ama a nadie más, porque habrá perdido la idea, dando como resultado que nunca lo ha amado. [...]¹⁹⁹

En un ejemplo, el novio se quiere mantener en la pasión del amor y comunicar su pasión mediante un lenguaje que no agote lo que siente, ni que lo concluya, sino que más bien se exprese a sí mismo en su devenir *en* el lenguaje y no mediante el lenguaje; de modo que no haya distinción en su devenir existencial y su reflexión como comunicación. En cambio, la novia, del relato, desea la certidumbre conyugal. La certidumbre o la seguridad como fin de la búsqueda o como resultado es lo opuesto a la interiorización de una existencia que está deviniendo y ha decidido mantenerse en la incertidumbre objetiva.²⁰⁰ La novia del relato de Climacus pierde su relación con la idea, es decir, pierde la idea de la eternidad porque ha olvidado mezclar su pasión erótica con su reflexión dialéctico-paradójica; ella busca una certeza objetiva en vez de mantenerse en la adquisición del amor como un devenir. Dicha novia pierde su vínculo con la pasión erótica, es decir, su vínculo con la infinitud de la eternidad en el momento en que quiere fijar la eternidad en un matrimonio civil, pierde la idea del amor al buscar una certeza finita de su amor. En el primer y segundo ejemplo tenemos que ambos individuos, en tanto enamorados, tienen una relación con la idea y su problema consiste en cómo mantenerse en la situación de estar en la idea. La comunicación que pretende la subjetividad aislada es la de la reflexión dialéctica de la idea, pero no puede comunicar directamente su incertidumbre, su espera, o la transfiguración subjetiva del sujeto o sí mismo.²⁰¹ En el ejemplo del novio, el camino que emprende la comunicación es la forma indirecta; en el caso de la novia, pierde la idea porque emplea su boda como un medio directo para alcanzar su seguridad y certidumbre en el amor.

198 *Cfr., Ibid.*, VII 56, p. 75.

199 *Ibidem.*

200 *Isaias* 61:10.

201 Otro pseudónimo de Kierkegaard, el del Juez Wilhem, nos dice que podemos notar que un hombre transfigurado por el primer amor es un hombre transfigurado, divinizado y ennoblecido, posee cierta armonía. Kierkegaard Søren, *O lo uno o lo otro II*, p. 47; OC 50.

La diferencia entre pensamiento objetivo y subjetivo debe asimismo hacerse manifiesta en la forma de la comunicación. Esto significa que el pensador subjetivo debe inmediatamente hacerse consciente de que la forma de comunicación tiene que poseer artísticamente tanta reflexión como él mismo, existiendo en su pensamiento. Artísticamente. Nótese bien, ya que el secreto no consiste en la enunciación directa de esta doble reflexión, debido a que tal enunciación representa una contradicción directa.²⁰²

La afirmación que distingue a la comunicación directa de la indirecta, es decir, un tipo de juicio subjetivo y otro de tipo objetivo, sitúa la reflexión de Climacus dentro del marco de una reflexión estética, así como parte de la filosofía de la comunicación y del lenguaje. Si nosotros seguimos el esquema de la comunicación que propone Jakobson y que Bolívar Echeverría retoma en su definición de la cultura, podemos decir que en el proceso de la comunicación hay un agente emisor y uno receptor, el uno cifra y el otro descifra.²⁰³ Pero lo decisivo es que lo que Climacus está enfatizando es una función de la comunicación, a saber:

[...] la función metalingüística [que] consiste precisamente en esta autocrítica de la comunicación inmanente al acto mismo en que se realiza. Más acá del código, puesto que depende de él para realizarse [...], la comunicación está siempre un poco más allá de él, rebasándolo, poniendo al descubierto como “decibles” cosas que hasta entonces eran “indecibles” [...]”²⁰⁴

Desde la teoría de la comunicación semántica de Jakobson, la función metalingüística siempre está más allá de la función referencial del lenguaje. Desde un punto de vista de la comunicación referencial o directa, siempre hay un nivel metalingüístico que está realizando un desciframiento crítico del código de la comunicación. Lo importante es que Climacus está enfatizando el momento de la crítica a la comunicación referencial y quiere que la función metalingüística de la comunicación esté presente. Por otro lado, también acentúa la función poética “[...] que estaría centrada justamente en torno al elemento “mensaje” o, mejor, al juego con las muy diferentes vías para componerlo y descomponerlo que es posible arrancarle al mismo código.”²⁰⁵

La idea del pensador subjetivo es la de aquel que es consciente de la duplicidad de la comunicación, de un momento de cifrado y descifrado, crítico o dialéctico. La crítica metalingüística a la función

202 *Ibid.*, pp. 74 y 75, VII 56

203 *Cfr.*, Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura*, p. 87.

204 *Ibid.*, p. 95.

205 *Ibid.*, p. 96.

referencial y conceptual de la comunicación nos lleva al problema de la función poética en la comunicación; de ahí nos conduce a la reflexión subjetiva que tiene la forma de la reflexión del juicio estético en general. Ahora bien, la comunicación indirecta requiere tanto arte como tanta reflexión haya en el individuo. La comunicación indirecta tiene una causa, el saber que es apropiación de la incertidumbre objetiva, la reflexión personal, así como el deseo de comunicar la apropiación que se tiene de la experiencia de la promesa cristiana de la felicidad eterna. Lo artístico en la comunicación indirecta corresponde al elemento mímico del subtítulo del *Postscriptum: Compilación mímico-patético-dialéctica*. *El gesto mímico-artístico implica la transmisión de un mensaje que sólo comprende quién adivina el gesto del mimo, puesto que el mimo no hace uso directo de la palabra para designar lo que se desea decir y aún así transmite su mensaje*. Mensaje que ha sido moldeado por el arte para que pueda ir más allá de comunicar algo directamente; dado que, mediante la función poética del lenguaje, el mensaje proyecta la aprensión del no saber que produce la reflexión sobre la Idea o la idea de felicidad eterna.

7.2 El juicio estético como un problema fundamental de la comunicación; una reflexión en torno a este problema en Climacus, Kant y Adorno.

La reflexión sobre los problemas estéticos que se plantea Kierkegaard son problemas fundamentales de la estética moderna que tienen su postulación moderna y, su fundamentación y planteamiento previo, en el filósofo de Königsberg. Así que en lo siguiente compararemos y diferenciaremos la reflexión estética de Kant respecto a la reflexión estética de Climacus.

Reconstruyamos la idea de juicio y de juicio estético en Kant. Cuando decimos “juicio” en sentido kantiano a lo que nos referimos en general es a una facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal.²⁰⁶ Todo juicio piensa lo universal, pero si el juicio posee la categoría que piensa lo particular, entonces es determinante; si, por el contrario, no la posee, es reflexivo e implica que el propio individuo tiene que realizar la labor de pensar por sí mismo esa regla. La característica que tiene el juicio reflexivo consiste en que el propio individuo tiene que pensar por sí mismo la regla que le dé unidad a su intuición (de lo contrario no es reflexionante). Para Climacus, la reflexión que transfigura al individuo en cristiano o en una persona, es el paso inicial para pensar por uno mismo la idea de felicidad eterna. Que el individuo piense desde sí la idea, implica una forma de reflexión que piensa lo particular contenido en lo universal, pero lo universal que es establecido desde la reflexión de la interioridad. Kant dice: “Lo que en la representación de un objeto es meramente subjetivo, lo que constituye su relación con el objeto, es la cualidad estética de la misma. [...]”²⁰⁷

Un juicio estético es un tipo de enunciado que busca lo universal conteniendo lo particular en una representación por medio no de conceptos, o sea objetivamente, sino poniendo en juego la afectividad; lo que para nosotros es el placer, el dolor y la imaginación. Lo que determina el juicio estético es la posibilidad que tiene un sujeto para relacionarse afectivamente, es decir, desde su sensibilidad con una otredad o representación. El juicio estético determina el sentido que tiene la representación para el sujeto, lo que es para sí, así como la finalidad subjetiva. La posibilidad de realizar un juicio basado en la sensibilidad, de modo que sea posible determinar el gusto, o sea afirmar que algo es bello o feo, es posible porque referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el

206 *Cfr.*, Kant Immanuel, *Crítica del Juicio*, p. 89

207 *Ibid.*, p. 101.

conocimiento; sino mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento) y al sentimiento de placer o dolor del sujeto; por eso mismo, la forma del juicio no puede ser lógica, sino estética. El carácter estético del juicio significa que por la relación entre una representación que se relaciona con el placer o dolor, no se designa nada en el objeto, sino que en el juicio se expresa de qué modo ha sido afectado por la representación el individuo.²⁰⁸

La verdad del juicio estético es de tal modo que es y vale para el individuo porque se descubre tras el discernimiento de su propia afectividad relacionada con una representación. Lo que afirma Climacus, a diferencia de Kant, es la necesidad o voluntad de hacer de la reflexión filosófica una reflexión subjetiva con una finalidad subjetiva; de esto se sigue que Kierkegaard desea transformar al pensador objetivo de la filosofía y la ciencia, en un pensador subjetivo que ponga en juego su reflexión con la representación de lo infinito. La reflexión subjetiva es una tarea o un deber que tiene el individuo consigo mismo y el poder superior que es lo Otro o lo Infinito. Cuando un juicio objetivo reflexiona sobre la representación religiosa, desde la perspectiva del juicio estético reflexionante, el primero *no incluye en su reflexión sobre la representación su propia existencia; pero tampoco incluye la idea de un infinito cualitativo*, pues no está reflexionando con su imaginación y sensibilidad en una representación no conceptual, sino que piensa una representación positiva, abstracta y cuantitativa de lo infinito. *Por esto mismo, el observador objetivo queda fuera de la reflexión subjetiva y no puede comprender el elemento afectivo o cierta transfiguración que acontece en un individuo que está reflexionando subjetivamente sobre la idea.*

La reflexión subjetiva se refiere a un objeto de la representación, lo que para nosotros es la Idea de lo eterno o de felicidad eterna, no mediante conceptos, sino mediante la imaginación. La imaginación aquí cobra un lugar preponderante en la reflexión (o el movimiento dialéctico), dado que la comunicación artística supone que hace falta tanto arte como comprensión subjetiva para ejercitar la escritura de la comunicación indirecta, es decir, ¿cómo se efectúa la comprensión o apropiación de la idea para comunicar esta sin perder la idea al perder el secreto? Uno de los aspectos más importantes que abonan en la comprensión de lo universal representado en la reflexión subjetiva consiste en que esta posee cierta pretensión de validez universal. De este modo distingue Kant un tipo de juicio subjetivo de los sentidos y otro de gusto reflexivo, porque el primero enuncia juicios privados y el segundo, juicios de valor

208 Cfr., *Ibid.*, p. 113 y p. 114. §1.

universal o públicos, siendo ambos modos de juicios subjetivos porque se establecen por la relación de una representación con su sentimiento de placer o dolor.²⁰⁹ Por juicio de gusto entendemos la capacidad de determinar algo como descontento o placer sin interés alguno, es decir, sólo mediante la reflexión. Se entiende que la falta de interés de la subjetividad no significa falta de interés o pasión vital, sino que la subjetividad determina su relación con la representación sin estar condicionada por la sensualidad o por determinaciones privadas. El juicio de gusto se funda en las condiciones trascendentales u ontológicas de la subjetividad, es decir, en su capacidad o sus facultades espirituales. El juicio es universal porque se funda en la forma de la subjetividad, puesto que está presupuesto que todos pueden realizar la misma reflexión subjetiva. Aunque la reflexión es subjetiva y, por eso mismo, es una reflexión privada en la que el individuo se aísla para pensar por sí mismo, no lo es por su universalidad, así que en teoría es posible comunicar esa experiencia, porque no es una reflexión que tiene como finalidad una satisfacción de la sensación, o meramente empírica o privada. Sino que su satisfacción es de la reflexión, es decir, posee en su forma de expresión cierta singularidad y fragmentariedad, así como una universalidad, que constituye el juicio como una verdad espiritual de la subjetividad.²¹⁰

Para redondear esta reflexión sobre el juicio estético me gustaría, por un lado, ofrecer una cita sobre la posibilidad de la comunicación subjetiva y, por otro lado, al mismo tiempo refutar una crítica de Adorno y Levinas a la categoría de subjetividad que propone Kierkegaard. Esta crítica a la subjetividad tienden a acentuar el aislamiento de la conciencia subjetiva, de modo que ambos autores separan la reflexión subjetiva de Kierkegaard del momento de la comunicación. Puede parecer un rodeo, pero nuestra opinión es que hay una mezcla o confusión entre lo positivo y lo negativo, de modo que están situados en el espacio de la reflexión interior, pero expresan esa reflexión por medio de un mensaje directo y referencial. Los filósofos del pensamiento histórico positivo tienden a castigar a Kierkegaard por su marcada tendencia a hablar de la subjetividad, como si esto fuera a causa de una tara psicológica o de su condición burguesa. Pero los resultados que arroja las indagaciones estéticas es que la posibilidad trascendental de la reflexión subjetiva o juicio reflexionante descansa en condiciones que pertenecen a la propia sensibilidad elemental de la conciencia, es decir, en la estructura ontológica de la subjetividad. Antes de exponer los argumentos que Levinas y Adorno emplean para criticar a

209 *Cfr., Ibid.*, p. 126.

210 [...] el placer en lo bello [y en lo sublime] no es ni un placer del goce, ni el de una actividad conforme a ley, ni tampoco el de una contemplación que razona según ideas, sino el de la mera reflexión. [...] Kant Immanuel, *Ibid.*, p. 216.

Kierkegaard expondré los de Kant sobre el juicio reflexionante, para demostrar, no sólo desde Kierkegaard, *la condición de posibilidad de la comunicación de la experiencia subjetiva*.

Para que un juicio subjetivo sea universal, es decir, sea necesario para toda subjetividad, por ende, comunicable, debemos establecer qué capacidad humana posibilita la comunicación y el juicio estético o de gusto en general, puesto que, como afirma Kant:

Si los juicios de gusto [...] tuviesen un principio determinado objetivo, entonces el que los enunciase según éste pretendería incondicionada necesidad para su juicio. Si no tuvieran principio alguno, como los del simple gusto por los sentidos, entonces no podrían venir al pensamiento necesidad alguna de estos juicios. Así pues, han de tener un principio subjetivo que sólo por medio de un sentimiento, y no por medio de conceptos, aunque sin embargo, con valor universal, determine qué place o qué disgusta. Pero un principio semejante no podría considerarse más que como un sentido común, que esencialmente diferente del entendimiento común, que también a veces lleva el nombre de sentido común (*sensus communis*) [...] ²¹¹

Para Kant el sentido común es la condición necesaria de la comunicación de nuestro conocimiento en general, pero también del conocimiento estético. El sentido común no se define por su exterioridad, sino que es un principio de la subjetividad, puesto que es más bien el efecto que nace del juego libre de nuestras facultades de conocer. Según la reflexión que propone Carlos Oliva sobre este problema nos subraya que, primero, se presupone el fenómeno subjetivo que acota la recepción de una afección al yo; segundo, el libre juego que devela el sentido común entre las facultades del conocimiento y el sentido común es el a priori de la comunicación del juicio del gusto, es de hecho, la condición de posibilidad de que una afección subjetiva se pueda comunicar. El sentido común es la traducción de una afección a acto comunicativo y, en el plano de lo ontológico, significa que el sentido común es lenguaje.²¹² Por otro lado, hay que distinguir que, ya sea en el juicio de gusto bello o en el de gusto sublime sucede lo mismo, pues tanto en el uno como en el otro se da la posibilidad de expresar la afectividad, por el sentido común (lo bello) y por la libertad (lo sublime). Ahora me gustaría introducir la crítica de Adorno a la idea de comunicación indirecta de Climacus-Kierkegaard. Ambos autores del siglo XX han caído en el error de considerar la reflexión de Kierkegaard sólo como un monólogo que lleva al aislamiento del pensamiento solitario y que no tiene un segundo momento de comunicación, precisamente porque la comunicación para Climacus está dada como un supuesto, este es, la relación de una subjetividad con una objetividad externa. Por ejemplo, Adorno afirma que:

²¹¹ Kant, *Ibid.*, p. 154.

²¹² Cfr., Oliva Mendoza Carlos, *El fin del arte*, p. 83.

[...] la intuición [objetiva] de las cosas [en Kierkegaard] es repudiada como una tentación, el pensamiento queda como dueño único del campo, y su monólogo se articula sólo en las contradicciones que él mismo produce. La realidad se expresa entonces únicamente en el curso temporal contradictorio del monólogo: como historia. [...] Con la categoría de persona quiere expulsar la historia exterior del dominio del pensamiento. Pero la historia interior de la persona se relaciona antropológicamente con la exterior en la unidad de la «especie». [...] Especie e individuo han de fundamentarse recíprocamente, pues son indisociables. Kierkegaard concibe la persona como su indiferenciación. Ella debe a la vez conservar la cerrada unidad de la dialéctica subjetiva y asignarle el lugar adecuado en la realidad. Pero esta indiferenciación no se puede estabilizar. La interioridad sin objeto excluye estrictamente la historia objetiva; la historia atrae hacia sí sin miramientos los enclaves de la interioridad aislada. Por eso la construcción kierkegaardiana de la indiferenciación deviene pura ambigüedad [...] ²¹³

En esta extensa cita de Adorno se establece su interpretación sobre la reflexión subjetiva y la dialéctica de la interioridad y la exterioridad, para el filósofo de la escuela de Fráncfort, la dialéctica negativa de Kierkegaard en tanto indiferenciación, pura posibilidad e ironía negativa, se mantiene en la ambigüedad, es decir, en cierta falta de realidad. Adorno aborda la contradicción entre una reflexión subjetiva y objetiva; la primera, la reflexión subjetiva es caracterizada como un monólogo que se articula en sus contradicciones internas. El individuo de este monólogo es la persona que expulsa toda historia exterior de su reflexión, es ahí donde Adorno señala que hay una contradicción en Kierkegaard; puesto que para el danés el individuo mismo implica a la especie, la historia interior, la reflexión subjetiva, supone la historia objetiva.

La crítica de Adorno a la subjetividad es interesante, pero desde nuestra perspectiva kierkegaardiana, observamos que la subjetividad nunca deja de relacionarse con toda clase de juicios empíricos y objetivos, así mismo la experiencia subjetiva como mensaje y comunicación. Nosotros hablamos aquí de la traducción de una afección a la palabra; bien podríamos decir, de la vida a la palabra, o del bios al logos. La condición patológica de la subjetividad limita la recepción o desciframiento de un mensaje o signo, de lo que se deduce que el principio de la comunicabilidad del discurso indirecto recae en las condiciones a priori de posibilidad de la propia sensibilidad. Kant está pensando que es el juego libre de las facultades, la imaginación y el entendimiento, lo que posibilita la comunicabilidad, y creo que Kierkegaard-Climacus piensa algo parecido, desde otra perspectiva. Climacus realiza una deducción trascendental, pero no de las condiciones a priori o puras de la sensibilidad, sino de la existencia, o sea,

213 Adorno Th. W., *Kierkegaard construcción de lo estético*, p. 44.

dicho de otro modo, realiza una deducción ontológica del modo de ser de un ser existente que está en relación con la idea. Podemos decir que la condición de posibilidad subjetiva de la comunicación indirecta es la misma condición antropológica. La antropología de Kierkegaard, la de su individuo, observa a este como un eros platónico, hijo de pobreza y abundancia, finito e infinito, es decir, el ser humano es una síntesis paradójica. Bueno, pues esta es la condición de posibilidad no a priori, sino en la facticidad o existencia, que posibilita la experiencia de la comunicación indirecta; y la síntesis espiritual, que se da como el establecimiento en un instante de dos magnitudes inconmensurables entre sí.

[...] Aquí el amor erótico representa manifiestamente a la existencia [...] la vida que es síntesis de lo infinito y lo finito... De acuerdo con Platón, Pobreza y Abundancia concibieron a Eros, cuya naturaleza era una combinación de ambos. Pero ¿qué es la existencia? Es el hijo concebido por lo infinito y lo finito, lo eterno y temporal, y que, por ello, se encuentra en constante lucha. Éste es el punto de vista de Sócrates; por consiguiente, el amor se halla en constante lucha, esto es, el sujeto pensante se encuentra existiendo. Únicamente los sistemáticos y objetivistas han dejado de ser humanos, convirtiéndose en el pensamiento especulativo que mora en el ser puro [...]"²¹⁴

Climacus está criticando al pensamiento objetivo que busca los principios de la reflexión no en la constitución de la subjetividad, sino en la reflexión especulativa. Adorno se equivoca al no pensar que Climacus está teniendo en cuenta que la función metalingüística de la comunicación indirecta está en mantener la dialéctica abierta entre lo histórico de la especie y lo histórico individual. La misma fuerza dialéctica de lo espiritual busca establecer la síntesis entre lo histórico, es decir, lo social y lo individual, puesto que ese es su *τέλος*. El individuo desea realizarse plenamente y la forma más plena de realización es por medio de su esencia paradójica. Incluso, entiéndase bien, Adorno señala una contradicción, la problemática relación entre lo objetivo y lo subjetivo en Kierkegaard; pero esto, en el caso de un pensador tan lleno de paradojas, no significa un error o falacia en la reflexión; sólo significa que el pensamiento se ha detenido en el analiza de una parte de los elementos de la paradoja. Es decir, la comunicación indirecta sólo es parte o un elemento del segundo momento de la reflexión subjetiva; porque el primero es la reflexión de la paradoja de ser un ser existente; el segundo es la reflexión sobre cómo cifrar la experiencia o vivencia en un signo. El lenguaje indirecto, por medio de la función poética de la comunicación y por el sentido común, puede cumplir la expectativa de comunicar la

214 Kierkegaard Søren, *Postscriptum*, p. 94, vii 73.

reflexión. En este sentido Climacus debe demostrar o justificar que las condiciones de la existencia de los individuos son tales que estos puedan discernir la dialéctica infinita de la experiencia religiosa.

Para Kierkegaard la comunicación ordinaria entre seres humanos, en lo general, se suscita de forma inmediata, porque la gente existe en la inmediatez. Cuando alguien afirma algo y otro lo reconoce palabra a palabra, se supone que se han entendido el uno al otro en un acuerdo. El que afirma algo es inconsciente de la duplicidad de la doble reflexión de la comunicación. Por lo mismo, no intuye que el acuerdo puede ser el más grande malentendido; pero, sobre todo, no entiende que el pensador subjetivo existente ha quedado libre gracias a la duplicidad. E igualmente el secreto de la comunicación indirecta depende específicamente de que el otro sea liberado y, por esa misma razón, no debe comunicarse directamente. Este problema atañe particularmente al dominio de lo religioso, esto significa que la reflexión subjetiva que realiza Climacus, la emprende un simple ser humano que pretende dar sentido a lo que dice y hace, no alguien que pretenda justificarse ante la autoridad de un apóstol.²¹⁵

De lo anterior se sigue algo de lo que Adorno se percató del proyecto de Kierkegaard, a saber, que Kierkegaard ve en el cristianismo la salvación de la cosificación. Que la verdad no es una cosa, ni una cosificación. La verdad, como la mirada divina, ve a las cosas alienadas y las redime de su hechizo, y junto a la alienación de las cosas y la verdad está la de los hombres por el capitalismo. Adorno piensa que Kierkegaard reactualiza un idealismo banal que quiere redimir al hombre por medio de la interioridad.²¹⁶ Adorno piensa que hay un espacio de imposibilidad de comunicar la experiencia interior, de dejarla intacta, por decirlo así, como una conciencia absolutamente negativa, a lo que llama la interioridad sin objeto, y a la vez comunicarse, es decir, caer en el juego de quedar mediada por cualquier positividad. Adorno acierta en algo, Climacus está pensando en un secreto, la comunicación indirecta guarda un secreto, la apropiación del no saber que es el cociente de la reflexión sobre el infinito. Este secreto es un conocimiento, es la comunicación que será obra de arte, poema y pensamiento filosófico, es la apropiación de la idea que se desarrolló en una soledad devota y luchando para no ser cosificada.

La comunicación ordinaria, el pensamiento objetivo, carece de secretos; sólo el doblemente reflexionado pensamiento subjetivo es el que posee secretos; es decir, todo su esencial contenido es, por esencia, un secreto, pues no puede ser comunicado directamente. Es este el

215 Kierkegaard Søren, *Ibid.*, p. 75, OC 57.

216 *Cfr.*, Adorno, *Op. cit.*, pp. 53 y 54.

significado del secreto, el que su conocimiento no pueda ser directamente presentado, porque lo esencial en su conocimiento es la apropiación misma, lo cual significa que se mantendrá en secreto para quién [...] no haya puesto en práctica la doble reflexión, pero [que la comunicación indirecta sea] la forma esencial de la verdad [implica que] no pueda ser comunicada de ninguna otra manera. [...] ²¹⁷

La comunicación indirecta guarda un secreto. Climacus distingue un secreto esencial de uno accidental. Un secreto accidental es como conocer al ganador de un concurso público, no se puede revelar el secreto por un tiempo, pero después se podrá comunicar ese conocimiento directamente. Pero dando un paso más adelante hay que establecer que toma como modelo de la comunicación indirecta y la subjetividad a la ironía y la mayéutica de Sócrates.

[...] cuando Sócrates, por revelación de su *daimon*, aislóse de toda relación y, por ejemplo, *posito* (dándolo por hecho), suponía que todo mundo tendría que hacer lo mismo; una semejante visión de vida convertiríase en [un] secreto esencial, pues no podría ser directamente comunicada; a lo sumo, él era capaz de auxiliar artísticamente y mayéuticamente a otra persona para introducirse negativamente en este mismo punto de vista. [...] ²¹⁸

Sócrates, entonces, ejercita la comunicación indirecta porque no puede comunicar esencialmente su reflexión, porque su reflexión surge del momento privado de la reflexión; el momento en el que el pensador singular piensa lo infinito. Adorno se percata de lo mismo y dice: “[...] Sócrates [...] es el hombre más impopular de Grecia porque, diciendo lo mismo que el hombre más simple, piensa infinitamente más. [...]” ²¹⁹ Sócrates era el más impopular, incluso el que parecía más tonto, porque era consciente de una reflexión, la suya privada; así como la de aquel sujeto receptor de su mensaje y que debía ser auxiliado, para introducirse, en la reflexión de la idea. El lenguaje de Sócrates expresa su apropiación de lo infinito, pero esta sabiduría es, a los ojos de otros, una forma de locura.

[...] Esta inicial locura, para Sócrates, podía haber asimismo representado que, mientras conversaba con la gente, al mismo tiempo consultaba privadamente con la idea de lo que estaba en cuestión. Al mismo tiempo, quizá Sócrates tenía un pequeño reencuentro con su idea: la ignorancia. [...] ²²⁰

Sócrates mantiene una reflexión indirecta, es decir, consulta desde su constitución como individuo, estéticamente; se podría decir que discierne el sentido que tenga la idea para sí, a la vez que con su

217 Kierkegaard Søren, *Loc. cit.*, p. 80, VII 61.

218 *Ibid.*, p. 81, VII 61.

219 Adorno Theodoro, W., *Op. Cit.*, p. 47.

220 Kierkegaard Søren, *Loc. Cit.*, p. 85, VII 65.

lenguaje quiere auxiliar a que su interlocutor se libere de la comunicación inmediata o referencial, y discierna por sí mismo lo infinito. La reflexión de Sócrates se constituye como la reflexión de una desproporción, la de lo finito de la sabiduría respecto a lo infinito del objeto; que visto por el lado de lo finito es la positividad o conocimiento de una apropiación, opuesta a la conciencia negativa de lo que no se sabe. Es decir, el pensador subjetivo que es como Sócrates, es tanto positivo como negativo respecto a la reflexión de la infinitud.

7.3 La apropiación es el conocimiento del pensador subjetivo: lo sublime, lo negativo, lo positivo, pathos y comedia.

En nuestra investigación hemos establecido que Climacus deduce o demuestra cómo es el proceso de la subjetividad en su relación con la idea. El objeto de estudio no sólo es la verdad, sino la verdad en relación con la reflexión de la subjetividad. ¿Cómo es la situación del pensador subjetivo existente? Climacus define a este:

En su relación existencial con la verdad, el pensador subjetivo existente es tanto negativo como positivo, y tendrá tanta comicidad como esencialmente posea pathos, y encuéntrase constantemente en proceso de devenir, es decir, encuéntrase en constante lucha. Toda vez que el existente existe [...], encuéntrase cabalmente en proceso de devenir. Justo como su comunicación debe corresponder formalmente a su propia existencia, de igual modo su pensamiento debe corresponder a la forma de la existencia. [...]²²¹

Lo esencial de esta cita es que el pensador subjetivo está en devenir, pero como está en devenir está en constante cambio, pero también en lucha. Esto genera una alternación en sí del pensador subjetivo entre lo negativo y lo positivo, o entre lo cómico y el pathos. ¿Qué entendemos por pathos? En nuestro parecer el aquí pathos no designa la pasión en general, sino una suerte de placer negativo, o de dolor reflexivo como el que ocurre en lo trágico estético. Por oposición semántica, lo opuesto al efecto cómico, en nuestra sensibilidad, le correspondería a lo trágico. En sentido ontológico, para Climacus lo negativo y lo positivo están en alternancia como el ser y el no ser en el devenir, tomando especial cuidado en anotar que en el ser se da la alternancia del ser. El no ser en este sentido se presenta en la inmanencia o facticidad del ser.²²²

²²¹ *Ibid.*, p. 81, VII 62.

²²² *Ibid.*, pp. 81 y 82, VII 62.

La cuestión consiste en que la existencia tiene que expresarse en el conocimiento y debe expresarse impidiendo que el conocimiento concluya en alguna certeza, conocimiento histórico o resultado especulativo; porque ese tipo de conocimiento enseña mucho del mundo, pero no dice nada acerca de uno mismo. A diferencia del pensador objetivo y positivo, el pensador subjetivo y negativo o escéptico cuenta con una ventaja, esta es, que cuenta con lo negativo, pero también con lo positivo.²²³ El sujeto tiene la posibilidad de devenir porque el individuo es libre, posee ser y no ser, por un lado, positividad, es decir, cierta finitud, a la vez de infinitud en lo negativo. El pensador subjetivo posee ser y no ser, es una síntesis de ambos, de finitud e infinitud. Pero Climacus nos advierte una cosa sobre cómo opera lo infinito en el individuo:

[...] Lo infinito y lo eterno son la única certeza, mas dado que son en el sujeto, son asimismo en la existencia, cuya principal expresión es la equivocidad y la prodigiosa contradicción de que lo eterno deviene, de que llega a ser ahí.²²⁴

Plantea así un problema irreductible al entendimiento, que la existencia es equívoca, porque la síntesis entre lo atemporal y lo temporal que llega a ser en el devenir es una paradoja. Para nuestro autor el espíritu individual que sabe de lo infinito y que se sabe sobrepasado, en realidad posee un saber de lo infinito que, dicho de otro modo, es un saber de algo indeterminado; así que más bien es un no saber, aunque guarde para sí un saber finito: su apropiación personal de lo infinito, es decir, su conversión por medio de ese saber. El individuo no puede comunicar la paradoja de forma directa, pues de hacerlo estaría diciendo algo falso, pues estaría ofreciendo una certeza; no estaría en un lenguaje o forma de comunicación que permitiera la equivocidad de lo infinito, dicho de otro modo, la forma de la comunicación no tendría una función poética, ni metalingüística. Si la comunicación no alcanza ambas funciones, luego entonces, como no se habla de la existencia, al agente receptor de la comunicación le resultará indiferente subjetivamente. Que la comunicación tenga que ser indirecta, es decir, que adopte una forma equívoca poética, tiene una razón: el lenguaje directo da por supuesta la fiabilidad de la continuidad de la comunicación, mientras que la equivocidad me aísla en cuanto me afianzo a ella.²²⁵

El pensador existente siempre posee lo infinito en su alma, pero también posee lo finito o positivo en el conocimiento apropiado. Para entender mejor en qué consiste la apropiación y la reflexión sobre lo infinito me gustaría comparar lo que plantea Climacus con el análisis que hace Kant del juicio estético

223 *Ibid.*, p. 82, VIII 63.

224 *Ibid.*, p. 83, VII 64.

225 *Ibid.*, p. 84, VII 64.

sobre lo sublime y, en específico, sobre lo sublime matemático. Cuando Kant analiza lo sublime matemático distingue la comprensión lógica de las magnitudes, de la comprensión estética de las mismas. Según Kant hay magnitudes que al ofrecerse a la facultad estética no pueden ser totalmente aprehendidas, pero en la representación sensible son juzgadas como totalmente dadas, como comprendidas en una intuición; así como la “exposición” en una intuición de una serie de números de una progresión creciente, incluso infinita, pero que es inevitable pensar como totalmente, según su totalidad, dada. La intuición estética y matemática de lo infinito comprende la noción de totalidad, aunque esta no está dada.²²⁶

“Sublime es, pues, la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud. Esto último, ahora bien, no puede ocurrir más que mediante la inadecuación incluso del mayor esfuerzo de nuestra imaginación para la apreciación de la magnitud de un objeto.”²²⁷ Kant establece que en lo sublime el objeto del pensamiento es el Otro, lo infinito, la naturaleza, etcétera. En el juicio de gusto bello, la imaginación había encontrado cierta fórmula con la que había reflexionado desde su subjetividad una representación y la había determinado como universalmente placentera; en el juicio de lo bello se había llegado a la conciencia de cierto voto universal al que se esperaba que los demás hombres se unieran. Sin embargo, en la representación de lo sublime, la imaginación en su comprensión lleva en sí la idea de la infinitud y de su inadecuación subjetiva; esto es, en lo sublime se presenta un displacer, dolor o incluso temor respecto a lo infinito matemático.

[...] Tiene, pues, que ser en la apreciación estética de las magnitudes en donde el esfuerzo para la comprensión supere a la facultad de la imaginación, en donde se sienta la aprehensión progresiva para concebir en un todo de la intuición y se perciba al mismo tiempo, además, la inadecuación de esa facultad sin límites en el progresar para aprehender una medida fundamental que sirva, con el menor empleo del entendimiento, a la apreciación de las magnitudes y para aplicarla a la apreciación de las mismas. Ahora bien: la medida fundamental propiamente inmutable de la naturaleza es el todo absoluto de las misma, el cual, en ella, como fenómeno, es una infinitud comprendida. Pero como esa medida fundamental es un concepto contradictorio en sí mismo [...] aquella magnitud de un objeto natural, en la cual la imaginación emplea toda su facultad infructuosamente, tiene que conducir el concepto de la naturaleza a un sustrato suprasensible [...] que es grande por encima de toda medida sensible y nos permite juzgar como sublime, no tanto el objeto como más bien la disposición del espíritu en la apreciación del mismo.²²⁸

Según lo que establece Kant, el juicio estético discierne o aprehende, mediante la imaginación, de un modo progresivo, el infinito. La reflexión tiene como meta establecer una intuición en la que el todo esté dado. La imaginación comprende lo infinito como unidad, o como totalidad, pero de modo que

226 *Cfr.*, Kant, Immanuel, *Op. cit.*, p. 173

227 *Ibid.*, p. 174.

228 *Ibid.*, pp. 174-175.

también sabe de la inadecuación de su comprensión respecto a la idea de una infinitud o de un sustrato suprasensible. ¿Qué podemos entender por suprasensible? Como suprasensible establecemos algo que está por encima de toda magnitud, que puede ser un Otro absoluto, un otro incognoscible, la Naturaleza o lo eterno incluso. La medida de la Naturaleza es lo absolutamente grande, lo que está por encima de la magnitud; y eso es lo que permite poner al individuo en la disposición espiritual, es decir, subjetiva adecuada para poder apreciar lo sublime, pero de forma que se entienda la actividad de la subjetividad, la acción de ponerse en cierta situación subjetiva con respecto a una representación o idea de la Naturaleza.

Kant deduce el modo de ser de una conciencia estética que refiere en su comprensión a la infinitud, por eso no se afirma que tal objeto sea sublime, puesto que lo que se descubre no es que tal objeto sea absolutamente grande, sino la reflexión subjetiva sobre lo absolutamente grande. Pero también Kant nos explica que la comprensión subjetiva, que tanto nos interesa por ser el lado positivo de la reflexión, se desarrolla por la imaginación; esto es, la imaginación es la que ordena o discierne. Luego la imaginación es la que busca la unidad de la representación dada como unidad. La apropiación contrasta con la inadecuación de lo conocido, respecto a lo desconocido, como le ocurre a Sócrates. Para Climacus el lado positivo de la apropiación corresponde al ser, el lado negativo o infinito es la equivocidad de la paradoja. El lado positivo crece progresivamente, pero sólo en la medida en que se hace consciente lo negativo. El pensador negativo o subjetivo es:

[...] Consciente de la negatividad de lo infinito en la existencia; mantiene siempre abierta la herida de la negatividad, algo que, en ocasiones, representa su salvación (los otros permiten que la herida se cierre y se convierta en lo positivo; el engaño); lo mismo expresa en su comunicación. [Luego entonces el pensador subjetivo, así como Sócrates,] nunca es maestro, sino aprendiz, y si continuamente es tanto negativo como positivo, encuéntrase en constante lucha.²²⁹

El pensador subjetivo realiza constantemente la dialéctica de la apropiación de un saber finito y su comparación con un objeto infinito. Por eso es por lo que Climacus aquí da un paso más allá de Kant, puesto que para el primero hay que llevar una vida diaria desde la decisión dialéctica de lo infinito, y con todo, seguir viviendo, en eso consiste cierto arte de vivir. Climacus y Kierkegaard, en este caso, piensan en la estrecha cercanía entre estética y experiencia de lo sagrado. Desde lo presentado aquí, la

229 Kierkegaard Søren, *Loc. Cit.*, p. 86, VII 66.

experiencia estética se propone como la reflexión de lo infinito, pero sólo constituye un instante excepcional, incluso como una suerte de experiencia de eternidad de segunda mano. Por ejemplo, Wilhem, otro pseudónimo, afirma lo siguiente:

[...] Pero el amor romántico [...] guarda cierta analogía con la moral en la presupuesta eternidad que lo dignifica y lo libera de la mera sensualidad. Lo sensual es, en efecto, lo momentáneo. Lo sensual busca la satisfacción instantánea, y cuanto mayor sea su refinamiento, tanto mejor sabrá transformarse el instante de goce en una pequeña eternidad. Sólo la verdadera eternidad del amor, por tanto, que es la verdadera eternidad, lo libera propiamente de lo sensual.²³⁰

Es decir que la reflexión subjetiva comienza por ser estética, en el sentido de que la satisfacción que produce el goce estético es inmediato o directo. Pero la reflexión estética incluso se transfigura por el refinamiento reflexivo, por la moral y la eternidad, hacia una síntesis más amplia que expande el instante estético a la duración del día a día; hacia el modo de existir que es el de la verdadera eternidad. En la comprensión de la inadecuación, cuyos elementos son la aprehensión finita y la negativa o no saber, tenemos la comprensión ontológica original del ser con lo Otro. De ahí que Levinas aborde el mismo problema como la base para fundamentar su reflexión sobre la totalidad en el pensamiento occidental y la idea de Infinito que desborda la racionalidad.

Ciertamente, la relación con lo infinito no puede decirse en términos de experiencia, ya que lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordarlo se produce precisamente su misma *infinición*, de modo que habrá que decir la relación con lo infinito en términos que no sean los de la experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro, o sea, con lo que siempre desborda el pensamiento, la relación con lo infinito cumple la experiencia por excelencia.²³¹

Levinas no está inventando el problema de pensar la infinitud, ni lo Otro absoluto, tampoco Kant, ni Kierkegaard, la tradición filosófica establece que fueron Platón, Sócrates y los llamados filósofos presocráticos quienes hablaron de ello por vez primera. Pero más allá de esto, lo que tenemos aquí es la el modo del juicio o de la reflexión sobre la idea; esta siempre se presenta como apropiación y conversión; igualmente siempre se presenta un desbordamiento del pensamiento, pero en el desbordamiento es esencial el elemento negativo, que no es otra cosa que la conciencia de la infinitización de la idea; o bien este saber por tiene objeto aquello que en lo infinito es un acto infinito en sí. Kierkegaard acentúa que es posible la comprensión positiva, pero por la aprehensión de esta

230 Kierkegaard Søren, *Lo uno o lo otro II*, p. 26, OC 30.

231 Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, p. 18.

infinitezación que produce la paradoja de la existencia que se está reflexionando y comunicando. Para Levinas esta es la experiencia metafísica, para Kierkegaard, lo metafísico es inmanente a un modo de existencia, es decir, se vive desde la apropiación estética o religiosa. Es por eso que Kierkegaard distingue el momento estético, de la duración ético-religiosa

[...] Pero tener la dialéctica de lo infinito para el uso diario y existir en ella equivale, evidentemente, a la mayor intensidad espiritual, y, a su vez, esta grandiosa intensidad espiritual es requerida para que la práctica, en lugar de ejercitar a la persona en la existencia, no la vaya a escamotear fuera de ella. [...] ²³²

Lo que caracteriza al pensador subjetivo no es su aproximación a la idea, sino que se mantiene en devenir, es decir, existiendo o luchando por no quedar fuera de la idea. Este pensador debe luchar por no vivir un fraude en la experiencia con lo sagrado y divino; o bien no se debe dejar caer en el engaño respecto a su adoración y a sí mismo. Porque si el filósofo deja de ser un pensador existente y se vuelve un mero observador, entonces se vuelve un fraude respecto a otros y a sí mismo; de lo que resulta que su comunicación no se corresponde con su reflexión. Además, es un fraude respecto a sí mismo porque la comunicación directa y objetiva refleja la certeza, mas no su inadecuación, el secreto. Lo que la comunicación directa pierde es la herida de lo negativo en su lenguaje. ²³³ En este sentido, Climacus no está pensando una experiencia metafísica pura, sino que la reflexión tiene como objeto de la reflexión al ser humano, pero no uno abstracto, sino al individuo que deviene y es mortal. La reflexión que realiza en privado Sócrates consiste en afirmar que el pensador que realmente existe: “[...] al pensar reproduce continuamente esto en su existencia e invierte todo su pensamiento en el devenir. [...]” ²³⁴ El pensador subjetivo reproduce, continuamente y en su existencia, el movimiento o la lucha entre lo negativo y lo positivo; y esto es lo que significa que su pensamiento lo invierte en su devenir. El pensamiento inmediatamente adquiere una condición esencial, a saber, que debe aprehender el movimiento dialéctico. Climacus explica esta característica del pensamiento de estar en devenir como aquella capacidad que tiene un autor de tener un estilo. El individuo así se encuentra constantemente iniciándose a sí mismo, su acción siempre está comenzando, siempre está en la equivocidad de lo infinito en la existencia o en la incertidumbre de la vida. ²³⁵

232 Kierkegaard Søren, *Loc. Cit.*, pp. 87 y 88, VII 67.

233 *Ibid.*, p. 76., VII 57.

234 *Ibid.*, p. 87, VII 67,

235 *Cfr., Ibid.*

Con Climacus ya establecimos que el individuo o pensador realmente existente es tanto positivo como negativo; o, dicho de otro modo, posee tanta comicidad como pathos. Para una persona que existe en la doble reflexión, o dicho como Kant, que está en la situación espiritual para la apropiación de lo infinito, la proporción es de igual cantidad de pathos, igual cantidad de comicidad. La proporción entre lo cómico y lo trágico garantiza la relación; porque el pathos que produce lo infinito es garantizado por lo cómico, el lado finito de la reflexión; y, el lado finito, es garantizado por el pathos, como una reflexión inadecuada con que compara lo finito con lo infinito.²³⁶ Sin embargo

La diferencia relativa entre lo cómico y lo trágico dentro de la inmediatez, se desvanece en la doble reflexión, donde la diferencia se vuelve infinita y, por ello mismo, ha de suponerse la identidad. En términos religiosos, una adoración cómicamente expresada posee el mismo grado de devoción que una expresión patética. Aquello que subyace tanto en lo cómico como en lo patético, es la desproporción, la contradicción entre lo infinito y lo finito, lo eterno y el devenir. [...] Cuando se mira la interpretación de la desproporción con la idea hacia adelante, [o se mira a la idea de frente,] hay pathos; cuando se mira la interpretación de la desproporción con la idea hacia atrás, [o se contempla la idea en retrospectiva, como un sol que ilumina desde atrás], es cómica. De este modo, tutear a Dios representa el infinito pathos de la religiosidad; resulta infinitamente cómico cuando, desde la finitud, me doy la media vuelta y contemplo eso mismo, lo cual en retrospectiva pertenece a lo finito. [...]²³⁷

Nuestra reflexión sobre lo positivo y lo negativo como objeto del pensador subjetivo es una inadecuación que ahora nos ayuda a entender que es lo patético-trágico y lo cómico. Lo cómico es una interpretación finita que realiza el sujeto, cuando en medio del devenir de la existencia, se da la desproporción del pathos de lo infinito y lo finito. En esta desproporción se produce un displacer que se experimenta al apreciar lo infinito, como cuando se vislumbra el futuro y se comprende a este en el indeterminado modo de “el tiempo de la eternidad”; la reflexión en ese caso es patético-trágica. Cuando desde el devenir, el individuo mira al pasado, ve tras de sí objetos finitos, que quedan como espejos opacos de la reflexión negativa e infinita en torno a lo infinito, de la que están en relación directamente proporcional.

La comunicación indirecta es, de un modo u otro, comunicarse con Dios, como se hace por medio de la oración. En la oración yace una pasión inconmensurable, la del sujeto luchando por mantenerse en la interpretación sobre la inadecuación. Este sujeto, el que reza, posee tan altas expectativas que deviene infinitamente finito. Si existe un desbordamiento en el pensamiento, es decir, que se presente la

236 *Cfr., Ibid.*, p. 89, VII 68.

237 *Ibid.*, pp. 90 y 91, VII 70.

inadecuación, por el objeto de la reflexión, la garantía de la comunicación está dada por la comicidad, que mantiene la proporción con lo trágico a partes iguales. Climacus dice que la oración es el más elevado pathos de lo infinito, pero es a la vez cómica. Lo que debemos entender es que en la oración el sujeto mantiene la proporción de lo cómico y lo trágico, porque el pathos se eleva a lo máximo porque se presenta como objeto lo infinito, pero a la vez está presente lo finito y cómico. ¿De qué modo?

Respuesta

[...] justo porque en virtud de su interioridad la oración es inconmensurable con toda expresión externa [...] Lo verdaderamente cómico es que lo infinito tenga lugar en un ser humano y nadie sea capaz de descubrirlo con solo verlo. En cuanto al perpetuo proceso de devenir, lo cómico y lo patético concurren en la repetición de la oración; con toda la infinitud en la interioridad parece ser que imposibilita la repetición, y, por consiguiente, la repetición misma es algo tan risible como lamentable.²³⁸

En el rezo la paradoja se presenta como una relación inconmensurable con lo absoluto que debería impedir la comunicación indirecta, pero que, al parecer, con todo, no queda impedida, como por un absurdo. La inadecuación consiste en la relación entre la inconmensurabilidad de la reflexión subjetiva y el lenguaje exterior; esta contradicción está conforme a la desproporción entre el individuo y la especie. Con toda la imposibilidad para que se lleve a cabo la comunicación en la oración, acontece, en un humano, pero, a la vez, dicha comunicación guarda un secreto que le es interior. La comunicación, aunque no exprese lo patético (lo infinito) de forma directa, sí expresa lo patético y lo cómico al mismo tiempo, de forma indiferenciada, en el repetir de la oración.

A Climacus le parece que hay un vínculo entre infinitud y repetición; el cual consiste en que la repetición de la oración mantiene al individuo en la reflexión activa, en la infinitud; pero la infinitud exterior resulta inadecuada a la reflexión interior, de ahí que la repetición sea, a la par, cómica y patética. Es cómica porque expresa la imposibilidad de la comunicación y patética porque cifra el infinito o el secreto en la comunicación. La oración expresa, por igual, una apropiación finita y positiva de lo Infinito, como si se presentara un error craso o una cosificación, a la vez, que es tanto más cómica o hasta infinitamente cómica, en la misma medida que hay un temor a Dios y la infinitud de la repetición. El pensador subjetivo y existente debe esforzarse continuamente para mantenerse a diario en la dialéctica de la pasión cómico-patética, mientras que debe rechazar alcanzar un resultado, una finitud, cuya obtención acabe con su reflexión. El pensador subjetivo tiene una reflexión en pugna,

238 *Ibid.*, pp. 91 y 92, VII 71.

paradójica, puesto que su lucha es infinita, y él está en devenir, de modo que se despliega su existencia por la alternancia de su ser entre lo positivo y lo negativo. El proceso de devenir se vuelve una apropiación progresiva de la imaginación sobre la representación de la Naturaleza o lo Otro, y, precisamente, eso es la existencia del pensador. Pero la reflexión puede hacer abstracción de la existencia del pensador y volverse un pensador objetivo.

[...] La existencia misma, el existir, es una lucha, y posee tanto patetismo como comicidad; patetismo debido a que la lucha es infinita, es decir, apunta hacia lo infinito, es un proceso de eternización, lo cual representa el más alto pathos, comicidad porque la lucha es una autocontradicción. Desde una perspectiva patética, un segundo se reviste de un valor infinito, desde una perspectiva cómica diez mil años no son más que una bagatela, como también lo es el día de ayer, y, no obstante, el tiempo en que reside el individuo existente se compone de dichas partes. [...] ²³⁹

La reflexión de Climacus es un punto de vista que sitúa al pensamiento dentro de las posibilidades y necesidades de la propia experiencia. La experiencia del pensador subjetivo es una lucha infinita, en tanto que lo sabe, el pensador subjetivo comprende la existencia como el esfuerzo, el trabajo, la lucha y el sacrificio constitutivo de la propia existencia. Por lo anterior podemos afirmar que la existencia es una batalla incesante, y es fuente de dolor. Sin embargo, este patetismo del pensador subjetivo es la condición de posibilidad de su transformación subjetiva.

Lo patético en el pensador se presenta en el más alto grado. Este patetismo debe entenderse como algo noble, humanizante y transfigurador de la personalidad; así mismo es noble lo cómico, que es el momento abstracto de la reflexión que ve las cosas en retrospectiva y finitas respecto a lo patético. La mirada hacia el futuro es en realidad la mirada de la posibilidad, la del devenir, el caso particular que en cada uno de sus momentos se decide y que, por lo mismo, se decide infinitamente, constantemente, en forma de lucha sin fin; así como el ser que deviene debe luchar constantemente, le ocurre del mismo modo al autor con estilo, puesto que este renueva las aguas del lenguaje desde la fuente. El pensador subjetivo que cifra su existencia en su forma de la comunicación, como en la oración, posee el estilo de lo cómico y de lo patético, ve lo finito o el momento abstracto; pero también conoce el momento falso de la reflexión, a la vez que se mantiene en un proceso de eternización o en el devenir de su síntesis finito-infinito. Para Climacus esta experiencia es la forma espiritual más plena, y es la que se corresponde con el estadio ético-religioso, porque se realiza el pensamiento subjetivo en la función

239 *Ibid*, p. 93, VII 72,

dialéctica de la comunicación. El pensador subjetivo existente expresa, mediante la oración, su pasión infinita como un no saber, o una inadecuación esencial entre lo finito y lo infinito. Climacus lo ejemplifica en Sócrates:

[...] Está Sócrates de pie mirando al vacío; entonces llegan dos viajeros y uno le dice al otro: ¿Qué es lo que hace este hombre? Responde el otro: Nada. [El que tiene la noción más profunda de interioridad añade:] Encuéntrase sumido en lo divino; está rezando. [...] está rezando. [...] se utilizan aquí muchas palabras [...] No, Sócrates comprendía su relación con el dios de forma que no se atrevía a hacer nada en absoluto, por temor a decir cosas sin sentido, y por temor a que un deseo incorrecto le fuera cumplido. [...] Sócrates no hace nada en absoluto; ni siquiera en su interior conversa con el dios y, no obstante, realiza lo más elevado de todo. [...]²⁴⁰

La acción que nos describe Climacus respecto a Sócrates es cómica porque es la de un loco. Sócrates mira al vacío, teme decir tonterías, ni siquiera conversa con el Dios interiormente; este pensador padece de eufemia, miedo a hablar o decir palabras inconvenientes ante lo divino. De la raíz de eufemia encontramos la palabra eufemización que según Gilbert Durán “[...] es constitutiva de la imaginación, [...] es un procedimiento que observaron todos los antropólogos y cuyo caso extremo es la antífrasis, en la cual una representación es debilitada ataviándose con el nombre o el atributo de su contrario. [...] las Erinias son remplazadas por las Euménides. [...]²⁴¹ Sócrates no quiere decir cosas sin sentido e imagina que haciendo lo opuesto a lo que desea, acertará en el modo de su reflexión, así que no hace nada en absoluto. No podemos decir que Sócrates siquiera está rezando, porque no dice palabra alguna, pero exteriormente, es decir, en su expresión mímica, está contemplando al vacío absoluto. La comunicación indirecta es un tutearse con Dios. El temor a lo sagrado y lo divino, que es estar frente a lo absoluto, tiene el reverso dialéctico de querer decir las palabras adecuadas sobre su pathos. Una reflexión como la de Climacus puede traer luz a un pasaje muy críptico del anticristo de Nietzsche que dice así:

La vida del Redentor no fue otra cosa que esa práctica — tampoco su muerte fue otra cosa... Él ya no necesitaba, para su trato con Dios, formulas ni ritos — ni siquiera la oración. Ha roto con la entera doctrina judía de penitencia y reconciliación; sabe que únicamente con la práctica de la vida se siente uno divino, bienaventurado, evangélico, hijo de Dios en todo tiempo.²⁴²

240 Kierkegaard, *Ibid.*, pp. 91, VII 71.

241 Durand Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p. 120.

242 Nietzsche Friedrich, *El anticristo*, p. 80.

Según Nietzsche el redentor posee un grado enorme de equivocidad en su existencia, porque ha roto con ritos y fórmulas, es decir, con toda exterioridad. Este llevó la oración y cualquier rito al punto de no poder expresarse de ninguna forma opuesta a la propia existencia del Redentor, por lo tanto, el mensaje del Redentor está en su existencia y no fuera de ella. Si Nietzsche realiza un análisis psicológico a la figura del Redentor, Durand busca estructuras trascendentales antropológicas, y Climacus piensa la comunicación desde la subjetividad, los tres se percatan de una doble reflexión en el tema de la verdad subjetiva, a saber, que es un modo del juicio que invierte, rompe y realiza una crítica al modo y estilo de la comunicación, puesto que esta debe estar en concordancia con la existencia.

Capítulo 8

La estructura del *Postscriptum* de Kierkegaard y la distinción religión A y B

En el siguiente capítulo me propongo hacer una reflexión sobre la estructura del *Postscriptum*, y reflexionar sobre lo que Climacus está entendiendo por religión A y religión B. De acuerdo con Andrew J. Burgess el *Postscriptum* de Kierkegaard tiene una estructura con tres capas, una capa exterior está desde el título hasta *Una primera y última explicación*, una capa intermedia se abre desde el *Prefacio* hasta el *Apéndice: Un entendimiento con el lector*, y una capa interior, desde la introducción hasta las conclusiones del texto. La voz del autor varía según la capa, y el punto de vista y la voz varía de una capa a otra. En la primera capa se representa la voz del propio Kierkegaard, el título y la “Explicación”. La “Explicación” es una parte separada del texto y que fue enviada a imprimir después que el resto del manuscrito; con las instrucciones de ser impresa al final del libro y sin numeración. En la explicación Kierkegaard explícitamente afirma que es el autor del *Postscriptum* y de otras obras, los pseudónimos explican, representan varias opiniones que no son la suya propia.²⁴³

La segunda capa del texto se encuentra en el *Prefacio* y en el *Apéndice Un entendimiento con el lector*. La conexión temática entre una parte y otra parece ser la misma, tanto que Kierkegaard trasladó una página del *Prefacio* al *Apéndice*. En estos textos Climacus habla de la recepción sobre el libro, y cómo han entendido al autor como uno que no posee autoridad, pero a la vez ausente de deuda con el público y el medio literario. Por lo que señala en esta capa su naturaleza de autor estético y la naturaleza

243 Cfr., Robert L. Perkins, *International Kierkegaard Commentary, Vol. 12, Concluding Unscientific Postscriptum to “Philosophical Fragments”*, pp. 330-332.

humorística de su reflexión. Es decir, que el valor del humorista es contrapuesto al de ser una autoridad académica, y que el que cita el texto de Climacus, lo mal entendió. El texto del *Postscriptum* en esta capa debe ser entendido como superfluo, el autor es un humorista que no busca la aprobación de nadie, y que afirma que no tiene ninguna opinión. Que su texto además de un final trae una retractación; de modo que el libro y su contenido aparezca como revocado.²⁴⁴

Una tercera capa está localizada desde la introducción hasta la Conclusión. De esta capa se desprende una cuarta capa o el espacio en el que se sitúa el texto principal del libro o el cuerpo del libro, las dos partes de las que se compone el libro y todas las páginas entre ellos. La autoría de esta parte es la de Climacus, pero este hace un movimiento en la introducción, en vez de realizar una pregunta impersonal, coloca la pregunta decisiva del libro en primera persona: ¿Cómo puedo yo, Johannes Climacus, disfrutar de la felicidad que el cristianismo promete? Aunque esta no es una pregunta personal, porque él se presenta como exterior a la pregunta, porque no toma un interés personal y absolutamente decisivo por su felicidad, mientras afirma que la pregunta sólo puede realizarse apropiadamente por alguien que tiene un interés infinito. Es decir, presenta la pregunta como si él mismo realizara la pregunta, incluso si no está haciendo la pregunta con propiedad. De modo que pretende responder a la pregunta con un experimento, en el aislamiento de la construcción imaginaria.²⁴⁵

Climacus mismo narra que toda la intención del libro es estudiar las diferencias entre la filosofía especulativa y el cristianismo. Narra el origen de esta extraña vocación que tiene él, de confrontar al cristianismo con la filosofía especulativa del hegelianismo. En efecto en el *Postscriptum* se nos cuenta un relato en el que Climacus se encontró en un cementerio a un anciano y un niño, abuelo y nieto; ambos estaban ante la tumba del padre del niño, el cual había muerto creyendo en la filosofía especulativa. El abuelo, solemne y claramente herido por el dolor, veía con tristeza la separación de su hijo del cristianismo; es decir, la pérdida de la fe de su hijo y se recordaba a sí mismo impotente para discutir con él de temas filosóficos. El abuelo, vista la precariedad de la situación, sólo podía pedir a su nieto la promesa, el voto, de nunca abandonar la fe de Jesucristo. Climacus había visto toda la escena sin ser visto, tal como un espía; él quedó tan conmovido que había sentido que el voto exigido al niño era un voto exigido a él. De modo que él, el pensador enamorado del pensamiento buscó responder la

244Cfr., Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Las Migajas filosófica*, 620 y 621 págs.

245Cfr., Robert L. Perkins, *Op. Cit.*, pp. 330-332.

posible pregunta de un niño que cuando sea adulto se cuestionará: ¿cuál es la diferencia entre cristianismo y filosofía especulativa, diferencia que separó a mi padre y mi abuelo? El niño no podía entender este problema, algún día se volvería hombre y estaría en mejores condiciones para responder a esa pregunta. Climacus escribe para ese lector imaginario.²⁴⁶

La estructura de la parte principal del *Postscriptum* esta dividida en dos apartados, uno mucho más pequeño que el otro. El primer apartado es pequeño, de treinta páginas; la segunda parte es de más de quinientas. La segunda parte del libro tiene una estructura parecida, posee dos secciones, la primera de unas cincuenta páginas, la segunda es el resto del libro. El capítulo cuatro de la segunda sección tiene dos partes, la primera parte de alrededor de veinte páginas, la segunda de muchas más. Y por último la división dos, está dividida desigualmente entre A y B. La estructura no es al azar, con la excepción del capítulo cuatro, el libro se divide de dos en dos partes, con la excepción de la última parte, la primera parte es más corta que la segunda, pero la segunda parte siempre incluye el resto del texto.²⁴⁷ La estructura siempre refleja una simetría, pero a la vez una asimetría; la estructura está hecha de capas interiores dentro de capas superiores que constituyen las secciones previas del texto. Al final todas las capas del cuerpo principal del texto se unen en las segundas partes del texto.

La asimetría en la estructura del texto se encuentra en los últimos dos apartados del texto, el que corresponde a la Religión A y el de la Religión B. Andrew J. Burgess nos ayuda a comprender mejor la estructura del libro; según este la naturaleza del pseudónimo Climacus permite comprender el texto del *Postscriptum* como una escalera al paraíso. Incluso compara irónicamente a Hegel con “Juan de la Escalera”, un religioso que en el siglo vi compuso unos ejercicios espirituales a los que nombró: “escalera al paraíso”. Que el *Postscriptum* sea una escalera es una ilusión, porque la dialéctica de Climacus no pretende ser como la de Hegel, así que el primero desarrolla una reflexión dialéctica que emula una escalera, pero que luego rechaza o revoca. Porque la filosofía, es decir, el discurso objetivo o directo, no es en sí la actualidad, sino que ella trata con el concepto de actualidad, porque incluso el más ingenioso dialéctico no se provee ninguna actualidad con su dialéctica, de modo que una escalera filosófica que conduzca al paraíso no te puede llevar al paraíso. La advertencia que hace Climacus la realiza en el sentido de no denigrar a la filosofía, sino de advertir que se ha mezclado la actualidad

246 *Cfr.*, Kierkegaard Søren, *Loc. Cit.*, 237-244 pgs, VII 198-VII 204.

247 *Cfr.*, Robert L. Perkins, *Loc. Cit.*, 334-334 págs.

efectiva con el concepto de actualidad. La escalera al paraíso no puede llevar al paraíso.²⁴⁸ El ejemplo que nos proporciona para comprender esta idea es el siguiente: un filósofo que vea en el aparador de una tienda el anuncio de se venden pasteles, puede llegar a la tienda y pedir un pastel y encontrarse con la sorpresa de que lo que está en venta es el anuncio en sí. Climacus en este caso pone de relieve la brecha entre ser y pensar, puesto que hay una separación radical entre existir y pensar. La comprensión de la brecha es la manifestación de la diferencia en el orden ontológico.

El peligro metodológico que hay en el *Postscriptum*, desde la perspectiva de Climacus, es que sea un texto que, en tanto, realiza el retrato del error de la teología especulativa en términos filosóficos, directo y objetivo, su descripción de la cristiandad pueda ser tomada en sí misma como otra escalera al paraíso. Esta escalera sería la especulación filosófica y puede sustituir a la simple fe. En este caso el *Postscriptum* reemplazaría a *La fenomenología del espíritu* de Hegel y el intento de responder a la pregunta sobre la diferencia entre cristianismo y filosofía especulativa habría sido en vano.

La manera que Climacus adopta para evitar la trampa metodológica, lo que inicialmente este comentarista puede observar: es que él escribe su análisis conceptual de la fe cristiana y entonces, cuando él está ya casi por el tema, él lo toma todo de vuelta. Él provee no sólo de un ensayo, sino también de una revocación. La primera y definitiva insinuación de este movimiento en un punto crítico en el libro, consiste en que él describe lo distintivo del cristianismo en sí. Ningún libro puede ser la respuesta, desde que “uno no se prepara para llegar a tener la conciencia de la cristiandad por leer libros o por el estudio de la historia mundial, sino por inmergirse uno mismo en la existencia (CUP, 1:560). Pero si ningún libro garantiza una reacción personal con el cristianismo, ¿qué hay del *Postscriptum* en sí? ¿Puede uno hacerse cristiano sin el libro de Climacus? No parece que Climacus lamente mucho esta perspectiva. En cualquier caso, al final del libro él se da la vuelta como si el libro dijera: “Todo debe ser entendido de tal manera que sea revocado. (CUP, 1:619)²⁴⁹

Esta extraña revocación al final del libro es paralela a una incompletud impar en la ejecución del plan estructural del libro. En efecto, en el *Postscriptum* se crea la impresión, de que el lector llegará a recibir una descripción definitiva de lo distintivo de la subjetividad cristiana; esto ocurre en el punto en el que la religiosidad A y la B se diferencian entre sí, pero en cambio, lo que sí pasa es que cuando se habla de la religiosidad B, la religión propiamente cristiana, la prosa contenida en esas páginas se vuelve abstracta y programática. Las páginas que abordan la religiosidad B, en cada tópico, son pocas, hasta que al final el texto lo ha dado todo y concluye. La manera en la que termina el libro muestra que falta

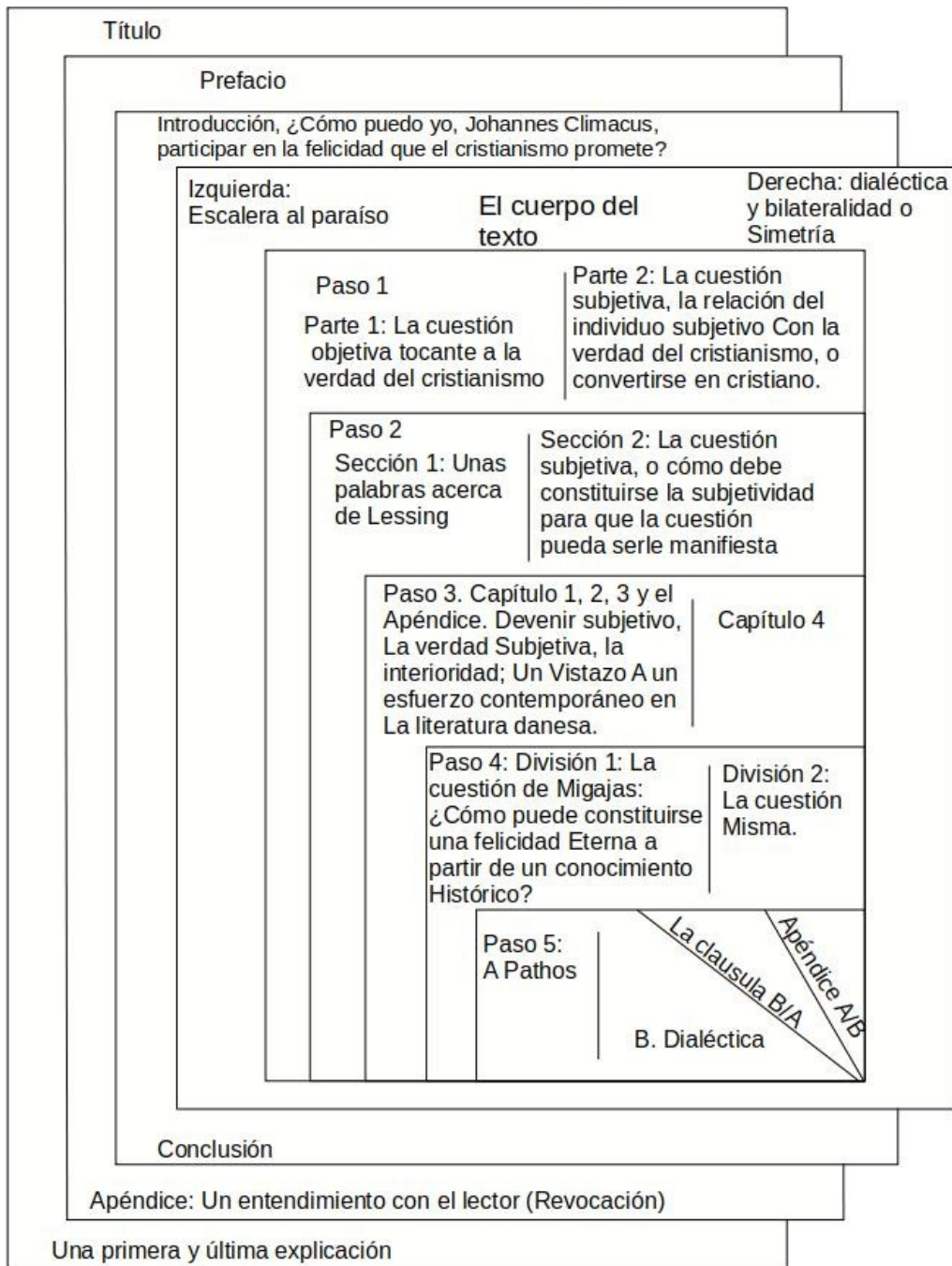
248 Cfr., *Ibid.*, 340-341 págs.

249 *Ibid.*, p. 341.

algo. Porque en cada división del texto principal la segunda parte es más extensa que la primera, pero con la división entre religiosidad A y B la estructura se invierte. La simetría requiere que la sección B describa cómo la vida cristiana es más grande que la sección A, pero eso no ocurre. Al final de la escalera, del texto, la persona de Climacus se desapega del proyecto y no lo describe, concibe el proyecto como superfluo, y no desarrolla los textos más allá de los bocetos que hizo sobre la religiosidad cristiana. La estructura del libro muestra que la sección B debió ser mucho más amplia de lo que lo es, las páginas que hacen falta son un testimonio silencioso de que el libro no finalizó con la estructura que prometía.²⁵⁰ ¿Esto significa que la reflexión conceptual de Climacus en el *Postscriptum* no sirve de nada? No, porque escribir un libro y revocarlo o rechazarlo no es lo mismo que refrenarse de escribir un libro. Porque cuando el niño que estaba en el cementerio crezca y busque respuestas, le será suficiente leer el libro y clarificarse a sí mismo sobre ciertos problemas filosóficos. El compromiso con el libro no existe, pues este mismo se revoca. El joven puede llegar a creer que las clarificaciones en el libro pueden no tener ningún sentido para el genuino desarrollo de su búsqueda, y, entonces, hacer a un lado el *Postscriptum*. Quizá, desde esta perspectiva, el libro tiene una función negativa, es valioso mientras funciona. La revocación del *Postscriptum*, establecida por el propio Climacus, no deja de mostrar su comprensión cómica de sí mismo, puesto que se percata del lado finito de su discurso, que no es otro, sino que pueda ser tomado como un instrumento remplace la fe, es decir, como otro sistema. Así que antes de que se convierta en un monumento filosófico Climacus y Kierkegaard dejan este saber como inesencial respecto de la relación inmediata con el cristianismo.

250 Cfr., *Ibid.*, 341-342 págs.

El índice del Postscriptum



Este esquema del índice del Postscriptum está basado en el realizado por Adrew J. Burgess en su artículo The Bilateral Symetry of Kierkegaard's Postscript. Lo que nosotros presentamos aquí es una variante de su esquema. International Kierkegaard Comentary, p. 336.

Climacus pregunta ¿cómo puede construirse una felicidad eterna a partir de un conocimiento histórico? Es una cuestión existencial y por eso patético- dialéctica. En la religiosidad A lo patético es esencial, pero

[...] la Religiosidad A no carece [...] de elementos dialécticos, pero no es paradójicamente dialéctica. La Religiosidad A es la dialéctica de la interiorización; es la relación con una felicidad eterna que no está condicionada por nada en concreto, sino que representa la dialéctica interiorización de la relación, la cual, por tanto, no está condicionada sino por la interiorización misma, que es la dialéctica. [...]²⁵¹

La religiosidad A se caracteriza porque lo patético se ofrece de modo inmediato y reflexivo; esta es un movimiento dialéctico que tiende al esclarecimiento de la conciencia de la interioridad. En la religiosidad como dialéctica de la interioridad o del pathos funciona como un ensanchamiento de la conciencia. En esta religiosidad se manifiesta la relación del individuo con su felicidad absoluta, pero esa relación no está condicionada por algo determinado o exterior; sino que exclusivamente está determinada por la propia interiorización o en sí. La religiosidad A se entiende como la religiosidad propia del paganismo, pero también se relaciona históricamente con el cristianismo, puede ser la religiosidad de todo aquel que no es cristiano decisivamente, sin importar el hecho de que esté bautizado o no. La religiosidad A debe hallarse primero en el individuo para que la conciencia pueda devenir religiosidad B.

[...] la Religiosidad B [...] la religiosidad paradójica, [...] la religiosidad que pone a lo dialéctico en segundo lugar, pone unas condiciones de tal modo que éstas no son profundizaciones dialécticas de la interiorización, sino una cierta cosa concreta que determina a la felicidad eterna de una manera más específica (mientras que en A no hay determinación más precisa que aquella de la interiorización), y esto lo logra no mediante una determinación más específica de la apropiación que el individuo lleva a cabo respecto a esta felicidad, sino determinando más específicamente la felicidad eterna, esto no como una tarea para el pensamiento, sino como algo paradójicamente repelente, lo cual da lugar a un nuevo pathos.²⁵²

Cuando el cristianismo no es subjetivo, ni decisivo, pertenece a la religiosidad A. Sin embargo, una conciencia religiosa, así sea cristiana, no puede pertenecer a la religiosidad B, sin haber pasado por A. Así que la religiosidad B tiene como condición a A, porque B necesita que el individuo se haga

251 *Kierkegaard Søren, Loc cit.,* pág. 558, VII 485.

252 *Ibidem.*

autoconsciente en la dialéctica de la interiorización. La religiosidad B pone a lo dialéctico en segundo lugar, como una consecuencia; esta cosa segunda no busca mantener una reflexión interior infinita, sino que desea una cosa concreta que pueda determinar la felicidad eterna de manera más específica. La religiosidad B no busca una apropiación subjetiva más específica de la felicidad eterna, sino determinar más específicamente la felicidad eterna como paradójica y repelente para el pensamiento. Que para la religiosidad B, la felicidad eterna o la relación con lo divino, sea una relación repelente para el pensamiento provoca un pathos intensificado en el individuo.

Todo ser humano puede llevar a cabo la distinción cualitativa entre lo que sabe y lo que no, como antes lo hizo Sócrates, y será el fruto de un gran esfuerzo. Pero también cada hombre puede descubrir que hay algo que atenta directamente en contra de su inteligencia. Si el individuo arriesga su vida por este absurdo, el movimiento será en virtud del absurdo, pero también hay un peligro, a saber, que cabe la posibilidad de que sea engañado, si el absurdo resulta no ser tal. Si el absurdo es el cristianismo, luego entonces será un creyente (porque cree que lo que es absurdo es el cristianismo y cree por eso), pero si lo que piensa es que el cristianismo no es lo absurdo, luego entonces dejará de ser un creyente, hasta que se libere de su entendimiento; en tanto comprende que este es una como una ilusión, así como un malentendido y se relacione con lo absurdo cristiano.²⁵³ Climacus tiene especial cuidado en mostrar que la religiosidad B se caracteriza por comprender la distinción entre lo que se comprende y lo que no, así como lo que repele al entendimiento. Lo propiamente cristiano es la posibilidad de una religiosidad que piensa su relación con lo sagrado como algo determinado, que en tanto tal, repele al entendimiento, es decir, no se ofrece como comprensible. El tema de la religiosidad B en el *Postscriptum* posee esta doble dimensión, por un lado, se hace una reflexión filosófica objetiva de lo dialéctico paradójico cristiano y, por el otro lado, el estudio es sobre la paradoja que repele al entendimiento. Esta naturaleza paradójica de la investigación nos da cuenta de porque el apartado B es menor en páginas al A, pese a que resulta el tema más importante; en efecto, ya que es el cómo de la experiencia continua y permanente del cristianismo. La asimetría entre A y B se debe a que Climacus, después de escribir A, vio la necesidad de escribir una revocación de lo aprendido para que el lector imaginario retornara a la reflexión subjetiva de cómo participar de la promesa cristiana. Otra posible explicación de la falta de una reflexión extensa sobre la religiosidad B, puede consistir en afirmar que Kierkegaard dejó esta labor

253 *Vid., Ibid.*, p. 560, VII 487.

para otro pseudónimo, como lo puede ser Anti Climacus en sus obras: *La enfermedad mortal* o *Ejercitación del cristianismo*.

[...] En otras palabras, si la Religiosidad A no interviene como *terminus a quo* [punto desde el que] para la religiosidad paradójica, entonces la religiosidad A será superior a la B, ya que en tal caso la paradoja, el absurdo, etc. no se entienden *sensu eminenti* (es decir, de modo que resulte imposible comprenderlo, tanto para el sabio como para el obtuso), sino que se le emplea de manera estética para designar alguna cosa fabulosa de entre tantas otras, para designar una maravilla que ciertamente es maravillosa, pero que, a pesar de todo, uno puede llegar a comprender. [...] ²⁵⁴

A Climacus le resulta muy importante especificar que la paradoja o el absurdo que se hace patente en la religiosidad B es un absurdo en su sentido más fuerte, como lo incomprendible en sí para los hombres, de modo que ni el simple o sabio puedan comprender ese misterio de la religión. Si no se parte de la religiosidad A para entender la paradoja, sino que más bien se pretende mantener en A la religiosidad, entonces, la paradoja se emplea de manera estética (porque su finalidad es ensanchar los límites de la imaginación), como una cosa fabulosa o maravillosa, que a pesar de su maravilla se puede comprender. La comprensión entre la religiosidad A y la B es una comprensión histórica de la religión, es decir, el tema es un objeto histórica y cualitativamente determinado, pero fundado en el desarrollo de los modos de la subjetividad.

Nuestra idea consiste en afirmar que tanto la religiosidad A y la B tienen su condición de posibilidad en la subjetividad, o dicho de una forma más determinada, es el momento en que la subjetividad está en su relación inmediata con lo absoluto. Este momento, A, se define por lo siguiente: la relación del individuo con su objeto se constituye por tener la conciencia de lo absoluto como una reflexión interior e infinita. La Religión B, en cambio, se pone como lo más esencial la relación del individuo con una paradoja incomprendible. Cabe afirmar que Climacus aclara que en la religiosidad B, el objeto de la reflexión, la felicidad cristiana, se determina aún más, porque lo esencial para ella es la paradoja; esta toma como no esencial la apropiación subjetiva, puesto que esta tiene, a final de cuentas, la forma del saber. Para nosotros se refiere a la aparición de la paradoja absoluta que se manifiesta de diversos modos, por ejemplo, como en la idea de que un hombre sea Dios y la de relacionarse con éste. La relación con el Otro absoluto es lo primordial en B, puesto que la religión A tiende a la reflexión infinita, es decir, a la interiorización y ahondamiento de la comprensión del en sí. La religión B

254 *Ibidem*.

suspende o supera la interiorización infinita para tener conciencia de una nueva determinación paradójica del absoluto que está más allá de la comprensión. La religión B busca constantemente confrontar al entendimiento y al saber de la apropiación subjetiva con paradojas.

En la medida en que el individuo expresa el pathos existencial, es decir, la resignación, el sufrimiento, en suma, la totalidad de la conciencia de la culpa; así también se acrecienta su patética relación con la felicidad eterna o el absoluto. La felicidad eterna, *τέλος* absoluto, se ha vuelto absolutamente su único consuelo, ahora bien, y, esto es lo difícil de entender, la relación del individuo con la felicidad eterna queda reducida al mínimo cuando el individuo hace su inmersión en la existencia. En esta el individuo se descubre real, finito, falible, excepcional y en medio de una prueba; la conciencia de su culpa constituye una relación de escándalo respecto a su relación con el absoluto, que no cesa de intentar arrebatarse la relación. Pero la relación entre el individuo y su conciencia eterna, en su mínimo, y la misma posibilidad de la relación como brecha, representa la posibilidad de que pueda surgir una nueva religiosidad, como un pathos superior.²⁵⁵

[...] Pero uno no se prepara para hacerse consciente del cristianismo leyendo libros o mediante investigaciones histórico-universales, sino sumergiéndose en la existencia. Cualquier otro estudio preliminar está condenado, *eo ipso*, a culminar en malentendido, porque el cristianismo es una comunicación existencial. Rechaza el entendimiento [...] La dificultad no yace en comprender aquello que sea el cristianismo, sino en volverse cristiano y ser cristiano [...]²⁵⁶

Climacus en la última cita está en la cima de su escalera, porque habla de que la comprensión religiosa del cristianismo es un asunto patético dialéctico, es decir, que sólo se experimenta y vive sumergiéndose en la existencia. La investigación no ha llegado a su límite, pero la cuestión de algún modo se ha vuelto más difícil; puesto que se trata de volverse cristiano, no de pensar lo cristiano. El problema se resuelve en un espacio o *topos* de la existencia que está más allá de la filosofía, a saber, la religiosidad B. Un punto de vista antiespeculativo asume que la reflexión objetiva puede ser la ocasión para un desvío de la fe; estos es una tentación para que el individuo se desvíe de relacionarse por sí mismo con la promesa cristiana. Ahora bien, ¿qué posición adopta nuestro estudio sobre la revocación del propio Climacus? La revocación filosófica es metodológicamente necesaria, porque implica la comprensión de los límites de la comunicación existencial, pero también, traza límites infranqueables

255 Cfr., *Ibid*, p. 561.

256 *Ibid.*, p. 562.

entre el discurso filosófico y la religiosidad B. En efecto desde una perspectiva filosófica el *Postscriptum* se puede constituir como una escalera al paraíso; no obstante, desde la perspectiva del individuo que está determinado por el pathos existencial se debe hacer a un lado el *Postscriptum* para relacionarse, no desde el entendimiento, con la promesa cristiana, sino desde el pathos existencial.

La respuesta más adecuada que podemos dar al problema de la revocación del *Postscriptum*, es la de aclarar nuestra aproximación. Esta consiste en una forma de comunicación directa, aunque dialéctica, sobre la noción de verdad objetiva y verdad subjetiva. La función de la filosofía es la de ofrecer herramientas hermenéuticas para la comprensión conceptual de fenómenos vitales; *en nuestro caso, los métodos filosóficos nos permiten comprender el fenómeno religioso, ese es el propósito de nuestro texto y no otro*. El propósito de Climacus, como personaje conceptual, va más lejos que el propósito nuestro; en tanto es un personaje conceptual, representa un polo humorístico, paradójico, escéptico, estético y filosófico de Kierkegaard; es decir, la tesitura de Climacus no posee autoridad religiosa. Climacus es un arquitecto de pensamientos y, por eso mismo, construye puentes entre lo impensable y lo pensable, para después hacerlos caer. La revocación de las tesis de Climacus en el *Postscriptum* y, por lo mismo, de los argumentos que contiene nuestra tesis, sólo tiene sentido al pensar la relación entre saber y transformación existencial. Desde luego el salto a la transformación existencial en la filosofía es un avance en la comprensión de la verdad que hay en la religión; puesto que lo determinante en la relación filosofía-religión es la transformación y ensanchamiento de la conciencia del individuo. Así que valoramos la importancia de la revocación que hace Climacus de su propia teoría, como el presupuesto humorista de toda reflexión filosófica sobre la religión; reflexión que pretende establecer una hermenéutica de la religión, pero que no reemplaza, ni pretende reemplazar la experiencia mística de cada individuo. La diferencia entre religión A y B representa esta diferencia, uno es respecto de la otra, el momento del saber e interiorización patética y, el otro, el momento paradójico dialéctico. La carrera filosófica del pseudónimo Climacus concluye en el *Postscriptum* como humorista puesto que revoca su teoría o bien establece las limitaciones de su aproximación al fenómeno religioso. Sin embargo, esta revocación es instaurada por la necesidad de comprender el carácter limitado del saber sobre lo Absoluto; así como la precariedad y sesgo aproximativo que tiene la comunicación de la experiencia religiosa en un discurso directo e indirecto, respecto del momento místico paradójico de la religión B.

Capítulo 9

El pathos ético-religioso.

9.1. Pathos y dialéctica; la diferencia entre saber teórico y pathos existencial.

El concepto de estadio ético-religioso que elabora Climacus es una forma de comprensión de la experiencia religiosa que podemos decir que es crítica del cristianismo protestante. El cristianismo heterodoxo de Kierkegaard posee, aunque no lo parezca a simple vista, fuertes similitudes con una comprensión religiosa tan lejana como la escuela vishnuita vinculada al estudio y adoración del *Bhagavad Gitay* del dios *Krishna*. Los estudios comparados de la religión son muy importantes porque proveen elementos para la historización de la religión y para aclarar las categorías elementales de la experiencia mística; sin soslayar las diferencias verdaderas y los comportamientos históricos diferenciados. Pese las diferencias entre religiones, no podemos dejar de admitir que hay una coincidencia en los principios más elementales de la experiencia religiosa, y que las diferencias religiosas operan de modo análogo al de una variante musical. De ahí que cuando hablamos de experiencia mística y nos referimos a ella como la vinculación o relación inmediata de un individuo con el absoluto; también designemos ese proceso como *yoga* o *Bhakti yoga*; y al individuo en ese modo de ser, Yo teológico, Yo profundo, contemporáneo de Cristo y devoto; con el matiz importante de que este “Yo”, no es un ego, sino un sí mismo, una instancia de la subjetividad desustancializada. Corresponde al análisis de este nivel ontológico elemental de la experiencia religiosa, el tema del autocontrol del individuo o la ascesis; así como también podemos encontrar la desustancialización del yo en lo sagrado. Luego entonces nuestra concepción de la experiencia religiosa está determinada por la relación de un individuo con el absoluto, esta relación no debe ser comprendida sólo como un proceso teórico, sino que implica la transformación del individuo o ascesis. Ahora bien, a esa transformación del individuo que se suscita en la experiencia mística o religiosa le llamamos el testimonio de lo sagrado.

Tanto la tradición religiosa vishnuita como la tradición cristiana han desarrollado reflexiones sobre la mente, el cuerpo, el flujo de los pensamientos, las pasiones, la acción, el sufrimiento, es decir, un cúmulo de conocimientos empíricos, analíticos, sintéticos, directos que son una forma de conocimiento positivo de lo sagrado. El conocimiento racional y analítico de lo sagrado no se corresponde con la

vivencia de lo sagrado, pero podemos afirmar que es la parte finita o determinada del conocimiento del ser divino y que se adquiere en su vinculación. Cuando pensamos estos temas desde el *Bhagavad-gita*, entonces se habla del *karma-yoga*, aunque generalmente cuando se habla de yoga se piensa en una serie de posturas, ejercicios de concentración y meditación que sirven para mejorar la salud, alcanzar el descanso, la tranquilidad y mejorar la calidad de vida. Este es el uso común y corriente de la palabra yoga, pero en realidad con la palabra yoga debemos entender o bien lo que es una unión o una vinculación con lo absoluto, como lo sería la unión de los esposos en el matrimonio. En la *Bhagavad-Gita* se entiende a este modo de ser que está en vinculación con lo Otro, como una acción que posee la unidad del pensamiento y el ser, se le designa como *buddhi yoga*, es decir, *buddhi*, inteligencia, y *yoga*, trabajo sin resultado frutivo. *Buddhi-yoga* y *Karma-yoga* son lo mismo, es decir,

[...] la práctica del servicio devocional únicamente para la complacencia de los sentidos del Señor. [...] este *buddhi-yoga* se explica diciendo que es una comunión directa con el Señor, el cual está situado en forma de *Paramatma* en el corazón de cada cual. Pero dicha comunión no se lleva a cabo sin el servicio devocional. [...] ²⁵⁷

El término *buddhi* se entiende como razón, conocimiento, explicación, pero en todo caso es el conocimiento-acción de la comunión con la esencia divina que hay en todos los seres vivientes. Este conocimiento también es de las condiciones de la acción, de ahí que la acción que se realiza está liberada del interés frutivo. A este modo de la acción se le conoce como servicio devocional y en este el individuo se encuentra en posesión de un conocimiento trascendental de la divinidad.

[...] aquel que le está prestando al Señor un amoroso servicio trascendental o devocional, o, en otras palabras, que se halla en estado de conciencia de Krsna, alcanza esa etapa de *buddhi-yoga* en virtud de la gracia especial del Señor. [...] De esta manera el devoto puede alcanzar al Señor fácilmente en el siempre bienaventurado Reino de Dios. ²⁵⁸

A partir del análisis de Kierkegaard sabemos que lo que determina si se es cristianismo o no, es la vinculación efectiva con una meta última, o con un valor absoluto como la bienaventuranza eterna. O bien lo que determina si se es cristiano o no, consiste en que la meta de la acción del individuo sea el valor supremo, ya sea que lo designemos a partir de diversos sentidos como la bienaventuranza, el Reino de Dios, la liberación o Nirvana. Pero esta acción que podemos designar como ético-religiosa se enfrenta a lo que Climacus designa como *cualidades adicionales*, es decir, acontecimientos que recuerdan que la relación entre finitud e infinitud es paradójica. Lo que decimos es que en este sujeto

²⁵⁷ *Bhagavad-gita tal como es*, p. 122.

²⁵⁸ *Ibidem*.

que está en el testimonio de lo absoluto, hay un desajuste perpetuo entre la adoración como el lado infinito, y el rechazo o pérdida del valor, en el lado finito de la relación. Lo divino rechaza al sujeto porque está dada la inadecuación, como condición de posibilidad de la relación. Como la relación es dada de este modo el lado finito del sujeto necesita de una purificación en su pasión para poder adecuarse al vínculo con lo sagrado.

[...] La cuestión es patético dialéctica. El pathos radica en la parte primera, pues la pasión del hombre culmina en la patética relación con la felicidad eterna. Lo dialéctico se encuentra en la última parte [...] El amar es un pathos inmediato; relacionarse con la felicidad eterna es, dentro de la esfera de la reflexión, un pathos inmediato. Lo dialéctico consiste en que la felicidad eterna, con la cuál se supone que el individuo se relaciona con auténtico pathos, deviene dialéctica en virtud de cualidades adicionales, las cuales a su vez funcionan como un estimulante que lleva la pasión a su punto máximo. Cuando en la existencia un hombre manifiesta y por algún tiempo ya ha manifestado que renuncia y ha renunciado a todo a fin de relacionarse con el τέλος [fin, meta] absoluto, *la presencia de condiciones ejerce una influencia absoluta a la hora de elevar la pasión a su punto máximo.* [...] Lo dialéctico es aceite sobre fuego. [...] ²⁵⁹

Para Climacus la relación con el telos absoluto es inmediata, pero también es dialéctica; es decir, en tanto dialéctica, consiste en que el sujeto deviene y su conciencia integra esta mediación adicional. Puesto que en este devenir se suceden condiciones históricas adicionales; estas manifiestan y vuelven efectiva la irregularidad entre la conciencia finita del devoto y el absoluto que intensifica la pasión. Al decir que este devenir es un movimiento de las pasiones, hay que aclarar que es de las pasiones consigo mismas en relación con el ser absoluto. La meta de este movimiento es poder elevar el sentimiento religioso hacia su punto máximo, pero esto no significa reconducir la pasión hasta la hybris, sino hacia la perfección; porque el proceso dialéctico lo que hace es ennoblecer al individuo a través del pathos que resulta de la relación con el telos absoluto. Por un lado, las cualidades adicionales, en tanto negativas, son condiciones para la purificación del servicio devocional. Pero por otro lado nosotros entendemos la acción o la pasión que nos describe Climacus, lo que llama pathos, como una fuerza o tendencia de la voluntad que puede intensificarse o disminuir a lo largo del tiempo. Lo que distingue al pathos es que busca lo superior y el valor máximo o eterno; esta fuerza aumenta hasta su punto máximo, en su relación paradójica entre lo histórico y lo eterno; o bien sólo se manifiesta esta intensidad máxima cuando la conciencia se afianza en la reflexión de lo negativo. La fuerza hacia lo trascendente, si no mantiene relación con su opuesto dialéctico, con la inmanencia, o lo mundano,

259 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 387.

desliga y enajena al individuo de su propia naturaleza de ser existente o que deviene. La paradoja de este pathos consiste en que el interés máximo y trascendente se presenta en un mundo en el que los individuos entablan relaciones finitas; y estas, en tanto son un obrar práctico, resultan estimulantes y perfeccionadoras de la acción orientada hacia el fin absoluto.

Dentro de esta reflexión el elemento patético es fundamental para comprender la relación entre el individuo y el valor supremo, en occidente Cristo, en oriente Krsna. Las categorías que se emplean en una reflexión subjetiva responden a la comprensión de la experiencia interior o patética; puesto que en esta la sensibilidad es partícipe, de modo que esta experiencia personal se realiza desde la diferencia individual al elegirse a sí mismo el individuo en su *telos* absoluto. Sin embargo, una reflexión que es como un examen de la propia conciencia personal está en el descrédito teórico en nuestra época porque se ha perdido la comprensión de lo que significa existir. Existir significaría de una forma inequívoca la vivencia de una pasión, pasión absoluta, porque está determinada desde la sensibilidad (ya placer, ya dolor), por una meta absoluta.

[...] No obstante, dado que hemos olvidado lo que significa existir *sensu eminenti*, y puesto que usualmente ligamos lo patético con la imaginación y el sentimiento, y permitimos que lo dialéctico lo anule en lugar de reunirlos a ambos en la contemporaneidad de la existencia, lo cierto es que en nuestro filosófico siglo diecinueve lo patético ha caído en desprestigio y lo dialéctico ha perdido la pasión así como de forma parecida, se ha vuelto cosa fácil y sencilla el pensar contradicciones, pues la pasión es el resorte en la contradicción, y cuando esto se anula, la pasión se convierte en una broma o una ingeniosidad. Una cuestión existencial, sin embargo, es patético dialéctica. Ésta que planteamos aquí requiere de interioridad existencial a fin de afianzar el pathos, de pasión en el pensamiento para afianzarse a la dificultad dialéctica, y de una pasión concentrada pues uno debe existir en ella.²⁶⁰

Climacus afirma que se ha perdido la comprensión de lo que significa existir en su sentido más eminente, de modo que la dialéctica, pero también otros fenómenos como devenir histórico, la reflexión teórica, y, en suma, otras formas de la mediación en general representan la contrafuerza del pathos religioso; estas mediaciones son una contracción de la acción, que ha negado el valor e importancia de la pasión en la comprensión del sentido y del saber filosófico. El devenir histórico en el contexto cultural, en el que los valores se transforman por las relaciones sociales, es parte de lo que posibilita la intensificación del pathos religioso. El devenir histórico, desde esta perspectiva, se ha separado entre pathos o dialéctica, separando a la reflexión dialéctica de su mejor arma, la reflexión

260 *Ibid.*, p. 388.

subjetiva, a saber, de una reflexión sobre objetos inconmensurables o absolutos. La separación entre dialéctica y pasión, o teoría y acción, permite al científico pensar las contradicciones, ya las de la existencia, o las paradojas absolutas del campo de lo religioso, sin relacionarlas con su propia persona, de modo que el pensamiento las puede pensar como aporías y neutralizarlas como saber. La reflexión teórica que neutraliza las paradojas no pone en juego su propio querer; se puede decir, de otro modo, que el sabio no se plantea decisivamente la reflexión constante en la paradoja como una búsqueda del sentido primordial del existir o bien de lo que significa la relación con el fin absoluto.

Climacus observa dos características de la patética dialéctica. La primera es la interioridad existencial, porque vincula la representación de la imaginación con la sensibilidad, es decir, la representación se adecua a una sensación, y éste es un proceso de interiorización (aprehensión) y comprensión entre la representación y la propia sensibilidad que intenta comprender la representación. Lo que acontece en este juego reflexivo de las pasiones es la interiorización de una experiencia exterior, o de una experiencia que acontece desde la inmediatez, pero que requiere de toda la sensibilidad y racionalidad de los individuos para su comprensión mediada en la propia existencia. Ahora bien, el segundo elemento mencionado de la reflexión es el *de la pasión* en el pensamiento para afianzarse en la dificultad dialéctica, entiendo esto, como la decisión en la experiencia religiosa de entender los ejes y paradigmas de la religión, desde la perspectiva de mantener las paradojas, de modo que no se persigue un credo positivo, sino un modo de relacionarse desde un pathos existencial con la paradoja de la religión. La reflexión sobre la falta de un credo religioso positivo, implica la afirmación de que la experiencia religiosa es un modo de vida inmediato, efectivo y no una construcción teórica; esto supone que, por un lado, el sujeto se *afianza a la dificultad dialéctica o bien a la incertidumbre*, puesto que esta se origina *en la relación de la dialéctica con la pasión*: y, por el otro, la única manera de hacerlo *es concentrar la pasión en un objeto*, esto es, el individuo debe, por así decirlo, *quedarse a habitar su pasión*. La dialéctica interior o cualitativa es un movimiento reflexivo entre opuestos que no concluye nunca, porque la pasión se vincula con un valor supremo cuya relación permanente con él es la de la inadecuación; no obstante, esa inadecuación absoluta entre el individuo y el ser supremo, comprendida como una nueva situación, resulta ser una reflexión realizada desde un punto de vista infinito y que, por lo mismo, es el modo de su adecuación con el objeto sagrado. La relación entre el individuo y lo absoluto alcanza su perfeccionamiento en su asimétrica imperfección.

Hay un desprestigio de la reflexión subjetiva y del fenómeno del sufrimiento en la comprensión del conjunto de lo real y de la experiencia. Mas es urgente que el pathos existencial, que como objeto de estudio cayó en el descrédito, sea reintegrado en su importancia a todos los campos de estudio filosófico y científico. La dialéctica patética se distingue de la dialéctica especulativa, por ser un obrar, o un situarse en la realidad de un modo específico. La dialéctica especulativa, se sitúa al margen de la existencia, y desde fuera de ella la explica analíticamente, ya recta o incorrectamente. Dicho en otros términos, estamos confrontando dos tipos de discursos o de lenguajes: uno, el lenguaje científico o teórico positivo sobre el estadio ético-religioso; y, el otro, un lenguaje que se ofrece como revelación, verdad espiritual y ciencia noble que se aprende con el sufrimiento. Nuestra reflexión filosófica es necesariamente metarreflexiva, nosotros observamos y describimos el estadio ético-religioso desde fuera del fenómeno religioso por medio de la mediación filosófica y sus categorías. Así que se ofrece una reflexión racional, tanto una argumentación, como ejemplos y relatos que ayudan a discernir el sentido de las categorías de subjetividad. Nuestra relación personal con el pathos religioso se manifiesta indirectamente en el estilo del libro, en la escritura y lectura dialéctica de este. Por lectura dialéctica entendemos que los argumentos, ejemplos y relatos de la tesis, ofrecen condiciones para una apropiación personal del lector. La posición metarreflexiva de nuestro estudio nos sitúa en la frontera entre la reflexión teórica y la comprensión patética de la relación con el absoluto; esto es, habitamos un espacio negativo, atopus, desde cuál realizamos la pregunta sobre la relación del individuo con su bienaventuranza eterna.

La relación del pathos existencial con la verdad revelada no es la de la inmediata adecuación entre el saber de la subjetividad y lo sagrado. Nuestro esfuerzo filosófico si tiene alguna función y meta es la de ayudar a la adecuación de la subjetividad con la verdad de lo absoluto; ayudar en la tarea de producir un saber que transforme la subjetividad, es decir, producir un discurso subjetivante. Este tiene como meta última enfrentar la negatividad y los sufrimientos de la existencia. Nuestra tesis resulta, por tanto, una constelación de nociones y reflexiones que buscan orientar al individuo en los usos, costumbres, interpretaciones y significaciones que permitan comprender el estadio religioso. Nuestra reflexión, por tanto, se ofrece como una reflexión mimética que cifra la experiencia del estadio ético-religioso en una comunicación directa e indirecta, pero que tiene la cualidad de desarrollarse dentro del espacios de una comunidad académica que emplea las categorías racionales de la inmanencia y la trascendencia.

Nuestro estudio de filosofía de la religión puede, por tanto, por medio de la investigación especulativa no tematizar el problema de la fe del propio investigador, aunque si desarrolla el sentido de lo dado en el discurso religioso, desde presupuestos dialécticos y miméticos. Pero el problema de realizar una reflexión objetiva sobre temas en los que la propia subjetividad juega un papel central es que en la operación objetiva de la reflexión se toma a broma la seriedad de la experiencia interior. Es decir, una reflexión que haga abstracción de la propia subjetividad del pensador no asume la comprensión del carácter decisivo que tiene lo sagrado para el propio individuo. Visto desde otro punto de vista, al realizar un estudio meramente analítico o dialéctico especulativo de lo sagrado se altera el objeto de estudio mismo, puesto que el objeto de estudio para ser comprendido desde el horizonte de su propia comprensión requiere que el individuo realice una decisión que ponga en juego su propia subjetividad. En otra parte de la obra de Kierkegaard, su obra homónima, este afirma que lo que *el sentido de la existencia es síntesis*, en su sentido eminente; esta es su relación consigo mismo y con Dios. Pero a la vez, erróneamente, nosotros, que vivimos en el siglo XXI, hombres y mujeres modernos, buscamos primero la finitud y después la infinitud. Nosotros, que vivimos en la época moderna y posmoderna somos llevados por los intereses materiales y prácticos, es decir, nuestra acción es un obrar no liberado de las pasiones, sino condicionado a ellas; y condicionado por la finitud del ego. Desde la perspectiva del estadio religioso, el hombre de la época presente está ebrio en su comportamiento. Pese a que suene extraño que un sujeto que practica el pensar como camino elija sus acciones llevado por la pasión o la ignorancia; puesto que el pensar está relacionado con el entendimiento frío y la racionalidad a ultranza. Sin embargo, para el cristianismo es lo opuesto, el pensador especulativo está ebrio.

Los hombres materialistas, pragmáticos y teórico especulativos son hombres ebrios, en efecto, porque estos se han embriagado, pero de modo que aún no han perdido su conciencia. Es decir, solo hasta el límite de su no desintegración, antes de su disgregación dionisiaca absoluta. Un borracho así, piensa Kierkegaard, busca algo en qué sostenerse, algo como las paredes, de modo que este hombre no cruzaría por una gran plaza en la que no pudiera sostenerse de nada, puesto que de hacerlo haría evidente su condición. La analogía nos arroja que el ebrio se sostiene de algo, de una relación finita, la sensatez, la sagacidad o la prudencia. De modo que este sujeto no busca afianzarse ni sostenerse en lo infinito, en lo incondicionado, no busca caminar erguido, confiado y sin titubeos, sobrio; sino que es como Adán que se escondía de Dios entre los árboles.²⁶¹ Las personas de esta época buscan su

²⁶¹Cfr., Kierkegaard Søren, *Para un examen de conciencia Juzga por ti mismo*, p. 146.

seguridad, su certeza, su experiencia del sentido de existir y los altos valores espirituales en la finitud, de modo que su lenguaje o saber, siempre es mundano y la experiencia que tienen de los valores siempre es relativa; puestos que estos, en realidad, al no estar fundados en un pathos existencial o en la interioridad, son más bien, a mi juicio, saberes que ofrecen únicamente la deformación de lo que pretenden conocer. La experiencia de la transformación del individuo en relación con lo sagrado solo se ofrece como un obrar.

Este es el punto de vista del cristianismo. No es lo incondicionado aquello que embriaga, sino lo que hace patente que estamos ebrios –algo que nosotros bastante bien sabemos, y, por ello, astutamente nos aferramos a lo finito, afianzándonos a los muros, manteniéndonos en medio de callejones y nunca aventurándonos hacia lo infinito. Y según el punto de vista del cristianismo, es justamente aquello que nos vuelve sobrios tras primero haber revelado nuestra ebriedad [...] ²⁶²

La reflexión patético- dialéctica nos lleva a asumir la decisión de vincular el pensamiento con la pasión, o de unir la teoría con el obrar. La dialéctica patética pretende superar el escollo entre el saber formal de los valores religiosos, respecto a la vinculación subjetiva de los mismos como el saber noble que es la acción virtuosa de un obrar liberado de los resultados.

Nuestra reflexión en esta tesis sigue el camino del pensamiento de Climacus sobre la meta absoluta, esta se desarrolla como una reflexión por fuera de la experiencia religiosa, desde la perspectiva de la estética. En los discursos edificantes Kierkegaard no sólo se propone devenir cristiano, sino que se propone una analítica ontológica de las categorías fundamentales de la experiencia religiosa. En realidad, lo que Kierkegaard nos ofrece en los discursos edificantes es una explicación directa e indirecta de los usos que tiene el lenguaje religioso; dicho de otra manera, es una hermenéutica que sitúa al lector en el sentido, gramática y uso que debe tener una proposición religiosa, desde la perspectiva de la contemporaneidad con el Maestro, ya sea Cristo, Krsna o lo sagrado. Lo filosóficamente propio del danés, es que emplea las categorías metafísicas de la inmanencia, es decir, la ontología moderna para explicar las figuras, representaciones o símbolos del cristianismo. Desde nuestra perspectiva en los discursos edificantes hay elementos de conocimiento positivo directo, además de los recursos indirectos. A partir del primero se puede comunicar reflexiones de tipo analítico

262 *Ibid.*, p. 147.

sobre la experiencia religiosa; pero en lo segundo cabe el estilo literario del discurso que apela personalmente al lector. Este arte pone en condiciones al lector de comprender la verdad subjetiva.

Por el corte filosófico y racional de nuestra tesis esta se sitúa fuera del campo de la experiencia religiosa, pero hacemos uso de la comunicación indirecta en el empleo imágenes y relatos para trazar una hermenéutica simbólica o una reflexión subjetiva. Pues sólo se comprende el contenido patético de la comunicación indirecta tomando como objeto la propia relación del individuo con el absoluto como objeto de reflexión y del querer. En esta tesis también analizamos con las herramientas que nos proporciona la ontología contemporánea la ética-metafísica cristiana o la descrita en el *Bhagavad-gita*; sin embargo, para comprender la experiencia religiosa es necesario entender que en el modo de existencia ético-religioso se debe realizar la transvalorización de la forma de valor, o de los valores relativos en valores cualitativos o naturales. Para realizar la transvalorización del estadio religioso se debe afirmar o tener como interés máximo los valores absolutos de la experiencia interior; dicho de otro modo, hay que dar el salto de fe del valor de cambio al valor de uso. La reflexión filosófica tiene que ser consciente de que la experiencia religiosa implica un salto desde un saber mundano, objetivo y positivo, a un saber interior, no mundano e incluso trascendente, mas anclado en la existencia. Si por ejemplo observamos el fenómeno religioso que está expuesto en el *Bhagavad-Gita*, ocurre algo análogo a lo que plantea Climacus, puesto que también ahí hay dos formas de comprender este saber; una es la comprensión de los que aún están condicionados por la finitud y otra la de los liberados por su relación con la infinitud.

[...] Existen dos clases de hombres: el devoto y el demonio. El señor escogió a Arjuna como receptor de esta gran ciencia, porque Arjuna era un devoto del Señor; pero el demonio no le es posible entender esta gran y misteriosa ciencia. [...] Arjuna acepta a Sri Krishna como la Suprema Personalidad de Dios, y cualquier comentario que se le haga al Gita siguiendo los pasos de Arjuna, es verdadero servicio devocional que se le presta a la causa de esta gran ciencia. Los hombres demoníacos, no obstante, no aceptan al señor Krsna tal como Él es. Más bien, inventan algo acerca de Krsna y desencaminan a la generalidad de los lectores, apartándolos del sendero de las instrucciones de Krsna. Aquí se da una advertencia acerca de esos senderos engañosos [...] ²⁶³

A la noción de demonio se le debe dar o connotar un uso más preciso, este es, el de un sujeto atado a los deseos, la lujuria y la ira, o confundido en su racionalidad; estos demonios son también aquellos

263 *Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Bagavad-Gita tal como es, p. 211.*

individuos que creen que el valor máximo es la gratificación de los sentidos. Tanto Kierkegaard como Sri Prabhupada, fundador de Sociedad Internacional para la conciencia de Krishna, advierten del sendero del error de forma directa; el camino que ofrece la vinculación con lo divino es el único camino al que se le puede entender como sobrio. Al asumir la misma vinculación que tiene Arjuna con Krishna se ofrece no sólo la comprensión del saber, sino sobre todo el verdadero obrar liberado, como servicio a la causa de la liberación espiritual, y de la bienaventuranza eterna. Tanto para Kierkegaard, como para Prabhupada el mensaje no debe dejar espacio a corta pisas, son dos caminos de vida decisivos, uno es el de la devoción y, el otro, es el del engaño; un modo de ser acepta la subjetividad y lo divino y el otro no. En este sentido el llamado a la fe no siempre se entrega como un enigma insondable, sino que también puede ser una proposición muy sencilla de entender, como tomar a Dios como único y verdadero apoyo o relación liberadora, porque de no hacerlo caes en la esclavitud respecto a las pasiones; caes en la inconsciencia o ebriedad espiritual en la que dependemos exclusivamente de la finitud y la no vida. Frente a cierta comprensión de lo simbólico o divino como un enigma, cabe hacer énfasis, en que hay una religiosidad que se ofrece de forma directa a la inteligencia, como saber analítico, no obstante que el individuo sea incapaz de comprender tal verdad (de forma subjetivante) puesto que no ha devenido suficientemente subjetivo en su relación con lo absoluto. Sri Prabhupada designa el saber analítico como *sankhye*; para Kierkegaard el saber analítico será un discurso edificante. ¿A qué nos referimos? Un discurso edificante es una pieza retórica que no se enuncia desde el lugar o modo de ser de la edificación o del ya edificado; sino que se enuncia desde fuera para edificar a quién no ha alcanzado la edificación y explica usos y modos de comprender el lenguaje religioso, sus expresiones y pasajes literarios. Este saber analítico se distingue de la propia práctica u obrar devocional, es decir, para Climacus, este obrar, es semejante al pathos existencial, en tanto que definimos a este como una acción transformadora de la existencia en su relación con el valor absoluto.

“[...] En lo que toca a la felicidad eterna en tanto que bien absoluto, el pathos no consiste en palabras, sino en que esta noción transforma la existencia entera del sujeto existente. [...]”²⁶⁴ Para Climacus la pasión que se relaciona con la “felicidad eterna” no es meramente un juego de palabras, sino que consiste en la transformación integral del individuo. La consecuencia de esta afirmación es que el lenguaje, las ciencias, los discursos políticos, la filosofía y el arte en la sociedad burguesa son

264 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, p. 389.

incapaces de transformar al individuo en la vía de su liberación, así como lo transforma la experiencia religiosa. De acuerdo con Climacus los impedimentos que tiene el individuo para decidirse éticamente en el arrepentimiento y en la vinculación con el valor absoluto son de orden estético. El individuo estético se encuentra condicionado por su absoluto, el placer sensible, y, por ello mismo, su ego está condicionado por deseos e inclinaciones hacia lo finito. De modo que la relación estética-religión o arte-religión requiere de una aclaración conceptual para no confundir ambas esferas, puesto que el fenómeno religioso se ofrece incontables veces en la forma de una expresión del arte. Climacus afirma

[...] El pathos estético se manifiesta en palabras, y puede significar, cuando es auténtico, que el individuo se abandona a sí mismo a fin de perderse en la idea, en tanto que el pathos existencial resulta de la relación transformadora de la idea con la existencia del individuo. Si el *τέλος* absoluto, al relacionarse con el individuo, no transforma absolutamente su existencia, entonces el individuo no se relaciona con el pathos existencial, sino con pathos estético. [...] ²⁶⁵

La transformación del pathos estético en pathos existencial se debe entender no como una negación de lo estético, sino como su integración profunda en la subjetividad. De ese modo las ciencias, las artes, la política y la filosofía dejan de ser valores estériles, siempre que se realicen desde la vinculación del valor absoluto con la subjetividad del individuo. La estética como la religión tendrían en común que ambas versan sobre el absoluto, sin embargo, la integración de lo absoluto, en su efectiva y absoluta transformación de la subjetividad se presenta en el estadio ético y religioso (lo que en la cita es el pathos existencial), no en el estético. Un individuo que está en el estadio estético está fuera de sí mismo y fuera de la Idea. Un ejemplo de esto sería como cuando tenemos una idea correcta, pero es una idea en la cuál el individuo se encuentra en el momento de la idealidad de la posibilidad y en lo correcto de la idea, pero el individuo se halla fuera de sí mismo; él mismo no se encuentra en lo correcto de la Idea en la realidad, ni se transforma en la realidad de la Idea.²⁶⁶ Nosotros no estamos negando que haya una transformación subjetiva a través del pathos estético; sino que lo que decimos es que esta transformación es relativa, puesto que el objeto del pathos estético, no es el absoluto o lo indeterminado de la felicidad eterna. “Para un sujeto existente, la felicidad eterna se relaciona esencialmente con el existir, a la idealidad de la realidad, y, en consecuencia, el pathos debe guardar correspondencia con ello. [...]”²⁶⁷ La felicidad eterna es para el saber una incertidumbre objetiva, pero también tiene una

265 *Ibid.*, p. 389.

266 *Cfr.*, *Ibidem*

267 *Ibid.*, pp. 389 y 390.

relación con la realidad; el pathos resultante de esta relación corresponde con ese absoluto de la felicidad eterna en la idealidad de la realidad.

El pathos que es adecuado y corresponde a la felicidad eterna, es la transformación en virtud de la cual el sujeto existente, al existir, lo transforma todo en su existencia en relación con ese bien supremo. En cuanto a la posibilidad, las palabras representan el pathos supremo; respecto de la realidad, las acciones son el pathos supremo. [...] Desde un punto de vista ético, quizá sería el pathos supremo renunciar a la centelleante existencia poética sin pronunciar palabra alguna. [...] El pathos ético es acción. [...]²⁶⁸

El pathos existencial, para nosotros ético-religioso, se distingue por ser acción. Caben dos posibilidades: una, que el pathos ético-religioso sea acción y que no sea palabra; o dos, que sea una combinación de saber y acción. Creo que la última situación es aquella que describe mejor el pathos ético-religioso. La decisión o el estar en sí mismo del sujeto, en la relación con el absoluto, lo transforma, tanto en su lenguaje, como en su obrar. De ahí que en el Bhagavad-gita llamaban al momento de unión con la divinidad *buddhi-yoga*, haciendo referencia al vínculo entre razón y acción. Para Kierkegaard el pathos estético es el del desinterés del individuo por sí mismo, como cuando un individuo se pierde en algo grandioso y no le importa perderse a sí mismo; sin embargo, si renuncia a todo buscando su salvación personal, es decir, que establece su relación con la idealidad, resultara que el pathos que se produce es ético-religioso.

La existencia se compone de lo infinito y lo finito; el sujeto existente es infinito y finito. Ahora bien, si para él la felicidad eterna representa el bien supremo, esto significa que en su actuar, los elementos finitos se reducen de una vez por todas a aquello que, respecto a la felicidad eterna, deben renunciarse. [...]²⁶⁹

El modo en el que el valor absoluto transforma la realidad del devoto consiste en el demérito de todo aquello que no conduce al bien absoluto. En efecto, el individuo es una síntesis entre lo finito e infinito; pero lo finito, visto como algo secundario y hasta como una tentación que enajena la libertad, resulta demeritado. En este sentido lo finito resulta transvalorado, puesto que se vuelve un antivalor respecto al bien absoluto, puesto que, si el individuo se relaciona con ese valor, entonces no se relaciona con el valor absoluto.

268 *Ibid.*, pp. 391 y 392.

269 *Ibid.*, p. 293.

Incluso un τέλος relativo transforma parcialmente la existencia de un hombre. [...] Todo querer relativo se distingue en que quiere algo como medio para algo más, pero el τέλος supremo debe quererse por sí mismo. Y semejante τέλος supremo no es un algo [...] Mas representa una contradicción el querer absolutamente algo finito, pues lo finito debe en efecto llegar a un fin [...] En cambio querer absolutamente equivale a querer lo infinito, y querer la felicidad eterna es lo mismo que querer absolutamente, ya que ésta debe tener la capacidad de ser querida en todo momento. [...]"²⁷⁰

La transformación del individuo puede variar dependiendo de su interés, y eso lo confirma Climacus, señalando que una finalidad relativa, así como absoluta, transforman al individuo. No obstante, la finalidad relativa no colma el querer del individuo, sino que su fin solo es una mediación para otro fin. El fin relativo dispone al individuo a realizar acciones en busca de algo, por ejemplo, la riqueza o la fama, o los honores políticos; mas el fin absoluto no es algo, sino que más bien es un objeto abierto e infinito. De modo que, si un sujeto deseara el valor absoluto y lo deseara para algo, se entiende que este algo es un resultado; luego entonces, no nos queda más que admitir, que este sujeto está relativizando su objeto del deseo. En ese mismo momento el sujeto dejaría de querer su objeto infinitamente y cerraría su naturaleza a una figura visible o determinada de lo divino. “[...]el pathos consiste en que el individuo exprese existencialmente esto a través de su existencia, el pathos no radica en testimoniar la felicidad eterna, sino transformar la propia existencia en testimonio de ella. [...]”²⁷¹ De modo que el individuo puede en sí mismo distinguir qué pathos es estético y cual es ético-religioso por medio de la resignación; esta última analiza si hay obstinación respecto de entregar todo el interés hacia el bien absoluto. La resignación es un momento de autoconocimiento en el que la conciencia hace la comparación en sí misma, entre pathos estético y ético-religioso, por la relación que tiene con la idealidad.

La finitud en este caso juega el papel de desviadora de la atención hacia lo infinito. Puesto que incluso si un individuo se comportara con un interés infinito, pero obtuviera un resultado positivo del mismo, es decir, fruición, como si de una recompensa se tratara; entonces su acción tiene que ser considerada como una pérdida absoluta, puesto que convertiría al bien absoluto en relativo por mor del resultado positivo. En el orden mundano los proyectos más osados para transformar el mundo se vuelven grandiosos en virtud del resultado. El resultado es la meta relativa que sin duda buscan la mayoría de los individuos y asociaciones de individuos; para estos del resultado depende toda la relación con el

270 *Ibid.*, p. 396.

271 *Ibidem.*

bien. De modo que desde el punto de vista de la experiencia religiosa lo más grandioso es renunciar a toda la finitud, a toda la sagacidad y dependencia a los resultados; es mejor considerarse el más humilde y en dependencia sólo con la divinidad; pero independiente de la astucia y la fortuna. El devoto, el caballero de la fe, el individuo religioso se vuelve una nada ante Dios, pero es libre del resultado. ¿Porque qué significaría ser el hombre más grandioso del mundo si se es esclavo de la fortuna?²⁷² “[...] La resignación ha obligado al individuo a encarar [...] la felicidad eterna con el *τέλος* absoluto [...] En el instante de la resignación, de la resolución y la decisión, el individuo es libre de reverenciar al *τέλος* absoluto.[...]”²⁷³ En el instante de la resignación aparece toda la gravedad que supone la decisión interior, a saber, que el individuo se libera de toda la sujeción con la finitud; luego esto solo es posible porque el individuo transformó su existencia en el testimonio del valor supremo. Ahora bien, cuando el individuo encara lo sagrado en la renuncia, él resulta libre de adorar a Dios, esto significa, que adorar al ser supremo es realizar una constante repetición de la distinción entre lo absoluto y el propio individuo. En la distinción el individuo reconoce y ha aprehendido lo que implica la dependencia a la esencia absoluta.

Según Rudolf Otto

El sentimiento de dependencia que expresa [la figura de] Abraham [...] es el sentimiento de la impotencia frente a la prepotencia; es el sentimiento de la propia nulidad. Y la majestad y el «ser tierra y ceniza» conducen [por] un lado [...] a la *annihilatio* (aniquilación) del sujeto, y por el otro a la realidad única y total del numen o Ser trascendente, como ocurre en la mística. [...] Esta desvaloración se transforma entonces en exigencia; esto es, exige ser realidad en la práctica, frente a la falsa ilusión de la realidad del sujeto, y, por tanto, exige el aniquilamiento del yo. De otro lado lleva a valorar el objeto trascendente de referencia, como lo absolutamente eminente, por su plenitud de realidad; frente al cual el yo percibe su propia nada. «Yo nada, tú todo» [...] ²⁷⁴

En el momento de la decisión y de la resignación en la vinculación con el Ser supremo, esta implica la vivencia del sentimiento de la propia nulidad como la relativización absoluta del sujeto, es decir, es la conciencia de su falta de fundamento. El sentimiento religioso que analiza Rudolf Otto lo descubre en Schleiermacher como el sentimiento de criatura, pero el primero cree que el segundo racionalizó el sentimiento de dependencia en un sentimiento de conservación y creación; de modo que el sentimiento

272 Cfr., *Ibid.*, pp. 400 y 401.

273 *Ibid.*, p. 402.

274 Otto Rudolf, *Lo santo*, p. 31.

de criatura reconoce el origen causal del ser finito por medio de una deducción intelectual. Rudolf Otto, en todo caso, lo que quiere enfatizar con el sentimiento de dependencia es la experiencia dolorosa de la aniquilación y nulidad del ego ante el numen como realidad superior y eminente. La exigencia que hace el numen para Otto es del tipo que exige aniquilar el falso Yo condicionado por los reclamos de los intereses relativos. Así que cuando nosotros hablamos de la meta absoluta que transforma la existencia, lo que nosotros queremos decir es que el individuo adquiere la conciencia de la seriedad que implica el aniquilamiento de su ego; y que solo desde este sentimiento de dependencia se puede vincular con el individuo con lo absoluto.

9.2. La crítica a la vida monástica.

En la Segunda Carta a los Corintios se dice:

De manera que nosotros de aquí en adelante nadie conocemos según la carne; y aun si a Cristo conocimos según la carne, ya no lo conocemos así. De modo que, si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas.²⁷⁵

Entendemos la transformación del hombre como la situación en la que el hombre se reconcilia con Dios y es capaz de ver su realidad con ojos nuevos y ya no condicionado por la finitud. La transformación del individuo en un hombre nuevo la entendemos aquí, no como un momento fugaz, sino como una situación en la que el individuo se mantiene en la repetida decisión de mantenerse en relación constante con lo absoluto. El resultado de esta decisión es el pathos existencial que transforma al individuo en un ser nuevo, que no es otro que un individuo ético-religioso. La experiencia del absoluto para Climacus va más allá de la esfera de lo estético por el componente ético, que corresponde a la resignación; así como en el campo de la religión a la vinculación del individuo con el objeto divino-pardójico. No es cosa simple comprender los hilos de la historia que conformaron ese tapiz que llamamos el cristianismo; ni se puede zanjar con facilidad el tránsito histórico del pathos en el mundo antiguo, que se caracterizaba por su religión civil, y el devenir de la religión romana a una religión de la interioridad ética, que se debe al cristianismo. Climacus piensa que se debe a la Edad Media que el pathos prosperara y se desarrollara en la esfera ética. Según nuestro autor se debe a la capacidad persuasiva

²⁷⁵ *2da Corintios*, 5-16 y 17.

que tuvo el movimiento monástico, la idea de lo que implica la elección de un modo de vida religioso, que prosperara la experiencia de la interioridad ética.

[...] Se ha hecho creer a la gente que el respeto absoluto del sujeto existente hacia el τέλος absoluto, lo conduciría a ingresar a un monasterio, que el movimiento mismo fue una enorme abstracción y que la vida monástica consistía en una abstracción continua, en la que se pasaba la vida haciendo oración y cantando himnos –en vez de jugar naipes en la taberna. [...] ²⁷⁶

Entender el curso histórico del pathos existencial implica reflexionar sobre las características esenciales del movimiento monástico. Según este movimiento cuando un individuo se asume como cristiano, eso le implicaría una transformación absoluta de su modo de vida, porque no está eligiendo un credo, sino que está eligiendo un modo de vida. Si pensamos en el origen del movimiento monástico, en lo que se conoce como el fenómeno del ascetismo cristiano que se desarrolló en Egipto y que después se propagó por Europa, tenemos dos vías. La primera vía es la soledad del anacoreta, por ejemplo, con Antonio (251-356) y, la otra, la comunidad de cenobitas, cuyo fundador es Pacomio (290-346). A estos cristianos se les conoció como los místicos del desierto o “los atletas del desierto” o “los atletas de Dios”. Se cuenta de ellos que había algunos que comían solo dos veces por semana o que comían solo pan y agua toda su vida; de otros se narra que vivían encerrados por años sin ver la luz del sol; unos anacoretas conocidos como dendritas se quedaban inmóviles en las oquedades de árboles o acurrucados en pequeñas grutas, allí pasaban largos periodos de tiempo sin hablar y sin ver a nadie. ²⁷⁷

[...] La naciente mística del desierto ofrecía una forma de vida más que una doctrina moral. Lo que se proponía no era creer ciertas cosas y no otras, sino hacer ciertas cosas y no otras: aislarse, comer, beber y dormir poco, trabajar con las manos durante el día y mantener una oración ininterrumpida que lograra [...] prolongarse en los sueños, lo demás vendría y se aprendería haciendo esto. [...] ²⁷⁸

El origen del movimiento monástico está en el recogimiento hacia el desierto de los primeros anacoretas cristianos; así como en lo que ellos persuadieron a toda la Edad Media, a saber, que la elección por una religión, no es decidirse por un credo o por una doctrina, sino por un modo de vida. El respeto absoluto hacia la institución monástica en la Edad Media se debe a que se reconocía, desde el sentimiento de dependencia, que la elección por el modo de vida cristiano implicaba una transformación absoluta del individuo. Sin embargo, la lectura de Climacus es crítica del movimiento

276 Kierkegaard Søren, *Op. Cit.*, p. 404.

277 Cfr: Cabrera Isabel, *El Dios de arena y otros ensayos*, p. 37.

278 *Ibid.*, p. 53.

monástico, puesto que considera a este como un giro hacia la abstracción, es decir, es una situación tal o vivencia religiosa que prescinde de la existencia del individuo. Según nuestro autor la vida monástica elimina los vínculos finitos y las relaciones con fines relativos, propias de todo sujeto real, puesto que el monje se extraía de su entorno social y se dirigía hacia su interioridad pura.

[...] La Edad Media posee una cierta similitud con Grecia y cuenta con algo con lo que los griegos contaban: la pasión. Así, pues, el movimiento monástico es una decisión apasionada, como conviene al *τέλος* absoluto, y en esa medida, es algo en alto grado preferible en su nobleza a la miserable y usurera sabiduría de la mediación.²⁷⁹

En contra de la Edad Media, nuestra época y sociedad capitalista es desapasionada, y la elección de una religión es simplemente la elección de una doctrina, dogmas y verdades acordes al ego; mas no un cambio total a la hora de relacionarse e interpretar la realidad a partir del sentimiento de la distinción entre lo sagrado y profano. La mediación, piensa Climacus, que realiza el ego reflexivo quiere reconocer el patético instante de la resignación y la orientación hacia el fin absoluto, pero sitúa a este, como uno más entre otros fines y, al relativizarlo, espera obtener un beneficio. Pero en el resultado está la pérdida absoluta. ¿Porque qué se puede ganar del fin absoluto? En lo finito nada, pero en lo infinito se puede perder todo.

[...] En la temporalidad, la esperanza de una felicidad eterna es la más alta recompensa posible, pues la felicidad eterna es el *τέλος* absoluto, y el rasgo distintivo de que uno se relaciona con lo absoluto es que no puede esperar recompensa alguna, sino sólo sufrimiento. Tan pronto como el individuo sea incapaz de contentarse con ello, significa que ha retrocedido a la mundana sabiduría, al apego judío hacia las promesas para esta vida, al milenarismo [...] Precisamente aquí radica la dificultad de relacionarse absolutamente con el *τέλος* absoluto.²⁸⁰

La mediación es una reflexión mundana en la que el individuo es incapaz de contentarse con la promesa de la religión cristiana, puesto que ella no ofrece nada en lo finito, sino más bien un sentimiento de lo infinito en la esperanza por la felicidad eterna. El problema es que este sentimiento de lo infinito se alcanza cuando el individuo se distingue de lo divino y, en ese encararlo, se sufre por el aniquilamiento de su propio ego falso apegado al resultado finito. El paso entre una filosofía mundana y una sabiduría religiosa se vislumbra cuando analizamos la máxima de Delfos, *en quid nimis*, o sea, nada en demasía. Esta frase es la síntesis de toda la sabiduría finita. Si la sabiduría máxima es la frase

279 Kierkegaard Søren, *Loc. cit.*, p. 404.

280 *Ibid.*, p. 405.

“nada en demasía”, el comportamiento cristiano como el del anacoreta resulta un capricho que debería ser rechazado. No tiene sentido aplicar la expresión “nada en demasía” al dios que se deja crucificar; la expresión puede ser válida en muchas circunstancias de la vida, pero aplicada a la absoluta relación apasionada, la de la interioridad, a la meta absoluta, es un sinsentido. La cuestión es que la mediación busca la probabilidad; mas la fe busca arriesgarlo todo, porque se desea la meta más elevada. La verdadera expresión de que un individuo se relaciona con el τέλος absoluto es la renuncia a todo, pero la renuncia misma no es meritoria del bien supremo. Según Climacus tanto el paganismo como la Edad Media se equivocaron en algo, el error del paganismo consiste en no estar dispuesto a arriesgarlo todo; el de la Edad Media consiste en malentender el significado de arriesgarlo todo. Nuestra época lejos de ellos, predica la mediación.²⁸¹

La sospecha de Climacus respecto al movimiento monástico consiste

[...] en qué la interioridad absoluta, probablemente con el propósito de demostrar muy enérgicamente su propia existencia, adquiriría su evidente expresión en una distintiva y separada exterioridad, con lo que, a pesar de todo, y sin importar por dónde se le viera, sólo se llegaba a algo relativamente distinto de todas las demás exterioridades. [...]²⁸²

Climacus no duda del carácter interior de la resolución del monje o del anacoreta, sino que más bien descubre en él una ambigüedad o una ironía; a saber, que su movimiento interior, tiene consecuencias en la exterioridad por lo que quedaba condicionado por otras exterioridades de las cuales se distingue. En este movimiento dialéctico con otros sujetos su relación con lo absoluto se relativiza, esto es, resulta ser una mera característica exterior en la que la intención absoluta se media, ya que el individuo busca diferenciarse en su exterioridad y no solo en la interioridad. Son dos las posibilidades que resultan de aplicar la mediación al vínculo con lo sagrado, como dando a entender que la mediación es imposible de evitar, tanto como si dijéramos que la mediación son las cualidades adicionales que intensifican el pathos existencial. La primera, la mediación permite que el vínculo con el τέλος absoluto sea mediado en fines relativos y, por ello, la relación se torna relativa. La segunda posibilidad consiste en que la relación con el τέλος absoluto se entienda de forma abstracta; luego entonces la relación se agota en los fines relativos como predicados, con lo que se pierde el significado de la majestad de la relación absoluta y el saber se queda como una introducción a la vida que está fuera de la vida. Esta última

281 Cfr., *Ibid.*, p. 407.

282 *Ibidem.*

forma hace referencia a la posibilidad de que el individuo entienda el vínculo con lo sagrado, pero sólo desde la perspectiva de un saber teórico-especulativo, pero no como acción que surge desde la relación con lo absoluto. Climacus y Kierkegaard serán más de la opinión de que la relación con el *τέλος* o fin absoluto no se agota en los fines relativos, ya que la relación absoluta puede exigir la renuncia a todos ellos, pero sobre todo *el hombre que se relaciona con el absoluto puede vivir en medio de fines relativos, mientras práctica su relación absoluta en la renuncia.*²⁸³

[...] dado que el individuo no debe abandonar el mundo tras haberle dado a su vida una orientación absoluta hacia el *τέλος* absoluto [...] Sin embargo, no debemos nunca olvidar que la interioridad sin exterioridad es la más difícil de todas, en donde el engaño de sí mismo es el más fácil [...] Pues bien entonces su deber consiste en expresar existencialmente que cuenta constantemente con una orientación absoluta y un respeto [...] absoluto hacia el *τέλος* absoluto. Debe expresarlo existencialmente y, con todo, no ha de expresarlo directamente a través de ninguna exterioridad directa o distintiva, pues tendríamos en ese caso o bien el movimiento monástico o bien la mediación. [...]²⁸⁴

Para Climacus el peligro del engaño de uno mismo descansa en que el movimiento monástico aísla a la subjetividad de sus relaciones sociales. Si volvemos a la reflexión de los apotegmas de los padres del desierto, a menudo identifican el huir al desierto como adentrarse en uno mismo; es decir, como una experiencia de lucha permanente contra demonios, porque para los dualistas, los mesiánicos y cristianos el desierto está lleno de demonios. Así que uno de los esfuerzos del movimiento se centró en tratar de encontrar los criterios para determinar si nuestros pensamientos o deseos tienen un origen divino o un origen demoníaco. Como consecuencia de este dilema y la necesidad de encontrar medios para combatir todas las tentaciones del mundo se desarrolló una reflexión sobre el yo con una psicología refinada.²⁸⁵

Cimacus sospecha del movimiento monástico en tanto este es una forma establecida de positividad social, que, irónicamente, se constituye en su diferencia por la negación de lo social y la naturaleza activa de los individuos, puesto que el movimiento monástico y eremita realiza prácticas como guardarse en su celda por años. El verdadero enemigo del anacoreta es una pasión conocida como la *acidia*, es decir, lo opuesto a la *hesychia*, la tranquilidad del espíritu. La *acidia* es el demonio del medio día, cuando el calor es más duro y el monje se cuece en su celda, con hambre, sueño, pesadez y una

283 Cfr., *Ibid.*, pp. 407 y 408.

284 *Ibid.*, pp. 408 y 409.

285 Cfr., Cabrera Isabel, *Op. Cit.*, p. 61.

tristeza que lo hace aborrecer su labor manual y su vida. La acidia trae aburrimiento, desasosiego y consume toda el alma. El monje piensa en su vida pasada, mide sus progresos en el desierto, añora las posibilidades perdidas, le invade el sinsentido y un profundo deseo de evasión.²⁸⁶ La acidia le plantea al monje la pregunta ¿qué sentido tiene lo que haces? La acidia es un momento negativo de la reflexión, es el momento irónico de la vida del eremita en el que se pierde la experiencia del valor absoluto y se rechaza el objeto de veneración. No obstante, la acidia del eremita parece ser un impulso y una contrafuerza a esa entrega total en la abstracción. Si la acidia es una afección, entonces cabe la duda siguiente: ¿Cuál es el criterio para designar el origen divino o demoníaco de un pensamiento o sueño? ¿El origen de la acidia es demoníaco o no? ¿Hay manera de determinar la bondad o maldad de una pasión? Isabel Cabrera no sin ironía se pregunta lo mismo: “[...] ¿Cómo saber que la acidia no es una sana advertencia en vez de una insana tentación? [...]”²⁸⁷

El punto en cuestión es difícil de trazar porque está situado en la zona en la que hombre tienen conciencia de su propia subjetividad. La distinción entre un modo de vida u otro se hace desde una ascética, es decir, desde la adscripción a un modelo de vida vinculado a la persecución de un fin absoluto. El peligro de la acidia para el asceta es que sea un signo de la necesidad personal de una transformación y evolución espiritual; es decir, que esta sea un síntoma de salud que se enfrenta a la estrechez de una vida religiosa que ha cerrado su acceso a la transformación del pathos existencial. El propio movimiento monástico y la experiencia religiosa del anacoreta deben ser comprendidos como cualidades adicionales que históricamente han determinado el desarrollo e intensificación del pathos social en torno a la consolidación histórica de una subjetividad cristiana. Climacus está criticando el dualismo extremo de la reflexión medieval, dado que el movimiento monástico no veía la posibilidad de entablar una relación paradójica entre el interés absoluto por el fin absoluto y la realidad mundana. Lo que se observa en el modo de ser de la experiencia del movimiento monástico es que derivado de un fuerte dualismo religioso se da un rompimiento entre la interioridad y la exterioridad; por lo cual se pierde la paradoja de llevar una vida orientada a un fin absoluto, que se relaciona, a su vez, con fines relativos. El individuo debe perseguir la realización en su persona de los valores universales, es decir, cumplir con su deber; así que como individuo debe actuar como renunciante liberado de los apegos del mundo y con autocontrol, mas en el mundo.

286 *Ibid.*, p. 64.

287 *Ibid.*, p. 67.

Climacus añade una cualidad adicional a nuestra comprensión de la pasión existencial, la de que el individuo mantenga una relación irónica con la exterioridad. En efecto, la religiosidad desde esta perspectiva es un vestido interior y no exterior, porque no implica aislarse apasionadamente del mundo y de las relaciones finitas, sino que como cualidad adicional intensifica o eleva el pathos existencial con las relaciones finitas. La acción que nos propone mantiene la renuncia al resultado y la adoración del valor supremo, a la vez que se relaciona con el mundo en un obrar que permita la manutención del cuerpo. La renuncia no cancela que se cumplan los deberes de la persona, deberes acordes al individuo, a su propia naturaleza y a sus condiciones individuales. Nosotros observamos la coincidencia de Kierkegaard con el mensaje del karma-yoga y el yoga del conocimiento en el Bhagavad-gita, en este texto, el Señor Krsna le dice a Arjuna:

[...] el camino firme es doble en este mundo: para el analítico es el yoga del conocimiento; y para el activo, por el yoga de la acción. Uno no disfruta la libertad de la acción por no emprender acciones, ni alcanza plenamente la perfección por la sola renunciación. De hecho, nadie permanece siempre inactivo, ni siquiera por un momento, las modalidades de la naturaleza fuerzan a todos a actuar. Quien restringe la acción de los sentidos, pero continua con la mente pensando en los objetos de los sentidos, es un alma confundida, cuya conducta se dice que es falsa. Mejor, Arjuna, es quien toma el yoga de la acción con los sentidos para la acción, restringiendo mentalmente los sentidos. Ejecuta la acción requerida. Porque la acción es mejor que la inacción, no puedes alcanzar la manutención del cuerpo sin acción.²⁸⁸

Desde la perspectiva del Bhagavad-gita el yoga del conocimiento y el karma-yoga, el yoga de la acción libre, implican dos vías, una, de índole teórica, y, la otra, es una vía práctica. Pero la perfección no se alcanza sólo con la renuncia, porque la acción es más perfecta que la inacción. La mente y el cuerpo deben estar en unidad, pues sí el cuerpo está restringido, pero la mente no, esta sigue confundida, de modo que la mente debe estar atenta al cuerpo. La mente debe estar unida a la acción, no debe sino estar al tanto del propio obrar del renunciante, de su adoración y sus deberes. El ascetismo somete el cuerpo a una disciplina y la voluntad se educa en el autocontrol de restringir la acción de los sentidos, pero este autocontrol es imperfecto porque se continúa pensando en los sentidos, tal y como ocurre con la acidia; es decir, solo se presenta la restricción o negación de la acción relacionada con los sentidos, pero no hay el control de los sentidos para realizar una acción. Lo que realiza Arjuna es que actúa con los sentidos para la acción, pero mentalmente restringe o domina los sentidos para obrar; según esto, renuncia a los sentidos o a la finitud cuando los domina, pero no renuncia del todo a ellos, porque los

288 H. D. Goswami, *Guía para comprender la Bhagavad-gita*, p. 142, Cap. 3, vers. 3-8.

emplea para ayudarse en su acción. La conclusión que saca el Cochero de Arjuna de lo expuesto es que el alma de esos hombres debe estar confundida y su comportamiento religioso es falso. Son palabras muy fuertes para calificar a todo el movimiento monástico, pero en realidad es una crítica al ascetismo radical, a las vías ascéticas que atentan contra la salud del cuerpo y que abisman al individuo en el solipsismo y la inacción.

La crítica que está contenida en el *Bhagavad-gita* a una religiosidad renunciante de los resultados, mas inactiva, en realidad solo señala una realidad psicológica, a saber, que el individuo sigue apegado a su sensibilidad y lo manifiesta en sus pensamientos. De modo que no es un renunciante verdadero y no está en vinculación con lo divino. Cuando el monje padece de la acidia, su psique está encerrada en el deseo de la acción de los sentidos, no en la renuncia como control de los sentidos, no en el pathos de la adoración como acción y deber. Comprender la experiencia religiosa como un modo de vida y como una acción tiene una importancia decisiva, porque evita pensar que el servicio prestado al fin absoluto en la devoción es una inacción o es una acción con un fin finito. Por otro lado, el origen de la acción está en la naturaleza, el hombre es un ser de la naturaleza, está forzado y condicionado a la acción para obtener los medios para la manutención de su cuerpo. El dualismo niega los intereses del cuerpo, de la acción y la inmanencia, las cuales son fuerzas dignas de atención que poseen sus propias razones para afianzarse en el mundo y, a su modo, proveen de cualidades adicionales que intensifican la pasión religiosa.

Para Climacus el sujeto existente que está en una orientación con el fin absoluto, puede ser juez o tener otra profesión, pero se verá exactamente igual a los demás; puede ser rey, pero su resignación se examina a sí mismo cada que se ciñe la corona, si acaso su existencia manifiesta el respeto absoluto ante el *τέλος* absoluto, la corona le resultará una insignificancia, por mucho que haya nobleza cuando porta la corona. El individuo no puede quitarse la indumentaria abigarrada de su finitud para así vestirse del hábito abstracto del monasterio, pero tampoco hace la mediación. Porque en la inmediatez el individuo se enraíza en lo finito, pero en la resignación o en la renuncia pierde esas raíces. Vive en lo finito, pero no sitúa su vida ahí. Este individuo es un extraño en la finitud, pero no busca marcar esta diferencia en la mundanidad portando un vestido extranjero. Este extranjero de la finitud es un incógnito, mas es un incógnito que se ve como todos los demás. Para poder realizar la acción del renunciante el individuo tuvo que detener la mediación y realizar una elección, la tarea de ahora es

adquirir la habilidad para repetir la decisión apasionada, y existiendo expresarlo a través de la existencia. Si el mundo ofreciera todo al individuo que manifiesta su respeto al τέλος absoluto, este sujeto diría: ¡Bah!; y si algo arrebatara todo el mundo a este individuo también diría: ¡Bah! Este ¡Bah!, piensa Climacus, representa un respeto absoluto al fin absoluto y, por lo tanto, no existe inmediatamente en lo finito.²⁸⁹

De que el deber del individuo consista en practicar la distinción absoluta, no se sigue que a un hombre se le haga indiferente lo finito. La Edad Media no sentía una fe verdadera en la interioridad a menos que se convirtiera en algo externo. Mientras menos exterioridad, hay más interioridad, pero la interioridad más alta es la que se expresa como su opuesto, esto es, en la que en esta no haya nada que pueda externamente señalar y distinguir al individuo. Un adulto puede jugar con un niño con sumo interés, pero no está jugando como niño. El individuo que comprende que su deber es practicar la distinción absoluta, se relaciona con lo finito de la misma manera. La Edad Media, la parte más positiva, representó una desconfiada interioridad que deseaba encontrar certeza y criterios para su religión en elementos externos. La interioridad que critica Climacus es desdichada y asemeja la de unos amantes que desean una demostración externa de su amor, desde esta perspectiva se llegó a pensar que Dios mismo requería de manifestaciones exteriores; pero la verdadera interioridad no necesita de manifestaciones exteriores. El sentimiento de lo infinito se encuentra presente en la práctica de la distinción infinita o bien en la adoración, así como en la interioridad sin celos, sin envidia, sin desconfianza: esta no quiere sobresalir como algo extraordinario en la existencia, con lo cual perdería, como cuando se hace visible la esencia invisible de lo divino. Se propone no perturbar lo finito, pero tampoco hacer la mediación.²⁹⁰ El problema de sobresalir entre los demás, que uno sea algo extraordinario, es que te vean como un santo. Climacus piensa que él no hubiera podido ser monje, porque en la Edad Media se veía al monje como un santo. Y piensa, si yo en la calle me encontrara con un pobre miserable, que tal vez fuera mejor persona que yo, seguramente se inclinaría ante mí con toda pasión y respeto como si fuera yo un santo; eso me parecería lo más terrible de todo y una profanación a lo divino, una traición a la relación absoluta con lo sagrado.²⁹¹ En efecto es una traición porque el individuo se atribuye a sí mismo la semejanza con lo divino y lo relativiza. Luego entonces el individuo

289 *Cfr.*, Kierkegaard Søren, *Op. Cit.*, pp. 412 y 413.

290 *Cfr.*, *Ibid.*, p. 416.

291 *Cfr.*, *Ibid.*, p. 418.

debe renunciar a los resultados, reconocerse como nada respecto a lo divino y tomar una decisión de vida o muerte, lo sagrado es la vida, lo profano lo opuesto.

[...] En la existencia, que es donde el sujeto existente se encuentra, el deber es más simple: consiste en saber si es que se dignará a existir. En tanto sujeto existente, en consecuencia, no necesita conformar la existencia a partir de lo finito y lo infinito, sino que, ya siendo compuesto de lo finito e infinito, tiene que devenir en su existencia en una de las partes, y es que no se deviene en ambas partes simultáneamente. [...]²⁹²

Lo que acentúa es que existir no es una construcción teórica, sino que es el estado inmediato. Si el individuo está instalado en una dialéctica entre lo posible y lo real, entonces la cualidad existencial exige que este elija existir; o sea se trata de que este elija ser algo más que el juego dialéctico entre lo posible y lo real; esto es que elija determinarse como individuo real cuya cualidad distinga su ser por la transformación de la decisión que realizó. “[...] El hombre bien puede ser tanto bueno como malo, del mismo modo puede afirmarse con llaneza que un ser humano tiene disposición tanto para el bien como para el mal; sin embargo, no se puede simultáneamente devenir en bueno y malo. [...]”²⁹³ Es decir en el estadio estético, en el ámbito de la imaginación, incluso en el de la especulación filosófica se reflexiona sobre las posibilidades del ser, el sujeto está en una ambigüedad respecto a su propia naturaleza buena o mala; solo es un individuo posible el que es a la vez bueno o malo. La exigencia de la ética y mucho más la de la adoración religiosa, demanda que el individuo devenga de ser un individuo en posibilidad, a ser un individuo real que devino en virtud de su propia naturaleza y circunstancias, un ser cualificado, es decir, desde este horizonte, como bueno o malvado. En el estadio estético el individuo se sale de la corriente del existir, hace una pausa en su propio devenir, y se piensa a sí como el ser posible, o un ser de la imaginación como pudiera ser un personaje de ficción ciertamente posible de imaginar como real. Sin embargo, cuando el individuo se vuelve a sumergir en la existencia, en la paradoja entre lo eterno y lo finito, devendrá ya bueno o malo. Todo el movimiento del pathos ante lo divino se sintetiza en la transformación espiritual del individuo en un sujeto bueno o malo, que demuestra que la determinación del valor y del antivalor depende totalmente de la relación y realización de esos valores en la persona, es decir, en la acción. El mal aparece como la tentación que primero se localiza en la finitud, para después ocultarse en la misma búsqueda radical de infinitud. Para Climacus hasta el principio de identidad resulta una tentación o limitación, respecto al principio de contradicción.

292 *Cfr., Ibid., p. 422.*

293 *Cfr., Ibid., p. 423.*

[...] el principio de identidad es sólo una suerte de límite; es como las montañas azules, como el trazo que el artista denomina línea de fondo, pero la pintura es el principal elemento. Por consiguiente, la perspectiva de la identidad es inferior a aquella de la contradicción, ya que esta es de mayor concreción. La identidad es el *terminus a quo* [término desde el cual], mas no el *ad quem* [hacia el cual] de la existencia. Un sujeto podrá, *maxime*, arribar y continuamente arribar a la identidad haciendo abstracción de la existencia. No obstante, y dado que la ética considera al sujeto existente como su siervo incondicional, le prohíbe de forma absoluta dar comienzo a la realización de semejante abstracción. [...] Es la contradicción la que anula a la identidad. [...]²⁹⁴

El principio de identidad, es decir, la fuerza que afirma la identidad busca constantemente afirmarse a sí misma, incluso por encima del principio de contradicción; aunque en realidad el principio de identidad es sólo una insinuación estructural o formal en el lienzo de una pintura, no es la forma concreta, ni la finalidad de la existencia, ni es tampoco la forma más rica en contenido. No obstante, lo que lleva a la abstracción de la identidad hasta su crisis y falta de sustento es el requerimiento ético de que el individuo no realice una abstracción tal de sí mismo, es decir que se asuma como sujeto existente real y obligado a actuar o relacionarse con la contradicción. El mal y el bien está determinado por la capacidad que tenga el individuo de acceder al pathos existencial, es decir, a la relación de sí consigo mismo y con el fin absoluto. La tentación de la finitud y de la infinitud se asemejan en que ambas son cosificaciones de la voluntad libre; el individuo cosificado en los intereses finitos desestima por un lado la contradicción o paradoja que supone que él sea, pese a su elección, la de ser un ser infinito y, también, la de ser un ser con un interés absoluto por su persona. La tentación de lo infinito y de la identidad es inversa a la de la finitud, puesto que la estimación de la relación absoluta con Dios como inacción y pura contemplación, niega la naturaleza problemáticamente activa y la constitución ontológica inmanente del ser existente. La tentación de lo infinito niega la posibilidad de que un individuo pueda integrar en su subjetividad, la renuncia al resultado de su acción, y, por tanto, que realice una acción desde la ecuanimidad de la subjetividad. Mas la seriedad del pathos existencial no permite al individuo que, ni por un instante, se le olvide que hacer abstracción de su existencia implica perderse a sí mismo en la inacción y, por tanto, en la imperfección de una existencia que no cumple con el deber propio que le corresponde. Que Climacus indique que el pathos existencial hace recordar al sujeto existente el peligro absoluto de su decisión; esto significa que la transformación misma y la conciencia que tiene de esta, señalan el inminente peligro para la subjetividad de perderse al devenir

294 Cfr., *Ibid.*, p. 424.

malo. Devenir malo significa, en este caso, no haber alcanzado la experiencia del valor, es decir, no haber sido transformados por la pasión ético-religiosa.

La decisión ético-religiosa, de la que con empeño intentamos desarrollar una imagen dialéctica para discernimiento de los problemas éticos, es, en tanto momento que supone la paradoja entre lo individual y lo absoluto, el momento paradójico más dialécticamente apasionado de la acción política. El momento de la decisión es el momento en el que un individuo en tanto individuo se pone en relación con la eternidad y, por tanto, se pone por encima de su relación con lo general; lo cual implica que está en una excepción con respecto a toda la objetividad posible, ya la historia-universal o la estructura estatal; pero de igual modo está en la excepción respecto al modo de producción capitalista o la dictadura del proletario. Para nosotros el individuo que realiza el salto de fe suspende y supera el condicionamiento de la forma valor para el individuo. La decisión ética, en tanto relación con el valor absoluto, y realización de la Idea, es inconmensurable más valiosa que el derecho y las normas sociales, de modo que debe ser su fundamento. La teoría política contemporánea ha encontrado su fundamento en la experiencia religiosa del hombre sacro, del que para nosotros es el individuo ético-religioso y, en este caso, la teoría de la soberanía se ha visto enriquecida por la excepción kierkegaardiana.

Por todo lo anterior nosotros no podemos dejar de reconocer que lo que Climacus está haciendo al insistir en el valor absoluto de la acción ética es pues recordar el verdadero fundamento de toda acción posible es la elección, incluida la legitimidad de la propia historia universal y de la política. La decisión es un acto de la voluntad que busca la realización cada vez más amplia, en términos humanos, de un valor absoluto. Sí, un valor absoluto, pero que es irregular respecto al individuo y que mantiene al individuo del lado finito de la dialéctica finito-infinito. La acción ético-religiosa busca el autocontrol y la prudencia, el dominio de sí, no el control de lo otro; también rechaza dejar la propia decisión en manos de otros o en la irreflexión; así como rechaza también la evasión de la decisión. La decisión ético-religiosa ayuna mal, aparta el mal de sí y lucha contra lo injusto; no busca el fruto de la acción, sino que ayuda sin esperar retribución. Esta decisión es el valor absoluto de una vida entusiasmada e inspirada; entusiasmo que no se pierde y que es lo único que no se quiere perder, a pesar de haberlo perdido todo. La decisión ético-religiosa supera entonces la dualidad, los intereses finitos y el egoísmo, no es una acción particular, sino particular e infinita de forma paradójica, que realiza lo universal en sí

misma; también es una acción absoluta porque determina a la apetencia a la exaltación de la infinitud y que tiene un objeto irregular.

Capítulo 10

Una aproximación a la Religión A. Las nociones de sufrimiento, humor y de prueba religiosa en Climacus

En lo que sigue realizaremos una aproximación a la Religión A; aquella que se suscita como dialéctica interior, apropiación y verdad interior. Este tema ocupa en el *Postscriptum* una quinta parte de todo el texto, frente a la parte de la religiosidad B, que es un apartado muy breve.

10.1. La Religión A y la diferencia entre la comprensión estética y ético-religiosa sobre el sufrimiento.

La Religión A es la intensificación del pathos resultante de la relación directa con la felicidad eterna, en tanto, dialéctica de la interiorización. El individuo que entabla una relación con lo absoluto está inmerso en la decisión de su $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ absoluto, por lo que realiza la distinción entre fines relativos y fin absoluto. La elección de un fin absoluto transforma absolutamente al individuo, llamamos a esto conversión y se sucede en el individuo como resultado de su relación con el valor supremo. Por lo anterior Climacus afirma “[...] que el pathos existencial es lo mismo que la acción, o bien que la transformación de la existencia. [...]”²⁹⁵ El individuo en su devenir existencial desarrolla su subjetividad en relación con el absoluto, su conciencia subjetiva se acrecienta y transforma por la conciencia que tiene de sí mismo y de lo otro absoluto. La diferencia esencial entre un pathos estético y uno existencial, entiéndase por esto, una acción ético-religiosa, es la apropiación, interiorización o comprensión subjetiva, en contraposición de una transformación o saber sólo exterior.

Si iniciamos esta reflexión desde el mismo lugar en el que se realiza la distinción entre una pasión estética, que entraña una ilusión, y un pathos interior, que es el resultado de una relación con lo divino, pero que es un deber y una acción; entonces comenzamos la reflexión, desde un punto de vista, en el que la ilusión de la finitud y el apego del individuo por aquella ha sido neutralizada. El tipo de acción

295 *Ibid.*, p. 434, VII 375.

que Climacus le interesa explicar filosóficamente es el de un individuo que ha cambiado las manifestaciones exteriores de su religión en una forma de religiosidad concentrada en su interioridad. Afirma que esta no es la primera posición de la conciencia que está en una relación no sólo consigo, sino con el absoluto, la cuál sería, a saber, la de un individuo que se relaciona absolutamente con el τέλος absoluto y relativamente con los fines relativos (la resignación absoluta); sino que esta segunda figura de la conciencia religiosa consiste en ser una expresión inversa de aquella, porque al situarse en la inmediatez, empieza practicando la relación absoluta a través de la renuncia. El deber que se persigue es ideal y tal vez nadie lo haya cumplido nunca, porque con el fin de relacionarse absolutamente con lo absoluto, el individuo debe practicar la renuncia a los fines relativos; sin embargo, únicamente en ese momento se puede hablar del deber ideal, a saber, el relacionarse de forma absoluta con lo absoluto y, simultáneamente, relativamente con lo relativo. Este es el comienzo de la transformación existencial, porque de forma previa el individuo siempre estaba en la inmediatez o en trato con lo inmediato, pero tenía una inadecuada relación absoluta con lo relativo. Si el individuo supera la inmediatez con el resultado a favor, ya con el triunfo o una positivación conceptual, entonces se halla nuevamente en la existencia y se ve impedido para expresar de modo absoluto su relación con lo absoluto. El pathos estético pone distancia entre sí mismo y la existencia; este pathos se presenta como ilusión, pero en tanto el pathos existencial se sumerge en la existencia, rompe con toda ilusión y, aún más, se vuelve algo más concreto en cuanto transforma su existencia en la acción.²⁹⁶

La tesis de este apartado es la siguiente, la esencial expresión del pathos existencial o de la acción es el sufrimiento, aunque podría parecer lo opuesto al sufrir. Hay una apariencia o ilusión detrás de lo que Climacus se propone mostrar, la esfera religiosa se muestra con un signo, esto es, con algo tan distintivo que diferencia lo positivo de lo negativo; a saber, *que el actuar religioso está marcado por el sufrimiento*. La ambigüedad, en la comprensión sobre el sufrimiento, consiste en que la acción puede ser externa, de modo que el actuar no pertenece a la esfera de lo religioso. El caso que habla de que la acción externa transforma la existencia, como cuando un hombre de teniente se convierte en emperador, hubo un cambio de situación, incluso estamental, pero no se transformó la existencia interior. Toda acción semejante es meramente un pathos estético, su ley estética es la siguiente, *el individuo no dialéctico modifica el mundo, pero permanece él mismo inmodificado*, porque lo dialéctico no está en sí, sino más bien fuera.²⁹⁷

296 Cfr., *Ibid.*, pp. 434 y 435.

297 Cfr., *Ibid.*, pp. 435 y 436.

[...] El verdadero pathos existencial se relaciona esencialmente con el existir, y el existir es en esencia interioridad, y la acción de la interioridad es sufrimiento, porque el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo. Se convierte, por así decirlo, en una afectación de la auto-transformación, y es por ello que el sufrimiento es la más grandiosa acción en el mundo de lo interior. [...] ²⁹⁸

Climacus instala la relación del sufrimiento a un nivel trascendental subjetivo o existencial, puesto que el individuo quiere realizar un deber y persigue una autotransformación absoluta de sí mismo, pero descubre su incapacidad para actuar conforme al deber; es decir, que su naturaleza invariablemente finita lo determina al horizonte de la inmediatez. La acción de la interioridad es sufrimiento porque es la relación con el ideal; dicho así, es la relación absolutamente finita del individuo con su inmediatez que deja al descubierto el horizonte contrastante con lo infinito y la dificultad de alcanzar una segunda síntesis entre lo finito y lo infinito.

La comprensión de lo anterior pasa por comprender la dialéctica de la buena fortuna y la mala fortuna. “La inmediatez es la buena fortuna, porque en la inmediatez no hay contradicción; el hombre inmediato, desde una perspectiva estética, es un afortunado, y la visión de vida de la inmediatez es la buena fortuna. [...]” ²⁹⁹ La reflexión estética está inmersa en una unidad entre lo infinito y lo finito, y la contradicción está puesta fuera, es el terrible infortunio, lo que significa que el esteta concibe el infortunio como algo relativo; este entiende la existencia como si esta fuera la rueda de la fortuna en las que algunas veces se tiene buena suerte y otras no. Sin embargo, lo determinante es que en el esteta lo esencial es la fortuna o, lo esencial, es la dualidad de ambas. Pero para el individuo ético-religioso el sufrimiento es lo esencial, e incluso, es algo que debe ser deseado, puesto que el sufrimiento garantiza el pathos existencial y, por lo mismo, la relación con el absoluto. Decir que el hombre inmediato no comprende su fortuna y su mala fortuna, significa que lo dialéctico (ya lo irónico o el lado de la deficiencia, el lado de lo negativo, la desesperación, el sufrimiento o cualquier forma de hablar de la negatividad) aún no se ha descubierto como algo propio o esencial al individuo, es decir, como el origen de toda su acción y posibilidad (trascendental a posteriori) de ser de un modo u otro.

[...] Cuando en verdad llega, él siente el infortunio, mas no comprende el sufrimiento. El hombre inmediato jamás llega a comprender el infortunio, es decir, nunca llega a ser dialéctico

298 *Cfr., Ibid., p. 436* pág.

299 *Ibid., p. 436,*

en sí mismo. Y si no puede escapar del infortunio, se hace evidente que carece de sosiego, es decir, desespera porque no puede comprenderlo. [...] ³⁰⁰

En el esteta el infortunio viene unido a un no saber, porque el hombre inmediato puede pensar que el infortunio es relativo y así evita la reflexión sobre el infortunio para mantenerse en la incomprensión de este. Mas el sufrimiento como infortunio y el no saber como incomprensión del mal exterior son las determinaciones concretas de la acción del hombre estético; de modo que este sujeto desespera de no alcanzar sosiego y de no comprender. Pero lo que en realidad ocurre es que el esteta no acepta que en el infortunio queda establecido el término de la inmediatez, tal como dice a continuación Climacus, en efecto:

[...]él desespera, motivo por el que la inmediatez termina, y entonces se hace posible la transición a otra comprensión del infortunio, una comprensión que no entiende simplemente este o aquel infortunio, sino que comprende en esencia el sufrimiento. La interioridad (el individuo ético y ético-religioso), por el contrario, comprende el sufrimiento como algo esencial. [...] ³⁰¹

De acuerdo con Climacus la reflexión debe captar el momento en que un individuo deja de estar en una afortunada unidad inmediata y el momento de la desesperación en el que la situación inmediata no es posible; de ahí que el retorno a la fortuna requiere de una mediación. El sujeto de la Religión A está determinado por una acción ético-religioso que pone atención al sufrimiento; luego es consciente de este movimiento y reconoce que la característica más esencial para obtener la comprensión o significación de la existencia como interioridad es la comprensión del sufrimiento. La reflexión entonces es una comprensión que solo se explica como una comunicación dialéctica que tiene por objeto una acción excepcional, personal, así como de transformación interior y absoluta. La reflexión ético-religiosa no comienza en el ser de la fortuna, sino en el no ser de la mala fortuna. ¿Pero cuál es el criterio que debe tener una reflexión sobre el sufrimiento? La orientación decisiva en la comunicación existencial o en el discurso ético-religioso es esta:

[...] el discurso religioso tiene el deber de reconfortar a través del sufrimiento. Así como el hombre inmediato cree en la fortuna, el hombre religioso cree que la vida es precisamente sufrimiento. Es por ello que el discurso religioso debe acudir resueltamente y con vigor hacia lo profundo. [...] ³⁰²

300 *Ibid.*, p. 437.

301 *Ibid.*, p. 437.

302 *Ibid.*, p. 439.

Cabe la pregunta ¿cómo es que el discurso religioso emplea el mismo sufrimiento para reconfortar del sufrimiento? La respuesta pasa por comprender el sufrimiento irónicamente o bien con cierto humor, esto es, no se debe comprender la fortuna y el infortunio como una dualidad, de modo que, si a ambos se les relaciona de tal modo, solo será como broma para que se introduzca el sufrimiento en la reflexión.

[Porque] la religiosidad es interioridad, que la interioridad es la relación del individuo consigo mismo ante Dios, la reflexión que se lleva a cabo dentro de sí, y que es precisamente de donde el sufrimiento proviene, y es por ello que éste le acompaña esencialmente, de suerte que su ausencia equivale a ausencia de religiosidad. [...] ³⁰³

Climacus entiende la interioridad como un espacio o tiempo de la subjetividad que tiene su expresión más real en una acción o sufrimiento efectivo; este hace patente que el individuo está en la situación de relacionarse consigo, desde la desesperación, con el valor absoluto, porque como sujeto se transforma en esta acción. El resultado de la relación entre el ideal, el valor absoluto o lo sagrado, y la desesperación, como categoría de la conciencia, es el sufrimiento. Si el sufrimiento es la categoría de la acción definitiva y más real, la acción resulta un sacrificio perpetuo de la inmediatez; pero también es un donarse constante al sufrimiento y reintegrarlo en una comprensión que reconforte desde él; dicho de otro modo, la acción ético-religiosa es un morir constante a la inmediatez del mundo y un renacer. Este proceso es el de la resignación que asegura que el individuo está orientado hacia el *τέλος* absoluto, esto lo logra porque hace una distinción absoluta, o una absoluta diferenciación entre fines relativos y el *τέλος* absoluto.

Ahora confrontaremos la posición de Climacus con la posición de Nietzsche sobre el sufrimiento para enriquecer nuestra posición filosófica. Nietzsche comprende el sufrimiento como una compasión, es decir, como un *pathos*, y con su noción de compasión pretende distinguirse del hedonismo, el pesimismo, el utilitarismo, y el eudemonismo, porque según él

[...] todos esos modos de pensar que miden el valor de las cosas por el placer y el sufrimiento que éstas producen, es decir, por estados concomitantes y cosas accesorias, son ingenuidades y modos superficiales de pensar, a los cuales no dejará de mirar con burla, y

303 *Ibid.*, p. 440.

también con compasión, todo aquel que se sepa poseedor de fuerzas configuradoras y de una conciencia de artista. [...] ³⁰⁴

Al igual que Climacus al comprender el sufrimiento, Nietzsche trata de alcanzar una visión profunda y estructural del sufrimiento en la existencia humana, por eso la *medida*, es decir, el criterio para la significación del placer y dolor, no debe tomarse esta de los efectos inmediato que resultan de estos, ni de relaciones concomitantes de segundo orden o accidentales. De modo que, si leemos con cuidado, se desprende esa comprensión cómica que se manifiesta como una burla sobre el hedonismo, pesimismo o eudemonismo o el utilitarismo; porque estos tratan el tema del sufrimiento y el placer como un saber finito, que no ha podido representar la significación adecuada de la naturaleza del sufrimiento. La comprensión adecuada del sufrimiento en Nietzsche se da desde la compasión, pero esta no es una misericordia social, sino más bien un pathos de la distancia. “[...] no es compasión para la miseria social, para con la sociedad y sus enfermos y lisiados, [...] y menos todavía es compasión para con esas murmurantes, oprimidas, levantiscas capas de esclavos que aspiran al dominio -ellas lo llaman Libertad [...]” ³⁰⁵ Lo que dice Nietzsche parece contrastar drásticamente con el humor cristiano que estudiamos y, al parecer, el texto citado hace una referencia controversial con el sermón de la montaña de Jesucristo. Pero más allá de malabarismo dialécticos que pudiéramos realizar en esta tesis para hacer coincidir sintéticamente la reflexión de Climacus y Nietzsche, me gustaría proponer que la lectura de estos dos debe ser ofrecer la comprensión de ambos de forma paralela. Porque ambos autores tienen en común el problema de la significación del sufrimiento. No hace falta en este estudio hacer coincidir a los pensadores en un tema, porque lo que se pretende es comprender las significaciones en lo que tengan de común, así como las diferencias, o la imposibilidad de hacerlos coincidir.

Según lo que hemos dicho el criterio de Climacus sobre el sufrimiento consiste en decir que el discurso religioso habla desde el sufrimiento, para reconfortar del sufrimiento, no reconforta del sufrimiento sin pasar por este. Ese es el criterio fundamental para comprender reflexión humorística de la relación del individuo con el sufrimiento del pseudónimo de Kierkegaard. La falta de compasión a la miseria social o a los desdichados que expresa críticamente Nietzsche se debe, al supuesto, de que estos oprimidos desean alcanzar una situación fantástica en la que se elimine el sufrimiento. Una existencia que persiga la evasión del sufrimiento como esencial para la transfiguración del individuo, no es en realidad una existencia en su sentido eminente; esta distinción es lo que motiva el pathos de la distancia o una moral

304 Nietzsche Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, p. 211.

305 *Ibidem*.

de la crueldad. Este pathos nietzscheano es una pulsión que lo aleja del punto de vista estético del sufrimiento que Climacus había criticado, pese a la referencia controversial al sermón del monte³⁰⁶, al parecer ambos autores piensan el sufrimiento ético-religiosamente, porque piensan el sufrimiento como condición estructural de la existencia.

[...]Vosotros queréis, en lo posible, *eliminar el sufrimiento* -y no hay ningún, “en lo posible” más loco que ése – ¿y nosotros? - ¡parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo que ha sido nunca. El bienestar, tal como vosotros lo entendéis - ¡eso no es, desde luego, una meta, eso a nosotros nos parece un final! Un estado que enseguida vuelve ridículo y despreciable al hombre, - ¡que hace desear el ocaso de éste! [...]³⁰⁷

La crítica de Nietzsche va dirigida a la loca y fantástica idea de eliminar el sufrimiento, a los instintos pacificadores del hombre que van en contra de su naturaleza contradictoria y en lucha constante. De ahí que cuando dice Nietzsche, “preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor”, llama a la lucha, a la agonía, a la resistencia y a la confrontación con el dolor. De modo que, lo opuesto, buscar un bienestar pacificador o adormecedor de la conciencia, es para el autor alemán, más bien el impulso por ponerle un fin a la existencia, poner como ideal de vida la muerte, es tratar de vivir como si el individuo fuera una abstracción fantasmagórica. La verdadera meta del hombre debe ser poseer una fuerza que atraiga al individuo a la lucha y que lo prepare para los horrores de la existencia. Desde la perspectiva de Climacus, Nietzsche tiene una concepción del sufrimiento propia de la religiosidad A, porque piensa el sufrimiento como esencial a la existencia, es decir, como un motivo esencial de una reflexión que ha interiorizado el sufrimiento y que se opone a ese movimiento que no lo integra como esencial al existir.

Para Climacus este punto de vista, que todos somos seres sufrientes y que debemos constituir el sentido de la existencia desde esa condición, resulta entonces la observación religiosa inicial, la expresión esencial del interés religioso; sin embargo, para nuestro autor pseudónimo, “[...] la observación religiosa en sentido estricto viene hasta la tercera parte, es decir, después que todo posible subterfugio ha sido utilizado en las dos primeras partes a fin de eludir lo religioso [...]”³⁰⁸ Ve el desarrollo dialéctico de la religiosidad como un devenir que va cancelando las ilusiones estéticas que tenga el individuo

306 Otra posible interpretación del lugar que ocupa el sufrimiento en el sermón del monte, desde Nietzsche, consiste en decir, que el que los convocados al consuelo, lo son en tanto seres sufrientes; es decir los convocados no pueden desprenderse de su sufrimiento porque esa es la condición del consuelo. Donde sufrimiento y consuelo no se desligan.

307 *Ibid.*, p. 212.

308 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, p. 441, VII 380.

hasta dejar solo en él un pathos religioso. Esto es tanto como decir que el movimiento de la religiosidad A es como la situación en la que un oyente religioso no sabe si estaba en un baile con un poeta o en un servicio religioso con el pastor, es decir, que tiene que hacer la reflexión y distinción entre lo estético y lo religioso en su propia interioridad. Así como Nietzsche, Climacus está criticando un cristianismo estetizado que no ha realizado en sí la dialéctica de la interiorización del sufrimiento resultante de su relación con un valor ideal o absoluto. En nuestra opinión Climacus-Kierkegaard es muy consciente que el cristianismo debe ser replanteado desde un punto de vista no estético. Por eso afirma:

La invitación de un discurso religioso es llanamente ésta: “Venid todos los que estáis fatigados” y el discurso presupone que todos se hallan en sufrimiento -en efecto, que todos deben hallarse en sufrimiento. [...] La distinción entre afortunado y el infortunado es sencillamente una broma, y, por tanto, el orador debe decir: “Somos todos sufrientes, mas gozosos en nuestro sufrimiento, es por esto que luchamos. [...]”³⁰⁹

El presupuesto para la comprensión del criterio de un discurso religioso es que no existe el hombre afortunado, sino más bien la aceptación de la propia condición del sufrimiento como esencial; y que, a partir de esta, se da la posibilidad del gozo. Este gozo es la apropiación y anticipación del valor religioso en la vida del individuo, es un pathos que transfigura el dolor en gozo. En efecto, la búsqueda del bienestar como apaciguamiento de las contradicciones individuales y pacificación de estas, no es lo que entiende Climacus por felicidad eterna; esta es todo lo contrario a una pacificación, sino que más bien lo que nos propone es una acción que pone el elemento de la contradicción como esencial e interior a todo individuo. Según Climacus hay que realizar acciones que decididamente luchen para superar el sufrimiento sin suponer una situación fantástica en la que este desaparecería. El individuo de la religiosidad A comprende su sufrimiento como muestra directa de su relación con una felicidad eterna, la cual se determina por ser el objeto paradójico de una fe que es una incertidumbre objetiva. La fe de la religiosidad A mantiene al individuo en vilo y preparado para el sufrimiento, a la vez que lo transfiguraría para poder estar a la espera de la promesa cristiana y gozar anticipadamente de ese valor.

Además de asumir una conciencia sobre el sufrimiento, Nietzsche habla de un individuo con fuerzas configuradoras o transfiguradoras o creadoras tal como las que posee un artista. En este sentido, este tipo de artista, no rechaza el sufrimiento como exterior de sí, es decir, no comprende el sufrimiento

309 *Ibidem*.

estéticamente, sino ético-religiosamente, de modo que el sufrimiento mismo es una expresión directa de la relación entre el individuo y el absoluto.

[...] La disciplina del sufrimiento, del *gran sufrimiento* – ¿no sabéis que únicamente aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: –¿no le han sido donados bajo sufrimiento, bajo la disciplina del gran sufrimiento? [...] ³¹⁰ esa disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre. Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: –¿no le han sido donados bajo sufrimiento, bajo la disciplina del gran sufrimiento? [...] ³¹¹

Nuestro interés no es nivelar la reflexión de Climacus y Nietzsche, sino mostrar que sí hay algunas coincidencias entre los dos pensadores se debe a que su objeto de estudio es el mismo; de modo que los resultados de la reflexión de Nietzsche sobre el sufrimiento se pueden confrontar con los de Climacus, en específico tres ideas: Uno, el sufrimiento es el gran hecho respecto del cual se desarrolla el escenario de nuestra existencia y esto provoca estremecimientos del alma; el sufrimiento produce una transformación en el alma, la cual consiste en hacerla más inventiva, valiente, profunda, misteriosa, espiritual, astuta y grande; incluso en hacerla aprovechar la desgracia para soportar el dolor. Lo anterior coincide completamente con la idea de Climacus de interiorizar el sufrimiento a partir de la transformación real de la subjetividad, al pensar al individuo como una existencia con conciencia de una meta superior y engrandecedora de sí. Dos, se puede establecer que la reflexión de Nietzsche no repugna ni escandaliza a la razón, es decir, es una reflexión de la religiosidad A que piensa en la disciplina del Gran sufrimiento y la elevación del hombre; esto es, Nietzsche se mantiene en una reflexión que produce una comprensión o apropiación interior del pathos existencial. Y tres, para Climacus el cristianismo, como para Nietzsche, debe superar su estetización, pero para el pseudónimo esta es una religión del escándalo (Religión B); esta, en tanto experiencia del escándalo, no busca esencialmente la interiorización dialéctica como apropiación cognitiva, saber del sufrimiento, sino que se propone como experiencia con una exterioridad inapropiable, paradójicamente dialéctica, y, por ende, irreductible a la razón, pero que presupone como condición previa, la comprensión del Gran sufrimiento. Nietzsche remata su comprensión inmanente del sufrimiento y la relación con lo superior y

310 Nietzsche Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, p. 212.

311 *Ibidem*.

el valor del modo siguiente: “[...] *Criatura y creador* están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día [...]”³¹² Nosotros entendemos que la condición de criatura del hombre es como la afirmación de lo finito desde su raíz, como fuerza opuesta a lo infinito y trascendente; la fuerza creadora es esa capacidad transfiguradora del hombre que le permite ser trascendente en su inmanencia, es decir, libre. Incluso nos arriesgamos a decir que en Nietzsche el hombre es inmanente y trascendente en sí mismo, puesto que va más allá de su condición dada.

Desde la perspectiva de Kierkegaard el espíritu del hombre busca llegar a ser lo que debe ser para sí mismo. Pero para lograr la transfiguración en la criatura hombre, algo debe ser necesariamente configurado, quebrado, forjado, arrancado, quemado y purificado, o sea, que debe necesariamente sufrir para mutar. La Gran compasión de Nietzsche es una contrapasión a la debilidad que busca la paz y la inercia. Climacus aboga porque la experiencia del sufrimiento sea la forma más intensa de la pasión, y su relación con la reflexión de Nietzsche, para nosotros, es la de sumar sus conclusiones sobre el sufrimiento con las suyas. Lo expuesto por Nietzsche en nada contradice lo expuesto por Climacus, sino que se complementa. Luego podemos deducir que tanto para Climacus como para Nietzsche, el espíritu humano es plástico o polimorfo, se expande y decrece, choca con fuerzas y aumenta de intensidad, así como decrece en potencia, pero, sobre todo, hay un trabajo interior sobre el sufrimiento. Este trabajo es la disciplina del sufrimiento que para Nietzsche ha creado todos los valores del hombre, también ha permitido y posibilitado sus elevaciones; por elevaciones entendemos la afirmación de lo superior y la experiencia del valor. Sin embargo, cabe señalar una diferencia entre lo expuesto por Nietzsche sobre el sufrimiento y Kierkegaard, sin pretender ir más allá de lo ya citado. El sacerdote de Dionisio afirma una naturaleza paradójica en el hombre, una criatura que es creador y no pone límite en esa capacidad, más que la propia capacidad de comprensión, transformación existencial a través del dolor; es decir, es de una ampliación de la voluntad de vida o afirmación de la propia existencia. La diferencia entre Climacus y Nietzsche consiste, en que el segundo se mantiene en una posición inmanente y humana, no obstante, si hay algo trascendente en el hombre, esto puede ser un guiño que saluda a una fuerza divina o no humana.

312 *Ibidem*.

Alastair Hannay nos recuerda que en las Migajas filosóficas Climacus había planteado un experimento del pensamiento en el cuál los seres humanos son incapaces de reconocer la verdad sobre el ser humano. El problema en Migajas era: ¿cómo puedo construir una felicidad eterna a partir de un evento histórico? La idea de fondo es que tratándose de la verdad del ser humano podemos descubrir o recuperar esa verdad con nuestros propios medios, siempre que tengamos la adecuada estimulación socrática; dicho de otro modo, la verdad se revela o demuestra dentro de un contexto que solo se conoce históricamente. Estar en posesión de la verdad se equipara a tener una “conciencia eterna”. Ahora bien en la *Migajas* hay dos posturas, la señalada y otra, la primera consiste en afirmar que la posición socrática supone que nos encontramos ya de alguna forma en esa conciencia y podemos llegar a hacernos conscientes de ello; la segunda postura sugiere que solo podemos alcanzar dicha conciencia bajo la forma de la fe, por una decisión que afirme lo impensable, que algo histórico puede ser al mismo tiempo eterno y demostrar en qué consiste la posesión de una conciencia eterna.³¹³ Según nuestra interpretación concluimos sobre el concepto de sufrimiento de Nietzsche que se queda en los límites de la reflexión socrática, es decir, en el proceso de la interiorización dialéctica de la relación con el absoluto, o sea en la religión A, más no parece tener una reflexión paradójica dialéctica con el valor supremo o en tanto Religión B. Climacus, por otro lado, está realizando una construcción imaginaria, o sea, todo un experimento del pensamiento en el que no solo desarrolla una dialéctica de la interioridad a la que le es esencial su apropiación subjetiva (la comprensión interior), y la transformación individual, en el ámbito de la Religión A. Para Climacus la Religión A es un saber emitido desde la posición socrática, pero su proyecto filosófico asume esa forma de comprensión como el supuesto necesario para realizar una segunda reflexión dentro del horizonte de una fe paradójica del tipo de la religión B.

10.2 Una aproximación a la noción de humor en Kierkegaard

El siguiente texto se puede pensar a través de la pregunta: ¿Cómo llevar la experiencia religiosa a la vida cotidiana superando la idea de que solo en el monasterio se puede vivir una vida religiosa, esto en el sentido de que la vida religiosa y los intereses mundanos no son compatibles? Para responder a esta cuestión debo abordar el tema de la intramundanización de la religión en las sociedades protestantes. Con la noción de humor que propone Kierkegaard nos encontramos con que el estadio religioso emplea lo cómico para no caer en lo cómico, es decir, el humor es un movimiento dialéctico entre el

³¹³Vid, Hannay Alastair, *Kierkegaard: una biografía*, p. 345.

sufrimiento y la experiencia de lo absoluto, el pathos de lo trágico y el momento no doloroso y placentero de lo cómico. Esta forma de humor es fundamental para comprender la prueba espiritual o religiosa. Según Climacus si la vida religiosa parte de su premisa inicial, a saber, que el sufrimiento es la expresión esencial del pathos existencial, entonces “[...] el orador religioso deberá contar con la suficiente elevación religiosa para darle un uso cómico a todo el dominio de la poesía. [...]”³¹⁴ Ahora imaginemos a una individualidad que desea algo, si acude al poeta distinguirá dos caminos, la línea de la fortuna o del infortunio, en sentido poético todo trata del ensanchamiento de la imaginación por medio del binomio fortuna, infortunio, y la cuestión consiste en no caer en chapucerías. Si la misma individualidad acude con el pastor, en cambio, este se comportará de otro modo.

[El individuo] en su elevación religiosa deberá transformarle todo este asunto en una broma. Desde su convicción religiosa y entusiasta del significado del sufrimiento para la vida más elevada, el pastor debe enseñarle a elevarse por encima del dolor del deseo negado—anunciándole sufrimientos más grandes. [...]”³¹⁵

Elegí estas citas de Climacus para enfatizar la dialéctica de la broma, de la comedia, y de la relación de la Religión A con la poesía. En este caso explica directamente cómo se debe componer un discurso religioso, de modo que lo más importante no es ensanchar la imaginación, sino enfrentar al sufrimiento; luego lo que debería hacer el pastor es mostrar en su finitud y relatividad cómica la relación fortuna-infortunio, respecto de la realidad del sufrimiento como condición del sentido de la existencia. El discurso religioso se toma la libertad de abordar directamente al hombre en tanto que hombre, de forma semejante a como lo hace la muerte, no distingue emperadores de obreros. El pastor busca convertir al hombre deseante en un hombre religioso, el entusiasmo del discurso religioso es de tal manera que aquello que inspira es el sufrimiento, el discurso religioso no compite con lo estético, no necesita entonces de un discurso poderoso, porque es inexpugnable desde sí mismo, porque ha superado e integrado lo estético bajo la forma de una broma.³¹⁶

El humor en este caso está enfatizando la finitud por medio de la fallida relación con lo ideal, y emplea lo finito para elevar la condición del hombre hacia la conciencia de algo superior, en este caso, la conciencia de eternidad. Lo cómico se distingue del humor, como una esencia de su cualidad, porque

314 Kierkegaard Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, tr. Nassim Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 442, VII 381.

315 *Ibid*, p. 424, VII 382

316 *Cfr.*, *Ibid.*, p. 442.

este opera como una ontología dialéctica en Climacus y Kierkegaard, como la categoría de la individualidad inmanente-trascendente, presente a lo largo de todo el desarrollo de la conciencia. El humor es un modo en el que lo cómico dialéctico estructural se presenta como concreción y realidad. Lo cómico está presente en todos los estadios de la existencia, como ironía, entre la estética y la ética, o como humor, entre la estética y la religión, donde se presenta una religiosidad como la de A o B que matiza la relación entre lo ético subjetivo y lo religioso. La dialéctica de lo cómico por lo mismo atraviesa todo el proyecto filosófico de Kierkegaard y revela la característica principal de la noción de comedia. La noción filosófica de comedia no se debe entender en términos solo literarios, sino como un modo del existir cualitativamente determinado. En el concepto de lo cómico que está presente en Climacus el énfasis está en lo concreto y real al representar lo finito. Lo cómico señala las deficiencias de lo finito en relación con su otro, la elevación, lo superior e infinito. Climacus lo explicita señalando que hay que elevarse por encima del dolor del deseo negado. Lo cómico real, la expresión del pathos existencial se muestra como un humor entusiasta que busca transformar su relación subjetiva con el dolor, en el horizonte real de una brecha entre lo finito y lo infinito en su forma más concreta, insertada en la acción y en un proyecto de comunicación existencial. La clave de un discurso cómico consiste en una característica peculiar a él, la de que la contradicción de lo cómico nunca es dolorosa.

El sufrimiento es la expresión real y esencial del pathos existencial; por la realidad del sufrimiento se entiende, en su continuidad, algo esencial para la relación patética con una felicidad eterna, de manera que el sufrimiento no se revoca engañosamente y el individuo no avanza más allá de él, lo cual sería un retroceso. [...] Así como la resignación procuró que el individuo tuviera una orientación absoluta hacia el *τέλος* absoluto, la continuidad del sufrimiento es la garantía de que el individuo se halla y mantiene en la posición requerida. [...] ³¹⁷ Esto significa que la cuestión consiste en comprender el sufrimiento y permanecer en él de modo que la reflexión es sobre el sufrimiento sin hacer abstracción de él. Desde la perspectiva de la experiencia religiosa la cuestión consiste en comprender el sufrimiento y permanecer en él, de modo que no se haga abstracción del sufrimiento, para que se reflexione sobre él. Cuando la Escritura afirma en Isaías 57:15 que Dios habita en el corazón humillado y abatido; la idea es que el corazón abatido que se relaciona con el dolor, no se refiere a una relación accidental, transitoria o momentánea, sino que lo que muestra la verdad de la relación con Dios es el sufrimiento. En este punto puede haber un retroceso del discurso religioso al discurso estético, cuando se dice “Tras muchos

³¹⁷*Ibid*, p. 446.

errores finalmente aprendí a atenerme a Dios en serio, y desde entonces él no me ha abandonado. Mi negocio florece, mis proyectos prosperan, entre otras cosas.” La dialéctica religiosa retrocede a la dialéctica de lo estético, la cuestión es “cómo se agradece”, si lo hace directamente o si lo hace por medio del signo de la incertidumbre, de modo que este sujeto no pudiera apropiarse los bienes que posee como signos de la relación con Dios. Un individuo no puede saber con certeza si es que el infortunio representa un mal, o si la buena fortuna un bien, esa es la incertidumbre objetiva a la que se debe atener el individuo. De modo que este individuo no podría decirle directamente a Dios que es infortunio lo que padece, puesto que primero debe suspender su juicio en el movimiento de la incertidumbre. La relación con Dios cuenta con una sola evidencia, que es justamente la relación con Dios, todo lo demás es equivoco.³¹⁸

El individuo se puede relacionar con el dolor por medio de dialécticas distintas, la de la estética o la de la religión. La primera ve una relación accidental con el infortunio y la segunda esencial, de modo que, si el sufrimiento cesa, también la vida religiosa. En un humorista existente tenemos la aproximación más cercana al hombre religioso, puesto que no comprende el existir como una cosa, ni la fortuna y el infortunio como algo que acontece al sujeto existente, sino que existe de manera tal que el sufrimiento se halla en relación con el existir. Lo peculiar de la dialéctica del humorista es que efectúa un giro engañoso con el que revoca el sufrimiento bajo la forma de una broma. Comprende el significado del sufrimiento en relación con el existir, mas no comprende el significado del sufrimiento. Lo primero equivale al dolor en lo humorístico y lo segundo a la broma en la religión. El humorista alcanza el secreto de la existencia en el dolor, y luego da media vuelta, se queda en lo finito de la broma. Comprende que todo ser humano sufre en tanto que existe, es en virtud del sufrimiento que el humorista no comprende el infortunio, porque el individuo no puede ser feliz si estos infortunios desaparecieran, de modo que se le puede ocurrir mencionar alguna incidental molestia y llamarle infortunio, si tan sólo no estuviera presente esa pequeña molestia él sería feliz. Cualquiera que oyera pensaría que el orador anuló la distinción fortuna e infortunio en una locura, a saber, que todo el mundo sufre. La expresión para el sufrimiento que tiene el humorista a la mano satisface al infortunado, pero entonces llega la profundidad y anula la distinción entre fortuna e infortunio, entonces viene la broma. El humorista afirma: todo está perdido, si tan sólo mi casero instalara un nuevo tirador de campana... podría ser extremadamente feliz. La ironía se distingue del humor porque ella no expresa el dolor, sino

318 *Cfr., Ibid., pp. 448 y 449*

que responde burlescamente con una dialéctica abstracta, la cual protesta contra el excesivo dolor del infortunado. El humorista expresa el dolor indirectamente. El ironista lo nivela todo basado en la noción de una humanidad abstracta; el humorista nivela sobre la base de una relación abstracta con Dios; ya que el mismo no participa de la relación con Dios, dado que elude esa relación con la broma.³¹⁹

La expresión humorística de la existencia se resume en la frase *Respicere finem* o sea toma en consideración el fin, sin embargo, esta expresión es contradictoria, porque el fin en tanto que tal aún no ha llegado, está delante de uno, mientras que *respicere* significa mirar atrás; podríamos pensar mira hacia adelante y atrás. Este lema supone que, si existir es algo similar a ir andando por un camino, entonces lo singular de la existencia consiste en que la meta se halle detrás, pero uno está obligado a ir hacia adelante, porque ese es el sentido de la existencia. El humorista comprende el sufrimiento como esencial a la existencia, pero luego se retracta de todo, porque la explicación se encuentra atrás.³²⁰ Lo que comprende el humorista es la naturaleza doble del hombre existente, su movimiento constante hacia adelante, hacia lo infinito, se constata por el sufrimiento del individuo que se relaciona con ese futuro que, en tanto vacío, es como una eternidad. No obstante, el humorista se vuelve del infinito, porque hacia el pasado está la comprensión finita de su existencia. En lo *Uno o lo otro* el pseudónimo A dice lo siguiente: ¿Qué nos depara el futuro? No lo sé. Cuando una araña se precipita desde un punto fijo hacia sus fines, todo lo que ve ante sí es un espacio vacío en donde no puede hacer pie por mucho que patalee. Esto me sucede a mí, siempre ante un espacio vacío, aquello que me empuja hacia adelante es un fin situado tras de mí. Esta vida avanza a contra pelo y es espantosa.³²¹ El pseudónimo A introduce la experiencia del espanto ante el vacío, es decir, de la conciencia del vacío y la imposibilidad de alcanzar una certeza objetiva sobre el objeto que funda la acción o que propulsa el movimiento. Es comprensible que se suele confundir lo humorístico con lo religioso, porque el humor es un *confinium* (confín) de lo religioso.

El humorista. Dice Climacus, conoce la profundidad del sufrimiento, pero entonces se va a casa. La conciencia religiosa, sin embargo, no se va a casa. Queda aún una barrera entre la conciencia

319 *Cfr., Ibid., pp. 451.*

320 *Cfr., Ibid., p. 452.*

321 *Cfr., Kierkegaard Søren, Lo uno o lo otro Un fragmento de vida I, tr. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid, Trotta, 2006, p. 49.*

de la contradicción humorística y su sentido de esa conciencia. Para el religioso, esa contradicción es constitutiva de la conciencia que es consciente de ella.³²²

Desde distintos ángulos estamos señalando que el humorista no está completamente consciente del significado del sufrimiento. El humor comprende que el sufrimiento va con la existencia, pero rechaza el significado esencial del sufrimiento para la persona existente. La teleología piensa que el significado del sufrimiento es el de una educación para la finitud, como quien atraviesa adversidades para llegar a ser algo en lo finito. La teleología finita es la del humor, la teleología infinita debe ser la de la religión. En la religión el sufrimiento tiene un significado para la felicidad eterna de un hombre, luego entonces debo alegrarme por sufrir. Ahora bien, este sujeto existente que tiene el *τέλος* absoluto de la felicidad eterna y se relaciona con ella en el sufrimiento, puede encontrarse fuera del sufrimiento. En este caso el goce no es inmediato, sino más bien radica en la conciencia de que el sufrimiento significa la relación. En la felicidad eterna no hay sufrimiento, pero cuando un sujeto se relaciona con ella, entonces la relación se expresa como sufrimiento. Si el sujeto existente pudiera ser capaz de que a partir de su conciencia de que el sufrimiento indica la relación, este fuera capaz de ponerse por encima del sufrimiento, entonces, esto, sería tanto como que un individuo pudiera pasar de la existencia a la eternidad; la consecuencia de lo anterior consiste en que el sujeto lo dejará de lado, es decir, quedará fuera de la relación con el *τέλος* absoluto. Pero si es incapaz, entonces se encuentra en la situación del hombre que sufre, de modo que este conocimiento de la relación se debe mantener en el ámbito existencial. Queda impedida la perfección del goce, lo que implica que el individuo existente necesariamente se relaciona con la felicidad eterna de forma imperfecta. Por la imperfección de la relación, nuevamente aparece el dolor como la expresión esencial de la relación.³²³ Para un sujeto existente los principios más altos del pensamiento solo se pueden demostrar únicamente de forma negativa. La pretensión de hacer una demostración positiva deja ver que el que intenta, no deja de ser un sujeto existente, y se convierte en algo fantástico. Luego entonces tenemos que la relación con el bien absoluto solo se puede definir de manera negativa, como una felicidad eterna en virtud del sufrimiento; al igual que la certeza de la fe que se relaciona con una felicidad eterna se define por la incertidumbre. Pero si hago a un lado la incertidumbre para obtener certeza, resulta que no obtengo un

322 Robert L. Perkins, *International Kierkegaard Commentary, Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, USA, Georgia, Mercer University Press, 1997, p. 167.

323 Cfr., *Kierkegaard Søren, Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, pp. 455 y 456.

creyente humilde en temor y temblor, sino un bribón, un joven estético, que desea fraternizar con Dios, pero no se relaciona con Dios.³²⁴

10.3. La prueba espiritual

Entendemos por una prueba espiritual una categoría o modo de ser del sufrimiento religioso, Climacus la nombra en danés *Anfægtelse*, y se define por su pertenencia al sufrimiento religioso. La prueba espiritual se suele identificar con las tentaciones o hasta con las contrariedades de la vida. Sin embargo, lo esencial de la experiencia religiosa es la relación con el τέλος absoluto, si esta cesa, entonces se anula. La prueba espiritual es en la relación con Dios, lo que la tentación es en la ética. Cuando el valor máximo para el individuo es la realización ética, la tentación es el mayor peligro. Pero si la una es el mayor peligro, no se sigue que la otra también. En la tentación aquello que está tentando es lo más bajo; pero en la prueba espiritual es lo más alto, aquello que estando envidioso del individuo quiere atemorizarlo y hacerlo retroceder. Por tanto, la prueba espiritual no pertenece al campo de la ética, sino a la esfera de la religión; y sólo al final de su curso. La prueba espiritual también crece o es mayor en proporción a lo religioso, porque el individuo ha descubierto el límite; la prueba expresa la reacción del límite que demarca lo divino en contra del individuo finito. Un buen pastor nos puede instar a permanecer siempre en la iglesia, de modo que con eso nos haríamos santos, pero hay que salir al mundo. Pero si un hombre se quedara allí descubriría la prueba espiritual y seguramente saldría mal librado.³²⁵

“[...] El instante en el que el individuo logra poner en práctica la relación absoluta a través de la renuncia a fines relativos [...] y se relaciona ahora absolutamente con lo absoluto, en ese instante descubre el límite, y la prueba espiritual se transforma en la expresión para el límite. [...]”³²⁶ El individuo es inocente en la prueba espiritual, pero el sufrimiento es probablemente terrible, en la tentación no se es inocente. Se recalca el “probablemente” terrible, porque sólo un sujeto que esté en la esfera religiosa conoce la prueba espiritual y Climacus no es ese cristiano, puesto que él está en una situación estético-filosófica reflexionado sobre la religión. La prueba espiritual es la reacción a la expresión absoluta de la relación absoluta. La tentación ataca al individuo en su debilidad, la prueba

324 *Cfr., Ibid.*, p. 458.

325 *Cfr., Ibid.*, pp. 461 y 462

326 *Ibid.*, p. 462.

espiritual es el Némesis que ataca en los momentos más intensos en la relación absoluta. La tentación, por ende, pertenece a la constitución ética del individuo; la prueba espiritual carece de continuidad y representa la resistencia misma de lo absoluto.³²⁷ Queda pues explicar cuál es el origen de este sufrimiento:

La razón de este sufrimiento es que, en su inmediatez, el individuo en realidad se encuentra absolutamente dentro de fines relativos; su significado es el virar de la relación, la renuncia a la inmediatez o la existencial expresión de que el individuo no puede nada por sí mismo y es, en cambio, una nada ante Dios, pues aquí nuevamente la relación con Dios se hace distinguible por lo negativo, y la aniquilación de uno mismo es la forma esencial para la relación con Dios.³²⁸

El individuo de la experiencia religiosa posee el interés de lo absoluto, pero le es esencial, en tanto ser finito, la condición suya de que se persiguen fines relativos. El viraje que realiza la conciencia religiosa es el de renunciar a lo finito, en la resignación que se sabe necesitada de Dios. El individuo realiza la distinción entre Dios y él mismo, y en la distinción se sucede el descubrimiento de que no se puede nada por sí mismo. ¿qué significa renunciar a lo finito o lo externo y positivo?

Esto no debe expresarse en el dominio de lo externo, ya que entonces recaemos en el movimiento monástico y la relación queda cabalmente secularizada; y el individuo no debe hacerse a la idea de que esto puede realizarse de una vez, porque eso corresponde a lo estético. E incluso si pudiera hacerse de una vez por todas, el individuo, en su naturaleza de sujeto existente, sufriría de nuevo en la repetición.³²⁹

El movimiento monástico nos recuerda el momento decisivo en el que un individuo que desea mantener una relación con lo absoluto decide abandonar todas sus relaciones sociales, es decir, convierte su acto interior en un movimiento exterior. La idea de Climacus no se trata de que critique simplemente que el individuo se retire de la comunidad. El aniquilamiento religioso del individuo no es el del hombre exterior, sino el del hombre interior, el hombre no debe buscar la relación ante Dios de modo que sea un acto único que de una vez y para siempre garantice la relación con lo absoluto. Que la relación con Dios se hace distinguible por lo negativo significa que es porque el hombre necesita de Dios, o porque es nada o pobre ante Dios, que es posible la relación.

³²⁷Cfr., *Ibid*, pp. 462 y 463.

³²⁸*Ibid*, p. 464.

³²⁹*Ibidem*.

“[...] Desde una perspectiva religiosa, la tarea consiste en comprender que el hombre no es nada en absoluto ante Dios, o que se es nada en absoluto y, por ello, uno está ante Dios, y el sentimiento religioso no deja de exigir esta impotencia, y su desaparición implica la desaparición de lo religioso. [...]”³³⁰

Sobre este aniquilamiento del individuo debemos decir que es del todo contrario a la comicidad, mientras que la juvenil capacidad de la inmediatez puede resultar cómica para un tercero que ve que se cree que se puede lo que no se puede, porque implica una contradicción, pero la impotencia del sentimiento religioso no produce comicidad, porque no es una contradicción la absoluta impotencia de un hombre ante Dios. Pese a que se puede dar el caso de una comicidad no ya inmediata, sino reflexiva, en la que un individuo que sea una conciencia religiosa y algo así como un monarca fuera capaz de todo, pero comprendiera divinamente que sólo se trata de una ilusión. Esto sí sería una broma en serio.

Lo cómico está presente por doquiera y se puede asignar a cualquier existencia su lugar en una esfera según como se relacione con lo cómico. El hombre religioso descubre lo cómico en su escala más grande, pero no considera que lo cómico sea lo más elevado, porque el sentimiento religioso es el pathos en su pureza. Si lo cómico fuera lo más elevado carecería de contradicción que es su valor y fundamento, de modo que mientras más competente sea la vida de un hombre, más fácil descubrirá lo cómico. La más elevada comicidad y patetismo no luce, porque un pathos o comicidad inferior muestra su valor al ser reconocido por un tercero; pero lo más elevado no se manifiesta porque pertenece a la esfera de la interioridad y queda inmerso en sí mismo. La resolución del hombre religioso es la más grande de todas, es infinitamente más grande que cualquier proyecto para transformar el mundo o crear obras o sistemas porque esta debe descubrir lo cómico para no devenir esto mismo.

Esta prueba espiritual es la renuncia a la inmediatez e implica un sufrimiento, pero no es una flagelación, no debe entenderse por ningún motivo como torturarse a uno mismo; porque el que se tortura a sí mismo demuestra que es capaz de algo, de torturarse a sí mismo; y, en realidad, lo que debe hacer es mostrar que no es capaz de nada ante Dios. La dificultad está en pensar “el hombre es una nada ante Dios” en la existencia. Nosotros no estamos aquí separando al hombre religioso de la acción, es más, recordemos lo que dice Climacus “[...] el pathos existencial es lo mismo que la acción [...]”,³³¹ todo lo contrario, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿Qué aspecto tiene el deber en la vida cotidiana?

330 *Ibidem*.

331 *Ibid*, p. 434.

La conciencia religiosa no predica la indulgencia, más bien proclama que el más grande esfuerzo es lo mismo que una nada, pero lo más fundamental, es que exige este máximo esfuerzo. Otra vez el signo es lo negativo, porque el máximo esfuerzo se distingue o tiene por esencial el hecho de que, a través de él, uno se convierte en una nada; si uno llegara a ser algo, luego entonces el esfuerzo sería menor.³³²

La prueba espiritual pese a lo irónico se retira no a la plaza pública o los medios, o a las cátedras, o al púlpito del domingo. La prueba espiritual no se desarrolla en algún lugar “especial”, es decir, la prueba espiritual se desarrolla en la vida cotidiana y en la sala de estar. El orador religioso debe saber asirse a la categoría totalitaria de su esfera, pero también debe saber cómo encontrar su punto de partida en cualquier parte.

[...] Es en la sala de estar donde debe librarse la batalla, esto a fin de que las escaramuzas de la religiosidad no se conviertan en un “cambio de guardia” semanal. Es en la sala de estar donde debe librarse la batalla, y no de forma imaginaria en la Iglesia, con el pastor arrojando golpes al aire y la congregación contemplándole. Es en la sala de estar donde debe librarse la batalla, porque el triunfo ha de consistir en que el hogar se convierta en templo. [...]³³³

Bien, aceptemos entonces que esta obra se realice en la Iglesia, la cátedra, los medios e incluso en la plaza pública, y que se pase revista a las fuerzas que combaten, en cuyo nombre se alzarán la victoria, que se analice la posición del enemigo, que se alabe al aliado, pero lo esencial que no puede faltar es que se fortalezca la confianza a través de la desconfianza; la confianza en Él a través de la desconfianza en uno mismo. “[...] Dejemos que la obra se realice indirectamente en virtud de la irónica, aunque también muy gentil simpatía de la secreta preocupación. [...]”³³⁴ Por lo que se describe, la acción se puede desarrollar en cualquier sitio con tal de que siempre sea una inquietud interior, se realiza la obra, es decir, el individuo se transforma indirectamente por la reflexión interior de lo negativo. Climacus lo acentúa todavía más y afirma: “[...] Pero, de cualquier modo, lo importante radica en que el individuo singular se vaya a casa queriendo de todo corazón y con sumo entusiasmo librar su batalla en la sala de estar. [...]”³³⁵ La inquietud interior es la batalla que todo individuo debe librar consigo mismo para relacionarse con la felicidad eterna, el individuo debe poner todo su interés en esta lid, y prepararse para llevarla a su vida cotidiana, y vencer porque el templo sea el hogar; la lucha o agonía se encuentra

332 *Cfr., Ibid.*, p. 467.

333 *Cfr.*, p. 468.

334 *Ibidem.*

335 *Ibid.*, p. 469.

en la vida cotidiana. Desde otra perspectiva Climacus está pensando la acción más decisiva de todas, como una acción que lleva lo religioso a toda la vida cotidiana, o bien, podemos decir que incluye todo lo exterior de la mundaneidad como integrado y dominado. La batalla no se libra en las Iglesias, no se puede reducir la actividad del pastor y de los otros guías espirituales a una tentativa semanal, accidental y recurrente para remolcar la nave de la congregación, para nosotros el público, un poco más cerca de la eternidad. Cualquier esfuerzo en este sentido se desmoronaría. Porque la vida humana no se queda en esos sitios, no se queda en la iglesia, ni en el periódico, ni tampoco en la cátedra, ni se reduce a la plaza pública. En esos sitios, si acaso en ellos debe presentarse o hacerse patente la dificultad de realizar la máxima acción, que es la aniquilación de uno ante Dios; porque “[...] es mejor salir de la iglesia desilusionado y descubrir que el deber era más fácil de lo que uno había pensado, que irse de la iglesia con toda la confianza del mundo y desilusionarse en la sala de estar.”³³⁶ Irse al hogar, a la sala de estar significa irse a sí mismo, en vez de irse más allá como a China, o hacia el sistema y es una analogía de lo que hizo Sócrates. “[...] Aquel viejo maestro que era Sócrates hizo lo opuesto; renunció a la astronomía y eligió aquello más elevado y difícil: la comprensión de sí mismo ante dios.”³³⁷ Uno bien puede pensar que conocer entidades como China o Persia, o comprender la economía, es entender cosas concretas, pero Climacus piensa que “[...] la única y absoluta comprensión concreta, es aquella con que el individuo se comprende a sí mismo comparado consigo mismo ante Dios; y es la comprensión más difícil de todas, porque allí la dificultad no puede servir de excusa.”³³⁸

¿Mas qué debemos entender por llevar este “debe de no ser capaz de nada ante Dios cada día”, y no entender eso como una abstracción positiva y dominical, sino más bien entender esto como la seriedad de la vida, y entender que todas las capacidades e incapacidades son una broma? Sin embargo, de esta broma no se sigue que ya no haya que emprender nada en absoluto porque todo resultaría una fútil vanidad; la pereza, la vanidad y el esnobismo ante lo finito no son bromas.

[...] En cambio, el acortar las horas de sueño, emplear bien las horas del día y no ser indulgente con uno mismo, y, de ese modo, comprender que todo es una broma: sí, eso es seriedad. Desde una perspectiva religiosa lo positivo es siempre distinguible por lo negativo, la seriedad por la broma, que es la seriedad de lo religioso, y no la seriedad inmediata, la insulsa y burocrática importancia de la que presume el consejero [...]³³⁹

336 *Ibid*, p. 469.

337 *Ibid*, p. 472.

338 *Ibid*, p. 473.

339 *Ibid*, p. 475.

Para Climacus la acción que realiza la conciencia religiosa es un imperativo de la voluntad, pero de modo máximo, es un deber absoluto para la conciencia. El deber es estar realizando constantemente la dialéctica de la renuncia infinita, en la práctica. Este obrar es una ascesis y, por tanto, conlleva en su núcleo una renuncia, es una acción consciente de la propia comicidad, pero descubre la comicidad en el máximo esfuerzo, reconoce entonces su propia finitud, su desconfianza en sí mismo. “[...] Tener en la mano el destino de muchas personas, el poder de transformar el mundo y, así, comprender continuamente que eso no es más que una broma, sí ¡Eso es seriedad! [...]”³⁴⁰ No obstante aún queda conceptualmente vaga la noción de no ser capaz de nada, pese a que el hombre parece ser capaz de cosas desde su contexto y posibilidades finitas. La conciencia religiosa debe ser consciente de cual es su relación con lo cómico o la broma, no es broma quedarse en la pereza, como renunciando a ser capaz de algo dejando de actuar. Climacus piensa la acción conforme a un deber religioso y una prueba espiritual.

[Esta acción debe] ser capaz de esto, todas las pasiones de la finitud deben estar muertas y todo el egoísmo extirpado, ese egoísmo que quiere poseerlo todo y el egoísmo que altaneramente le da la espalda a todo. Pero justamente aquí radica el problema, es aquí donde reside el sufrimiento: en el hecho de que uno debe morir para sí mismo; y pese a que el rasgo distintivo de lo ético es que resulta muy fácil de comprender en su expresión abstracta es, en cambio, muy difícil entender en concreto.³⁴¹

Todo interés relativo, todo interés finito, que no busque el valor absoluto debe estar purgado en la experiencia religiosa. Este deber o acción se conduce como acción motivada por un valor religioso, pero que opera en lo intramundano. Es una acción que está libre del deseo de tener y de imponer el propio interés finito como absoluto. Es una acción libre. El contexto de la acción que propone Climacus es parte de una problemática teológica, ontológica y sociológica en la que se relacionan los valores religioso-protestantes con la vida mundana en el trabajo u obrar. La ética protestante, desde una aproximación mínima de nuestra parte, demuestra que no es puramente egocentrismo.

[...] el *summum bonum* de esta “ética” consiste en la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario o eudemonista, tan puramente imaginado como fin en sí mismo, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional frente a la “felicidad” o

340 *Ibidem*

341 *Ibidem*.

utilidad del individuo en particular. La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida. Para el común sentir de la gente esto constituye una “inversión” antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural como extraña para el hombre no rozado por su hálito. [...] ³⁴²

La ética protestante propone como un bien máximo la adquisición de riqueza, pese a eso, no es realmente un egoísmo burdo lo que motiva la acción, sino un ascetismo del goce del fruto de la acción, que traduce esa falta de interés por el goce; de modo tal que, la conciencia desligada del goce de la ganancia cultiva el valor puro de la ganancia, como fin en sí, lo que en otros términos es la forma valor o valor abstracto. Weber anota que desde un punto de vista común hay una inversión antinatural en la relación del hombre con el dinero. Este punto de vista hace a un lado el utilitarismo y hasta la persecución de la felicidad, por la persecución de un valor abstracto que resulta irracional relacionar con la felicidad del individuo, lo que sólo puede constatar la inadecuación del objeto no dialéctico de la conciencia con la propia conciencia dialéctica del objeto. Sin embargo, la raíz de la reflexión es la de la posibilidad de una acción que posee valor universal en su máxima, que sea un deber, precisamente liberado del interés relativo. La cuestión es ¿cómo llevar el interés absoluto a la intramundaneidad? En este caso Max Weber investigó con perspicacia el origen de este concepto sacralizado de acción u obrar en el mundo. Según Weber la noción de “profesión”, “*beruf*” y “*calling*”, tienen una reminiscencia religiosa, en la idea de una misión impuesta por Dios. ³⁴³ La estimación del trabajo o la profesión es un producto de la reforma, como una contra voluntad monástica que deseaba mantener lo religioso dentro de lo social. En este caso, la idea es la siguiente:

[...] el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia inevitable del sentido o, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, [...] que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la eticidad intramundana [...] por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes intramundanos [...] que a cada cuál impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en “profesión”. ³⁴⁴

342 Weber Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2da ed., tr. Luis Legaz Lacambra, México, FCE, 2016, p. 90, ec. p. 44.

343 Cfr., *Ibid.*, p. 115.

344 *Ibid.*, pp. 118, 119, 120 y 121.

Si leemos a Climacus desde la perspectiva protestante, podemos pensar que la acción del hombre religioso es un obrar intramundano que actúa por el deber de cultivar el valor absoluto, que es su relación con Dios. Sin embargo, el pseudónimo remata la consideración de esta acción en una broma, es decir, en vez de ver en el dinero o en la forma valor, o en el trabajo, o en la relación dominical con Dios, un signo positivo de su relación con Dios; este lo descubre como un signo negativo, como broma. Cualquier esfuerzo finito por alcanzar la felicidad eterna, desvía de ella. ¿Qué es lo que se toma a broma? La naturaleza finita del trabajo que se expresa como relativa para alcanzar el bien absoluto o la felicidad eterna. Se entiende entonces que cada individuo tiene un llamado de Dios para realizar un deber. Sólo que dentro del contexto protestante toda la vida profana, toda la mundaneidad se sacraliza, porque no se está persiguiendo el fin relativo, sino un deber o fin absoluto. Climacus, en tanto humorista, se distingue por introducir la broma, cabe siempre afirmar que la garantía de la relación con el absoluto es lo negativo. La acción religiosa reconoce el aspecto negativo, es decir, su imperfección fundamental en el obrar, de modo que nunca pueda existir un obrar perfecto que garantice la relación con la felicidad eterna; pero en esta su comicidad dominada, se puede ver ya la nota de una religiosidad que mantiene la tensión de lo infinito con la finitud.

Climacus exalta su humorismo con la contradicción cómica que produce con sus conceptos, puesto que ofrece la visión de una acción con un fin absoluto, pero que se desarrolla en el plano de la inmanencia. En la Edad Media se pensaba que en el mundo finito existe algo que no puede ser pensado al mismo tiempo que la idea de Dios, ni ser reunido dentro o con la existencia. La expresión apasionada de esto era romper con lo finito. La religiosidad protestante de nuestra época piensa que ha ido más lejos que eso, y eso quiere decir que piensa que es capaz de reunir la idea de Dios con la más ligera expresión de lo finito como en un parque de diversiones. Así se plantea la siguiente prueba espiritual, un hombre con este sentido religioso de que no es capaz de nada en absoluto, que se toma con seriedad esa proposición, debe ir al Parque de los ciervos, ya que tiene deseo de ir ahí, es más, es una tentación de la inmediatez, puesto que otra ilusión sería creer que de ir él es capaz de divertirse.³⁴⁵ Esta reflexión abre un camino al humorismo pone en una situación antitética la persecución de una experiencia de infinitud, de absoluto, con la mundaneidad, incluso con lo malo ridículo y que no hace daño. La misma situación humorística sólo es posible porque se quiere lo paradójico, la relación con el absoluto en la inmediatez. La ilusión es que contrario a su verdadera naturaleza, un hombre cualquiera, ya que tiene

345 *Cfr., Postscriptum*, pp. 475 y 476.

los medios puede hacerlo, o sea que se puede divertir. Climacus se dispone a utilizar una herramienta literaria, su comunicación indirecta, lo que indica que se dispone a desarrollar una dialéctica con el fin de resaltar una ilusión; en esta dialéctica de lo serio y la broma. La seriedad se distingue por la broma, es decir, toda determinación es negación, lo serio es antitético de la broma. Climacus no observa una relación en la que la seriedad y la broma sean sólo dos conceptos separados, sino que están en una tensión dialéctica.

La forma estructural en la que se presenta la relación del individuo en el estadio religioso con el absoluto es la dialéctica de lo serio y la broma; puesto que lo serio, lo religioso, está como separado de la finitud del mundo o de su barro. Climacus es nuevamente un humorista, regresa al tema del monacato, lo serio en la religión, es la decisión de ser monje. No es adecuado que un hombre religioso se niegue a ir a un parque de diversiones, solo porque no es un asunto serio, porque si de verdad desea ser serio, hay que tomar la decisión de que una vida religiosa solo es posible en el monasterio. “[...] Si el hombre religioso desea de algún modo llamar la atención en su apariencia externa, entonces el monasterio es la única y más poderosa expresión para ello —el resto es hipocresía. [...]”³⁴⁶

Desde la época moderna la historia de la religión en occidente ha ido más lejos. La edad media sostenía que en el mundo finito existe algo que no puede ser pensado al mismo tiempo que la idea de Dios, ni ser reunido en la existencia con ella. La expresión más apasionada de esta concepción de lo religioso era romper con la finitud. También podemos afirmar que la concepción religiosa de la edad media concebía que en lo divino se hace patente lo cualitativa y absolutamente otro. La relación dialéctica con el absoluto se determinaba antinómicamente en la conciencia, y el residuo patético naturalmente era el sufrimiento. Así que es una posibilidad que ante la virulencia de este pathos se buscara una solución a la paradoja, la de neutralizarla al volver a una reflexión sobre la identidad del absoluto, sin relación con lo finito. El proceso dialéctico implica necesariamente el momento de lo negativo, el momento del ser para otro, en una síntesis del ser en sí y para sí, que le da unidad a todo un movimiento por relacionarlo con la subjetividad. El ser en sí es aquella relación absoluta del absoluto consigo mismo, el ser para otro en la dialéctica señala el carácter de mediación de este es el ser para alguien más, que se finitiza. El ser para sí de este movimiento dialéctico de lo serio y la broma es la conciencia que actúa, vive, concibe y se traslada efectivamente a este modo existencial como parte de su experiencia subjetiva. Si

346 *Ibid.*, p. 477.

la religiosidad de nuestra época fue más lejos que la Edad Media es porque pudo conciliar lo religioso con lo mundano. ¿Es posible superar a la Edad Media? Climacus propone un ejercicio, a saber, ir al parque de diversiones.

Esta superación protestante de lo religioso en la edad media implica que Dios y el mundo finito son acordes hasta el más mínimo detalle en la existencia, de modo que el individuo no pueda dejar de lado su relación con Dios y pasar a una existencia llevada a otras categorías. De aquí se desprende que diversos modos de religiosidad protestante en su un modo defectuoso lo que realizan es una neutralización de lo religioso, para alcanzar una existencia llevada en otras categorías. Climacus les llama a estos modos defectuosos formas inferiores del movimiento monástico. La primera forma se presenta cuando el individuo vuelve a su casa de su relación dominical con Dios; entonces se da la vuelta a Dios y regresa a la dialéctica de lo agradable y desagradable. La segunda forma se manifiesta cuando el individuo regresa a casa para existir dentro de relaciones finitas, y no es consciente de la exigencia de la relación con Dios cuando hace su trabajo y gana dinero. En la tercera forma después de la relación dominical con Dios, el individuo vuelve a una ética especulativa que agota la relación con Dios en fines relativos. Se considera que es una visión religiosa del trabajo; en esta la habilidad en el propio oficio, ya sea como rey, carpintero, equilibrista, es la máxima expresión con Dios; por tanto, no hay necesidad de ir a la Iglesia, sino al negocio. Sin embargo, ir a la Iglesia una vez por semana libera de la obligación de relacionarse con Dios. Los domingos se pide permiso para no pensar en Dios todo el resto de la semana. Esta religiosidad es infantil, puesto que lo que esencial en el niño es su ignorancia e inocencia, pero en el adulto es la reflexión: puesto que el niño no reflexiona, no piensa las diferencias.³⁴⁷

La religiosidad que va más allá de la Edad Media debe vivir todos los días bajo las mismas categorías religiosas. La Edad Media se preocupó de esto en serio y llegó a la conclusión de que no se podía lograr, sino en los Monasterios. Mas en nuestra época el pastor afirma que debemos tener en cuenta que no somos capaces de nada; en cualquier otro sentido somos como el resto de la gente. No hay que ir al monasterio, podemos ir al parque de diversiones, pero con un término medio, que el hombre no es capaz de nada absoluto. Hacer este movimiento constante de renuncia infinita, de arrepentimiento convierte la labor en una muy ardua. Este sentimiento religioso de la renuncia infinita en realidad es la

347 Cfr., *Ibidem*, p. 477.

oculta interioridad, es el reducto último de la relación con la divinidad en la interioridad; en tanto que es la nada del ocultamiento dispone de todos los medios para mantener oculta la relación del individuo con lo divino. ¿Por qué este ocultamiento de la relación de lo divino con lo humano es el último reducto de lo divino en la interioridad? Porque “[...]La verdadera religiosidad es reconocible por su invisibilidad, lo mismo que la omnipresencia de Dios, es decir, es reconocible por el hecho de que no puede ser vista. El Dios que uno puede señalar es un ídolo, y la religiosidad que uno puede señalar es una especie imperfecta de religiosidad. [...]”³⁴⁸ Es difícil, pero el hombre religioso cuya religión es interioridad lo puede hacer, e incluso puede hacer lo más difícil, lo que requiere de tiempo, no le requiere a él tiempo. El humor se acentúa dialécticamente por la naturaleza religiosa del individuo que ha llevado el encuentro de lo absoluto y lo mediado en sí mismo, es decir, en su conciencia de sí.

Climacus “[...] intenta presentar el carácter absoluto de lo religioso al lado de la cosa particular, combinación que en la existencia es la base y significado del sufrimiento. [...]”³⁴⁹ Él sabe que plantear esta relación de lo absoluto con lo finito es un momento paradójico, que motiva el humor, que bien puede ser comprendido como un momento cómico. Pero no es un momento cómico y agrega lo siguiente:

[...] Es justo por este motivo que sé que en el sufrimiento religioso lo cómico está excluido, que este dominio es inaccesible para lo cómico, porque el sufrimiento es precisamente la conciencia de la contradicción, la cual, por tanto, es trágica y patéticamente asimilada en la conciencia del hombre religioso, de modo que lo cómico queda excluido.³⁵⁰

La distinción entre la labor del humorista y del cómico, parece de una índole muy interesante, puesto que en estos se presenta la relación con el sufrimiento lo discordante. Lo cómico es naturalmente sin dolor, y sin ese dolor no hay esa relación trágica con el absoluto, es decir, lo religioso como seriedad no está puesto. Lo cómico queda excluido de lo religioso, es naturalmente estético porque se queda del lado del placer, en cambio el humor está en contacto con lo religioso y le es esencial, porque emplea el dolor en su dialéctica para reducir el dolor y dar consuelo. La experiencia y la transformación del individuo en su aniquilamiento frente a la esencia divina implica el empleo de lo cómico en su conciencia de sí. Lo cómico dominado permite observar las impurezas de lo finito en el propio comportamiento y reacción respecto a la esencia divina, reacción que se debe al rechazo de lo divino, o

348 *Ibid*, p. 478.

349 *Ibid*, p. 486.

350 *Ibid*, p. 486.

a la imperfección de la relación con lo divino debido a la asimetría de la relación finito- infinito. El pensador subjetivo y el hombre en el estadio religioso deben mantener su decisión de mantenerse en esta asimetría, es decir, en el dolor; pero lo cómico lo emplea, este pensador subjetivo, en su comunicación para aliviar el dolor de sí y de su público. La prueba consiste en mantenerse en la decisión de realizar una acción que ayude a superar el dolor, a partir de la falta de interés por los frutos; pero también el sujeto debe mantenerse en el humor adecuado para aliviar el dolor con la conciencia del dolor, es decir, de ver lo finito, sin abandonar la conciencia de lo infinito; dicho de otro modo, debes mirar a la izquierda y al mismo tiempo mirar a la derecha.

Conclusiones

Nuestro trabajo filosófico en esta tesis consiste en la explicitación, comprensión y problematización del concepto de subjetividad y objetividad en el *Postscriptum*. El modo especial en el que nosotros entendemos la noción subjetividad está determinado por la transposición entre subjetividad y objetividad, y subjetividad y el absoluto. Para nosotros la subjetividad solo acontece en su forma más eminente como conciencia, deseo y apropiación de la esencia absoluta con la que se relaciona el individuo. El absoluto que nosotros identificamos aquí no es un producto del pensamiento, no es un objeto dependiente de la reflexión del individuo; no es un absoluto relativo o limitado por cualquier condición, la imaginación, el entendimiento, la sensibilidad o cualquier mediación. Este absoluto es fundamentalmente paradójico, es decir, es un escándalo para la razón, y el sujeto que se pone en búsqueda de este absoluto jamás puede cosificarlo o sustancializarlo. Llamamos a este absoluto la promesa de felicidad cristiana, la felicidad eterna o el valor absoluto y jamás puede conocerse en los términos de alcanzar un saber conceptual absoluto. No obstante, todo conocimiento posible es el lado para nosotros de este absoluto, o sea, el saber como aproximación es el absoluto que es para nosotros o el absoluto condicionado. Por medio del desarrollo dialéctico del concepto de subjetividad demostramos que, en la relación trascendental entre el sujeto y el objeto, la subjetividad no está dada, sino que requiere de la transformación del sujeto. Para que se realice el estado de conciencia de la subjetividad, el sujeto debe convertirse en absoluta subjetividad que tenga por esencia tener por interés máximo el absoluto.

La noción de subjetividad determina la experiencia, trayectoria y transformación existencial absoluta del sujeto al relacionarse con lo absoluto. La subjetividad como transformación existencial, supone, desde un comienzo, el proceso que en nuestro texto describimos como el “discrimen” filosófico. Éste implica que el sujeto está en una crisis, es decir, en un momento que exige una decisión personal que surge desde el fondo de la subjetividad o individualidad. El “discrimen” de Climacus en el *Postscriptum* consiste en determinar dos posiciones o vías de interpretación del cristianismo. Por un lado, la interpretación especulativa de la fe, y, por otro, una aproximación teológica apofática, negativa, y metanoética de la experiencia de la fe. Al pseudónimo Climacus y al autor, Kierkegaard, en general consideran a la reflexión objetiva una especie de ilusión que le impide a un sujeto volverse un pensador subjetivo. La reflexión objetiva impide acceder a la experiencia de la subjetividad o de la relación con lo absoluto. De modo que la pregunta inicial de nuestro estudio es la siguiente: ¿Cómo devengo una subjetividad? El discrimen arroja el dato inicial de que el sujeto de la experiencia religiosa en nuestra época moderna se enfrenta al problema de estar fuera de la experiencia religiosa, es decir, de no ser una subjetividad en una relación con el telos absoluto. Sin embargo, la pregunta ¿cómo se deviene subjetividad? También se puede formular del modo siguiente: ¿en qué consiste ser una subjetividad o cómo se deduce la noción de subjetividad?³⁵¹

El sujeto deviene subjetividad como realidad efectiva cuando el individuo está en relación con el telos absoluto. El objeto de la conciencia, lo absoluto, tanto como la conciencia, quedan determinados en su esencia por situarse o estar en el modo de esta relación. La subjetividad no es una abstracción, sino que supone la relación trascendental del sujeto y el objeto, y la relación con lo sagrado. Del lado del objeto se encuentra el bien absoluto, el valor más alto, este objeto puede ser una idea en general o estar determinado según el grado de la comprensión, el lado del saber del sujeto o la subjetividad, que se transforma por su relación diferenciada o histórica con su objeto. La fórmula general “bien absoluto”, “telos absoluto”, no define en qué consiste el objeto de la felicidad en sí, ni el acto en el que se participa de este objeto en la vida futura. Esto es, Climacus no da definiciones del bien absoluto, para destacar el aspecto subjetivo e indeterminado del concepto “bien absoluto” o “felicidad eterna”. El objeto de la conciencia es el bien absoluto, y podemos notar que, en su aspecto objetivo, en tanto representación, está para una conciencia. Sin embargo, este objeto exterior suscita el interés absoluto del individuo, altera y transforma al sujeto en esa misma relación, de modo que la conciencia del

351 *Vid., Supra*, pp. 14-18.

objeto, el saber inmediato de la relación, la certeza de sí o intuición no es un saber teórico, sino una experiencia, una práctica que transforma al sujeto. Sin embargo, el saber de la propia experiencia de la relación con lo absoluto es un saber teórico y práctico, que se caracteriza por el devenir de un sujeto en una subjetividad; este proceso es el trayecto gradual para alcanzar el máximo de la apropiación individual del bien absoluto. Este interés máximo por el bien absoluto no es posible si el individuo carece de la pasión infinita para alcanzar la felicidad eterna; y, por último, el individuo está paradójicamente condicionado a este interés para establecer la relación.

A partir de lo anterior se deduce un doble conocimiento de la relación entre sujeto y objeto, por un lado, el modo en el que el objeto está determinado para la conciencia. Y el modo en que el sujeto se relaciona con el objeto. En nuestro estudio desarrollamos una reflexión sobre la representación objetiva del concepto de “bien absoluto”. Destacamos que la noción de bien absoluto está históricamente condicionada, en la modernidad, por la teología y la filosofía especulativa, así como por una noción positiva y racional de la experiencia religiosa en detrimento de la comprensión intuitiva, patológica, apofática o mística del absoluto. Una forma de caracterizar, en la sociedad moderna, cristiana y capitalista, a los sujetos, es por medio de la relación desapasionada de este con el absoluto, precisamente este sujeto moderno se comporta como un observador del cristianismo cuya verdad es un hecho dado, o una cosa positiva. El que convierte a la fe en algo dado, está fuera de la fe, porque o la ve de lejos con modestia, o la ve como algo dado ya de hecho, y se asume a sí mismo como objetivamente cristiano, y no como un sujeto que deviene cristiano. Lo absoluto en esta relación, ya con la verdad histórica o la verdad filosófico-racional aparece como un objeto finito, un objeto definible por el interés relativo del sujeto. La relación es irregular, por un lado, el sujeto es lo esencial, y el objeto, el absoluto, lo inesencial. El observador objetivo resulta lo esencial, pero en realidad este es el momento falso de la objetividad, porque el observador carece de un interés infinito, es decir, carece de la pasión urgente de tomar una decisión y resolver o responder a la pregunta fundamental de la relación entre el propio yo individual y la felicidad absoluta. El resultado es que no hay una relación absoluta con el absoluto, aunque se produzca una mediación o transformación relativa en el sujeto. La decisión absoluta como momento subjetivo máximo queda excluida de la observación objetiva del objeto en tanto que a este se le despoja de la pasión; es decir, se deshace o torna inesencial su existencia como componente para relacionarse con el absoluto. Al sujeto de la experiencia religiosa le concierne de forma esencial que él posea el máximo de la pasión como un interés infinito por la felicidad eterna y

para que efectivamente se relacione con un objeto absoluto en tanto objeto negativo para la conciencia, ya paradoja o enigma. La ilusión del observador objetivo es doble, tanto su objeto como el propio sujeto aparecen como objetos dados y positivos, sin embargo, se presentan como lo contrario de lo que son.

Kierkegaard como Climacus despidе la evidencia histórica o la relativiza, y se le acusa, ya Murray o Lukács de irracionalista. Para el último, Kierkegaard distingue entre “simple hecho histórico” y “hecho absoluto”. El hecho absoluto resulta problemático para Lukács porque es una paradoja, puesto que el hecho absoluto es totalmente otro. El “simple hecho histórico” es meramente un conocimiento aproximativo.³⁵² Sin embargo Kierkegaard no es un irracionalista en el sentido de descartar todo el conocimiento o el uso de la reflexión filosófica-dialéctica, sino que, en realidad, Climacus y Kierkegaard toman como lugar para hacer su crítica y desde el cuál partir, el conocimiento histórico. Del lado del sujeto aparece para Climacus una de las figuras más importantes de la reflexión subjetiva, el *escéptico*. Pero esto se debe a que, del lado del objeto, es decir, el conocimiento objetivo que se tiene del absoluto, ha cambiado en su configuración, y se determina no como certeza histórica o certeza sensible, sino como aproximación conceptual e imposibilidad del sistema. La aproximación histórica como método de conocimiento que sabe su límite, entiende que el objeto absoluto es una paradoja irresoluble para la razón, respecto de la cual solo es posible el saber finito, y no como saber absoluto. Los estudios de la historia hacen, debido a su método, a un lado el punto de vista de la fe, porque el objeto de la fe es la paradoja absoluta. La sabiduría mundana o histórica no entiende de paradojas, porque excluye de su reflexión lo trascendente. El punto de vista de la fe, en cambio, en la paradoja une lo inmanente y lo trascendente en la figura del Dios/hombre. La felicidad eterna se construye con esas categorías paradójicas y con las estructuras dialécticas que las componen. No es accesible al saber histórico, puesto que este solo es saber de la inmanencia sin su reflexión paradójica.

A Climacus le parece que el conocimiento objetivo es insuficiente para dar cuenta de la pregunta: ¿Cómo yo, Johannes Climacus, puedo participar de la felicidad que el cristianismo promete? El conocimiento objetivo no puede responder porque el objeto de estudio es inconmensurable respecto a las posibilidades epistemológicas del ser humano. Lo que significa que del objeto absoluto no hay un saber objetivo absoluto. No sólo por la diferencia ontológica, sino porque el modo del saber que el

352 *Vid., Supra*, pp. 41-45.

absoluto demanda para su apropiación, su correlato en la subjetividad como saber, es el de una comprensión hermenéutica, y no el de una explicación científica. El absoluto se ofrece a la intuición del sujeto, pero también se ofrece a su entendimiento y razón en general; este encuentro se produce como un choque, en el que el entendimiento y la razón se ven rechazados ante la paradoja absoluta. A esto le llamamos la encrucijada de la fe, dónde de la paradoja absoluta se abre a la posibilidad de llegar al escándalo o a la fe, pero no se llega a la fe sin el reconocimiento que hace la razón de la paradoja.³⁵³ Kierkegaard no hace sino señalar que la premisa hermenéutica para alcanzar una apropiación de la experiencia de lo absoluto como paradójico es mostrar el efecto repelente de lo absoluto respecto al punto de vista común y filosófico especulativo. La razón da cuenta de la diferencia cualitativa de la experiencia religiosa, pero reacciona con una reflexión que niega los aspectos terribles y repelentes del absoluto.

La reflexión sobre el escepticismo como un momento de la subjetividad y del saber el base de la demostración trascendental del modo de producirse o acontecer el conocimiento objetivo, histórico y filosófico como aproximación conceptual. El escepticismo griego demuestra la imposibilidad de un saber sistemático de la subjetividad o la existencia; puesto que este se reservaban el juicio, es decir, practicaban la *epojé*. Los escépticos dudaban no en virtud del conocimiento, sino de la voluntad, esto significa, que lo que negaban era la aprobación, *metriopathein*; de esto se obtiene la valiosa conclusión de que la duda solo puede ser suprimida por un acto de voluntad. El escéptico se comprende a sí mismo, es decir, se sabe en su querer dudar, y por eso no suprime su escepticismo. El error viene de la conclusión que infiero, así que el error viene dado por afirmar un positum falso (*thetikos*) en el resultado negativo. Pero nosotros señalamos en nuestra tesis, como parte de nuestros aportes y críticas, que en la dialéctica o deducción del conocimiento positivo no hay que olvidar que este es posible porque se llega a tal o cual conclusión, porque también se quiere y se decide concluir de tal modo. El saber o la postulación de una nueva forma de saber determinado o positivo aparece por detrás de la racionalidad, como una postulación y salto de la voluntad, es decir, de modo inmediato como un saber de la intuición o modo del querer.³⁵⁴

Climacus y Kierkegaard están haciendo una apuesta interesante al contrastar la reflexión objetiva del saber con cierto parámetro, el pathos de la interioridad y su dialéctica negativa, que no agota la relación

353 *Vid.*, *Supra*, p. 45.

354 *Vid.*, *Supra*, pp. 49-51.

del individuo con el absoluto, en la experiencia ejemplar o más intensa, que es la de la fe. La dialéctica positiva, en la medida que excluye la interioridad y su intuición, excluye la realidad en su sentido vivo e incierto; así que toma la realidad en su elemento tranquilo y apaciguado; porque lo más real es la decisión de elegirse subjetividad absoluta. La dialéctica cuantitativa, la afirmación de una unidad de multiplicidades positivas en su vaivén, conduce a la categoría de historia universal que, respecto a la ética, resultan entre sí inconmensurables. Puesto que para la ética la existencia no es una especulación metafísica y lo que la caracteriza es la comprensión intuitiva y vital de la esencia interior trascendente-inmanente del absoluto. La historia universal es como esa vista que abarca el bosque entero, pero pasa por alto los árboles singulares. Climacus mantiene una actitud escéptica respecto al conocimiento objetivo, la cual no podemos más que considerar como un segundo paso desde el discrimen, para afirmar un tercer paso o salto hacia una fe apofática en la que el sujeto está determinado por lo ético-religioso, la decisión. Este aspecto nodal de la reflexión está dado porque para el cristiano la verdad ha de ser recibida por un maestro, el cual además le da la condición para comprenderla, pues de tener en él mismo, le hubiera bastado recordarla.³⁵⁵ Lo que aquí hace Climacus es comprender la verdad en términos de la relación con el absoluto, la verdad en este sentido, sólo es subjetividad, intuición de la esencia interior, es decir, vivencia efectiva y comprensión del absoluto como una incertidumbre objetiva.

La fe es la decisión de mantenerse en la incertidumbre objetiva. La verdad subjetiva es lo más alto para un sujeto existente, si esta ha sido apropiada en virtud de la más apasionada interioridad. En el punto subjetivo donde se bifurca el camino entre subjetivo y objetivo, se suspende el conocimiento objetivo; porque objetivamente sólo se tiene incertidumbre. Esta relación entre incertidumbre objetiva y el sujeto, lo que tensa infinitamente su pasión interior es la verdad. La subjetividad ético-religiosa comienza en la aventura de elegir con la pasión infinita de la incertidumbre objetiva.³⁵⁶ Si sintetizamos lo expuesto en nuestro estudio de Kierkegaard con Climacus e incluso Anti-Climacus, estos constantemente relacionan al sujeto con el absoluto transhistórico y transpersonal, en la figura de un redentor que es el signo de la síntesis paradójica entre lo divino y lo humano, el Cristo. Para Kierkegaard el Cristo es signo y paradoja, es lo incognoscible, al mismo tiempo que es un llamado para mirar lo que hay en el corazón de cada uno. En la medida en que el sujeto concibe el objeto, Cristo, desde la incertidumbre objetiva, el objeto mismo escapa a las determinaciones de la comprensión

355 *Vid.*, *Supra*, pp. 53-56

356 *Vid.*, *Supra*, pp. 64-69.

meramente histórica y resulta un símbolo eterno desligado del concepto de tiempo, pero vinculado con la afección del individuo y una realidad interior.³⁵⁷

Nosotros ofrecemos en nuestra tesis una comprensión simbólica dialéctica como una práctica hermenéutica para dar cuenta de la experiencia o realidad interior, lo que nosotros llamamos subjetividad. Este giro hermenéutico en la filosofía de Kierkegaard lo lleva a pensar su reflexión en el momento máximo de la pasión, en el éxtasis mismo, en la situación de la intermediación entre los opuestos dialécticos. Este momento corresponde al momento de la decisión, porque en esta el sujeto está en unidad con su objetividad, puesto que está obrando, no mediante razones, sino desde un punto o lugar pre-reflexivo, o hiper-predicativo, previo al corte epistemológico sujeto-objeto. En suma, el giro hermenéutico de Climacus y Anti Climacus, junto con la reflexión de Nietzsche y Ricoeur ofrece una interpretación no dualista de los símbolos en tanto se comprenden como verdades de la interioridad; verdades que se descubren sólo en relación con un absoluto apofático.³⁵⁸

La experiencia religiosa para Kierkegaard desde lo anterior expuesto se caracteriza por no ser una doctrina positiva y que no reduce el criterio de ser cristiano a la relación con la Iglesia. Luego Climacus entiende a la Iglesia en dos sentidos, uno cuantitativo y otro cualitativo. Uno, la iglesia visible, el otro, la iglesia invisible. En el que la iglesia invisible es una verdad de la interioridad, y no puede ser considerada objetivamente. A la iglesia invisible pertenecen todos aquellos que poseen fe o los justos y piadosos; la iglesia invisible es una incógnita o enigma para mantener viva y en tensión la fe y no caer en la conclusión de que pertenecemos de hecho a la iglesia invisible. Hay también una iglesia triunfante, que se concibe a sí mismo como lo que ella ha sido, en el sentido de que se cree que la vida es tiempo de pruebas, mas la Providencia supo hacer las cosas, es decir, dejarnos con el resultado positivo o la victoria sobre las pruebas. En cambio, la iglesia militante en la que solo hay individuos que luchan, pues la lucha consiste en que uno es el espíritu que es individuo delante de Dios; y por definición, si la fe es mantenerse en la adecuación o heterogeneidad con Dios, la lucha no tiene fin. La experiencia de la Iglesia militante es paradójica, donde hay escarnio y burla, hay honor y estimación, y cuando la muerte ronda es el mejor de los triunfos.³⁵⁹

357 *Vid., Supra*, p. 66

358 *Vid., Supra* pp. 70-73.

359 *Vid., Supra*, pp. 74-78.

Todo lo anterior lleva a un problema. La coherencia entre la existencia y el pensamiento se mantiene por la decisión constante de mantenerse en la apropiación del no saber de la relación con el absoluto. La reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo, porque al pensar piensa lo universal, pero al existir en este su pensamiento, y apropiárselo en su interioridad, queda más aislado subjetivamente.³⁶⁰ En efecto, cuando el sujeto piensa desde su interioridad está pensando desde su sensibilidad, esto deja al pensador solo y aislado en su propia reflexión. El aislamiento de la subjetividad en su relación con el absoluto resulta para Climacus el comienzo de una nueva experiencia paradójica de la comunicación. Puesto que la comunicación se suscita desde el aislamiento de subjetividad, quiere conservar su pensamiento en la interioridad de su existencia subjetiva, pero pese a eso, propone lo opuesto, comunicarse sin que se pierda el devenir de la propia reflexión subjetiva. La comunicación que exige la experiencia religiosa es dialéctica, porque no puede comunicar directamente su incertidumbre, su espera, en suma, su transfiguración subjetiva por la Idea sin perder tal relación. El pensador subjetivo debe darse cuenta de que la forma de la comunicación tiene que poseer artísticamente tanta reflexión como él mismo tenga, existiendo en su pensamiento. Se debe poseer tanto arte como reflexión, para comunicar directamente la dialéctica de la Idea. El pensador subjetivo es consciente de un momento de la comunicación en el que hay un cifrado crítico y dialéctico en la transmisión de un mensaje. Este momento no es otro que la parte mímica de la subjetividad, en la que el ciframiento y desciframiento de un gesto mímico-artístico implica la transmisión de un mensaje que sólo comprende quién adivina el gesto del mimo, en una comunicación que se caracteriza por no designar directamente con palabras lo que se desea decir. Este mensaje ha sido moldeado por el arte, es decir, por la sensibilidad, la imaginación y las categorías del entendimiento. Una reflexión subjetiva es de un objeto de la representación, lo que para nosotros es la Idea o la felicidad eterna, pero no mediante un concepto, sino artísticamente, por medio de la imaginación, como facultad trascendental de la subjetividad que media con lo absoluto. Como resultado y una aportación de nuestro estudio se encuentra una confrontación entre el problema de la comunicación indirecta y la reflexión del juicio estético en Kant. Este encuentro lleva al enriquecimiento de la reflexión artística de Kierkegaard y por otro lado, a situar el principio subjetivo o trascendental de la comunicación, el cuál debe estar dado como sentimiento o intuición, que sin conceptos, y de forma universal determine que place o qué disgusta. A este sentimiento le llama Kant sentido común, y es diferente del entendimiento común. Este principio anterior al entendimiento posibilita la comunicación de los contenidos subjetivos o estéticos,

360 *Vid., Supra.* pp. 138-140.

en un sentimiento universal, que no parece ser otra cosa, sino un sentimiento de empatía transpersonal. El sentido común es la traducción de una afección a un acto comunicativo, y en sentido ontológico, el sentido común es el lenguaje.³⁶¹

Climacus establece que el objeto de estudio no es la verdad en sí, sino la verdad para la subjetividad. En esta relación el lado del sujeto resulta tanto positivo como negativo, esto significa que tendrá una comicidad equivalente a su pathos, es decir, a su opuesto dialéctico o a su conciencia del sufrimiento. El pensador subjetivo se encuentra en proceso de devenir, y eso sólo significa que está en constante lucha. El pensador subjetivo posee finitud en lo positivo, e infinitud en lo negativo. Esta infinitud es la única certeza, pero sólo se da en el sujeto, es decir, en la existencia, que se expresa en la contradicción o paradoja de que lo eterno deviene. Lo absoluto, la felicidad eterna, se media con la subjetividad y se vuelve realidad efectiva en el ser existente como ser ahí o ser determinado. El concepto de sublime en Kant es lo que reconduce nuestra investigación. Lo sublime en Kant se remite a la apreciación estética de las magnitudes; en esta es donde el esfuerzo de comprensión supera a la facultad de la imaginación. En la conciencia sublime se encuentra una doble conciencia, una, la de la aprehensión progresiva y gradual para concebir el todo en la intuición; dos, la conciencia de la inadecuación de esas facultades sin límite en el progresar para aprehender una medida que sirve para apreciar las magnitudes. La medida de la naturaleza es el todo absoluto, pero este concepto es contradictorio entre sí, lo que lleva a pensar la naturaleza en un sustrato suprasensible. Este todo absoluto, es una inmensidad cualitativa, sin mezcla de lo gradual, es lo que es grande por encima de toda medida sensible y que nos permite determinar lo sublime como la disposición subjetiva en la apreciación de lo absoluto en la naturaleza, o en el concepto contradictorio de la naturaleza suprasensible.³⁶²

La sensibilidad estética discierne o aprehende mediante la imaginación, de modo progresivo, el absoluto. La forma del juicio sublime pretende alcanzar la unidad de lo representado en el absoluto. De modo que tiene un doble saber, un saber de lo infinito como unidad o totalidad y, el otro, la conciencia de la inadecuación de su comprensión o saber respecto a la Idea. Aquí la reflexión sobre la subjetividad es netamente estética, el goce estético es inmediato como reflexivo; pero en esta mediación estética puede ocurrir que la conciencia se aparte de su relación inmediata con el absoluto, y permanezca y ensanche la imaginación, así que para mantenerse en el modo ético-religioso debe

361 *Vid., Supra*, pp. 145-148.

362 *Vid., Supra*, pp. 152- 156.

permanecer en constante mediación con el absoluto paradójico. El individuo debe mantenerse en la subjetividad, pero para hacerlo debe dominar los aspectos estéticos encaminándolos hacia la transfiguración de la persona; así como para el desbordamiento de la conciencia por su relación con el absoluto. Lo que caracteriza al pensador subjetivo es que está deviniendo, es decir, luchando por no quedar fuera de su relación con la Idea. El pensador que se sumerge en su existencia reproduce esta la lucha entre lo negativo y lo positivo; de modo que su pensamiento es de su devenir, así que adquiere la condición esencial de aprehender un movimiento dialéctico. Climacus llama estilo a aquella cualidad dialéctica que tiene una persona de nunca terminar con algo, es decir, dejar la obra abierta; así como tiene la habilidad de comenzar un discurso como el que reinicia en las aguas del lenguaje. Un individuo así siempre está comenzando y atravesando la equivocidad de la existencia y la incertidumbre de la vida.³⁶³

La relación entre el saber finito e infinito es la diferencia entre lo cómico y lo trágico. Estas diferencias sólo existen en la inmediatez, y desaparece en la doble reflexión, donde la diferencia se vuelve infinita, y se comprenden como unidad, o bien, esto significa que en su infinitud se trasponen lo cómico y lo trágico. En términos religiosos una devoción cómica posee el mismo grado de devoción que una devoción sufriente; porque lo que subyace en ambas es la desproporción con la idea hacia adelante, mira de frente a la Idea o a la absoluta negatividad, hay pathos; pero cuando se mira la desproporción con la idea hacia atrás o en retrospectiva, nos parece cómico, porque pertenece a la finitud. La oración religiosa resulta entonces ejemplar para expresar la desproporción entre lo finito de la expresión y lo infinito del sentimiento. Lo verdaderamente cómico es que lo infinito tenga lugar en un ser humano y que nadie sea capaz de descubrirlo con solo verlo. La comunicación resulta un acto paradójico, la infinitud interior impide la repetición, y la repetición es algo tan risible como lamentable, puesto que esa repetición, risible, es la que soporta lo infinito, es decir, ahí está, como una imagen negativa, como un vacío, lo absoluto que no se pudo representar en lo finito. En la repetición externa de la oración se mantiene la idea de la reflexión activa y negativa, pero es inadecuada, en tanto relativa, con la infinitud interior, que es la que se desea representar. De ahí que la oración sea a la par cómica, porque expresa la imposibilidad de la comunicación de la experiencia de lo absoluto, y patética porque cifra el absoluto o lo infinito como un secreto en la comunicación. La Existencia es este patetismo de entender la existencia en su sentido cómico y trágico; patetismo porque la vida apunta a lo infinito y comicidad

363 *Vid., Supra*, pp. 157-159.

porque es autocontradicción. Desde un punto de vista patético, un segundo tiene valor infinito, desde la comedia, diez mil años son una bagatela. Sócrates ejemplifica este modo de pensar subjetivo. Se encuentra Sócrates de pie mirando al vacío, unos viajeros lo ven y se dicen, ¿Qué hace ese hombre? Nada. El que tiene la noción interior más profunda dice, se encuentra sumido en la divinidad, está rezando. No obstante Sócrates no hace nada en absoluto, ni siquiera conversa con el dios, pero realiza lo más elevado, porque va más allá de dios, hacia la nada de los dioses. Más aún, el Redentor está en la misma situación paradójica, ha roto con ritos, formulas, con toda la exterioridad, y llevó la oración y cualquier rito al punto de que solo pueden expresarse en su propia existencia. La verdad del Redentor está en el Redentor. Así como la verdad del pasaje socrático que referimos está en la existencia de Sócrates. Donde hacer nada es una doble reflexión que invierte y realiza una crítica permanente a la concordancia de la comunicación con la existencia.³⁶⁴

La cuestión es la decisión, que tiene su fundamento en la subjetividad, y es que objetivamente no haya un punto en cuestión, porque de haberlo, en ese mismo momento la cuestión se vuelve objetiva, y el individuo se evade de la decisión. La decisión que se adquiere aquí es mantenerse en la incertidumbre objetiva, en la espera, es la fuerza para apartarse de la tentación; es por todo esto una resignificación del carácter. La religión y la ética de Climacus están determinadas por su relación con la idea del bien absoluto, que pone al sujeto como una subjetividad, o bien en estado de atención hacia la paradoja absoluta. La reflexión histórica resulta ser una mediación que alarga e impide la acción, por la espera de una “*ordo amoris*”, que determine los modos ejemplares de la acción, como condición previa para actuar. No es posible un conocimiento objetivo de la subjetividad, puesto que la condición es que el individuo se quiere a sí mismo absolutamente apasionado. La subjetividad no está dada, sino que se requiere una preparación para la subjetividad, esta preparación es una crítica, o transcítica de la tendencia que todos los individuos tenemos de evadirnos de ser seres que devienen en virtud de la absoluta negatividad. Seres llamados para pensarse a sí mismo, es decir, llamados a pensar la verdad subjetiva, la cual no es el momento de tranquilidad, sino el momento de lucha, ardor y agonía de las pasiones.

Las condiciones de la subjetividad son tres:

364 Vid., *Supra*, pp. 159-162.

- i. la subjetividad es el punto de apertura para la posibilidad de recibir el don o el bien.
- ii. La subjetividad no está dada, así que hay que devenir subjetivos; y,
- iii. La idea de felicidad eterna es una idea indeterminada, la idea de esto entonces queda abierta o no tiene un sentido fijo.

La felicidad eterna, es la posibilidad desarrollada de la primera posibilidad de la subjetividad. El individuo tiene la tarea de hacerse a sí mismo, de comprender lo que la existencia reclama de él, y abocarse a él como su deber principal, la pasión es la capacidad con la que el individuo concentra su energía en la consecución de su deber existencial. Sin un objeto que determine o prepare al individuo para realizar la decisión, la reflexión se vuelve un mero entretenimiento. Hace falta concentrar mucha pasión para liberarse de la red de la reflexión objetiva. La reflexión así entendida es una abstracción que no encamina al yo a concretarse en la acción, puesto que los parámetros de la acción han sido desfigurados por la reflexión objetiva.³⁶⁵

De modo que la ética mira con sospecha a todo el conocimiento histórico universal, porque éste se puede convertir en una trampa, en una desmoralizante distracción estética que descansa en la diferencia cuantitativa entre lo que es histórico universal y lo paradójico. Esto no es todo el problema, lo histórico universal neutraliza la categoría del bien, cuando se las subsume o relativiza por la relación con las categorías estéticas de lo grandioso. Tanto el bien como el mal se puede presentar en relación con las últimas categorías, así que en el uso de las categorías bien y mal, en el campo de la estética, su diferencia cualitativa queda anulada. El problema fundamental de lo histórico universal para Climacus consiste en que se deviene histórico universal por accidente. En lo histórico universal juegan factores distintos a los dialéctico-éticos, la decisión, como son: el azar, las circunstancias, y las fuerzas de la totalidad de la vida histórica que absorben al individuo y lo convierten en algo extraño de sí. Para la ética, le resulta entonces, que estas determinaciones, puestas en lo exterior, no son puestas por la subjetividad o la libertad. La acción histórico universal abandona la cualidad ética para ayudarse con las ilusiones de lo cuantitativo. Como resultado la asociación con lo histórico universal vuelve a la persona incompetente para decidir y actuar con total y absoluta autonomía. La alegría divina de la acción ético-religiosa consiste en no esperar beneficios de la acción, pero tan pronto como la

365 *Vid., Supra*, pp. 79-87.

conciencia fija su interés en los resultados y beneficios, en algo que no es ético, lo histórico universal vuelve a confundir al individuo con los resultados, y lo vuelve incapaz para la acción ética.³⁶⁶

Como una aportación a los estudios sobre Kierkegaard nos propusimos en esta tesis confrontar a este con Karl Marx. Esto significó cuestionar el propio filosofar de Kierkegaard a través de la dialéctica de la crítica de la economía de Marx y preguntarnos: ¿qué conceptos filosóficos de Marx y de Kierkegaard convergen en un posible mismo sentido y en cuáles divergen? Por otro lado, ¿desde qué horizonte de interpretación entenderemos la gran obra de Karl Marx? El horizonte que adoptamos para interpretar a Marx es el dado por Kojin Karatani. Este filósofo japonés afirma que de acuerdo con Louis Althusser, Marx hizo una ruptura epistemológica en *La ideología alemana*. Sin embargo, no sería el último quiebre, habría todavía más quiebres o saltos filosóficos eso es lo que Karatani afirma, Marx hizo un quiebre epistemológico en la ideología alemana, pero que no se detuvo ahí, y estos quiebres se relacionan con sus viajes y exilios.³⁶⁷

Según Karatani, Marx persistió continuamente en realizar una crítica a la religión bajo los nombres de estado y capital. Esta comprensión del estado y el capital del último Marx no es una aplicación de los términos de la teoría de Feurbach sobre la autoalienación, porque aquel la había abandonado. Marx estudia al capital no sólo como infraestructura económica desde este sentido, sino como una fuerza que divide y recombina a los seres humanos, es como una entidad religiosa genérica. La mercancía, de pronto, irónicamente, se convierte en el objeto de la especulación dialéctica en cuya comprensión aparecen los opuestos dialécticos; la trivialidad de la inmanencia y literalidad de las cosas mundanas, así como un entramado de sutilezas y entendidos teológicos además de metafísicos. La ironía está en la trivialidad del objeto que representa el objeto religioso genérico del capitalismo. Como hemos podido observar, la dialéctica de la infraestructura y la superestructura representa la transposición entre lo teológico y lo político. El camino para desarrollar esta tesis en Marx continua a través del estudio de los *Grundrisse* o *Una contribución a la Crítica de la Economía política y el Capital*.

Los modos que exponemos, deducimos y analizamos son los siguientes, en primer lugar, encontramos una semejanza entre el concepto de nivelación o bien la caracterización de la sociedad burguesa como desapasionada, que ofrece la teoría de Kierkegaard; y la noción de forma valor de Marx, que supone la

366 *Vid., Supra*, pp. 103-108.

367 *Vid., Supra*, pp. 89-90

descualificación del valor. En un segundo momento relacionamos la reflexión de Kierkegaard y Marx, a partir de la dialéctica del crédito, ayudados por Karatani. Según nuestra exposición el individuo se relaciona con el capital a partir del crédito, de modo que esta relación supone un salto de fe de todo el movimiento de la producción y el intercambio. La tercera convergencia conceptual entre Kierkegaard y Marx consiste en la dialéctica de la noción de consumo en Marx, en tanto esta dialéctica responde al problema del acceso al valor de uso y la apropiación subjetiva del valor.³⁶⁸

El concepto de nivelación es más bien un proceso, el sujeto está condicionado por una envidia de la falta de carácter, respecto al que tiene un carácter apasionado; este es el proceso de establecer la nivelación, puesto que mientras una época apasionada acelera, eleva, derriba, levanta y oprime; una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga, frena, nivela o iguala. Nivelar o igualar es una fría y abstracta tarea matemática. La reflexión abstracta de la historia que no pone su énfasis en preparar al individuo para que decida o devenga subjetividad, es un proceso de nivelación, puesto que frena al individuo de relacionarse con el *telos* absoluto. De esta reflexión se deduce que una historia que tenga un interés por el individuo tendrá que ser una narración poética, patológica y dialéctica, una historia en un correlato paradójico y en su reciprocidad con preparar al individuo para la acción ético-religiosa. La nivelación anula la pasión y el carácter ético, privilegia las categorías universales como generación, especie o clase social, entre muchas otras. La nivelación es una trasvaloración de valores, en la que la multitud reemplaza al individuo. La propuesta de Kierkegaard y Climacus presenta una idea de historia o literatura que se comprometa con la intensificación de las pasiones, la fuerza del carácter y la capacidad de actuar.

El materialismo histórico de Engels y Marx, desde nuestra perspectiva, es una nivelación, que comprende la historia en términos de clases sociales. Sin embargo, en el *Capital*, Marx, se presenta como un filósofo que va más allá de afirmar positivamente las nociones universales como lo más esencial. No, Marx se percató de la insuficiencia de la forma valor de las mercancías, de su capacidad descualificadora de los valores, así como de su carácter de forma igualadora de valores. En la mercancía el valor se distingue en un valor abstracto y en su forma natural o de uso. Pero no debemos perder de vista que la condición esencial de la mercancía en principio es que se cumpla en ella que sea un entramado de categorías inconmensurables entre sí, lo abstracto y lo natural. En este primer

368 *Vid., Supra*, pp. 95.

momento de la dialéctica del sujeto en el modo de producción capitalista se determina como consumidor de mercancías, e incluso él mismo se caracteriza por ser una mercancía. El sujeto debe vender su fuerza de trabajo y aparece él mismo como poseedor de una fuerza transformadora de lo natural, es decir, por otro lado, la ambivalencia de cuantificar y nivelar esa cualidad en relación con el proceso social de producción. La forma valor es una relación proporcional en la que se intercambian valores de uso por valor de uso de otra clase.³⁶⁹

En tanto valores de uso las mercancías son diferentes, lo que caracteriza el intercambio de la forma valor es que se hizo abstracción de su valor cualitativo. Esta nivelación o proceso de descualificación del valor natural supone el desplome de la teología y la metafísica occidental, la pérdida de la relación cualitativa y natural sólo da cuenta de la pérdida efectiva de relaciones éticas y con significaciones simbólicas. Lo anterior supone una desacralización del mundo y un contexto nihilizante para la significación y transformación hacia la subjetividad. La forma valor, que se compone de una forma de valor relativo y la forma de equivalencia, hace que un objeto sea colocado en el lugar del dinero. Una cosa llega a ser dinero porque se pone en equivalencia, y obtiene el derecho de obtener otra forma en intercambio. El modo de ser del sujeto que Marx está analizando es el del avaro, porque este atesora el derecho de intercambio, es decir, el derecho de mantenerse en la posición de equivalencia. El materialismo histórico describe las relaciones entre la naturaleza y lo humano, y el desarrollo y transformación histórica, pero lo que le falta en su análisis es la organización social del desarrollo y la transformación política. Esta transformación y desarrollo social y político debe poner énfasis en el intercambio, porque éste tiene la forma valor. Los economistas clásicos creían ver relaciones de intercambio transparentes porque veían su objeto de estudio desde la ventaja que les proporcionaba el punto de vista de la producción, prejuicio que llevó a Engels a creer que debía planearse la producción para terminar con el modo de producción capitalista, sin percatarse en las relaciones sociales de intercambio.³⁷⁰

Los economistas clásicos creían que una mercancía era la síntesis entre el valor de uso y el valor de intercambio, pero esto sólo es un reconocimiento *ex post facto* o que se advierte de forma empírica, detrás de la síntesis hay un salto mortal. Kierkegaard vio al ser humano como una síntesis de finito e infinito y nos recordó la estaca en la síntesis, la fe es inevitable. En el intercambio entre mercancías el

369 *Vid., Supra*, pp. 96.

370 *Vid., Supra*, p. 97.

crédito es equivalente al momento religioso. El crédito es el acuerdo o contrato que presume que una mercancía puede ser vendida con ventaja, se institucionaliza, en el crédito, el cual pospone el momento crítico de la venta de una mercancía. La economía de mercancías, por lo anterior, inevitablemente es caldo de cultivo de la crisis.³⁷¹ Todo el proceso de intercambio de mercancías descansa en el valor de equivalencia y en la forma valor relativo, estas se relacionan, pero a partir de un tercero, el dinero. Si el dinero es lo que relaciona, sólo aparece como síntesis, cuando se afirma la convicción incierta que presupone la venta de una mercancía. Sólo aparece la mercancía como síntesis cuando se logra la consecución de todo el proceso de producción e intercambio de mercancías en el dinero. De modo lógico, cualquier impedimento en la consecución del intercambio de mercancías pone en crisis el modelo de producción capitalista.³⁷²

El proceso de producción capitalista reproduce en el intercambio de mercancías lo que se supone es la experiencia religiosa cristiano-protestante de culto a la forma valor o a un telos absoluto objetivo. El avaro realiza una síntesis que sólo es temporal, o que sólo se mantiene posible en tanto tiene crédito, esta resulta entonces una mediación para que el individuo se mantenga en relación con la forma valor, o en la situación de tener derecho a realizar la equivalencia. El avaro deposita su fe en un absoluto abstracto, la acumulación de capital, para tal fin debe realizar una constante descualificación o nivelación del mundo. Resulta irónico relacionar el salto del caballero de la fe en el absurdo, con la experiencia del avaro, y su “salto de fe” mundano. Los dos saltos de fe, tienen en común una estructura parecida, la relación de un individuo con un telos absoluto, y la determinación del objeto, en tanto absoluto negativo o positivo, pone en consideración la diferencia y grado de comprensión o penetración de la conciencia de la experiencia religiosa. Desde nuestro marco conceptual perfilado por Kierkegaard y Marx podemos afirmar que solo accedemos a la experiencia cualitativa y subjetiva, en la apropiación del valor de uso o en el consumo de la mercancía. El lugar en el que las mercancías están vendidas es el lugar del consumo, ese es el momento en el que el trabajador está en la posición subjetiva. En este lugar el trabajador es un comprador. El trabajador está más allá de la dialéctica entre el siervo y el señor, porque se confronta a sí mismo como consumidor y poseedor de valores de intercambio; esto último lo hace en la forma de poseedor de dinero. Estando en la posición de tener la forma de dinero él llega a ser centro de circulación en el que lo específico del modo de ser trabajador se extingue. La transposición entre trabajador y consumidor no se explica por la relación entre el siervo y el amo, es

371 *Vid., Supra, pp. Ibid.*

372 *Vid., Supra, Ibid.*

más bien una ambigüedad en el trabajador o en el sujeto que está inmerso en la producción; a saber, que en el momento del consumo el plusvalor es realizado, y por eso el capital está subordinado a la voluntad del consumidor-trabajador. Lo que nosotros deducimos aquí es que en el momento del consumo se da el testimonio del valor de uso y acontece la transformación del sujeto como una transposición constante de productor de mercancías a consumidor. La categoría de consumo no es positiva, sino que representa la transposición de la producción al goce del valor de uso.³⁷³

La categoría más importante de nuestra tesis es la de la subjetividad, pero la estudiamos desde un horizonte metodológico en el que esta categoría no se presenta como un modo inmediato del ser humano; sino que más bien lo que se representa es que cada uno debe devenir subjetividad o individualidad ético-religiosa. Sin embargo, este procedimiento metodológico nos ha llevado a introducir el problema de la subjetividad en el horizonte histórico de la sociedad moderna capitalista, en la que la subjetividad aparece como totalmente descualificada en el horizonte de la producción e intercambio económico. La posibilidad del sujeto de devenir subjetividad sólo resulta posible si se supera o integra o se transpone desde la objetividad de la producción hasta la subjetividad del consumo. En nuestra tesis no presentamos la reflexión de Kierkegaard-Climacus de forma dogmática, sino que le oponemos un sesgo crítico en el que la experiencia de la subjetividad y, por tanto, la experiencia de lo cualitativamente diferente se ha perdido. Nuestra propia tesis es la comprensión de la crisis radical de la subjetividad en nuestra época capitalista y la posibilidad de superar este escollo. Ahora bien, lo que nosotros hacemos aquí para superar el escollo de la subjetividad en nuestra época es preguntarnos por las condiciones de posibilidad de la experiencia religiosa, es decir, la apropiación del valor divino o la experiencia o consumo del valor natural o cualitativo. El objeto de nuestro estudio es la experiencia de la subjetividad, pero de modo que se comprenda a esta en su forma más eminente y ejemplar, es decir, de la subjetividad que se constituye en relación con el absoluto o en el trayecto de una experiencia mística. Esta tesis buscó cualificar y esclarecer de la forma más exhaustiva que nos fue posible el fenómeno de la religión o bien en qué consiste tener la necesidad de Dios. ¿Qué es pues necesitar a Dios como una experiencia o modo de ser de la relación con el absoluto? Esa fue nuestra pregunta y su respuesta nos puso en la condición para comprender una subjetividad determinada absolutamente como subjetividad; esto es, como subjetividad que tiene como inesencial lo objetivo. Pese a que el individuo no puede romper la relación con la objetividad, sí puede presentarse como una individualidad que haya

373 *Vid., Supra*, pp. 97-98.

superado la fetichización de la objetividad, en el dominio de sí, y se transponga o devenga hacia la subjetividad.

El camino a la subjetividad implica un atravesamiento necesario en la objetividad, porque el individuo aparece determinado por una naturaleza compleja; este responde tanto a las fuerzas que lo atraen a la objetividad y al pensamiento reflexivo abstracto, como también responde a la fuerza de la naturaleza presente tanto en el valor cualitativo como en la intuición subjetiva. La religión promete el bien más alto, la felicidad, y su testimonio no es otro que el del bien absoluto, no obstante, nosotros aquí enfatizamos que de lo que hablamos es de una felicidad efectiva. Este trayecto o transposición del individuo desde la abstracción del bien absoluto, hasta su efectividad o ser en sí y para sí, comprende que en el proceso se incluye lo patético. Suena abstracto expresar que el lado patético del individuo es el que se relaciona con el absoluto ¿qué significa? Significa que el valor debe ser analizado desde su origen humano. El momento patético, es decir, el sufrimiento, la carencia, la necesidad, la finitud, son una condición para relacionarnos con el absoluto. El devoto tiene el carácter y la resolución que comprende que en el sufrimiento hay un provecho. El devoto está en relación con el bien absoluto, pero sabe, es decir, tiene un carácter tal que reconoce que el acceso a ese bien se logra a través de un sufrimiento que ennoblece. La experiencia religiosa establece la abnegación y el sacrificio como el mayor de los provechos y sabiduría. La condición del consuelo está en el sufrimiento.

Este saber del devoto es de una diferencia absoluta que sintetizamos en tres ideas. Primero, asumirse necesitado de consuelo supone un sufrimiento. Segundo, el acceso al valor cualitativo del consuelo supone una dificultad, puesto que la experiencia mediada del valor absoluto lo presenta extrañado o como en el desconsuelo. Tercero, la búsqueda de consuelo es un esfuerzo que se constituye como un saber o una certeza de un modo de ser o testimonio del consuelo. Este movimiento es una lucha o saber que incorpora una negatividad, el sufrimiento, y que abre el horizonte para la experiencia efectiva del consuelo. En el movimiento o lucha el individuo se ennoblece, es decir, se transforma o se transpone hacia su subjetividad y al modo de ser de la decisión. La sabiduría del devoto primero desustancializa al individuo, para que después pueda comprender la verdad. Desde nuestra perspectiva planteamos una transposición dialéctica hacia los contenidos cualitativos, desde la filosofía objetiva. En nuestro estudio no sólo obtuvimos el análisis del sujeto moderno en el mercado capitalista, sino que evidenciamos que este se funda en un orden trascendental o elemental para una hermenéutica del sujeto, en la que este

expresa la condiciones por medio de las cuales se ha transformado su práctica, por ejemplo el juego dialéctico entre lo inmanente y trascendente en el valor de la mercancía.

Frente a la especulación positiva, nuestra investigación da cuenta de una sabiduría que desustancializa al individuo, que lo pone en situación de no ser capaz de nada en absoluto, es decir, lo aleja absolutamente de alcanzar el bien por sí mismo. La sabiduría de la que hablamos consiste en madurar en nosotros la comprensión de que *se es incapaz absolutamente de alcanzar el consuelo por uno mismo*, es decir, que, si un sujeto aún se cree capaz de alcanzar consuelo por algún medio, como si tuviera el poder, la admiración, o algún otro medio, *si a un quedara en él una exigencia legítima, entonces todavía poseería en él un cáliz amargo que vaciar antes de que llegue el consuelo*. Porque el valor que busca el devoto es de tal especie que se cumple en la gracia y la desgracia, es decir, es un valor que se realiza cuando el individuo se transpone de la desgracia a la gracia y viceversa. Uno debe destruir el puente de la probabilidad que quiere poner el deseo y la impaciencia, y el apetito y la expectativa en relación con lo esperado. La subjetividad en el sentido eminente que el devoto expresa es el de una relación con el bien absoluto que no es mundana, pues su expectativa de consuelo no está arrojada al porvenir, como si se tratara de alcanzar un resultado que estuviera fuera de sí, sino que el consumo del valor consuelo se ofrece tanto en el sufrimiento como en la desgracia. La transposición del individuo hacia la subjetividad es una transformación ética del individuo, es el giro o cambio de paradigma de una intuición de un sujeto a otra, en el sentido de una conversión. La transformación del individuo va más allá de una transformación cognitiva, sino que es un ennoblecimiento ético en su modo de relacionarse con los objetos y representaciones de su mundo. Esta certeza o intuición de sí, o saber es una acción ética que decididamente separa el deseo de la impaciencia y el apetito de la expectativa de lo deseado. La falibilidad y su relación con el resultado arrojan una sabiduría que nos enseña que el resultado de las dos es el sufrimiento. El carácter ético-subjetivo en este caso rechaza la expectativa entre lo apetecido y lo obtenido, es decir, no se relaciona con el objeto de su apetencia a través de lo obtenido.³⁷⁴

Nuestra reflexión desarrolló el tema del rechazo al resultado a través de una comparación entre el Postscriptum y el libro del Bhagavad-Gita en la que la acción ética, yoga, que se realiza en una forma de conciencia superior ha anulado la dicotomía entre el éxito y el fracaso, o la dualidad en general. La

374 Vid., *Supra*, pp. 103, 104 y 105.

acción ética es aquella que se ofrenda o dona al otro, pero que no lo ata a un servicio, ni espera beneficio. La acción determinada por la pasión y la ignorancia, y no la bondad, condiciona la acción al beneficio, al fruto, pone al otro en situación de deuda. La acción ética tiene su interés en sí misma, en la felicidad o consuelo. Al hablar de la acción ética lo que más importa es la categoría del autocontrol. En efecto, el autocontrol significa en este caso no determinar la acción por la pasión o la ignorancia. En la acción ética, el individuo en vez de arrojarse a la conquista y combate por el mundo exterior, desea tomar el dominio de sus propias fuerzas o de sus impulsos. Esta acción supone un autosaber y autodominio, así como el conocimiento trágico de la falencia humana.

La acción ético-patética está en el modo de ser del acceso al valor absoluto como felicidad, pero también es el sufrimiento que es provocado por el rechazo que ocasiona lo infinito respecto a lo finito. Las figuras de la subjetividad que estamos retratando son Abraham y Job. Abraham, por ejemplo, en la prueba religiosa suspende lo ético (su deber de padre), porque el padre de la fe es perfectamente capaz de cumplir con su deber de padre, pero se lo impide algo más elevado, que al enfatizarse absolutamente a sí mismo, convierte en tentación el deber. Los individuos comunes deben resistir interiormente las asechanzas de las pulsiones o detener la apetencia por el fruto del obrar; estas son la resistencia es la que se enfrenta el individuo en la prueba ética. La prueba religiosa o crisis sacrificial para el devoto supone la ética, el autocontrol, o sea la renuncia a la apetencia, pero se añade que la obtención del resultado es a través del absurdo y no en virtud de la acción humana. La nulidad del individuo está presente de forma muy clara en Job, porque cuando dialogaba con sus amigos ninguno satisfacía su deseo de conocer el destino del hombre o de la justicia, ninguno de ellos satisfacía su necesidad de respuesta. La respuesta que Dios le da a Job sobre su sufrimiento no da cuenta de ninguna de sus preguntas, pero satisface y anula sus reclamos. La comprensión del sufrimiento que ofrece la religión es una felicidad, consuelo o satisfacción como la de Job, porque, aunque todas sus preguntas siguen abiertas, el devoto quedó satisfecho en la inquietud.³⁷⁵

El problema del acceso a la experiencia religiosa lo hemos desarrollado a partir de una crítica de Marx a la economía política. Sin embargo, fue necesario en nuestro estudio dar un paso más allá al establecer dos cosas: uno, una interpretación de Marx a partir de la reflexión de Karatani, y, dos, señalar aspectos en los que el pensamiento de Kierkegaard no corresponde al de Marx. Kierkegaard está en contra del

375 *Vid., Supra*, pp. 108-111.

engrandecimiento artificial y estético del hombre, puesto que su idea es más bien la desustancialización del ser humano. Marx y Engels, en cambio, en el manifiesto del partido comunista, afirman que de todas las clases sólo el proletariado es la clase revolucionaria, que se define por ser una inmensa mayoría que tiene una acción política interesada en el provecho de la inmensa mayoría. El proletariado es una clase liberadora que lucha contra una burguesía nacional, tras la cual implanta su dominación política. Para Kierkegaard-Climacus la importancia del proletariado o su preeminencia política descansa en categorías cuantitativas, y eso justifica su valor histórico. El proletariado es un nuevo modo de humanidad que hay que devenir, pero más aún, hay que devenir comunista, pues que este se caracteriza por poseer la conciencia del lugar que ocupa el proletario, de la marcha histórica y de los resultados a los que está destinado. Las categorías que emplean estos filósofos podemos determinarlas como estético-políticas, puesto que la categoría de lo grandioso es lo que justifica su destino como libertador con una misión histórica universal. La lucha contra la burguesía es un ejemplo de una lucha exterior y cuyo resultado está condicionado por fuerzas que no son éticas, puesto que descansan en el azar, el contexto político, la suerte o cualquier causalidad concurrente que puede ser inconsciente o desconocida para el sujeto actuante. Esta acción del proletariado es entonces estético-política porque se fija en los resultados, y no en lo ético en sí. En tanto que la acción con una finalidad histórico universal no es ética, entonces uno debe renunciar a ella como a una tentación, pero en cambio, como vemos en los filósofos comunistas alemanes se le engalana con la apariencia de que es por el beneficio de los demás. Aún más, el engrandecimiento del sujeto lleva a pensar o que Dios necesita del sujeto, o que el sujeto no necesita de Dios. Pero Dios no está necesitado de ningún ser humano y, en cambio, le puede exigir todo a cambio de nada, puesto que nosotros, hombres y mujeres, sólo somos siervos indignos del señor, tal como lo era Job. La persona determinada por lo ético tiene este saber, y se distingue por su odio y aborrecimiento a todo engaño.³⁷⁶

El sujeto que ahora tenemos por objeto es el comunista o el proletariado, el cuál es la clase revolucionaria por causa de las categorías cuantitativas, es decir, es la clase de la mayoría, y, en tanto tal, justifica su valor histórico como clase. Como clase tiene un destino bélico o agónico, en el cual debe luchar contra otra clase, otro modo del sujeto, el burgués. La lucha tiene como fin alcanzar el poder político y suprimir la propiedad privada. Este sujeto es el que perfilan tanto Marx como Engels, y se caracteriza por ser una nueva humanidad, los sujetos deben devenir proletarios o comunistas, esto se

³⁷⁶ *Vid., Supra*, pp. 112-114.

deriva, del desarrollo histórico social del capitalismo. El comunista es este fruto de la historia, un proletario con conciencia de clase. Sin embargo, desde la perspectiva por nosotros trazada, este sujeto ni siquiera es un individuo o una subjetividad, sólo es el sujeto determinado por las condiciones históricas y que ocupa un lugar posible o trascendental respecto al orden de la producción. Las determinaciones de esta clase son exteriores, la lucha contra el mundo, la justificación estético-cuantitativa de lo numérico-grandioso, estas fuerzas no son interiores o éticas. El objeto de interés de este sujeto es el resultado, la conquista del poder político, el cual descansa en consideración que no atañen a la interioridad. Sin embargo, la acción ético-política, desde el punto de vista de la renuncia al resultado, es lo opuesto, la transposición del resultado a la acción en sí como finalidad.

Si pudiéramos determinar mejor el objeto de interés de los comunistas deberíamos decir con Karatani que Marx piensa que el comunista está en el extremo de la alienación social, así que su meta es la autoliberación, su interés es universal, no finito, no privado, ajeno a cualquier individualidad; individualidad que resultará sospechosa de ser un comportamiento burgués. El comunista entonces busca suprimir, en lo económico, la propiedad privada y, en lo político, pretende alcanzar la verdadera democracia, una comunidad de hombres libres, en la que el individuo no es un burgués, sino un *zoon politikon*. Karatani pretende distinguir a Engels de Marx, puesto que el último jamás sistematizó su pensamiento, o eso piensa el filósofo japonés; fue Engels quién sistematizó a Marx siguiendo la estructura de la dialéctica de Hegel. Según Karatani, Marx piensa la subjetividad trascendental como duda absoluta, es decir, no piensa al sujeto como sustancia, ni el objeto de su reflexión es un objeto positivo, sino un objeto negativo. Cabe la precisión de que la idea de comunismo y de la meta de comunismo, desde la perspectiva de la duda absoluta, se transformó en el pensamiento de Marx en algo distinto. El comunismo de Engels tiene como objeto positivo controlar el capital, la nación y el estado, pero Marx reemplazó esa idea de comunismo, por la idea de las asociaciones cooperativas las cuáles unidas podrían regular la producción nacional y tomar el control de la economía. Pero este también observó que las cooperativas estaban destinadas a fallar en la competencia contra el capital, o bien que ellas se volverían una sociedad anónima. El sujeto social para el Marx tardío es falente, no está resubstancializado de forma burda, sino que está en constante peligro de autoalienarse nuevamente. Las cooperativas, luego están entre la autoliberación y su desintegración.³⁷⁷ Esta interpretación que Karatani nos ofrece es la de un Marx negativo, en el que el cooperativista es un sujeto social falente;

³⁷⁷ *Supra*, p. 115-117.

este se encuentra con dos terribles peligros; caribdis y escila; es decir, dos problemas posibles de toda cooperativa, que la sociedad cooperativa pueda perder la competencia contra la sociedad anónima; y que la cooperativa se convierta en una sociedad anónima. Estos dos modos posibles del comunismo responden a una historia profana. En cambio, la historia sagrada supone una diferencia cualitativa, la decisión, el interés absoluto del sujeto por la paradoja y el interés de mantenerse en el malentendido con el absoluto, porque respecto a Dios, nosotros siempre estamos equivocados, y debemos estar entusiasmado por ese equivoco, ya que es esencial en nuestra relación con lo sagrado.³⁷⁸

Nuestro punto de vista consiste entonces en afirmar que por obvio que parezca el individuo que conoce el mundo está existiendo, que la verdad es un desideratum o algo deseado, y que todo queda en proceso de devenir. La verdad sólo puede ser una aproximación que no tiene ni un comienzo ni un fin absoluto, y cualquier comienzo, no lo es en virtud del pensamiento, sino debido a una decisión. Devenir en la existencia significa estar en la relación finito-infinito y es una crisis, y por eso el sujeto o la subjetividad nunca puede estar plegada por completo a la objetividad. El pensador objetivo y especulativo ha eliminado de su reflexión la condición material de ser mortal. La acción del proletariado o del comunista jamás puede ser capaz de controlar sus acciones de forma absoluta, y menos cuando este tipo de sujeto está apegado a su apetencia y al resultado. Cuando el sujeto entreteje sus acciones con la existencia, más complicado es distinguir lo ético de lo externo, y resulta más complicado afirmar que lo exterior es lo interior y viceversa. De aquí deducimos que la acción con un fin histórico universal, como es el objeto del comunista, confunde lo ético con lo estético, y pierda su cualidad ético-religiosa. Como pierde su cualidad ética, reconocemos este momento como el de la tentación o desvío ético o el momento en el que el individuo compromete su libertad y la cosifica. La tentación ética acontece porque el sujeto, además de querer la salvación desea la relevancia histórico-universal. La ética debe entonces rechazar todo en virtud de la exaltación de lo infinito. Y debemos comprender esta exaltación de lo infinito como una lámpara maravillosa en la cual, si uno la frota con pasión ética aparecerá Dios o el espíritu absoluto. Pero hay que matizar, cuando en el relato tradicional Aladino frota la lámpara, el sujeto es deseo, y el espíritu o el genio, o lo sagrado, resulta siervo. Pero el sujeto en el estadio ético-religioso que frota la lámpara maravillosa de la libertad se convierte en siervo, y el espíritu, lo sagrado o el genio en el Señor. Así pues, entendemos la exaltación de la infinitud como la exaltación del paradigma de lo irregularidad o de la conciencia de ser nada frente a Dios. La

³⁷⁸ *Supra*, p. 125.

objetividad, lo público, la historia, la nivelación, lo exterior no desaparece para el sujeto ético-religioso, sino que estas cosas quedan transformadas o transvalorizadas interiorizadas o comprendidas por el autodomínio de la subjetividad ética. Este momento de autodomínio es el momento de la superación de la fruición, en el que la acción no es egoísta, sino libre, es el momento de la vivencia del valor, porque es la cura de la nivelación o el momento de la subjetivización del Bien.³⁷⁹

Climacus vincula la ética con lo serio, puesto que este estadio exige la decisión absoluta para acceder a la vivencia del valor absoluto. Lo ético condiciona a la acción política, y la acción política sin ética, es la tentación y la pérdida de la relación con el valor absoluto. La historia universal conlleva este peligro, puesto que lo ético se mezcla con lo estético y el juicio sobre la eticidad de la historia se convierte más bien en un asombro cuasi-poético en lugar de ser una consideración ética. La conciencia ética, entonces, es incapaz de realizar un juicio sobre la eticidad de una acción o del devenir histórico universal, sólo Dios sería capaz de realizar este juicio, pues conoce de forma íntima todas las conciencias, y ningún hombre puede adoptar esta posición, y si la toma es un tonto, y si no desea adoptar esta posición, entonces su único criterio serán aspectos cuantitativos que sobresalgan y esto es lo que inclina la balanza fuera de lo ético. Un juez por ejemplo determina la culpa o mérito en términos de magnitudes, grados o como mayor o menor daño, cuestiones accidentales o azarosas. Ahora bien, lo ético en realidad no necesita del embellecimiento estético de la historia universal, en cuanto absoluto la ética es infinitamente válida en sí misma, es una entelequia o una acción en sí misma autónoma y válida por sí misma, que, por tanto, tiene su contenido o placer en sí. Pero la historia universal, subordina a la ética, y pone a esta a perseguir un valor relativo.³⁸⁰

La conclusión más coherente para nosotros es que la acción política derivada de la acción recta o ético-religiosa, es una acción en ecuanimidad, que tiende al cuidado no sólo del individuo consigo mismo, sino también de los otros individuos o la sociedad, tal acción tiene un fin en sí mismo, no está condicionada por interés fructivo o el resultado. La acción que se realiza desde el modo de acción bondadosa es un obsequio para el otro, sin ponerlo en relación de deuda o servidumbre. Esta acción es llamada yoga en el Bhagavad-Gita, para la filosofía occidental es la acción del sabio o ética, desde la dogmática cristiana, es la pertenencia al reino de Dios, es beatitud o santidad.³⁸¹ El principio de la

379 *Vid., Supra*, pp. 126-128.

380 *Vid., Supra*, pp. 129-133.

381 *Vid., Supra*, p. 134.

acción política de nuestra propuesta no tiene un paradigma de acción fijo o estático, sino irregular, esto se debe a la tensión en el individuo entre su consciencia finita y el saber de lo infinito, la justicia o el reino de Dios, o el cumplimiento del deber, en suma de la Idea. La subjetividad ético-política comprende la irregularidad de la condición existencial, o sea sabe del horror ante la incompreensión del paradigma, y su finitud es una condición necesaria para experimentar el entusiasmo que permite soportar y resistir la existencia como lucha. Luego entonces este estudio no se motiva por nuestra apatía a la política y a la historia universal, o nuestra molicie o cobardía para emprender un proyecto de emancipación revolucionaria, sino que pretendemos superar el escollo del nihilismo para nuestra civilización. Entendiendo este nihilismo como la experiencia de la nivelación, la eliminación de la reflexión subjetiva, o como la esponja que borró los límites entre lo interior y lo exterior, o la desesperación estético-política. La acción ético-religiosa es aquella que verdaderamente enseña al ser humano a arriesgarlo todo a cambio de nada, y que puede superar toda tentación que aleje de la interioridad, como la de la historia universal. Así mismo la ética enseña que esta acción es absoluta y eternamente lo más elevado; y, por último, que la audacia que acepta la tentación, y que ofrece una ganancia implica un riesgo de perder la relación con lo absoluto. La voluntad de sobreponerse al egoísmo y soportar la pesadumbre o el dolor de la existencia es lo que permite el sacrificio sin esperar ningún resultado. La historia universal también tiene sus mártires, así como la ética, pero los primeros no se sacrificaban para devenir una nada absoluta, o una subjetividad absolutamente desustancializada. Y, sin embargo, hay una ganancia vislumbrada en el absurdo de la fe, que Dios o lo sagrado no podrá librarse del devoto por toda la eternidad, porque la conciencia eterna radica únicamente en lo eterno. La fe entonces supone, como acción, la comprensión o intuición de lo negativo de la paradoja o la irregularidad entre lo absoluto y la conciencia mortal.³⁸²

Kierkegaard-Climacus nos recuerda que lo que determina si se es cristiano es la vinculación efectiva de la acción de un devoto con una meta última como la bienaventuranza eterna. Esta acción se enfrenta a lo que Climacus designa como cualidades adicionales, o sea, acontecimientos que recuerdan que la relación entre finitud e infinitud son paradójicas. Este aspecto resulta muy importante, porque siempre hay un desajuste en la adoración como el lado infinito, es decir, es el momento de la liberación y el momento de la pérdida del valor, el lado finito de la relación. Esta situación es la condición de posibilidad de toda experiencia religiosa, y, por ende, el lado finito necesita de una purificación en la

382 *Vid., Supra*, pp. 135 y 136.

pasión para adecuarse al vínculo con lo sagrado. Dicho, en otros términos, la relación con lo sagrado es patético-dialéctica, pues el pathos culmina en la relación con el telos absoluto; lo dialéctico son estas cualidades adicionales que intensifican la pasión; o bien son el devenir del sujeto que integra mediaciones nuevas. También podemos decir que estas cualidades paradójicas adicionales suman nuevas condiciones históricas que manifiestan la irregularidad entre la conciencia finita del devoto y el absoluto. El devoto se mantiene decididamente en esta irregularidad y heterogeneidad respecto al absoluto, y eso intensifica su pasión. Este movimiento es el devenir de la pasión consigo misma en relación con el absoluto para elevar el sentimiento a su máximo. La fuerza o interés por el valor absoluto solo aumenta hasta su punto máximo en su relación paradójica con la fuerza de lo histórico y de lo finito, o cuando la conciencia religiosa se afianza a lo negativo y paradójico. El interés por lo eterno, si no mantiene su relación con su opuesto dialéctico, la inmanencia, desliga y enajena al individuo de su propia naturaleza de ser existente o que deviene. De lo anterior se concluye una paradoja del pathos religioso que consiste en decir que el interés por lo eterno se presenta en un mundo en el que los individuos entablan relaciones finitas, y estas, como obrar práctico, resultan estimulantes y perfeccionadoras de la acción orientada hacia el telos absoluto.³⁸³

El problema contemporáneo consiste en la pérdida de la comprensión de lo que significa existir, porque permitimos que lo dialéctico, es decir, lo histórico, o la reflexión teórica, u otras formas de nivelación o contrafuerzas a la decisión anulen la fuerza de la pasión en la comprensión del saber científico-filosófico. Lo que nosotros estamos comunicando aquí es que la nivelación separa lo patético de lo dialéctico, o la pasión de la reflexión, así ocurre que los científicos o filósofos pueden pensar la paradoja, pero sin relacionarla con su existencia. Lo que propone Kierkegaard en cambio es el atravesamiento de la conciencia de lo absoluto y de lo histórico para la perfección de la pasión religiosa. Este movimiento patético-dialéctico tiene tres características. La primera es la interioridad existencial que vincula la representación de la imaginación con la sensibilidad, en esta la representación se adecúa a la sensación y esto se realiza en un proceso de interiorización o comprensión de la representación. La segunda característica es la de la pasión en el pensamiento que se sostiene en la dificultad dialéctica, esto lo traduzco como la decisión en la experiencia religiosa de entender los ejes o núcleos o paradigmas de la experiencia religiosa en el medio de la fe, de modo que no se persiga un credo, sino un modo de estar relacionado con la paradoja desde el pathos existencial.

383 *Supra*, pp. 173-175.

Llamamos a esto último la dialéctica cualitativa que resulta ser en general una reflexión entre opuestos que no concluye nunca, dado que la pasión se vincula con lo absoluto; pero el resultado de su relación con ese valor es la de la inadecuación. Este es el modo de la relación en el que la conciencia debe habitar, el de la inadecuación con el objeto sagrado. Ahora bien, en este contexto, nuestro esfuerzo filosófico tiene como interés dos cosas, la primera es ayudar a comprender por medio del uso de las categorías de la metafísica occidental el proceso ético religioso que transforma la subjetividad; y la segunda es producir discurso filosófico subjetivante, a la par que el filosófico positivo. Sin embargo, lo que Climacus presenta es un discurso o literatura filosófica que subjetiviza o comprende lo absoluto en su relación con el individuo desustancializado, tendría como meta enfrentar la negatividad y el sufrimiento de la existencia.³⁸⁴

Lo que podemos considerar como una tercera característica de la dialéctica patética consiste en afirmar que la relación que entabla el sujeto con la felicidad eterna o con el valor absoluto se caracteriza porque el pathos no consiste en palabras o en un discurso meramente teórico, sino que transforma efectivamente la existencia entera del sujeto existente. La consecuencia de esta tesis es la siguiente, que el pensamiento que no vincula la dialéctica con el pathos no transforma absolutamente al individuo, sino sólo relativamente. Luego si el individuo no se relaciona con el pathos existencial que lo transforma absolutamente, entonces se relaciona con un pathos estético. Esto debe ser entendido correctamente de la siguiente forma, el pathos existencial no rechaza el pathos estético, sino que más bien lo integra en la propia subjetividad. La estética como la religión para Climacus-Kierkegaard tienen en común que ambas versan sobre lo absoluto, sin embargo, la integración de lo absoluto en su realidad transformadora absoluta, sólo se realiza en el estadio ético-religioso, no en el estético. Es decir, hay una diferencia cualitativa entre el estadio estético y el ético-religioso. En el estadio estético bien puede haber una transformación relativa y gradual del sujeto, debido a lo que considera y es su absoluto; sin embargo, debido a que no se presenta la decisión absoluta, la transformación sólo es gradual. No obstante, la transformación de la conciencia religiosa que se vincula con el absoluto paradójico es total, de modo que la conciencia religiosa se le puede comprender renacida por su nexos con lo absoluto. El individuo en el estadio estético se encuentra fuera de sí mismo y fuera de la idea. Un individuo puede tener una idea correcta, pero una idea en la cuál el individuo se encuentra en el momento de la idealidad de la posibilidad y en lo correcto, es lo mismo decir que el individuo se halla fuera de sí

384 *Vid., Supra*, pp. 176-179.

mismo; porque él mismo no se encuentra *en o no habita* en la realidad efectiva de la idea, por lo que no se transforma en la efectividad de esta. Luego, respecto a la posibilidad de la Idea, las palabras representan el pathos supremo, pero respecto a la realidad efectiva de la Idea, lo son las acciones. El valor absoluto transforma la realidad del sujeto, puesto que todo lo que aleja o no conduce al bien absoluto cae en el demerito o es tomado como lo finito a lo que hay que renunciar para alcanzar la experiencia mística. Todo querer relativo se distingue porque quiere algo como medio, pero el querer supremo, es decir, el telos supremo, se quiere por sí mismo. Semejante telos no es un *algo*, es decir, un ente determinado, sino que más bien es una nada, una vacuidad o un ser indeterminado, puesto que este querer no se puede colmar con el algo, sino que es un querer abierto que puede ser querido en todo momento, es decir, por toda la eternidad. Este querer abierto también es un querer o interés por la paradoja absoluta. Luego si un sujeto deseara el valor absoluto para algo, en ese momento, el valor absoluto dejaría de ser tal, y se convertiría en un valor relativo. La resignación es el medio con el que la conciencia puede determinar si el pathos es estético o ético-religioso, puesto que es el momento del autoconocimiento en el que se analiza si hay obstinación respecto de entregar todo el interés hacia el bien absoluto. El individuo que realiza la resignación realiza lo más grandioso, renuncia a la finitud, o a los resultados, se considera el más humilde y en dependencia absoluta con la divinidad; en suma, se vuelve una *nada* ante Dios. La resignación es el momento de la liberación de la finitud, así mismo se realiza en el horizonte de la decisión interior, pero tal cosa solo es posible porque el individuo transformó su existencia en el testimonio del valor supremo. En la resignación el sujeto o individuo experimenta su nulidad o falta de fundamento con respecto al Ser supremo. Rudolf Otto enfatiza esta experiencia con lo numinoso, el momento de aniquilación dolorosa del sujeto y del ego ante lo sagrado como realidad superior y eminente. El numen o lo sagrado para Otto aniquila el Yo falso o condicionado o los reclamos de los intereses relativos.³⁸⁵

Según Climacus es por las cualidades dialécticas adicionales que se perfecciona el pathos religioso, esto significa que el devenir histórico del cristianismo o de la cristiandad no es un accidente, sino que despliega la estructura misma del perfeccionamiento gradual e histórico de la experiencia mística cristiana. En este sentido aborda a la Edad Media, como un locus en el que se encuentra un estado de conciencia del cristianismo, de lo que remueven en el pathos sus categorías fundamentales, es decir, el movimiento monástico. En la Edad Media la gente respetaba el telos absoluto, y por semejante respeto,

385 *Vid., Supra*, pp. 181-187.

para acceder a ese valor supremo, su lógica los motivaba a ingresar a un monasterio. La mística del desierto, así como el movimiento monástico, ofrecían una forma de vida, y no simplemente una doctrina moral. No se proponían creer ciertas cosas, sino hacer ciertas cosas, como aislarse, beber, comer y dormir poco. El origen del movimiento monástico está en el recogimiento del desierto de los primeros anacoretas cristianos, y los monjes con estas acciones persuadieron a su sociedad de que la elección de vida cristiana requería una transformación absoluta del individuo. Climacus tiene una posición ambivalente respecto al movimiento monástico, lo valora porque es una decisión apasionada, como conviene al interés absoluto y, por tanto, no es una mediación miserable de la pasión. Pero, por otro lado, observa que el movimiento monástico tiende hacia la abstracción e inacción, es decir, que la experiencia religiosa prescinde de la existencia del individuo porque elimina los vínculos finitos y la relación con los intereses relativos propios de un sujeto real.³⁸⁶

Climacus afirma que el monje tiene una decisión y una reflexión interior, pero a la vez observa una ironía. El movimiento interior del monje tiene consecuencias en la exterioridad, o sea quedaba condicionado a otras exterioridades de las cuales se distingue. En este movimiento dialéctico con lo otro, su relación con lo absoluto se relativiza, porque el individuo busca distinguirse en su exterioridad, y no solo en su interioridad. Por otro lado, la mediación parece inevitable (porque son cualidades dialécticas adicionales), y se desprenden dos consecuencias; la primera, la mediación permite que el vínculo con el valor absoluto sea mediado en fines relativos, así que la relación se vuelve relativa. La segunda, la relación con el valor absoluto se entiende de forma abstracta y se agota en los fines relativos como predicados; así que se pierde el significado de la majestad de la relación absoluta. El saber de esta relación se concreta irónicamente como una introducción a la vida, que está fuera de la vida. La opinión de Kierkegaard-Climacus será otra, el individuo no debe abandonar el mundo después de la decisión de orientarse absolutamente con el valor absoluto. La interioridad sin exterioridad lleva fácilmente al engaño. Ahora bien, el individuo debe expresar esa orientación al absoluto en su existencia, como transformación existencial, pero no debe hacerlo a través de ninguna exterioridad directa o disyuntiva, porque se volvería al movimiento monástico o a la mediación. Es decir, Climacus está pensando que la orientación o la vida religiosa debe realizarse en la historia, en medio de las relaciones sociales. Pero la relación con las mediaciones sociales o la exterioridad debe ser irónica, la religiosidad debe ser un vestido interior y no exterior, que no implica aislarse del mundo, sino que debe

386 *Vid., Supra*, pp. 187-189.

atravesarlo para intensificar o purificar su pasión; es superación y dominio de la finitud, sin renunciar al trayecto de la finitud y a su fuerza. La acción que propone es tal que renuncia al resultado, a lo finito, a la vez que mantiene su relación con el mundo en un obrar, un deber, acorde a la vocación o naturaleza del individuo. Se vive en lo finito, pero no se sitúa la vida ahí. Este individuo es un extraño de la finitud, pero no busca marcar esta diferencia en la exterioridad, portando un traje de extranjero. Este *extranjero de la finitud* es un incógnito, más no podrías distinguirlo de las demás personas. En esto hay una ironía, puesto que, si el mundo se ofreciera al extranjero, como Alejandro a Diógenes el cínico, el extranjero incógnito diría ¡bah! Es decir, quítate que me tapas el sol. Este ¡bah!, representa su respeto al valor absoluto, y su indiferencia a la finitud o los valores relativos. Si, por ejemplo, este extranjero perdiera todo el mundo, también diría ¡bah!, por la misma razón.³⁸⁷

En la Edad Media no se sentía una verdadera fe en la interioridad, sino se convertía en algo externo, he ahí la ironía, puesto que mientras menos exterioridad, hay más interioridad, pero la interioridad más alta es aquella en la que no hay nada que pueda externamente señalar y distinguir al individuo. Desde esta perspectiva, la del amor desdichado, se llegó a pensar que Dios mismo requería de manifestaciones exteriores. El sentimiento infinito se encuentra en la práctica de la resignación, de la adoración, en la interioridad sin celos, sin envidia y sin desconfianza. Interioridad que no quiere sobresalir como algo extraordinario en la existencia; de ahí el problema de sobresalir entre otros y que te vean como santo. El monje en la edad media era visto como un santo; esto le lleva a pensar a Climacus que, si un pobre miserable se encontrara con un santo y se inclinara ante este con toda pasión y respeto, como si el santo, en verdad fuera un ser sagrado, entonces el primero resultaría mejor persona que el segundo; porque el supuesto santo estaría profanando lo sagrado ya que se asume semejante a lo sagrado, cuando en realidad está relativizando lo sagrado. Luego el individuo debe renunciar a los resultados, reconocerse nada respecto a lo divino y tomar una decisión de vida o muerte, lo sagrado es la vida, lo profano la muerte. La exigencia religiosa demanda la decisión de existir, es decir, que el individuo no se quede en el plano estético de lo posible, por ejemplo, como posibilidad el hombre puede ser bueno o malo, pero el individuo no puede simultáneamente devenir bueno y malo. El individuo debe decidirse por el bien o por el mal, es decir realizarse o transformarse según su decisión. Ahora bien, lo que queda esbozado por nosotros es una doble tentación hacia el mal, una en la finitud, y otra de la infinitud. En la primera el individuo se deja seducir por lo finito, y rechaza lo infinito, y en la segunda tentación, por

387 *Vid., Supra*, pp. 190-195.

buscar lo infinito y lo eterno, rechaza su finitud. Pero la gravedad del pathos existencial no le permite al individuo hacer abstracción de su naturaleza ontológica compleja, es decir, que es una síntesis de finitud e infinitud, así que el pathos le advierte constantemente del peligro de perderse al devenir malo, o fuera de la relación con el valor absoluto. Devenir malo aquí significa no haber sido transformado por la pasión ético-religiosa. La acción ética busca el autocontrol y la prudencia, el dominio de sí, no el control de los otros; también rechaza dejar la propia decisión en manos de otros o en la irreflexión; así como rechaza la evasión de la decisión. La decisión ética ayuna mal, aparta el mal de sí y lucha contra lo injusto; la decisión ética no busca el fruto de la acción, sino que ayuda sin esperar retribución. La decisión ético-religiosa es el valor absoluto de una vivencia con entusiasmo e inspiración en la vida, entusiasmo que no se pierde, y que es lo único que no se quiere perder, a pesar de haberlo perdido todo. En la decisión ética el individuo supera entonces la dualidad, los intereses finitos y el egoísmo, porque no pretende realizar una acción particular, sino particular e infinita que realiza lo universal en sí misma. Esta acción es absoluta porque determina a la apetencia a la exaltación de la infinitud; de modo que es una pasión infinita que tiene un objeto irregular.³⁸⁸

La parte final de nuestra tesis se compone de dos capítulos de los que se desprende una triple problemática. En primer lugar, como nuestro estudio es principalmente sobre el *Postscriptum* de Kierkegaard hay que dar cuenta del sentido general que tiene la obra; así y como del problema de la revocación del propio contenido de la obra. Derivado de que el *Postscriptum* contiene una revocación, Climacus aparece como un humorista que en realidad se esfuerza porque el contenido del texto no remplace la experiencia religiosa, o bien el humorismo impide que el autor sea tomado como una autoridad en lo religioso. Los dos problemas que se desarrollan además del sentido general de la obra y la revocación son la distinción conceptual entre Religión A y B. El *Postscriptum* como señala Adrew J. Bruggess tiene una estructura tripartita que se suele distinguir en capas. En la primera capa, el título y la explicación, tenemos la voz de Kierkegaard, esta capa es muy interesante porque en ella Kierkegaard habla del uso de sus pseudónimos. En la segunda capa habla Climacus, esta consiste en el Prefacio y el Apéndice un entendimiento con el lector. En esta se esfuerza por dejar en claro su naturaleza de autor estético y el humorismo de su reflexión, en el que quiere que no se le entienda como una autoridad académica. En esta capa esta la revocación del texto y la afirmación de que él, no tiene ninguna opinión, así que a grandes rasgos adopta una posición escéptica. La tercera capa es en realidad la parte

388 *Vid., Supra*, pp. 195-199.

más amplia del libro, esta parte del libro se caracteriza porque se responde a una pregunta ¿cómo puedo yo, Climacus, disfrutar de la felicidad que el cristianismo promete? La pregunta se hace desde la propia persona, pero en realidad no es así, porque este autor en realidad es un pensador estético, no ético-religioso, así que en realidad él se sitúa exteriormente a la pregunta; porque no hay en él, en tanto autor estético, un interés personal o absoluto por realizar la decisión en pos de su felicidad. El contenido del libro resulta entonces un esfuerzo por responder a la pregunta, pero como un experimento que se realiza en el aislamiento de la construcción imaginaria. Porque la verdadera intención del *Postscriptum* es estudiar la diferencia entre la filosofía especulativa y el cristianismo. Climacus narra una historia en la que un abuelo está con su nieto en el cementerio y lamenta que su hijo, ya muerto, haya dejado de creer en Cristo y se haya vuelto creyente de la filosofía especulativa. El anciano, no fue capaz de convencer a su hijo, antes de morir de que abandonara la filosofía especulativa y desesperado le pide a su nieto la promesa de que nunca deje de creer en Jesucristo. Climacus vio toda la escena escondido y sintió que era a él a quién se le exigía tal voto. El *Postscriptum* resulta entonces, el esfuerzo de Climacus para realizar la argumentación filosófica que el abuelo no pudo darle a su hijo para que volviera a tener fe en el cristianismo.³⁸⁹

Sin embargo, queda un tema por tratar, el peligro que suscita la revocación del contenido filosófico tratado en el *Postscriptum*. Este peligro consiste en ver el *Postscriptum* como una escalera al paraíso. La escalera es una ilusión, hay un desarrollo ascendente en la argumentación dialéctica, pero al final se tira la escalera o se rechaza. En efecto, el peligro del *Postscriptum*, es que sea un texto en el que se realiza un retrato del error de la teología especulativa en términos filosóficos, pero que su descripción del cristianismo pueda ser tomado como un sustituto de la fe. Resultaría entonces un remplazo de *La fenomenología del espíritu* de Hegel, y el intento de realizar una argumentación para ayudar al abuelo caería totalmente en el fracaso. Climacus piensa que un libro no garantiza la fe, sino que cada uno debe sumergirse en la existencia. La revocación final de todo el contenido del texto también da cuenta de la incompletud del texto, en efecto, el apartado final de la Religión B permanece incompleto, apenas esbozado, como si precisamente no quisiera ofrecer un contenido filosófico, respecto a algo que debe ser aprendido por la propia experiencia religiosa de cada persona. La posición de Climacus nos muestra su propia comicidad, al observar que su texto tiene el lado finito de ser tomado como otro sistema; así

389 *Vid., Supra*, pp. 162-164.

que mejor lo derrumba la obra antes de que remplace la relación inmediata con el cristianismo porque esto es lo único que en verdad transforma al individuo.³⁹⁰

Todo el *Postscriptum* se desarrolla a través de la pregunta ¿cómo puede construirse una felicidad eterna a partir de un conocimiento histórico? La respuesta a esta pregunta se suscita desde el campo existencial o de lo patético dialéctico. La religiosidad A consiste principalmente en lo patético, aunque carece de lo dialéctico, eso no implica que no haya una reflexión o mediación. Lo que se quiere más bien decir es que la Religión A no tiene como esencial el momento de lo paradójico dialéctico. La dialéctica de A es la dialéctica de la interiorización, en ella el individuo se relaciona con la felicidad o el valor absoluto, pero este no está condicionado por nada en concreto; o se puede decir que solo está condicionado por la interiorización. La religión A acentúa el momento hermenéutico de la comprensión de lo absoluto; este absoluto de la interiorización es el absoluto relativo que es para nosotros, o el lado del saber para nosotros. La religión A trabaja con las emociones y el sufrimiento implícito en la experiencia religiosa. Esta religiosidad naturalmente tiende al ensanchamiento de la conciencia en la imaginación. Esta religión no se determina por elementos exteriores a la interioridad, es decir, la religión A surge de la interioridad, no es el acatamiento de una doctrina objetiva o positiva. Sino que es la apropiación patético-estética del absoluto. No se puede pensar en la religión B, si el individuo no realiza la tarea hermenéutica de la dialéctica interior de la religión A. La religión B es la religión paradójica que pone lo dialéctico, lo que para nosotros es la reflexión; esta religión toma la reflexión o mediación y hace al elemento reflexivo inesencial; de modo que establece ciertas condiciones exteriores que no son profundizaciones dialécticas derivadas de la reflexión interior, sino cosas concretas que determinan a la felicidad eterna de forma más específica. Esta especificación más concreta del valor absoluto o de la promesa del cristianismo se determina no como tarea del pensamiento, comprensión o saber, sino que es algo paradójicamente repelente. Es decir, el contenido específico del momento B de toda religión consiste en que repele a la razón, por lo cuál se genera un nuevo pathos.³⁹¹

Para Climacus la religión B responde directamente al momento más intenso de la religión cristiana, es por decirlo así, el cristianismo apofático. La Religión A se corresponde a la religión pagana en general, Sin embargo, para nosotros, como queda sugerido al pensar un cristianismo del tipo de la religión A, es

390 *Vid., Supra*, pp. 166-167.

391 *Vid., Supra*, pp. 168-169.

que en teoría es posible que toda religión posea un momento patético dialéctico en el que hay una reflexión interior, y un momento dialéctico paradójico, en el que la razón es repelida. El momento A se caracterizará por que es una religión en la que la paradoja no funciona en su sentido eminente o máximo; la paradoja acontece, pero esta no es incomprendible para el sabio o profeta. La religión A plantea un enigma o una cosa maravillosa, pero que se puede comprender. Pero la paradoja de la religión B es el absurdo como misterio incomprendible en sí. Si no se parte de la paradoja de A para entender la paradoja de B, sino que se plantea quedarse en el momento A, la paradoja se emplea de manera estética, porque su finalidad es ensanchar los límites de la imaginación, y, por ende, de la conciencia.³⁹²

La Religión A es la intensificación del pathos resultante de la relación directa con la felicidad eterna como dialéctica de la interiorización. La resignación realizaba la distinción entre fin absoluto y fin relativo. El pathos existencial es lo mismo que una acción e implica una transformación del sujeto. La acción ético-religiosa supera la ilusión de la objetividad y el apego del sujeto por la finitud, este individuo se relaciona relativamente con lo relativo y absolutamente con lo absoluto. La esencial expresión del pathos existencial es el sufrimiento, esto significa, que el actuar religioso está marcado por lo negativo. Aquí aparece una ambigüedad, la acción puede ser externa, pero tal acción no pertenece al campo de la religión. Una acción externa es meramente un pathos estético, su ley afirma, el individuo no dialéctico modifica el mundo, pero permanece el mismo inmodificado. El pathos existencial se relaciona esencialmente con la interioridad, porque la incapacidad del individuo de transformarse a sí mismo en la interiorización produce sufrimiento. En la acción interior hay una afectación de la autotransformación, de modo que el sufrimiento se eleva como la acción más grande del mundo interior. El individuo busca la autotransformación absoluta de sí, pero a la vez descubre las limitaciones de su naturaleza finita. Luego la interioridad es sufrimiento porque es la relación con el ideal, hay pues una relación que le muestra el horizonte contrastante con lo infinito, el cuál se descubre como la imposibilidad de que por sí mismo, pueda alcanzar la segunda síntesis entre lo infinito y lo finito.³⁹³

Para la conciencia religiosa el sufrimiento en el estadio estético se manifiesta en la dialéctica de la buena y la mala fortuna. En esta lo inmediato es la buena fortuna, porque la contradicción no aparece

392 *Vid., Supra*, pp. 170-172.

393 *Vid., Supra*, pp. 176-187.

en la inmediatez. La reflexión estética, en lo inmediato, es la unidad entre lo finito y lo infinito; la contradicción está puesta fuera, es el terrible infortunio, pero éste está determinado como relativo. La existencia, en el estadio estético, se representa con la imagen de la rueda de la fortuna; según esta sabiduría en ciertas ocasiones se tiene fortuna y luego no. Lo esencial aquí puede variar, pero es la fortuna o la dualidad entre buena y mala fortuna. Sin embargo, para la conciencia religiosa el sufrimiento es lo esencial y hasta algo deseado, puesto que el dolor en la vida garantiza el pathos existencial y la permanencia de la relación, como inadecuación, con la promesa de felicidad eterna. Si el sujeto no comprende su sufrimiento, significa que lo dialéctico, el lado deficiente y negativo, no ha sido descubierto por él, como algo propio. Que el sufrimiento sea esencial significa que es el origen de toda acción y posibilidad de ser de un modo u otro. La existencia no podría ser posible sin el sufrimiento, esto es como decir que la vida solo es posible por la muerte. El infortunio viene unido a un no saber, porque el hombre inmediato piensa que el infortunio es relativo y evita la reflexión para mantenerse en la incomprensión del sufrimiento. Luego entonces el sufrimiento como infortunio y la incomprensión de este son las condiciones de la acción del hombre estético. La desesperación finaliza el momento de la inmediatez y posibilita la comprensión del sufrimiento. El sujeto de la acción ético-religiosa sí es consciente de que el retorno a la fortuna inmediata requiere de una mediación, por eso comprende la relación esencial entre sufrimiento e interioridad. Así la acción religiosa no comienza con la fortuna, sino en el momento negativo de la desesperación. La reflexión religiosa del sufrimiento considera que la vida es sufrimiento, entonces su discurso tiene como meta reconfortar del sufrimiento a través del sufrimiento. El resultado de la relación del sujeto con el valor absoluto y su desesperación, es el sufrimiento. Si el sufrimiento es la categoría de la acción religiosa definitiva y real, entonces esta siempre es un donarse al sufrimiento y reintegrarse en un saber desde él; por lo anterior podemos decir que la acción religiosa es un sacrificio constante a la inmediatez del mundo, así como es un recuperarse en la interioridad desde su relación con el ideal .

La premisa religiosa inicial es todos somos seres sufrientes. Un discurso religioso afirma: “venid todos los que estáis fatigados”; luego supone que todos se hallan en sufrimiento. Distinguir entre afortunado y desafortunado es una broma. El orador religioso afirma: “todos somos sufrientes, más gozoso es nuestro sufrimiento, por eso luchamos”. La religión asume el sufrimiento como condición del pathos existencial. Éste es la apropiación y *anticipación* del valor religioso en la vida del individuo, es un pathos que transfigura el dolor en gozo. La búsqueda de la felicidad eterna no es la búsqueda del

apaciguamiento de las contradicciones del individuo, sino que pone la contradicción en el interior del individuo. Esta es la necesaria lucha e intensificación de la pasión para transfigurar el sufrimiento en gozo; no rechaza el dolor, puesto que este muestra su relación directa con la felicidad eterna. Luego podemos afirmar que la Religión A mantiene en vilo y prepara para el sufrimiento al individuo. Esta transfiguración es condición previa para estar a la espera de la promesa cristiana.³⁹⁴

El humor para Climacus es un saber que se enfrenta constantemente a los aspectos finitos, para no caer en lo cómico. El sufrimiento es la expresión esencial del pathos religioso, entonces el orador religioso deberá hacer un uso cómico para que en la elevación religiosa se transforme el sufrimiento en una broma. Para realizar esto la conciencia religiosa debe elevarse por encima del dolor del deseo negado y anunciar nuevos y mas grandes dolores. Luego lo mas importante para este discurso no es ensanchar la imaginación, sino enfrentar el sufrimiento; este debe mostrar en su relatividad cómica la relación fortuna-infortunio, respecto a la realidad del sufrimiento como condición del sentido y estructura de la existencia. En el discurso religioso el sufrimiento inspira y por eso no compite con lo estético, puesto que integró lo estético bajo la forma de la broma. El humor enfatiza la finitud por medio de la fallida relación con lo ideal y emplea lo finito para elevar la condición del hombre hacia la conciencia del valor absoluto. Lo cómico se distingue del humor como el tronco de la rama, porque lo cómico opera como una ontología-dialéctica, que se presenta a lo largo del desarrollo de la experiencia en el movimiento inmanente-trascendente del individuo. El humor es un modo en el que lo cómico dialéctico estructural se representa como concreción y realidad. Lo cómico está presente en todos los estadios de la existencia, como ironía, entre la estética y la ética, o como humor, entre la estética y la religión, en el que podemos encontrar la diferencia entre religión A y B, y la distinción entre lo ético subjetivo y lo religioso paradójico repelente. La dialéctica de lo cómico atraviesa todo el proyecto filosófico de Kierkegaard, en la que su comicidad no se entiende en términos literarios, sino como un modo de existir cualitativamente determinado. Lo cómico representa lo finito o lo real en su oposición al ideal. Lo cómico señala las deficiencias de lo finito en relación con el Otro absoluto. Lo cómico en la expresión del pathos existencial se muestra como un humor entusiasta que busca transformar la relación subjetiva con el dolor, en el horizonte efectivo de la brecha entre lo finito y lo infinito. La clave e importancia pedagógica de lo cómico en un discurso religioso se debe a que la contradicción de lo cómico nunca es dolorosa o dañina.³⁹⁵

394 *Vid., Supra*, pp. 206-208.

395 *Vid., Supra*, pp. 210-213.

¿Pero qué ocurre con el sufrimiento? Como este es el testimonio de la relación con el absoluto no se puede revocar engañosamente, así que el individuo debe mantenerse en la continuidad del sufrimiento, es decir, el individuo debe mediar a sí mismo desde su dolor. Dicho de otro modo, Dios habita en el corazón humillado y abatido, esto muestra lo esencial que es el dolor al corazón y a Dios. Si se abandona el sufrimiento, entonces hay un retorno a lo estético. El punto es “cómo se agradece”, si es por medio de algo directo, o en cambio, por medio de la incertidumbre, en la que el individuo no pueda apropiarse de los resultados como signos de la relación con Dios. La incertidumbre objetiva consiste en no saber si un mal, representa un mal, o un bien representa un bien. Luego el individuo no podría decir si lo que padece es infortunio o no, su única evidencia de su relación con Dios es su relación con Dios. El humorista es la figura de la subjetividad más cercana al hombre religioso; el humor es un confin de lo religioso porque no comprende el existir como una cosa, el sufrimiento para él es esencial para la existencia. Pero realiza un giro engañoso con el que revoca el sufrimiento bajo la forma de una broma. Comprende el significado del sufrimiento en la existencia, pero no el significado del sufrimiento en sí. El humorista entiende el secreto de la existencia en el dolor, pero luego le da la espalda, se queda en lo finito de la broma. Es decir, el humorista, no alcanza la felicidad eterna, puesto que afirma que algo incidental es un infortunio, y si, tan sólo desapareciera esa pequeña molestia, él, desde luego, sería feliz. El humorista anula la distinción entre fortuna e infortunio, pero se queda con la broma. El humor se sintetiza en esta frase, *Respicere finem*, o sea toma en consideración el fin. Pero el fin está adelante, y *respicere* significa mirar atrás. La existencia es algo parecido a andar hacia adelante, pero la meta se halla atrás. El sufrimiento del individuo se relaciona con ese futuro vacío o eternidad, pero el humorista se vuelve hacia atrás, porque ahí está la comprensión finita de la existencia. El humorista conoce la profundidad de la existencia, y luego se va a casa, la conciencia religiosa, no se va a casa. Asume que la contradicción que observa el humorista es constitutiva de la conciencia que es consciente de ella. El humorista plantea una teleología de la finitud, como quien piensa que las adversidades de la vida sirven para llegar a ser algo en la finitud, la teleología de la infinitud es la de la religión, en esta, el sufrimiento en sí tiene un significado para la felicidad eterna, luego entonces, debo alegrarme por sufrir. La conciencia religiosa que tiene el valor absoluto se relaciona con ella en el sufrimiento, pero se encuentra fuera de ella. ¿cómo es esto? No es un goce inmediato, sino que radica en la conciencia de que el sufrimiento es la evidencia de la relación. En la felicidad eterna no hay sufrimiento, pero cuando un hombre se relaciona con ella, la relación se expresa como sufrimiento. Lo fundamental es que el

individuo que está en la relación con la felicidad eterna, no se puede poner por encima del sufrimiento, como si en ese momento ascendiera a la eternidad. La perfección del goce está impedida, de modo que la relación del individuo con la felicidad eterna siempre es imperfecta. Los principios más altos del pensamiento sólo se demuestran de forma negativa, señalar que la salvación se demuestra de modo positivo, sólo convierte al sujeto existente en algo fantástico o ilusorio. La relación con el absoluto solo se puede definir de modo negativo, como una felicidad eterna, en virtud, del sufrimiento, así como la fe, que se define por la incertidumbre objetiva.³⁹⁶

El sufrimiento religioso lo concebimos como la prueba espiritual, en danés *Anfægtelse*. La prueba espiritual no debe ser confundida con las tentaciones, ni las contrariedades de la vida, porque su esencia se determina por la relación con el *τέλος* absoluto, sin esta cesa. Cuando el valor máximo para el individuo es la realización ética, la tentación es el mayor peligro, pero si en la prueba ética la tentación viene de lo más bajo, en la prueba espiritual es lo más alto. Es lo más alto, lo divino, que estando envidioso del individuo, quiere atemorizarlo y hacerlo retroceder. Por eso la prueba espiritual sólo pertenece al estadio religioso y sólo al final de su curso. La prueba espiritual aumenta en proporción a lo religioso, porque el individuo descubre el límite; la prueba espiritual expresa la reacción del límite en contra del individuo finito. La prueba espiritual es la reacción a la expresión absoluta de la relación absoluta. La tentación ataca al individuo en su debilidad, la prueba espiritual es el Némesis que ataca en los momentos más intensos en la relación con el absoluto. La tentación pertenece a la ética, en cambio la prueba espiritual carece de continuidad y representa la resistencia misma de lo absoluto. Este sufrimiento del individuo se origina porque en su inmediatez se encuentra inmerso en fines relativos, su significado es el virar de la relación, la renuncia a lo inmediato, o la expresión, muy importante, de que *el individuo no puede nada por sí mismo y es una nada ante Dios*. La relación con Dios se distingue por lo negativo y la aniquilación del sujeto es lo esencial de esa relación. Por tanto, la tarea religiosa o la prueba consiste en comprender que el hombre es nada en absoluto ante Dios, o que se es nada en absoluto. En la prueba espiritual, entonces uno está ante Dios, y el sentimiento religioso exige esa impotencia, de modo que si desaparece el sentimiento y la exigencia, desaparece lo religioso. La impotencia del sentimiento religioso no es cómica, porque no es una contradicción la absoluta impotencia de un hombre ante lo sagrado. Sólo cabe la broma seria de que el individuo sea un monarca, pero crea que sólo es una ilusión. Lo cómico está presente en todo, pero el hombre religioso no lo

396 *Vid., Supra*, pp. 214.

considera lo más alto, porque el sentimiento religioso es el pathos en su pureza, si lo cómico fuera lo más alto, carecería de contradicción, y esa es su esencia. La resolución del hombre religioso es la más grande de todas, infinitamente más grande que cualquier proyecto para revolucionar el mundo, porque la conciencia debe descubrir lo cómico, para no devenir cómica.³⁹⁷

Se piensa que el hombre es una nada ante Dios en su acción. Se exige el máximo esfuerzo de la voluntad para que a través de este uno se convierta en nada, porque si uno se convierte en algo, entonces el esfuerzo es menor. La prueba espiritual no se realiza en ningún lugar en especial, se desarrolla en la vida cotidiana o en cualquier parte. Se dice que la batalla debe librarse “en la sala de estar” para evitar pensar en un cambio de guardia semanal, es decir, en la Iglesia, puesto que el triunfo consiste en que el hogar se convierta en templo. La batalla es en todos los sitios, pero lo esencial es que se fortalezca la confianza en Él, en lo divino, a través de la desconfianza en uno mismo. Aquí pues lo que hay que destacar dos cosas, la inquietud interior o la batalla que todo individuo debe librar para relacionarse con la felicidad eterna, y que su interés máximo es librar esta batalla en la vida cotidiana.³⁹⁸

La acción de la conciencia religiosa es un deber absoluto para ella que consiste en realizar constantemente la dialéctica de la renuncia infinita, en la práctica. Como obrar es una ascesis, es decir, una renuncia absoluta; es también una acción consciente de su propia comicidad en el máximo esfuerzo, reconoce entonces, la conciencia religiosa o el místico, su propia finitud, su desconfianza en sí mismo. Para realizar la acción religiosa o del místico éste sujeto debe ser capaz de tener todas sus pasiones finitas muertas y todo egoísmo extirpado. El sufrimiento radica, entonces, en el hecho de que uno debe morir para sí mismo, y aunque sea fácil entender esta expresión abstracta, en concreto es muy difícil.³⁹⁹

La relación del individuo con el absoluto en la experiencia religiosa se presenta como la dialéctica de la broma y de lo serio, donde lo último es lo religioso, puesto que está separado de lo finito o mundano. Lo serio es la decisión de volverse monje; pero dado que no es adecuado que un hombre religioso se niegue a ir a un parque de diversiones, solo porque no es un asunto serio. Porque además si de verdad

397 *Vid., Supra*, pp. 215-217.

398 *Vid., Supra*, pp. 218-219.

399 *Vid., Supra*, pp. 220-221.

este hombre desea ser serio, hay que tomar la decisión de ir a un monasterio. Ahora bien, si el individuo desea llamar la atención sobre su apariencia externa, entonces debe ir al monasterio, pero si no, debe luchar en la sala de estar. Si queremos superar la expresión externa de la decisión absoluta de relacionarnos con lo sagrado del monacato, debes llevar la batalla a la vida cotidiana, es decir, no hay que ir al monasterio, sino que nos es lícito ir al parque de diversiones, pero con un término medio, que el hombre no es capaz de nada en absoluto. En esa acción hay una renuncia infinita continua y el arrepentimiento convierte a la acción en algo muy arduo. Este sentimiento religioso es la oculta interioridad, es el reducto último de la relación con la divinidad en la interioridad, en tanto nada del ocultamiento dispone de todos los medios para mantener oculta la relación del individuo con dios. El ocultamiento es necesario porque la verdadera religiosidad es reconocible por su invisibilidad, lo mismo que la omnipresencia de Dios, o sea, porque no puede ser visto. Si uno puede señalar a Dios, esto es, un ídolo, y la religiosidad es imperfecta. Pero el hombre religioso cuya religión es interioridad puede hacer lo más difícil, y que ocupa mucho tiempo, mas a él no le requiere tiempo. Se trata de presentar el carácter absoluto de lo religioso al lado de la cosa particular, esa combinación es la que genera la base y el significado del sufrimiento. Este contraste entre lo finito e infinito es paradójico, y motiva el humor, pero no es un momento cómico. Porque el sufrimiento es precisamente la conciencia de la contradicción, la cual es asimilada como trágica y patética en la conciencia del hombre religioso, lo cómico queda excluido y superado. La relación con el sufrimiento es lo discordante, lo cómico es naturalmente sin dolor, pero lo religioso como seriedad no está puesto. Lo cómico queda excluido de lo religioso que en tanto es una decisión constante de mantenerse en la paradoja, tiene su testimonio, en el sufrimiento, y desde el sufrimiento realiza su dialéctica para reducir el dolor y ofrecer consuelo.⁴⁰⁰

400 *Vid., Supra*, pp. 223-226.

Bibliografía

Agamben Giorgio, *Homo sacer*, tr. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2013, 268 págs.

Adorno. Theodor W., *Kierkegaard*, tr. Roberto J. Vernengo, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1969, 285 págs.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Bhgavad-gita tal como es*, tr. Bkaktivedanta Swami Prabhupada, La India, The Bhaktivedanta Book Trust International, Inc, 2014, 956 págs.

Cabrera Isabel, *El Dios de arena y otros ensayos*, México, UNAM, 2011, 212 págs.

Cicerón Marco Tulio, *De la invención retórica*, tr. Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 1997, 139 págs..

De Aquino Tomás, *Suma contra los gentiles*, tr. Carlos Ignacio González, México, Porrúa, 1998, 732 págs.

Durand Gilbert, *La imaginación simbólica*, 2ed, tr. Marta Rojzman, Buenos Aires, Amorrurtu, 1968, 147 págs.

Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura: curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, México, Editorial Itaca y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 275 págs.

Esposito Roberto y Galli Carlos (Coord.), *Nihilismo y política*, tr. Germán Prósperi, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008, 348 págs.

Feuerbach Ludwig, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, tr. Eduardo Subirats Rüggenberg, Barcelona, Ediciones Folio, 2002, 125 págs.

Guerrero Luis, “La crítica al orden establecido”, en *Ironía y destino*, Fernando Pérez-Borbujo (ed.), Barcelona, Herder, 271 págs.

H. D. Goswami, *Guía para comprender la Bhagavad-gita, el Canto de Dios con traducción literal*, tr. Dwarka Raja dasa, Eduardo García Cornejo, México, Krishna West, 2016, 201 págs.

Hannay Alastair, *Kierkegaard: Una biografía*, tr. Nassim Bravo, México, Universidad Iberoamericana, 2010, 579 págs.

Hegel G. W. F, *Ciencia de la Lógica*, tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo, 4ed., Argentina, Ediciones Solar, 1976, 752 págs.

_____, *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE, 2002, 483 págs.

_____, *Filosofía de la Lógica*, tr. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Claridad, 2006, 214 págs.

Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, tr. Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2011, 461 págs.

Karatani Kojin, *Transcrítique: on Kant and Marx, London*, tr. Sabu Kohso, The MIT Press, 2005, 366 págs.

Kierkegaard Søren, *En la espera de la fe y Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, tr. Luis Guerrero Martínez y Leticia Valadez H., México, Universidad Iberoamericana, 2005, 88 págs.

_____, *Mi punto de vista*, tr. José miguel Velluso, 5ed., Buenos Aires, Aguilar Argentina S.A. de ediciones, 1980, 169 págs.

_____, *La época presente*, tr. Manfred Svensson, Madrid, Trotta, 2012, 93 págs.

_____, *Ejercitación del cristianismo*, tr. Demetrio Gutierrez Rivero, Madrid, Trotta, 2009, 254 págs.

_____, *Migajas filosóficas*, tr. Rafael Larrañeta, 4ed. Madrid, Editorial Trotta, 2004, 113 págs.

_____, *Lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, tr. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid, Trotta, 2006, 439 págs.

_____, *O lo uno o lo otro*, tomo dos, tr. Darío González, Madrid, Trotta, 2007, 334 págs.

_____, *Para un examen de conciencia ¡Juzga por ti mismo!*, tr. Nassim Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana, 2008, 239 págs.

_____, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, tr. Nassim Bravo Hernández, México, Universidad Iberoamericana, 2009, 655 págs.

_____, *Escritos Vol. V: discursos edificantes y tres discursos para ocasiones supuestas*, tr. Darío González, Madrid, Trotta, 2010, 482 págs.

_____, *El amor y la religión*, tr. Juana Castro, 2ª ed., México, Grupo editorial Tomo, 2002, 159 págs.

_____, *El Instante*, tr. Andrés Roberto Albertsen, Madris, Ed. Trota, 2006, 204 págs.

L. Perkins Robert, *International Kierkegaard Commentary Concluding Unscientific Postscriptum to "Philosophical Fragments"*, USA, Georgia, Mercer University Press, 1997, 355 págs.

Nietzsche Friedrich, *El Anticristo, Maldición sobre el cristianismo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, 3ed., Madrid, Alianza Editorial, 2011, 183 págs.

La santa Biblia, tr. Casiodoro de Reina y revisada por Cipriano Valera, 5 ed., Georgia, Estados Unidos de Norteamérica, Editorial Publicaciones españolas, 1973, 1310 págs.

Leibowitz Yeshayahu, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, tr. Leonardo Cohen, México, Taurus, 2000, 146 págs.

Lévinas Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, tr. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2012, 351 págs.

Löwith Karl, *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, tr. Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, 493 págs.

Lukács Georg, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 706 págs.

Lukács Georg, *Historia y consciencia de clase*, tr. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1969, 354 págs.

Marx Karl, *El capital: Crítica de la Economía política*, tomo I, tr. Pedro Scaron, 21 ed., México, Siglo XXI editores, 2008, 381 págs.

Marx Karl y Engel Federico, *Manifiesto del partido comunista*, sin traductor, <http://centromarx.org/images/stories/PDF/manifiesto%20comunista.pdf>, última consulta el 2 de Julio de 2017.

Nietzsche Friedrich, *El Anticristo, Maldición sobre el cristianismo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, 3ed., Madrid, Alianza Editorial, 2011, 183 págs.

_____, *Más allá del bien y del mal Preludio a una filosofía del futuro*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial, 2016, 344 págs.

_____, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, tr. Germán Cano, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999, 140 págs.

Oliva Mendoza Carlos, *El fin del arte*, México, UNAM, 2010, 125 págs.

Olivares Bøgeskov Benjamín, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, 426 págs.

Otto Rudolf, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, tr. Fernando Vela, Madrid, Alianza Editorial, 224 págs.

Rae Murray A., *Kierkegaard and the historians*, *International Journal for Philosophy of Religion* 37, Países Bajos, Kluwer Academic Publisher, 1995, 125 págs.

Ricoeur Paul, *Finitud y culpabilidad*, tr. Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Trota, 2004, 494 págs.

Rozenzweig Franz, *La estrella de la redención*, tr. Miguel García Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, 508 págs.

Schmitt Carl, *El concepto de lo político*, tr. Rafael Agapito, Madrid, Alianza Editorial, 2002, 153 págs.

Weber Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2da ed., tr. Luis Legaz Lacambra, México, FCE, 2016, 580 págs.