

Kierkegaard: El camino hacia la fe

Por

Gabriela Elizabeth Morales Ramírez

Asesor

Jorge Issa González



Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa

Agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana por brindarme los conocimientos necesarios para lograr una perspectiva más amplia acerca del sitio en el que me encuentro, a mi asesor de tesis y amigo, el profesor Jorge Issa, por su apoyo y dirección, a mis padres María Teresa Ramírez Díaz y Víctor Morales Rosas por su guía, comprensión y profundo cariño, a Uriel Herrera Macedo por su íntima compañía y sostén en todo momento, a mis familiares y amigos, quienes son una parte imprescindible de lo que hoy me conforma. Y a mí misma por el esfuerzo realizado y por mostrarme que puedo superar los desafíos que se me presentan día con día.

Índice

	Págs.
Introducción.....	2
Capítulo I. Contexto de la fe.....	3
a) La pasión como método.....	3
b) Esferas existenciales.....	4
c) Esfera estética.....	5
d) Esfera ética.....	7
e) Esfera religiosa.....	8
f) La comunicabilidad de los estadios según su relación.....	9
g) La vida inmediata y la vida relacional.....	9
h) Angustia y desesperación.....	10
i) Yo.....	11
j) La fe como pasión.....	13
k) Comentarios.....	13
Capítulo II. Los movimientos de conciencia que hacen propicia la fe.....	16
a) Pecado: pérdida de la inocencia a través de la culpa.....	16
b) La angustia como camino hacia la fe.....	21
Capítulo III. De la fe.....	33
a) La fe.....	33
b) Abraham, el caballero de la fe.....	35
Capítulo IV. La verdad en la doctrina del individuo.	
a) Existencia o verdad.....	42
b) El Individuo.....	50
Capítulo V. Conclusiones.....	58
Bibliografía.....	62

Introducción

El humano, en su calidad de existente, siempre ha buscado aquello que le confiera sentido a su estancia en el mundo, lo que incluye su relación con lo que lo rodea, así como consigo mismo. Kierkegaard se ocupa de la existencia orientada hacia la religiosidad, con motivo de encontrar en la fe, la realización del interior.

Para ello, en las siguientes hojas se ha revisado de manera general la problemática de la fe como salvación del individuo angustiado, que, si bien ha existido desde el mismo origen de la humanidad, es en la modernidad hasta nuestros días, donde muestra su influencia con mayor vigor.

Los tres primeros apartados del presente ensayo pretender ser un esquema de la ontología kierkegaardiana orientada hacia la religiosidad. El tema de la fe, que aquí ocupa, resalta en cada uno de ellos como la solución para el problema de la *inquietud* que persiste en el individuo. Y en el último apartado expongo mis consideraciones finales como muestra de la necesidad de un espacio para la reflexión, el cual incluya, a su vez, la necesidad del *hacer* del individuo por la obtención de su trascendencia espiritual.

Capítulo I. El contexto de la fe

La calidad óntica, para Kierkegaard, está determinada por la naturaleza de la relación que guarda la existencia con el mundo. Todos los entes se encuentran enlazados entre sí en tanto comparten un espacio y un tiempo. Sin embargo, el humano, además de estar dispuesto en el mundo, tiene en si la cualidad de relacionarse consigo mismo y con lo que le rodea de un *modo* particular: el humano, además de ser en el mundo, *existe*, significando con ello que busca una interpretación de su propia estancia en el mundo que le confiera sentido, justificando así aquello que lo distingue ante los demás entes.

El humano, además de estar, *existe*, mas no siempre existe auténticamente. Varias son las maneras en que es posible que el humano se relacione, pero sólo una de ellas es auténtica; varios son los modos en que el individuo puede vivir, mas sólo uno de ellos le aportará la plenitud íntima que tanto añora.

a) *La pasión como método*

Para Kierkegaard, la pasión es el principio fundamental del movimiento de conciencia y del actuar humano, ya que sólo a través de ella el individuo logra unificar su ser¹, ordenando de manera armónica la confluencia de las fuerzas, algunas veces contradictorias, que conviven dentro su alma. Diferentes pasiones pueden coexistir en la personalidad humana, sin embargo, una de ellas toma el control de las otras, sometiéndolas a las necesidades propias de su naturaleza. Así, por ejemplo, la pasión del amor puede atraer irresistiblemente a un hombre, cuyas energías irán dirigidas, en su mayor parte, a satisfacer las exigencias de esa pasión.

El individuo está regido por una pasión cuando su voluntad se halla débil en comparación con la fuerza que lo arrastra, así, los pensamientos, emociones y acciones del individuo quedan a disposición de ésta, ya sea que esté dominado por la pasión por el conocimiento, por la pasión del amor, por el placer sensual, por el deber, por la autodestrucción, por la fe, etc.

La diferencia existencial que hay entre las pasiones se reconoce por la satisfacción íntima que el individuo puede hallar en ellas dadas sus naturalezas. Para Kierkegaard sólo la pasión de la

¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p.138.

fe logra que la relación del individuo consigo mismo sea espiritualmente satisfactoria. Si bien las pasiones logran en el individuo placer y bienestar, sólo la pasión de la fe le otorga plenitud auténtica.

El método que sigue Kierkegaard para discernir una existencia auténtica de una que no lo es, se encuentra lejos de las disquisiciones habituales en la filosofía occidental. La directriz que toma Kierkegaard para resolver la anterior cuestión es la *pasión* como método de la experiencia subjetiva, es decir, como *testigo* de los estragos que provoca la pasión en el ser concreto.

Sólo la pasión permite al existente el encuentro de su unidad; los movimientos de la pasión en la conciencia son de tal naturaleza que hacen tener certeza: “Las conclusiones de la pasión son las únicas dignas de fe, es decir, con valor de prueba”.² Para Kierkegaard las auténticas verdades o las verdades con valor de prueba son aquellas que descansan en premisas *vividas* por la existencia. De manera que el privilegio del cual goza la pasión ante el pensar tradicional consiste en que aquélla reclama su lugar como fundamento del pensamiento al ser la pasión el origen ontológico de todo problema existencial, dado que éste proviene de un humano real, único y libre.³

b) Esferas existenciales

Dependiendo de la pasión que gobierna en cierta época de la vida de un individuo, se manifiesta el tipo de relación que guarda consigo y con el mundo. Para Kierkegaard existen tres tipos de relaciones esenciales o esferas existenciales con las que el individuo puede convivir: la esfera estética, la esfera ética y la esfera religiosa.

Dichas esferas existenciales no deben ser vistas bajo una perspectiva de superación de la esfera anterior, a manera que la esfera última (la esfera religiosa) pudiera tomarse como síntesis de las dos anteriores, lo cual evocaría a la postura hegeliana que realiza síntesis de opuestos, cosa que para Kierkegaard resulta poco pertinente, debido a que la dialéctica hegeliana no hace sino eliminar los contrarios en una instancia superior general, anulando así la posibilidad de que el

² *Ibidem*, p.180.

³ Cañas, *Entre la inmediatez y la relación*, pp. 13- 14.

individuo se justifique por encima de ella cediendo a su valor como individuo concreto a quien se le presentan las interrogantes.

No se trata entonces de una *Aufhebung* existencial como podría pensarse.⁴ De manera que, para Kierkegaard, cada esfera goza de validez concreta porque ella engloba a todo un modo de ser de vida. La reforma que realiza Kierkegaard de la filosofía hegeliana no consiste, como lo hizo Marx, en invertir su dialéctica a fin de asegurar un orden materialista, sino que la dialéctica sólo es recuperada como *instrumento*, y no como método que identifica al pensamiento con el ser.

Cada esfera indica características y modos de ser propios del individuo concreto. La razón de que éstas sean tres esferas en específico hace suponer que en realidad son los tres caminos posibles que Kierkegaard dedujo de su propia vida⁵, de su *andar a tientas* en la conciencia, explorando y descubriendo los principios que le permitieron construir su pensamiento.

Fue su propia experiencia la que le otorgó verdades como convicciones, verdades que le llevaron a concluir que el camino auténtico del individuo es el camino religioso a través de la pasión de la fe. Las verdades deben emanar de la interioridad y no desde una esfera de validez trascendental. La verdad es subjetividad, es *en* el individuo concreto y *en* la experiencia de la conciencia, por lo que no existe más verdad objetiva. En Kierkegaard la noción clásica de verdad objetiva no aprehende la existencia real ni los intereses vitales del individuo. Así, la verdad está apoyada en la noción de plenitud o éxtasis religioso que se encuentra en la esfera existencial superior: la esfera religiosa.

La razón por la cual Kierkegaard encuentra a la esfera religiosa como instancia suprema se debe a que en ella la conciencia del individuo se integra íntimamente, a diferencia de la relación que éste guarda consigo mismo en las esferas restantes.

c) Esfera estética

La primera esfera, la esfera estética, describe la forma esencial inmediata en la que el humano se relaciona con el mundo y consigo mismo. Es decir que el humano se relaciona sin ningún intermediario que rija y conduzca sus emociones, pensamientos y acciones, de manera que quedan a

⁴ *Ibidem*, p.25.

⁵ Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p.57.

complacencia del estado anímico. Esta esfera designa un modo de vida en el cual prevalecen el olvido, la carencia de intención, que vayan más allá del momento presente y el placer sensual como interés principal.

La vida estética se distingue por su inevitable <dejar pasar>: los entes con los que tiene relación aquél que lleva una vida estética no se significan, es decir, se vuelven un <uno más> del cual sacar provecho y, una vez logrado el cometido, solo resta el abandono. El <otro> tiene valor para el esteta en tanto existe la posibilidad de obtener alguna retribución interesante. Para ello, el esteta debe hacerse diestro en el manejo de los factores que intervienen en la consecución de su fin, incluyendo su propia persona. Si el cometido, como en el caso del seductor Johannes, es hacer que una refinada e inocente joven se abra perspectiva ante los deleites del amor, sin que él pueda ser visto como maestro de la seducción, tendrá que hacerse de instrumentos simulados tales como su mirada, la indiferencia de quien posee el control, la previsión de posibles reacciones suyas y de la amada, el conocimiento minucioso de la naturaleza de su pensamiento, etc., haciendo de todo ello su bello arte. Aquí, el arte del esteta resulta de la grandiosidad y la transfiguración en el embellecimiento de los detalles. La seducción se convierte en Johannes en una hermosa construcción, la cual es tan valiosa para el lector a quien platica sus hazañas como para él mismo con su sola idea. Lo único que retiene el esteta es el placer del momento presente al querer eternizarlo.

Lo que lleva al humano a una vida estética es la insatisfacción de su pasión. La pasión que lleva consigo se ve coartada al llevarse un fiasco con el mundo en el cual se halla. Podría decirse que se le ve al desgraciado como si alguien le hubiera prometido un mundo, su mundo idealizado al que ve desmoronarse al no sentirse satisfecho. El mundo, donde los hechos reales no son como idealmente los había soñado en su interior, se vuelve austero y sin sentido. El esteta, con el fin de evitar la desesperación, vuelca su energía soñadora en la producción de ensueños sobre este mundo para interpretar una realidad resistible. De manera que la pasión que poseía se ve acotada por embellecimiento del mundo.

Todos sus esfuerzos van dirigidos a buscar alivio a su tedio y aburrimiento. Lo que llama su interés es llenar el tiempo, ocuparlo con texturas para no quedarse consigo mismo, lo cual le provoca angustia. Sin embargo, el esteta que comenzó algún día probando el mundo, pronto se sacia de él, provocando esto náuseas existenciales que le atormentan.

La actitud ética con la vida se introduce para suplir las carencias existenciales que el individuo tiene en la esfera estética. La esfera estética tiene consecuencias destructivas para la conciencia íntima que les son inherentes. La más dañina de ellas es la desesperación. Podría decirse que la vida estética vive de la desesperación: la búsqueda ansiosa de un placer que en principio resultaba fascinante y la apreciada exaltación sensible que se vivía, pronto provocan en el individuo desasosiego, falta de sentido y vértigo existencial a causa de la falta de compromiso con su propia existencia y de la irresponsabilidad de los actos, que llevan a la existencia a ser esclava de la angustia, la cual es expresión de nula relación con la propia interioridad. La libertad es, en esencia, el complemento de la vida estética, aquello que se halla lejos del capricho y el gusto personal que solían regir la vida del esteta.

d) Esfera ética

Con la esperanza de acabar con su angustia, el esteta decide emprender una nueva forma de vida, la cual promete recompensa al individuo si su conducta se dirige hacia el bien moral.

La esfera ética es el ámbito de la libertad asumida por el individuo a causa de su angustia. La angustia aparece como consecuencia del percatarse la conciencia de las infinitas posibilidades de su acción. La aceptación de la propia libertad y con ella la aceptación de la ética como modo de vida trae como consecuencia la seriedad ante la relación con los demás. El <otro> que había sido utilizado y despreciado por el esteta, en la esfera ética se revalora como otra existencia igual a la propia, introduciendo la conciencia las normas morales que le exigen compromiso.

En la esfera estética se puede hablar y no se hace; en la esfera ética el deber es hablar. Con hablar se entiende el compromiso de poner bajo advertencia al otro sobre las propias intenciones, a fin de no engañarlo. La estética exige el *ocultamiento*; la ética el *mostrarse*. Lo anterior, en razón de que el individuo que lleva una vida estética tiene interés en el otro como medio para la satisfacción de su pasión; en cambio, el individuo ético busca mostrarse sin máscaras ante los demás con tal de evitar el engaño y, así evitar que el otro sea un medio-*para* como muestra del reconocimiento del otro en uno mismo en su calidad de existente.

La ética se presenta como la expresión o manifestación del individuo en la generalidad de las normas de conducta de carácter universal. Sin embargo, para Kierkegaard, la auténtica

existencia no debe acotarse en el ámbito ético, debido a que la individualidad debe justificarse por encima de lo general y, con ello, el ámbito religioso debe supeditarla. La ética se muestra rebasada por la fe ya que sólo ésta goza de validez trascendental. Así, la ética puede no resolver los problemas de fe como en el caso de Abraham al cual Dios, en una prueba de fe, le pide que le sacrifique a su único y muy amado hijo en holocausto, quedando contrapuestos el deber absoluto de la fe con el deber de la ética. De manera que Kierkegaard nos previene contra la provocadora idea dentro de los tratamientos comunes de la ética que nos puede hacer perder en mente su auténtica esencia. El deber común, para muchas naturalezas, se convierte en una posición antinómica que defiende el universalismo; sin embargo, la verdadera eticidad se halla al servicio de la fe.

e) Esfera religiosa

En la esfera ética la relación se hace con el <otro>; en la esfera religiosa se establece un vínculo con Dios. Dicho vínculo consta del compromiso que se hace no ya con lo general, en principio, sino con la fe. La manera en que se relaciona el humano con Dios es a través de la fe. Una relación no de tipo heroico, como lo hace el individuo de vida estética, ni a través del movimiento trágico, como lo hace el ético: la fe proviene de la decisión del individuo de comprometerse con Dios, dando prueba de ello al desprenderse de sus dos esferas precedentes.

La esfera religiosa no prescinde de la pasión que se manifiesta en la esfera estética y en la esfera ética, sino que éstas se hayan transformadas y dirigidas por la perspectiva de la fe. El individuo da preferencia a la pasión de la fe, dejando como estadios secundarios a los restantes.

El individuo de fe asume que la generalidad de la ética no resulta suficiente respecto de la necesidad existencial. Ésta le reclama un grado de entrega aún mayor, aunque implique desalinearse de las normas de lo general.

La esfera estética resulta insuficiente, dado que el humano vive esclavizado por la búsqueda del momento placentero, mientras que el hombre ético se haya preso de los formalismos de la racionalidad práctica. La conciencia de estas carencias llevan al individuo a buscar *más allá* de ellas, a ir hacia la plena satisfacción íntima, hacia el deber no ya con la sensualidad o con el otro, sino al deber absoluto para con Dios.

El tránsito más angustiante de una esfera a otra, para Kierkegaard, es de la esfera ética a la religiosa, ya que es el *salto al vacío*, dado que no se sabe qué es lo que hay más allá de la esfera ética.

f) La comunicabilidad de los estadios según su relación

La relación que guarda el humano se haya íntimamente ligada con la relación que establece consigo mismo. La relación es la conexión o correspondencia yo (el individuo) con el mundo y del yo consigo mismo. La relación que el yo establece con el mundo no es más que manifestación de la relación que el yo guarda consigo mismo. De manera que resulta impensable que el humano pueda pertenecer al mismo tiempo, de manera plena a dos o tres de las esferas antes descritas. Es menester que el individuo esté posicionado con exclusividad en alguna de ellas, aunque aparentemente conserve ciertas características de esferas anteriores.

g) La vida inmediata y la vida relacional

Según José Luis Cañas, intérprete de Kierkegaard, es posible subsumir a las tres esferas que condensan el pensamiento kierkegaardiano en nociones más generales, las cuales se pueden resumir en sólo dos: la vida *inmediata* y la vida *relacional*. Ésta distinción enfatiza la esencia existencial del individuo permitiéndole al lector tener siempre en mente que la esfera en que se encuentre depende de la relación que el yo o el espíritu guarde consigo mismo.

José Luis Cañas no habla con precisión de dos maneras en que el individuo puede relacionarse. Su aportación consiste en hacer explícitas dos fuerzas que se contraponen y se desarrollan tensionadas entre ellas, definiéndolas como la fuerza estética y la fuerza religiosa, la fuerza de lo inmediato y la fuerza de lo relacional, respectivamente.

Según Cañas, la noción de *inmediatez* deriva de la noción de <hombre inmediato>, “del hombre que vive su existencia en el estadio inmediato de la vida”; mientras que en la noción de

relación se supone al individuo relacional, que es aquel aquél que “...vive en un estadio relacional”. Ambos, según él, sólo en apariencia resultan irreconciliables.⁶

Para este intérprete, el individuo inmediato y el individuo relacional explican satisfactoriamente al hombre angustiado y desesperado como formas entitativas humanas, ejemplificando con el Don Giovanni de Mozart y con el seductor Johannes al individuo inmediato, y con Abraham al individuo relacional.

h) Angustia y desesperación

La angustia y la desesperación resultan, para Cañas, paradigmas de la immediatez y de la relación. La desesperación, que es la angustia llevada hacia su momento límite, permite el tránsito de un estilo de vida inmediato a uno relacional, cuando el individuo presenta una fuerte sacudida desde su intimidad al serle *mostrada* su libertad. La angustia aparece como vértigo existencial ante el vislumbrepore parte del individuo de las posibilidades de acción. Es decir que la conciencia padece una fuerte conmoción en ella al descubrir la posibilidad de su libertad.

La angustia existencial tiene relación con la nada, mientras que la desesperación surge de la conciencia de la angustia, siendo un desesperar de la misma angustia o, en otras palabras, surge de la conciencia de la corrosión que la angustia provoca sin *poder* hacer nada porque ésta desaparezca.

La angustia y la desesperación asientan, en principio para su existencia, que se derivan de la absoluta libertad de la conciencia para realizar movimientos. La angustia proviene de vislumbrar las infinitas posibilidades que se tienen para actuar y es contraria a la inocencia, que es la ignorancia de la libertad.

La explicación o utilidad existencial que Kierkegaard ve en la angustia es que ella trae consigo un fin existencial que consiste en dirigir al individuo que busca sosiego de su sentir hacia la vida relacional del religioso. Si bien es verdad que la angustia y la desesperación nunca desaparecen del alma humana, éstas se transforman cargadas de significado dentro de la concepción relacional. El esteta no encuentra razón a su sufrimiento, mientras que el individuo

⁶ Cañas, *Entre la immediatez y la relación*, p. 13.

ético y religioso lo ve apoyado en una razón trascendental que hace más llevaderas sus aflicciones.

La angustia, en el estado religioso adquiere serenidad, aquella serenidad que proporciona el relacionarse con Dios a través de la fe. La no- relación con Dios es, para Kierkegaard, la causa de la desesperación que pone como posibilidad a la conciencia ante Dios, para que éste se arrepienta de su desesperación. Cuando el individuo se reconoce desesperado, ha reconocido el pecado, porque la desesperación es el pecado y el pecado la desesperación. Así, la auténtica desesperación es estar delante de Dios sin reconocerlo.

El alivio de la desesperación se presenta con el movimiento de la fe, el cual es escándalo para la razón. La fe convierte en esperanza a la desesperación una vez que ha desesperado de desesperar, es decir, cuando se está desesperado de no tener fe. Para tener fe, se necesita desesperar por ella; para tener fe, se presenta el absurdo, previo, de no tener fe.⁷

Para Cañas, la desesperación experimentada por el esteta supone una posible superación de la inmediatez a través de la categoría de relación. Siendo la desesperación síntoma del rompimiento del lazo relacional con Dios, la pasión del individuo en su recorrido existencial no hace sino buscarlo a través de su desesperación.

La desesperación es el pecado o la enfermedad del alma. La desesperación es la enfermedad en la dialéctica de la conciencia cuando ya no le es asequible satisfacer la pasión sin que ésta lo destruya desde su interioridad. La desesperación lleva al individuo al propio aniquilamiento en su tendencia a devorarse a sí misma; lleva en sí la dialéctica hacia su origen en su continua aniquilación. Lo que queda a la conciencia es resistirse a la desesperación generando con ello más desesperación y creando una energía que Kierkegaard denomina “demoníaca”, o bien puede hacerle frente buscando disolver su desesperación a través de la vida relacional.

i) Yo

La desesperación se presenta como un movimiento de conciencia al mostrarse no integrada con ella misma. El yo es aquello que otorga integridad a la conciencia, es la síntesis de pertenencia de la finitud e infinitud en su relación consigo misma, cuya dialéctica tiende a ser sí misma en la

⁷ Cañas, *Entre la inmediatez y la relación*, p. 98.

desesperación de autoaniquilarse. El yo es síntesis de contrarios, de la parte infinita y la parte finita del yo: “lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que ensancha”.⁸ De allí que la desesperación de la infinitud sea lo fantástico, lo ilimitado libre de desesperación que es a lo que tiende la desesperación de la infinitud; pero el yo sólo puede llegar a ser infinito cuando se acepta también finito, es decir, cuando acepta la desesperación como parte de su ser. La fantasía es el reflejo de lo infinito que quiere llegar a lo infinito, es decir, a Dios y que, al no llegar a él, desespera.

La dialécticakierkergardiana del yo tiene una tendencia a completarse en el liberarse a sí mismo de sí, en un eterno e incesante retornar a su integridad: el yo quiere llegar a ser sí mismo, pero al querer ser sí mismo, a la vez, quiere no serlo. El que el yo llegue a ser sí mismo es querer llegar a re-conciliarse *en* Dios. El yo para llegar a ser en Él, necesita hacerse concreto, aceptar la parte finita que hay en él; es decir, el yo tiene que aceptar la desesperación como parte de sí mismo.

En su camino dialéctico, el yo trata de librarse de la desesperación; sin embargo, en este querer deshacerse de ella, se quiere deshacer de sí mismo porque la desesperación es parte del yo. Así, el individuo, al querer deshacerse de la desesperación hace abstracción de una parte de sí, de su parte finita porque quiere ser yo mismo sin la desesperación. Sólo si el yo acepta a la desesperación como parte de sí podrá unificarse por consigo a través de la fe. Así, el hombre auténtico (lleno de pasión auténtica) se angustia y desespera por no asumir en la conciencia el absurdo de la fe.

Cañas afirma que la angustia y la desesperación son vividas de diferente forma por el individuo que lleva una vida estética y por el individuo de vida relacional. Ambos hacen de estas pasiones su forma de vida, pero atraen consecuencias prácticas contrastantes.⁹

Por un lado, el hombre inmediato, al tomar a la vida estética como fuente principal de bienestar, es conducido a la insatisfacción existencial manifestada por el tedio y el aburrimiento, ya que se ha habituado a los placeres y el estar sin ellos le provoca desasosiego. Por otro lado, el individuo relacional, a pesar de llevar consigo la angustia, se ha elegido en su valor eterno al

⁸ Kierkegaard. *La enfermedad mortal, o la desesperación y el pecado*, pp. 45-50.

⁹ Cañas, *Entre la inmediatez y la relación*, p.101.

llevar una vida de *continuidad* al arrepentirse del pecado, es decir, al arrepentirse de vivir en desesperación.

El arrepentimiento del pecado indica que la conciencia se ha situado delante de Dios, es decir, que ha logrado comunicarse con Él a través de la continuidad del movimiento de conciencia y de su fe. La comunicación con Dios no se refiere al tipo de comunicación que se realiza en el rito, dentro de la oración o la meditación, sino que el profundo diálogo que se establece entre ambos es una absoluta fluidez y armonía que se halla fuera de la palabra.

j) La fe como pasión

La fe, lejos está de ser una exaltación inmediata como la del individuo estético, el cual no conoce éxtasis mayor que el otorgado por su sensibilidad. El éxtasis del religioso está mediado por *el* sentimiento: el amor. Las pasiones y las emociones quedan rezagadas en la plenitud de ese amor. El amor de Dios encauza la exaltación del espíritu y la transforma en resignación de estar ante su presencia: “El estado de éxtasis o plenitud que propiamente es un acontecimiento relacional dentro del estado religioso que se produce cuando una realidad atrae poderosamente al hombre sensible a sus valores, pero no lo arrastra, sino que lo invita y apela a su libertad: <<Cuando el hombre acepta esta apelación y se inmerge de modo receptivo-activo en la trama de posibilidades lúdicas que le ofrece la realidad extasiante, se entusiasma [se diviniza], siente en su ser el vigor que le produce el convertir tales posibilidades en el impulso mismo de su obrar. Al unirse el hombre con ímpetu creador a realidades que pronuncian su libertad y sus virtualidades creadoras, tales realidades –aun siendo distintas- dejan de serle distantes, externas y extrañas para convertirse en íntimas. Al obedecer a esta voz interior, el hombre no sale de sí, no se aliena o enajena; se eleva a lo mejor de sí mismo>> (Quintás, 1994, 97)”.¹⁰

k) De la inmediatez y la relación

Cañas aporta a la interpretación kierkegaardiana la posibilidad de resumir los modos de vida de las esferas existenciales en dos nociones generales (la inmediatez y relación). La noción de

¹⁰*Ibidem*, p.117.

inmediatez subsume a la esfera estética, debido a que es un modo particular en que el individuo se relaciona consigo mismo y con lo que le rodea de manera incomprometida; mientras que la noción de relación subsume las esferas ética y religiosa porque comparten un modo de vida comprometido consigo mismos.

Tanto Kierkegaard como Cañas ordenan su pensamiento situando como fundamento ontológico los *modos* de vida que puede llevar el individuo. Sin embargo, tras la perspectiva que aportan dichas nociones pudiera filtrarse la idea de que el modo de vida es el que aporta la cualidad de la relación que guarda el individuo consigo mismo, aun cuando la pasión haya sido designada por Kierkegaard como método y criterio de verdad.

La pasión reside en el interior, es decir, en la conciencia, de manera que un individuo no guarda una relación inmediata por hechos que revelan una vida licenciosa, sino por cierta disposición en la conciencia que impide un compromiso consigo y con lo que le rodea; de la misma manera, dentro del ámbito ético, un hombre no goza de calidad moral por seguir llanamente las normas universales, sino por sus intenciones de cumplir con ellas y; así también, el religioso no se realiza a partir de actos morales expuestos a la sociedad como lo hacen el fariseo o los hipócritas: la religiosidad de un hombre se mide en orden a la pasión de su fe.

Por lo anterior, me parece más esclarecedor sustituir los modos de vida que Cañas propone (inmediatez y relación) por la noción de relación, ya que todo ente se encuentra en relación con otro y el humano vuelve a relacionarse con el mundo (ontológicamente) de la misma forma en que se ha relacionado consigo mismo. A este respecto, el interior y el exterior se corresponden: un hombre de fe no puede comportarse como un individuo de vida inmediata, principalmente porque la relación que guarda consigo no es la relación del hombre de vida estética.

Por lo anterior, me parece más fructuoso hablar de una relación auténtica en oposición a una relación no auténtica que se distinga esencialmente por el tipo de compromiso para consigo mismo. Por ejemplo, el esteta no puede comprometerse con los demás y con lo que le rodea porque no alberga un compromiso íntimo en su alma; el hombre de ética se halla comprometido con los demás, al igual que consigo mismo, restringido a no permitirse caer fuera de las normas de la generalidad; y, a diferencia de los anteriores, el hombre religioso tiene el compromiso más íntimo consigo mismo (en referencia a los anteriores) porque su pasión no reside en el mundo, ni con el otro, sino con su fe.

Por otro lado, me parece necesaria la revisión de la esteticidad del hombre de fe, debido a que, como Kierkegaard afirma que la pasión es una fe y mientras la pasión conduzca el actuar del individuo, éste siempre se encontrará subordinado a ella. ¿Podríamos pensar otro modo de vida el cual permita al individuo una libertad de tipo superior en la que su voluntad sea la que rijan y dé dirección a sus pasiones? De otra manera siempre estará preso de sus propias pasiones, ya sea el apego a la concupiscencia del esteta, la restricción de las normas del ético, la esperanza de la fe del religioso o el amor a sí mismo. Los cuatro modos de relación implican una libertad que no se resuelve a sí misma porque el individuo no deja de ser esclavo, lo cual impide el paso a una libertad auténtica que le permita la adhesión a la vida que siempre ha buscado.

Muchas energías han sido gastadas en justificaciones racionales de las que se espera que despierten en nuestra voluntad el ánimo por la vida. ¿Aún restan energías para gastar buscando o ya es tiempo de encontrar? ¿Será que hemos hecho del diálogo un fetiche al olvidar su naturaleza resolutoria?

Capítulo II. Los movimientos de conciencia que hacen propicia la fe

a) El pecado: pérdida de la inocencia a través de la culpa

La fe, como se vio, es la solución en la cual el individuo se realiza. La pasión de la fe, según Kierkegaard, permite la univocidad del individuo consigo mismo. La fe tiene su origen en el pecado por lo que Kierkegaard retrotrae dicha noción hasta su origen, mostrándonos su causa y fundamento.

Kierkegaard llama la atención a la primera aparición del pecado, llamado comúnmente el primer pecado o el pecado original, sin embargo, éstos se encuentran diferenciados aunque hayan sido confundidos en reiteradas ocasiones en la historia la cual hace coincidir al pecado original con el pecado cometido por Adán.

Según Kierkegaard, para dar salida a la confusión entre el primer pecado y el pecado original, la Dogmática de su tiempo supuso un estado histórico fantástico el cual ha recibido directamente las consecuencias del pecado. Con ello fue posible descartar al pecado del mundo, pero se olvidó el problema de si tal estado hubo ocurrido de facto. Así, dice Kierkegaard, a la historia se le dotó de un inicio fantástico.

Las consecuencias de confundir ambas nociones, a saber, el primer pecado y el pecado original, se restringen a la relación que el individuo histórico guarda con su predecesor Adán. Si el único vínculo que une al individuo con el pecado es exclusivamente histórico, se omite la esencia del pecado y su ser *en el interior* ya que, en primer lugar, Adán se pone fuera de la Historia y, en segundo lugar, la pecaminosidad no se presupone ya en el presente.

La razón de tal equívoco, Kierkegaard la adjudica a la determinación esencial de la existencia humana: el humano es individuo y a la vez es especie (relación de generación); pensar de otra manera, nos lleva a caer en la fantasía. El humano es individuo y es especie, y es necesario aceptar esta contradicción. La contradicción, dice Kierkegaard, es expresión de un problema, el problema un movimiento y un movimiento que va al problema que partió es un movimiento histórico. Así, la historia de la humanidad no es indiferente al individuo sino que también *es* su propia historia. Por tanto, la historia renace en cada individuo, a razón de ser él

mismo y la especie, y en el individuo la historia de la especie.¹¹ De manera que Adán, al ser considerado el primer hombre de la Historia, tiene su historia y la Historia de la especie en él. De aquí que haya una identificación entre el individuo posterior a Adán con él mismo. Es la identificación que hace el pensamiento la que obliga al individuo a creer en él.

El pecado que cometió Adán fue el primer pecado en su consideración histórica. Adán trajo consigo y con su acto la calidad posiblemente pecaminosa de la especie o, en palabras de Kierkegaard, el primer pecado es la determinación de una cualidad; el primer pecado es el *pecado*. Es decir que la cualidad pecaminosa o la pecaminosidad dan cabida, ontológicamente, al pecado. Si no hay pecaminosidad no hay pecado; sin embargo, sin pecado no existe pecaminosidad. Esta contradicción, como la llama Kierkegaard, o paradoja de la razón, es resuelta por cuestión de énfasis y el énfasis reside en el *pecado*. El salto cualitativo reside en el pecado.

La especie no era pecadora hasta la *caída* de Adán, pero una vez que Adán pecó, la especie se convirtió en pecaminosa. No es necesario que Adán tuviera sucesor para que la especie se convirtiera en pecaminosa, porque él como ejemplar de la especie, es a la vez, el individuo y la especie. De aquí la razón por la cual la humanidad sigue cargando con el pecado. No es que Dios de manera arbitraria haya sentenciado a la humanidad a ser pecaminosa como castigo del acto cometido por Adán, sino que Adán es el primer individuo que pecó y, como el individuo participa de la especie y la especie del individuo, la humanidad trae, como germen, y tan sólo manifestado en Adán, su calidad pecaminosa.

No es que la humanidad sea pecaminosa *en* calidad por Adán, sino que la misma esencia de la humanidad es pecaminosa. No con ello se quiere significar que todos seamos irremisiblemente pecadores o que no podamos, una vez que hemos caído en pecado, redimirnos; lo que significa es que la especie y el ejemplar de la especie (el individuo cuando se connota existencialmente) lleva consigo en potencia, por su esencia consciente, su calidad pecaminosa. El pecado vino al mundo por un *salto*, como algo súbito, que es supuesto en cuanto existe.

A través del pecado entró en Adán la pecaminosidad y con su pecaminosidad entró la de la especie. El énfasis que Kierkegaard propone en su exposición no es en que antes existía la pecaminosidad ontológicamente para que hubiera pecado, sino que en vías de resaltar su carácter

¹¹ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p.30.

existencial, nos dice el autor que, una vez que hubo pecado, puede haber pecado en el humano.¹² Lo anterior representa de nuevo una contradicción para la razón, mas resulta una contradicción sólo aparente para el individuo que salta de nuevo del pecado a la fe.

Según Kierkegaard *la caída* en el pecado proviene de la pérdida de la inocencia - y no por el pecado mismo, sino a través de la culpa. El pecado no es sólo el acto sino cuando éste viene acompañado del conocimiento del pecado. Así, Adán cayó en pecado cuando perdió la inocencia a través de la culpa y así como él la perdió, así la pierde todo individuo. La inocencia (ignorancia) se pierde por un salto cualitativo, al ser un *estado* en la conciencia del individuo. Ésta no comienza por no existir o como una negación del estado de pecaminosidad, sino que se entra en ella como puede entrarse en cualquier otra calidad, es decir, a través del *salto* del individuo.

La inocencia es ignorancia. La inocencia es un estado aun no determinado como espíritu en el individuo, tan sólo es una unidad *inmediata* en naturalidad, el espíritu en la inocencia aun se encuentra soñando.¹³ Esta interpretación concuerda con los textos bíblicos en donde la inocencia es la carencia de conocimiento del bien y del mal.

En el estado de inocencia, según Kierkegaard, hay paz y reposo puesto que no hay algo con lo cual problematizar. La inocencia es una nada que genera angustia, que hace consistir Kierkegaard en el misterio de la inocencia.

La angustia la distingue Kierkegaard de otros tales como el miedo, el miedo por ejemplo, refiérese siempre a objetos definidos, mientras que la angustia es hacia algo no determinado. La angustia es un estado en el cual el individuo se concientiza de su realidad: el ser un existente libre al cual se le abre perspectiva de su posibilidad.

La angustia en el estado de inocencia no es culpa y tampoco es una carga o sufrimiento que no pueda con ella. Esta angustia se encuentra, por ejemplo, en los niños, los cuales le hallan cauce en las creaciones de su imaginación.

El individuo es, para Kierkegaard, una síntesis de lo psíquico con lo corpóreo que deben ser unidos en un tercer elemento que es el espíritu. En el estado de inocencia el individuo no es sólo

¹²El razonamiento anterior se deduce del pensamiento kierkegaardiano, el cual no acepta cabalmente que la calidad sea sólo producto de la adición de la cantidad. La calidad no cambia a otra según la cantidad, sino por el *salto* entre cualidades.

¹³*Ibidem*, p.42.

como un animal, el cual no puede realizarse como individuo. Éste, en su estado de inocencia, tan sólo se halla como dormido, soñando, al acecho de la relación entre el alma y su cuerpo.

El espíritu guarda una relación consigo mismo y con la síntesis que lo conforma, con el cuerpo y el alma. El espíritu no puede deshacer tal síntesis, ni tampoco puede, en primera instancia, estar armónico consigo mismo, ni menos aun apagarse dejando al individuo como ser vegetativo puesto que su condición es ser espíritu, ser síntesis inalienable de sí mismo.¹⁴ Asimismo, debido que al espíritu no le es dada la huída, no le es posible escapar de la angustia. La angustia es inocencia, angustia de nada, mas, como no se ignorada nada, al espíritu sólo resta vivir con ella. Le ama en tanto que le pertenece pero, a su vez, le huye porque se encuentra al acecho del conocimiento del pecado.

Lo que hace dejar a un lado la inocencia es la prohibición. Y no es porque la prohibición despierte al deseo y a la curiosidad de lo que ya se conocía, haciendo de la ignorancia un saber, sino que la prohibición angustia, ya que resalta la posibilidad de la libertad en el individuo. La prohibición entraña el conocimiento de la libertad de *poder*; la posibilidad de la posibilidad, es decir, la conciencia de la libertad no de la elección sino tan sólo de la posibilidad.

En el acto en que a Adán se le presenta la posibilidad de *poder*, adquiere también el conocimiento de muerte. A Adán no le es dado el conocimiento de qué es lo que sea la muerte, sin embargo *sabe* que morirá. De aquí proviene la angustia de Adán, al no saber qué sea la muerte y saber o representarse que él mismo morirá. La posibilidad de poder que despertó la prohibición, conlleva a otra posibilidad, que es la de su propia muerte.

La inocencia es llevada a la angustia en su relación con lo prohibido y con el castigo que le corresponde. La inocencia es llevada hacia la *tentación* por la prohibición, primero como una tentación externa, para, posteriormente, convertirse en tentación interna, hasta que cada hombre es tentado por sí mismo y luego, la *caída*.¹⁵

La caída en el pecado original, según Kierkegaard, trajo como consecuencias el haber traído el pecado al mundo y el haber establecido la sexualidad, sin que éstas puedan separarse. Para Kierkegaard tal síntesis no pudo haber ocurrido si no descansaba en un tercero: “si no era

¹⁴*Ibidem*, p.45.

¹⁵*Ibidem*, p.49.

una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu, nunca hubiera podido entrar lo sexual con la pecaminosidad.”¹⁶

La síntesis de Adán en estado de inocencia no era real, debido a que el espíritu aún se hallaba soñando y el espíritu es síntesis. De manera que la sexualidad de Adán hasta antes de la caída no era pecaminosa. El individuo en estado de inocencia, donde no está aún realizado, pero tampoco es mero animal, no conoce pecado y sin pecado no hay sexualidad, ni sexualidad sin Historia.

La sensibilidad de Adán en estado de inocencia no puede referirse como sexualidad porque no se distancia demasiado de la ignorancia del animal. Mientras permanezca su sensibilidad bajo un espíritu ensoñado no existe conocimiento del pecado. Cuando el pecado existe y se sabe de sí, la sensibilidad se convierte en sexualidad.

La posibilidad de la libertad consiste en la posibilidad de *poder*, sin embargo la posibilidad no es ante elegir el bien o elegir el mal, sino simplemente *depoder* elegir. La caída en el pecado es una trascendencia, un salto cualitativo en el cual entra el individuo como individuo; es así como entra el pecado. Para Kierkegaard explicar la entrada del pecado en el individuo y en la especie de manera lógica es una necesidad explicativa que puede ser bien resuelta con el salto de cualidad entre el estado de inocencia y el estado de pecaminosidad.

La aparición del pecado sólo puede comprenderse a la luz de la aparición en el sí mismo del individuo, en su interior y no por ningún otro.

La historia de la especie comienza con la aparición de la pecaminosidad y la sexualidad. La pecaminosidad, dice Kierkegaard tiene su movimiento en la cantidad al igual que la angustia. El efecto del pecado original es la angustia que sólo se distancia cuantitativamente de la angustia de Adán, debido al incremento cuantitativo de la especie.

Sin embargo, la angustia no es una imperfección del individuo, sino que cuanto más original sea éste, tanto más sentirá la angustia en su alma, porque al entrar en la historia entra en el estado de pecaminosidad sobre la cual se erige su individualidad. De aquí que la pecaminosidad haya obtenido poder. El pecado original ha crecido desde su aparición, es decir, que la angustia ha crecido en el transcurso de las generaciones.

¹⁶*Idem*, p.49.

El individuo posterior, tal como Adán, es una síntesis que debe ser sostenida por el espíritu, pero es una síntesis procedida por aquella primera de Adán. El pecado nació con el primer hombre, pero trajo consigo una nueva angustia que es la salvación del espíritu.

La angustia por la salvación es una angustia de nada la cual el individuo ama y teme a su vez. Sólo cuando la salvación es dada la angustia es superada. En sí misma la esperanza de la salvación causa angustia por su posibilidad. Sólo la salvación real guarda al individuo de la angustia.

La angustia significa para Kierkegaard dos cosas principalmente: la angustia que viene de ponerse el individuo en pecado a través del salto cualitativo del estado de inocencia al estado pecaminoso y, la angustia que sobreviene de la caída del pecado, la cual aumenta cuantitativamente cuantas veces el individuo peque.

b) La angustia como camino hacia la fe

Kierkegaard distingue la angustia en angustia objetiva y angustia subjetiva. La angustia objetiva es aquella que surge en el interior del individuo como consecuencia de la caída en el pecado. La angustia subjetiva es la que vive el individuo como vivencia de su individualidad. La angustia objetiva, en cambio, es la que proviene de la pecaminosidad de la generación en la historia.¹⁷ La angustia que le interesa a Kierkegaard es, sobre todo, la angustia subjetiva porque ésta trae consigo la incidencia del pecado.

La angustia, dice Kierkegaard, puede compararse con el vértigo, que es aquella sensación que viene al posar la mirada en el abismo. La angustia es el vértigo causado por el abismo de la libertad y éste último implica poner en perspectiva el horizonte de las infinitas posibilidades que tiene el individuo *ante* sí, cuando pone frente a sí la posibilidad infinita de su acción.

La angustia proviene de la manera en que el tiempo transita en el interior del individuo, debido a que la relación de éste consigo mismo está determinada por la forma en que *aprehende* el momento.

La noción de transición ha sido usada de común en la filosofía, sin embargo, sólo se han hecho investigaciones lógicas del término. La transición que interesa a Kierkegaard no es la de la

¹⁷*Ibidem*, p.57.

lógica, lo que a él interesa es la transición que tiene lugar en la esfera de la libertad histórica, pues la transición para el autor es un *estado* y es real: ya que las transiciones ocurren en la historia de la especie al igual que en la historia del individuo, por lo que la historia del individuo es, a la vez, la historia de la especie y la historia de la especie es la historia del individuo.

La transición que tiene lugar en la esfera de la libertad histórica es, para Kierkegaard, un *estado*, debido a que lo nuevo entra con el salto de una cualidad a otra, es decir, un estado entra en lugar de otro por medio de otro estado al cual llamamos tránsito.

El hombre, es una síntesis de alma y cuerpo, además de ser la síntesis misma, una síntesis de lo temporal con lo eterno. Esta síntesis se halla formada de un modo diferente que la anteriormente mencionada: la síntesis que hace el espíritu del alma y el cuerpo. La síntesis entre el alma y cuerpo sólo es dada cuando se contempla el elemento tercero que es el espíritu, de tal suerte que no puede hablarse con justeza de síntesis en el individuo cuando no es supuesto antes al espíritu. La síntesis de lo temporal y de lo eterno sólo tiene estos dos *momentos*. Sin embargo, para que pueda llamarse síntesis necesita un tercer elemento que es el tiempo.

El tiempo suele definirse como la sucesión infinita, lo cual hace pensar que lo que sucede es pasado, presente y futuro; sin embargo, Kierkegaard halla inexacta esta definición del tiempo, ya que sólo aparece cuando está en relación con la eternidad y el tiempo sólo se refleja en ella.

El tiempo, para Kierkegaard, sólo se dimensiona cuando aparece un tiempo presente en él. Es necesario un punto de apoyo, el cual sea el fundamento, ello es debido a que cada momento del tiempo es idéntico a la suma de los momentos, es un pasar, un tránsito entre ellos. Así, no existe en realidad el pasado, ni el presente ni el futuro. Tan sólo tenemos noción de ellos porque se extiende cada momento, representando el tiempo en lugar de pensarlo, aunque tampoco se haya hecho una justa representación de él, pues hasta para la representación, la sucesión infinita del tiempo es sólo un presente vacío.¹⁸

El presente no es, sin embargo, el concepto del tiempo sino es pensado como vacío, como un infinito desaparecer. Cualquier otro intento de definir al presente cae en elucidaciones en las que al presente se le adjudican determinaciones del pasado y del futuro.

El tiempo es la sucesión infinita de momentos, y es la división del único momento eterno que llamamos presente. El momento, del latino *momentum* de su etimología *de movere*, sólo

¹⁸*Ibidem*, p.35.

indica el mero desaparecer. Así concebido, el momento es una instancia de la eternidad. El momento es la manifestación de la eternidad en el tiempo. De aquí que Kierkegaard no retome la noción griega del tiempo, la cual queda comprendida sólo en su relación con lo invisible, haciendo del tiempo y de la eternidad términos demasiado abstractos, difíciles de manipular con el pensamiento; con solución a considerar las nociones de *temporalidad* y de *espíritu* latinos que permiten expresar al momento como un desaparecer.

La síntesis de lo temporal y de lo eterno es la expresión de la primera síntesis mencionada, la que hace el espíritu del alma y del cuerpo. En el instante en que el espíritu aparece, existe el momento, el cual entra en contacto con el tiempo y la eternidad en el espíritu; sin espíritu no hay tiempo. Éste espíritu pone la temporalidad en el interior del individuo ya que es manifestación de síntesis de lo eterno y lo temporal.

Retomando lo anterior, el espíritu como posibilidad de la libertad se expresa en la individualidad como la angustia, puesto que se angustia del futuro y de su posibilidad. Lo posible corresponde a lo futuro, ya que no hay posibilidad de lo que pasó. Así, la libertad de la posibilidad de acción se muestra temerosa ante el futuro en la angustia, la angustia de hallarse el espíritu puesto ante la infinitud de la posibilidad. Lo pasado del individuo sólo puede angustiarlo en tanto que guarda aún alguna relación directa con la posibilidad. Si el pasado ha cancelado la posibilidad de libertad del momento en que se encuentra el espíritu, el pasado no representa ya más angustia. El pasado angustia en tanto que puede repetirse, es decir, que se teme que la experiencia se vuelva futura, sea ilusorio este miedo o sea real. Lo que ya no representa angustia en el pasado, a lo sumo, queda tan sólo su arrepiento, mas ya no hay angustia de que vuelva. Y aun si se temen las represalias de un acto pasado, no será por temor a lo ocurrido, sino a la posibilidad de aquellas en el futuro.

La angustia es un estado psicológico (aunque pueda tratarse no sólo en sentido psicológico, sino moral, teológico, estético, etc.) que antecede al pecado; tanto más cerca esté del pecado, tanto más angustia se acumula, angustia que sólo podrá trascenderse por un salto cualitativo. Así, la angustia es el último estado psicológico del individuo en estado de inocencia antes del pecado.

El pecado entró en el mundo a través del salto cualitativo, sin embargo, continúa entrando y la angustia regresa al individuo por lo futuro pues ahora se halla puesto ante el conocimiento del bien y del mal. En el primer estado, el de inocencia, el individuo siente angustia ante la

posibilidad del pecado cuando ha recibido la prohibición, la amenaza de muerte y el castigo; mas, una vez que su estado de inocencia ha cambiado al estado de pecaminosidad, se convierte en culpa del pecado, porque la culpa es aun la posibilidad de la reincidencia.

Ésta culpa es la representación concreta de estaren libertad, en tanto existe relación a su posibilidad. En el estado de inocencia la libertad estaba *ante* la misma posibilidad del pecado, mientras que en la pecaminosidad la angustia se vuelve más real al haberse experimentado ya el pecado. Quien se hace culpable, hácese culpable no sólo de su acto, sino de los motivos que lo llevaron a tal acto, porque los motivos están en su interior haciéndolo culpable en la tentación, es decir, en la angustia del mal.

Al existir el pecado, la posibilidad es desaparecida. Sin embargo, esto es una realidad injustificada, debido a que ésta debe ser negada en el futuro. Mas, cuando la angustia es negada, regresa, porque tiene relación con el pecado no ya como posibilidad sino como realidad.

El pecado trae consigo las consecuencias anunciadas y la angustia se relaciona con ellas en cuanto a posibilidad futura. Cuando el individuo ha caído en pecado no le sirve éste como límite para no reincidir, antes bien, el pecado puede hacerle caer infinitamente más. La angustia pretende abolir la realidad del pecado. Ésta está a la expectativa ante posibilidad de que el pecado exista de nuevo en la realidad. “La angustia va delante; descubre la consecuencia antes de que sobrevenga, de tal suerte que cada cual puede advertir en sí mismo que hay una tormenta en el aire; va acercándose; el individuo tiembla como un caballo que se encabrita gimiendo en el lugar en que otra vez pasó el miedo. El pecado triunfa; la angustia se arroja desesperada en los brazos del arrepentimiento.”¹⁹

La angustia llama al arrepentimiento, sin embargo, el arrepentimiento por sí mismo no puede hacer al individuo libre, ya que en cuanto la tentación sale al encuentro, la angustia le quita fuerza al arrepentimiento ante la posibilidad de volver a caer y mientras pasa, el pecado sale al encuentro de nuevo. Es así como el individuo puede mantenerse en estado de pecaminosidad, estado que, mientras crezca, irá acrecentando a su vez, la angustia en su interior.

Al angustiarse el individuo al tener *ante* sí al pecado tendrá dos formulaciones: o biense angustia del mal, o puede vivir en el mal y angustiarse del bien, a lo cual Kierkegaard llama

¹⁹*Ibidem*, p.114.

estado demoníaco. La primera es una relación forzosa del pecado con el mal, la segunda, una relación forzosa con el bien que es la libertad.

Lo demoníaco es el estado en el que existe flujo pecaminoso, es un constante estado de pecado, pero aún en este estado, se encuentra la posibilidad de la inocencia como realidad que debe ser alcanzada por el salto cualitativo de la fe. Lo demoníaco es la angustia del bien como relación inversa al estado de inocencia. En el estado de inocencia no existe libertad debido a la angustia de la posibilidad por la caída del pecado; mientras que en el estado demoníaco, la angustia se suscita porque la libertad está puesta como esclavitud, pues ha perdido la libertad y en donde la posibilidad de libertad es de nuevo angustia. La diferencia entre ambas es absoluta, puesto que la posibilidad de libertad en el estado demoníaco es puesta en relación con la esclavitud que es el contrario de la inocencia, pues ésta es una determinación hacia la libertad.²⁰

El estado demoníaco es la esclavitud que ya no quiere más posibilidad de libertad. Lo demoníaco busca volcarse en sí mismo, pretende cancelar la posibilidad de redención. “Lo demoníaco es lo reservado y lo involuntariamente revelado”.²¹ El individuo entra en *mutis*, o al menos eso pretende, ya que se exterioriza aun en contra de su voluntad cuando entra en comunicación con la libertad, haciendo traición de sí mismo en la angustia. La libertad es *comunicativa* y la esclavitud pretende hacerse reservada. Sin embargo, cuando dicha reserva entra en contacto con la libertad, el individuo se angustia ante la posibilidad de la comunicación. El demoníaco pretende encerrarse en sí mismo y en ello hace radicar el sentido de su existencia, intentando hacer del *encierro* un prisionero de sí mismo.

Lo que salva al individuo de la angustia es el lenguaje; la comunicatividad es lo que lo salva de la reserva. Si entra la libertad desde fuera del individuo, entra en relación con lo demoníaco que se halla herméticamente encerrado en sí mismo y, según Kierkegaard, la ley de la revelación lo hace exteriorizarse y comunicarse en contra de sí mismo, cuando su angustia lo consume. Para ello tiene algunos ejemplos, como es el caso del criminal quien detesta oír la mención de la confesión. Aquí, el individuo se encuentra reacio a comunicarse, aun soportando la pena del castigo. Contra éste, dice Kierkegaard, el silencio, y se verá como no es capaz de resistirlo. Aquello que puede hacer comunicar a un demoníaco es un demoníaco superior ó aquél

²⁰*Ibidem*, p.122.

²¹*Idem*, p.122.

que puede callar por completo. El demoníaco teme al bien porque éste conlleva la revelación y lo que este individuo no soporta es la idea de denunciarse involuntariamente puesto que la revelación llega sin aviso.

Lo demoníaco es lo súbito y lo definido como lo reservado. La reserva es el efecto de que el individuo se conduzca en el pecado, cerrándose cada vez más a la comunicación. La expresión de continuidad es la comunicación; y la expresión de la negación de la continuidad es lo súbito. Lo súbito aparece cuando el individuo ya no puede hacer nada más por guardarse así mismo, así que su conducta sale de control, revelándose a sí mismo. De aquí el riesgo de que el individuo permanezca en el estado demoníaco: en donde hay un permanente salir fuera de sí descontrolado. En caso de que la reserva no lleve a la locura, la individualidad sobrellevará cierta continuidad con su espíritu, permitiéndole llevar su vida diaria con la posibilidad de comunicarse, que es el primer indicio de salvación que hay en el interior.

Para Kierkegaard, el cuerpo es el órgano del alma y, por ello, del espíritu. Tal vez sea necesaria una advertencia en este punto como en cualquier otro de la investigación kierkegaardiana: para él, la filosofía, como cualquier otra actividad explicativa, no puede partir sin supuestos, debido a la naturaleza misma de nuestra mente. La mente no parte de la ignorancia, ni del escepticismo absoluto, sino que le son necesarios presupuestos irrefutables y confiables, los cuales permiten la obtención del fundamento para el desarrollo de la argumentación. De manera tal que, como no es posible partir de la nada, los supuestos que se escogen conformarán el soporte para el resto de las ideas que se deduzcan de aquellas ideas primarias.

Así, lo que nos resta a nosotros como lectores, sobre todo al estudiar un autor como Kierkegaard, es conceder, en primera instancia, algunos de sus supuestos elementales con el fin de encontrar el hilo argumentativo que nos propone ya que, de manera contraria, no avanzaríamos más que algunas líneas de estudio para hacerlo a un lado, debido a la supuesta falta de valor normativo de su filosofía. La crítica, si bien, es necesaria, debe darse sólo una vez que el lector ha intentado comprender tanto el estilo de exposición del autor como las tesis principales que expone.

He encontrado en Kierkegaard que el afán sistemático de algunos filósofos queda secundado por el intento de *explicar* (y muchas veces sólo describir) las ideas centrales, que por

su misma naturaleza vivencial y fenomenológica, pierden relevancia y amplitud si son medidas bajo una perspectiva desmesuradamente rigurosa.

Volviendo al último argumento, para Kierkegaard, el cuerpo es el órgano del alma y por ello del espíritu que, en cuanto se elimina dicha relación de subordinación, es decir, cuando el cuerpo se revuelve en la libertad, ésta se vuelca en contra de sí misma haciendo sobrevenir la esclavitud del estado demoníaco que suele manifestarse en el individuo como irritabilidad, hipocondría, histeria, etc.²²

Ya en el último grado de cuantificación del estado demoníaco, al cual llama Kierkegaard *animalización*, parece que al individuo ya no le angustia nada. Éstepodría presenciar cualquier cosa y él permanecer impávido de angustia; sin embargo, ésta no ha desaparecido de él, sino que la angustia ya es víctima de la libertad. El motivo de angustia de un endemoniado no es el pecado, ni la reincidencia en él; la angustia se muestra a sí misma ante la libertad. Se le ve al individuo decir así, dice Kierkegaard: “soy así déjame en paz” o “entonces aun hubiese podido ser salvado”²³, frases crípticas que se encierran en sí mismas, mostrando su agresión ante cualquier indicio de salvación o de libertad. Al endemoniado no se le asusta ya con la amenaza del castigo o de la culpa, puesto que ya ha encontrado acomodo en ellas. Lo único que atormenta a su alma es la posibilidad de redención a través de la comunicación.

El demoníaco no quiere comunicarse porque teme escuchar la verdad. La verdad libera y él está ya cómodo en el autoengaño, prefiere evitar pensar en cualquier cosa que lo haga inquietar, y ésta es su forma de autoengaño: sólo pensar en aquello que no le cause angustia.

A la verdad la hace consistir Kierkegaard en algo muy sencillo, lejos de las disquisiciones que a veces se hacen sobre la naturaleza libre del pensamiento, sólo existe en el individuo cuando la produce en su actuar. La verdad no es una clase de evangelio como la han pretendido mostrar. Ella se descubre ante aquél que la quiere saber profundamente, de tal suerte que ésta entre en su ser para que se impregne de ella y está dispuesto a asumir todas las consecuencias que traiga.

Kierkegaard reconoce que, sobre todo en la Edad Moderna, mucho se ha hablado acerca de la verdad o al menos mucho se ha pretendido hablar de ella, haciéndola consistir en una

²²*Ibidem*, p.134.

²³*Ibidem*, p.135.

definición. Kierkegaard cuando habla de la verdad no está pensando en continuar con un estudio similar, sino que prefiere enfatizar el sentimiento de certeza que trae consigo.

Kierkegaard habla de la certeza proveniente desde la intimidad del individuo, la cual sólo se alcanza a través de la acción, porque es en la acción que la revelación se manifiesta; la revelación involuntaria es causada por la angustia del endemoniado. La intimidad de la certeza es lo que determina si el individuo se encuentra en estado demoníaco o no.

La certeza no se muestra cuando el individuo demoníaco hace gala de su ateísmo, de su burla hacia la religión o de su incredulidad generalizada, porque éstas son sólo reacciones negativas ante un fenómeno. La acción, la verdadera propositividad, no se encuentra en la *actitud*, sino en los actos involuntarios que se comunican en el estado demoníaco.

Vanos son los esfuerzos de la metafísica y la Dogmática, según Kierkegaard, por tratar de demostrar, a través de argumentos convincentes, los asuntos concernientes a la inmortalidad de alma. Los argumentos dados por sí mismos como supuestas pruebas de fe, no son más que actos negativos que hacen disminuir la certeza. La certeza en la inmortalidad del alma trae consigo sus acciones correspondientes como la transformación de la vida del individuo en responsabilidad por sus acciones.

No con ello pretende Kierkegaard negar la pertinencia de los argumentos a favor de la inmortalidad del alma o del esclarecimiento conceptual de los movimientos de conciencia. Éstos deben darse no como causa de la fe, sino como la consecuencia natural de ella. Si se busca alcanzar la fe por medio del entendimiento de la doctrina cristiana se está muy equivocado. El entendimiento de ésta viene como por añadidura de haber comprendido o de haber recorrido los movimientos de conciencia de los que ella habla; éste es el auténtico cristiano y no aquél que profesa con grandilocuencia las premisas de la fe cristiana. La certeza de lo que se habla, como anteriormente fue definido, es el elemento indispensable de la verdad.

Tan pronto como el individuo cobra realmente en él la idea de la existencia de Dios, adquiere libertad de acción. Es necesario que el individuo no se vuelque contra sí mismo para que entre en una conciencia relacional consigo mismo y su espíritu, en otras palabras, es necesario que se comunique. La comunicación efectiva de la que habla Kierkegaard no estriba esencialmente en la del diálogo con otros, sino consigo mismo. Es por eso que el endemoniado tiene lapsos de comunicación a través de su angustia, porque son los instantes en que éste logra

comunicarse profundamente con su propia intimidad. Así, la comunicación se convierte en el nexo indiscutible de que se ha adquirido intimidad.

Las demostraciones acerca de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios resultan fallidas en la verdadera interioridad si ésta no ha adquirido intimidad. No se conoce al individuo religioso por lo que sabe de cristianismo sino por la intimidad reflejada en sus actos. La certeza y la intimidad son muestras de *lavivencia* de la subjetividad y no el producto del entendimiento racional.²⁴

Para Kierkegaard la certeza y la intimidad pueden expresarse en la noción de gravedad. La gravedad es la expresión más profunda del espíritu, correspondiéndose ambas nociones mutuamente. El espíritu es el elemento que hace la síntesis del alma y el cuerpo y, una vez dada esta síntesis, el espíritu es lo que permite la inmediatez del individuo en el mundo. El espíritu es inmediatez, mientras que la gravedad es su opuesto; la gravedad es la responsabilidad de la libertad.

Se dice que el individuo es grave cuando tiene en mente todo el tiempo las consecuencias de sus acciones, hasta diríase que es un poco pesado en sus actos. Si el individuo no logra conciliar en su interior ambos opuestos, la inmediatez y la gravedad, tenderá a caer hacia algún extremo. Si el individuo tiende hacia la inmediatez, se le verá con un carácter irregular debido al fuego de sus pasiones, mientras que aquél que esté en el opuesto de la gravedad, hará todo con meticuloso y obsesivo escrutinio sin dejar paso a la espontaneidad en su vida. De aquí que el interior, teniendo ambos elementos en su espíritu, debe relacionarlos armoniosamente, a manera que uno se equilibre con el peso del otro, permitiéndole hacer sus deberes impecablemente pero con el disfrute que permite la inmediatez.

La gravedad, es decir, el tomarse en serio a sí mismo, es lo que construye a la personalidad grave porque *se sabe*, es decir, sabe el objeto de su gravedad. La ironía es quien descubre la gravedad a destiempo, la gravedad que se vuelve cómica. La gravedad en el momento pertinente es tomada como tal, sin embargo, pasado el momento en que era requerida la gravedad, conviértese en algo cómico. Por ello, dice Kierkegaard no hay manera más segura de conocer al individuo que ponerlo en una situación límite, en la cual sea presa fácil de la angustia y así, esperar el momento de la comunicabilidad que transmiten sus actos. Los disfraces son

²⁴*Ibidem*, p. 139.

posibles de sostener mientras la angustia no carcoma al individuo, porque en el momento en que éste se enfrenta con el vértigo de la libertad pierde en el acto control sobre sí mismo, dejando expuesta su angustia y gravedad internas. Y quien, por el contrario, tórnase grave en el justo momento demuestra su sano juicio. La gravedad es, pues, en su justa medida, la determinación de lo eterno en el espíritu.

La gravedad permite sentir un sentido de responsabilidad en el individuo por sus actos a través de la culpa. La culpa es una aventura, dice Kierkegaard, que todo individuo necesita aprender a vivir. El desarrollo de la angustia permite ir hacia el auténtico camino que el individuo necesita para aprender.

La angustia se presenta en el interior por la misma naturaleza del individuo. Si éste fuera un animal o un ángel no podría ser presa de la angustia. Pero la angustia existe porque es el resultado del guerrear del espíritu en su relación consigo mismo. Y, cuanto más hondamente siente el individuo angustia, tanto más es individuo. Sin embargo, no hay que tomar esta declaración kierkegaardiana en el sentido que de la angustia viene de lo externo, desde fuera del individuo. La angustia proviene de lo interno, de la relación sintética que guarda el alma con el espíritu; la angustia habita en el espíritu del individuo porque él mismo es quien la produce.

La angustia, como se decía, es la posibilidad de la libertad que se convierte en constructiva cuando se une con la fe. Sólo la fe provee a la angustia la sabiduría necesaria para encauzar los actos del individuo. Aquél que es educado por la angustia es educado para tener en mente la posibilidad de la libertad; éste es el aprendizaje que otorga la angustia. La angustia provee a la conciencia el conocimiento y la distinción de las cosas finitas e infinitas, descubriendo la falacia de las cosas finitas. El que es educado por la angustia lo hace con arreglo a su infinitud que es el gancho que le permite obtener su salvación.

En la posibilidad no hay cosas más posibles o menos posibles. Todo aquello que le indique a un individuo que algo es más posible que otra cosa no es más engaño de su razón porque en el terreno de la posibilidad todo es igualmente posible. De manera que el individuo que ha comprendido la gama de sus opciones, ha presenciado tanto lo más temible como lo agradable.

Cuando un individuo ha recorrido el camino de la posibilidad se encuentra con que ya no puede exigir nada de la vida. El camino que ha recorrido le enseña que aun la angustia mortal por la que ha pasado, una vez que ha aprendido, no volverá de la misma manera. La angustia, hasta

antes de la edificación que aporta, resulta un ansia mortal que, cuando es superada, aunque vuelva de nuevo a intranquilizar la conciencia del individuo, bien se la acoge, porque el individuo ya no desprecia la realidad.

Cuando la angustia se hace insoportable es a causa de no querer ser sí mismo en la realidad, o bien, se quiere ser otro, donde ambas son causadas por la negación de la realidad. Sin embargo, dice Kierkegaard que para que la angustia pueda otorgar conocimiento existencial al individuo es necesario que éste sea honrado con la posibilidad y con su fe.

Por fe se comprende "...la certeza interior que anticipa la infinitud".²⁵ La anterior expresión significa que la angustia, si es tratada con el respeto merecido, acerca al individuo a la gama de su posibilidad que idealiza de manera infinita, es decir, que idealiza la misma realidad. Al idealizar la realidad ya no se quiere escapar de ella, sino sumergirse. La idealización de una realidad extraordinaria que no es la suya sólo lo lleva a frustrarse por no poder tener acceso a ese mundo en la realidad. Así, las cosas finitas se infinitizan en la idealización, acercando al individuo a su realidad *real*, de manera que la angustia obligará al individuo para que abra su posibilidad hacia el camino de la fe.

Sólo aquél que se ha angustiado y ha transitado por lo que el conocimiento le ha hecho aprehender está libre de angustia de la infinitud, es decir, de la angustia de la posibilidad *ante* la libertad de su actuar. La otra angustia, la que es finita, no interesa particularmente a Kierkegaard. La angustia que es debida a las preocupaciones y quehaceres del mundo no le compete por no poderle otorgar al individuo conocimiento de su parte infinita que le lleva a la redención. Sólo quien ha recorrido la angustia de la posibilidad está preparado para no angustiarse más y, no porque su gravedad haya disminuido, ni porque no haya cosas en la vida que puedan causar su angustia, sino porque al individuo ya no le aqueja pues cualquier angustia es pequeña comparada con la angustia de la posibilidad.

La angustia es absolutamente educativa porque pone de manifiesto al individuo que si éste procede con honradez hacia sí mismo lo condenará no permitiéndole huir de ella. El único medio por el cual la angustia cede paso es ante la fe. Aquél que continúa en la angustia no le queda más que vivir en infelicidad.

²⁵*Ibidem*, p. 154.

Para Kierkegaard, nadie sin excepción, aunque pueda llegar muy hondo en la angustia, está exento de salvarse, ni aún el individuo que carga mucha presión por su angustia, o sea, el demoníaco; aun éste puede redimirse, si es que antes no cae en el suicidio.

Capítulo III. De la fe

a) *La fe*

La fe se otorga al individuo como un don divino y le permite comprender el misterio de la Encarnación. La Encarnación se conoce por la fe *en* el Instante. El Instante es “...la situación en la que un individuo recibe la fe para confesar la Encarnación, la presencia de Dios eterno como un hombre individual en la historia”.²⁶

El que un individuo sea contemporáneo de Cristo no tiene una relación necesaria con la historia. Los creyentes de Cristo son sus contemporáneos, no importando si éstos hayan sido parte del acontecimiento de su existencia o no. Y, a su vez, aquellos que compartieron un lugar en la historia con Cristo, si no fueron creyentes de él, no son sus contemporáneos. Así, “la única manera de llegar a ser contemporáneo de éste acontecimiento teándrico, es creer en él”.²⁷ Vale poco el que individuos hayan presenciado al Cristo mismo si éstos no creyeron en él. Y, de forma inversa, no tiene transcendencia el que un individuo haya nacido generaciones posteriores a Cristo, mientras que la fe lo haya llamado a él. La contemporaneidad con Cristo es tan sólo un recurso, tan sólo una ocasión para la fe.

Con lo anterior, Kierkegaard manifiesta el que un hecho histórico puede tomarse de dos maneras, una edificante y una que no lo es. Un hecho puede ser aprehendido como un simple suceso temporal, aunque éste sea poco común, es decir, un hecho especial, o puede ser aprehendido desde su esencia eterna y como entrega de la verdad. El acontecimiento ordinario temporal está sujeto a sus determinaciones temporales, es decir, a su probabilidad. A diferencia de éste, el misterio de la Encarnación o del Cristo trasciende más allá de las determinaciones inmanentes temporales. Tal misterio es la conciliación de Dios hecho Hombre, la conciliación o la síntesis de lo eterno con lo finito.

La fe es la armonía o la consonancia con la síntesis anterior, de lo eterno con lo finito. La fe desvanece toda duda y conlleva más certeza aún que la misma percepción inmediata porque está llena de verdad. La fe no es un acto que se adquiere a voluntad -entendida como firme

²⁶ Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p.242.

²⁷ *Ibidem*, p.241.

determinación de la voluntad- aunque sí la implica, en tanto que necesita que la razón le abra paso por medio de aceptarse como subordinada a ella. Es necesario que el individuo de el salto hacia la fe como decisión, como reconocimiento de aceptar a la libertad bajo las condiciones que Dios tiene para otorgarla.

El individuo de fe o el creyente del misterio de Cristo y la Encarnación, dice Kierkegaard, debe dejar su temporalidad. Lo anterior significa que éste debe dejar su confianza en el mundo para depositarla de manera absoluta en Dios. La creencia en Dios no resulta evidente como pudieran ser las verdades de la razón, debido a que la razón busca argumentos para cuestiones que ya son de sí evidentes o que al menos supone su existencia. La fe, por el contrario, exige que el individuo *quiera* creer y no que *tenga que* creer a causa de la probabilidad o de la evidencia acumulada de un hecho. Por tanto, la fe es un salto que entrega la incertidumbre que hay en el interior del individuo para obtener la seguridad y plenitud que la razón por sí misma no le es posible dar. Dicho salto es la sumisión de la razón ante la fe, ante la posibilidad de Dios. Sólo la fe permite al individuo comprender la infinitud y trascendencia de Dios.

La fe exige abandono del individuo en Dios quien es la suprema realización de la existencia. La fe es la adhesión sin límites a la imagen de Dios en el hombre encarnado; es la apasionada aceptación de la duda objetiva. La fe se recibe como una gracia más que como resultado del esfuerzo arduo por alcanzarla. Tan sólo basta la honradez para consigo mismo del individuo para que la angustia sea edificante y le permita paso a la posibilidad de la fe. Sin embargo, si se engaña a la posibilidad jamás podrá adquirir la auténtica fe.

Aquél que no quiera verse hundida en la profundidad de la angustia debe estar dispuesto a transitar absolutamente en ella. Sólo la fe salva al individuo de la angustia al encontrar reposo en la Providencia.

b) Abraham, el caballero de la fe

El hombre representativo de la fe es Abraham, quien inmola a su hijo Isaac por mandato divino aún yendo en contra de la ley moral y de su propia razón, “tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe”.²⁸

Abraham es llamado cierto día por Dios y le ordena que tome a Isaac, su hijo, a quien tanto ama, y lo ofrezca en holocausto en la tierra de Moriah. Abraham hace lo dicho. Tomó su asno muy temprano, se llevó consigo a dos siervos jóvenes y a su hijo con camino al monte. Una vez llegados, apartó a sus siervos y los dejó con el asno. Abraham tomó leña para el holocausto, fuego y cuchillo, y puso a Isaac sobre de él. Isaac preguntó a su padre dónde estaba el cordero para el holocausto y Abraham respondió que Dios los proveería. Cuando llegaron al lugar que fue consagrado para el sacrificio, Abraham erigió un altar y ató a Isaac sobre el monte de leña. Abraham estaba a punto de darle golpe cuando Dios le habló y le dijo que no extendiera su mano sobre de él. Abraham había sido obediente a Dios hasta el momento de darle a su único hijo, el cual había anhelado durante mucho tiempo. Abraham vio que detrás de sí yacía un carnero atorado en un matorral. Fue entonces por él y lo entregó en sacrificio. Dios lo bendijo prometiéndole multiplicar su descendencia como las estrellas del cielo y como la arena del mar por su obediencia. La descendencia de Abraham estaría provista de bendiciones y de las ciudades enemigas.²⁹

Ésta es la versión original Bíblica que retoma Kierkegaard en su libro *Temor y Temblor*, en donde hace tres versiones diferentes a la anterior, con el propósito de mostrar al lector la impecabilidad de los actos Abraham. Abraham pudo haber ejecutado el mismo acto y, sin embargo, no merecer la recompensa de Dios. La fe se distingue porque no existe duda, ni vacilación ni pesar. Kierkegaard engrandece a Abraham porque “poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo”.³⁰

²⁸ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p.71.

²⁹ Gn. 22:18; Gá. 3:14-18.

³⁰ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p.71.

Kierkegaard hace hincapié en la grandiosidad de Abraham por haber puesto lo máspreciado que él tenía, por haberlo sacrificado por obediencia a Dios. Es ciertamente una historia hermosa y conmovedora, sin embargo se necesita esfuerzo para comprenderla. Quien no quiere esforzarse tan sólo se limita a admirar y a alabar los actos de Abraham. Así, dice Kierkegaard, aquel que escuche tal acontecimiento puede, mientras medita en el asunto, fumar reposadamente su pipa.³¹ Sin embargo, quien tiene disposición para comprender el sacrificio sentirá la angustia que seguramente sintió Abraham. La angustia de Abraham casi siempre pasa desapercibida cuando llamamos a la memoria y a la reflexión su historia.

La angustia que sintió Abraham fue la del padre que amaba a su hijo. Si un escucha fuera conmovido por esta historia a través de la boca de un pastor y éste quisiera reproducir los actos de Abraham al llegar a su casa, y aquél orador se enterara de las intenciones del escucha, de inmediato trataría de impedir el acto, profiriéndole maldiciones por la calidad abominable de sus actos. Dice Kierkegaard, éste es un dilema que puede tornarse tanto cómica como trágicamente según su desenlace. La situación vuélvase ridícula ante los ojos del espectador.

El hecho de que Abraham haya sacrificado a su hijo apreciado no vuelve su acto loable en sí mismo. Lo que le hace un acto digno no es ciertamente que Abraham sea un hombre privilegiado y repleto de concesiones las cuales le permiten hacer lo que le venga en gana sin estar sujeto a juicios morales. Si la fe no estuviera de por medio, podría juzgársele a Abraham de idéntica forma que el hombre, sin designio y sin fe, intenta imitarlo.

Desde un punto de vista exclusivamente ético podría juzgarse a Abraham de ser un asesino, sin embargo, desde el punto de vista religioso, quiso ofrecerlo en sacrificio como muestra de su obediencia absoluta a Dios. Abraham, debido a su fe, fue elegido por Dios para semejante prueba. Sin embargo la teología pasa de largo la reflexión sobre dicha pasión. Y la omite porque no se da cuenta de que el individuo de fe y Dios comparten un lenguaje en común. La teología y la filosofía en general no puede ni debe dar la fe, lo único que le resta es tratar de comprenderse a sí misma.

³¹ Ibidem, p.85.

Abraham fue digno de fe porque en cuanto recibió la noticia -y no libre de angustia- se puso en camino hacia Moriah, no se apresuró ni llegó tarde al encuentro con el designio de Dios, y durante el camino Abraham creyó que Dios no le permitiría sacrificarlo, aunque estuviera dispuesto a hacerlo. “Creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto, pudiera, momentos después, volverse atrás”.³² De manera que la fe se hace en virtud del absurdo, sin descuidar la finitud la cual debe recuperarse de manera íntegra.

Kierkegaard problematiza el hecho descrito en tres cuestiones. La primera versa sobre la posible existencia de una suspensión teológica de lo ético, la segunda, sobre la existencia de un deber absoluto para con Dios y, la tercera, acerca de si es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, su mujer, Eleazar y ante su hijo Isaac.

El primer problema, la suspensión teológica de lo ético consiste en saber si es debido no enjuiciar éticamente a Abraham tras cometer un acto inconcebible como es el sacrificio de un hijo.

Lo ético para Kierkegaard es lo que es válido para todos y en todo momento. Es un *telos* que no acepta otra cosa externa más que sí mismo. El individuo encuentra su *telos* en lo general, de manera que cancela su individualidad para ser parte de ella. Y, cuando el individuo se opone a la generalidad, peca, reconciliándose de nuevo con lo general tras haber reconocido su pecado. Sin embargo, la fe se halla dada en la paradoja de que el Particular se pone por encima de lo general.³³ Y es que, después de haber sido parte de la generalidad, el Particular se aísla como alzándose *más allá* de la generalidad. La fe es la paradoja que de que el individuo o el Particular, se pone por encima de lo general, por encima de la ética, como su superior.

Según Kierkegaard, no hay otra manera de pensar el ponerse por encima de lo general del individuo sin restarle inconmensurabilidad a su existencia sino es a través de la fe, de otro modo, se pensaría que lo inconmensurable es el mal. Para que un individuo pueda trascender la ética, es

³²*Ibidem*, p.96.

³³*Ibidem*, p.122.

necesario que un principio rector más fuerte que ella rija sus actos. Éste trascender del individuo sólo puede darse según la concepción anterior o por el pecado, o bien, por la fe. Sin embargo, el pecado no es un auténtico ponerse por encima de lo general ya que no está justificado para hacerlo. Dicha justificación lo otorga el don de la fe a través de la paradoja que, de no ser así, nunca la habría, y con ello Abraham estaría perdido.³⁴

Abraham es una muestra de la suspensión teológica de lo ético. Abraham representa a la fe y su vida no es más que la paradoja de que el Particular se ponga encima de lo general. Abraham actúa conforme al absurdo, y conforme a éste recupera a Isaac.

La relación del Particular con la ética dicta que el padre debe amar al hijo más que a sí mismo, con lo cual es necesaria la reflexión sobre la historia de Abraham, la cual, considera Kierkegaard, es la más grande expresión de la ética por haber dejado éste hombre en suspenso su deber moral para con su hijo por la obediencia total hacia Dios.

Abraham, dice el autor, no es un héroe trágico, el cual se caracteriza por sobreponerse heroicamente y por heroicamente soportar el dolor de haberse sacrificado o haber sacrificado algo muy apreciado. La diferencia estriba en que el héroe trágico nunca abandona la esfera de la ética. Cualquier expresión de la ética puede estar bien justificada en los actos de dicho individuo. El caso de Abraham es diferente porque su acto rebasa claramente la esfera de lo ético, su *telos* deja en suspensión a lo ético.

Abraham no sacrificó a su hijo por el Estado o por su pueblo, ni tampoco trataba de encontentar a los dioses, motivos que hubieran llevado al héroe trágico a realizar su acto. Éste último alcanza su fama en virtud del deber moral que lo obliga a realizar actos sorprendentes que están justificados en sentido moral. Sin embargo, Abraham procede por una virtud estrictamente personal que es amar a su hijo por encima de sí mismo.³⁵

Abraham obra por amor a Dios, porque éste lo exige como prueba de su fe y porque Abraham quiere hacerlo, aun teniendo en sí mismo la tentación que consiste en hacer caso omiso al

³⁴*Ibidem*, p.124.

³⁵*Ibidem*, p.128.

pedimento de Dios, en su caso, con tal de no quitar la vida a su hijo. Pero aquí la ética es la que representa la tentación de Abraham. Si éste sigue el deber de la ética renuncia a su deber personal para con Dios.

Abraham no podía entablar mediación de ninguna forma. La mediación exige le hablar, pero tan pronto se expresara nadie podría comprenderlo; tan pronto Abraham intentara expresara su angustia no encontraría a quién decirlo puesto que no hay justificación ética para su transgresión. De aquí que Abraham renuncia a la eticidad de sus actos por algo incierto, abandona lo finito para recobrar lo infinito, que conforma al *horror religioso*. Aquí el Particular no tiene certeza de estar justificado. El Particular se ha puesto por encima de lo general y esto no tiene mediación y su modo de entrar en dicha paradoja es tan misterioso como el perseverar en ella. Cualquiera puede llegar a ser un individuo trágico, pero no cualquiera puede ser un individuo de fe. La fe es un don que Dios otorga por razones que la humanidad desconoce. La fe, dice Kierkegaard, es un misterio del que nadie está exento, pues la humanidad halla su unidad en la pasión y la fe es una pasión.³⁶

El segundo problema que presenta Kierkegaard consiste en saber si hay un deber absoluto para con Dios. El deber es, en el fondo, deber para con Dios, de otra forma, se haría de la ética un asunto burocrático, el cual se conforma con la no trasgresión entre sus individuos. Sin embargo, en esta postura se estaría dejando de lado el sentimiento ético del individuo.

Sin embargo, el deber exige una obligación no con Dios sino con el otro a quien se ama, pero si se afirma que se hace ulteriormente por amor a Dios, se estaría cayendo en una tautología, pues Dios está tomado en su sentido abstracto de divinidad, es decir, en términos del deber. La ética exige que el individuo se despoje de su Particularidad para expresarse en el deber, es decir, en la generalidad.

La Paradoja de la fe consiste en que el Particular se pone por encima de lo general porque que éste determina su relación directa con lo absoluto, la cual implica traspasar su deber para con la generalidad. Es decir que, el individuo guarda una relación de deber para con el otro, pero su

³⁶*Ibidem*, p.138.

relación de deber absoluto, el deber personal para con Dios, es esencialmente diferente, puesto que puede desdeñar la eticidad en favor del deber absoluto pero no puede desdeñar la relación con Dios por guardar su deber moral. Esta paradoja de la razón se suprime a través del acto de fe al expresar su deber absoluto de manera absoluta. De otro modo, si la Particularidad prefiriera pecar antes que cumplir con su deber absoluto sería presa de enorme angustia. Tan pronto como el particular trate de expresar su deber absoluto para con Dios estará en estado de angustia, puesto que no podrá cumplir con el deber que le impone la ética, o en caso de que lo cumpla, cometería pecado.

Por lo anterior, la fe resulta ser la expresión más grande de egoísmo, porque ésta subordina el deber personal para con Dios antes que el deber con el prójimo, pero, a su vez, es la más grande manifestación de entrega y amor hacia Dios. A la fe no le es posible mediar con lo general o no sería fe. Por ello, la fe consiste en la paradoja del absurdo, que se resuelve en la interioridad del Particular sin que ningún otro pueda intervenir para ayudarlo, ni siquiera para comprenderle. Así, el deber absoluto puede conllevar a hacer un acto ilegítimo para la ética, pero no puede hacer que el individuo de fe deje de amar a Dios.

Lo grande, produce espanto, dice Kierkegaard. Es por ello que se habla de la fe con temor y temblor. Abraham es el digno representante de la fe porque tan sólo de imaginarlo, de imaginarque se está en el lugar de aquél produce espanto, sin dejar por eso de admirarlo. De aquí que Kierkegaard no se presente como un hombre de fe, sino sólo como un héroe trágico que contempla y *presiente* los actos del que tiene fe.

El héroe trágico concluye el acto rápidamente y, una vez que ha cumplido con su cometido, se consuela en la generalidad, recibiendo el aplauso de la multitud. Sin embargo, el hombre de fe nunca descansa, porque siempre tiene la tentación de dar marcha atrás y caer nuevamente en la esfera de lo general. Al caballero de la fe sólo le resta confiar en sí mismo, y esto es lo horroroso, puesto que escucha el deber absoluto que le está en su interior.

Por último, el tercer punto que trata Kierkegaard en *Temor y temblor* concierne a la posibilidad de justificar éticamente a Abraham por haber callado.

Aquí, de nuevo se encuentra el Particular puesto por encima de lo general y, como se vio, lo que está por encima de ella no puede justificarse éticamente, porque justamente lo que lo media o lo que lo justifica es la generalidad.

Aun cuando el hablar da alivio al espíritu, Abraham no podía hacerlo, puesto nadie se encontraba en su dilema para comprenderlo. La ética exige la manifestación del individuo y castiga lo oculto, al contrario que en la esfera estética, en la cual el individuo no puede hablar a menos que por medio del éste salve alguna situación. La ética habla a condición de que el héroe trágico logre alguna hazaña. El silencio se da en la esfera estética y en la esfera religiosa. En la esfera estética porque lo demoníaco se consume de tener angustia ante la posibilidad del bien y en el acto de fe porque no puede ser comprendido. La fe exige silencio y sacrificio, quedándole sólo la manifestación de los actos. Abraham, queriendo hablar no puede, mientras que el héroe trágico pudiendo hablar, calla.

El silencio es peligroso porque nace de la angustia. Cuanto más se calla, más peligroso es lo demoníaco, pero también el silencio mantiene una relación con la divinidad en el acto de fe. “Abraham no puede *hablar*, pues no puede decir aquello que lo explicaría todo (o sea, lo que haría comprensible todo), no puede decir que es una prueba; y notemos esto: una prueba en que la tentación está constituida por lo ético.”³⁷ Abraham dice cuanto tenía que decir: nada. Abraham actuó, según Kierkegaard, impecablemente, al decir todo podía: “Dios se proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío.”³⁸

Abraham amó a Dios y ello bastó para realizar su acto. A éste no le importaron lágrimas, ni la admiración o la posibilidad de recompensa; su único consuelo fue su fe. La fe fue más grande que Abraham al hacerlo ir *más allá* de su justificación en la ética. Abraham fue, para Kierkegaard, un hombre absolutamente entregado a Dios. Abraham sabía que Dios es un misterio, por ello no intentó controlar o manejar la situación, sino que la aceptó con humildad, confiando en él toda su existencia.

³⁷*Ibidem*, p.199.

³⁸Gn. 22:8

Capítulo IV. *La verdad en la doctrina del individuo*

a) Existencia o verdad

Para Kierkegaard la noción de existencia viene acompañada de la noción de verdad. Para el autor, este término se le ha tratado sólo desde su sentido tautológico de *adaequationis et rei*, es decir, la conformidad de la mente con la cosa en cualquiera de sus dos versiones: la idealista o la empirista, en donde lo que se adecua es la mente, o la cosa, respectivamente.

La versión idealista de la verdad sostiene la conformidad de la cosa con la mente, mientras que el espíritu empirista sostiene la conformidad de la mente con la cosa. Ambas nociones, para Kierkegaard, no son más que expresiones de una misma tautología, ya que hacen coincidir al ser con el pensamiento, no haciendo más que una mera repetición de que la verdad *es*.

A Kierkegaard no le parece permitente ninguna de las dos posturas anteriores, afirmando que más hacen una distinción epistemológica que ontológica de la verdad.³⁹

Kierkegaard intenta salvar la noción de verdad de concepciones apriorísticas, rescatando su relación esencial con el ser. La única manera en que se pensaba era posible eliminar las nociones apriorísticas de la verdad consistía en abolir cualquier idea sobre la divinidad. Sin embargo, para el autor era indispensable el trato de la verdad con la omnisciencia de Dios, por lo cual acepta que la realidad de Dios, el pensamiento y el ser son una misma cosa, todo ello con tal de que se haga en la mente divina.

El autor pone énfasis en la distinción entre el cognoscente y la cosa a conocer en lo que respecta al conocimiento humano. En este sentido, el autor parece inclinarse más por la noción empírica de la verdad que a su versión idealista, al rescatar la finitud del individuo concreto contrastado con la mente infinita de Dios.

A Kierkegaard le preocupaban las repercusiones negativas que podrían presentarse en la objetividad del pensamiento científico en general, tales como una actitud deshumanizada y antirreligiosa del mundo natural y el determinismo amoral de la historia universal dados por la afanosamente perseguida objetividad.

³⁹ Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p.152.

La verdad en la objetividad, cuando es de asuntos humanos, suele tratarse en términos de leyes y condiciones determinantes que sujetan la naturaleza, pero éste tipo de reflexiones salen de sus manos cuando el punto de referencia es el individuo. La investigación objetiva se encuentra llena de supuestos y aproximaciones de la verdad que poco tienen que ver con el individuo real y con su aprehensión de la verdad.

Los hipotéticos mandan fuera al mismo individuo que pretende conocer la verdad, ya que ésta debe ser alcanzada sólo después de haber confirmado la teoría y haber puesto en contraste lo que puede ser y lo que de hecho *es*. El conocimiento se vuelve, a lo sumo, en algo aproximado a la verdad, la cual nunca se alcanza a pesar de que los individuos mismos que hacen la teoría tengan necesidades cognitivas de la verdad. Estas necesidades se ven coartadas y restringidas por el método científico que hace de la verdad algo inalcanzable porque jamás satisface dichas exigencias de la reflexión.

El individuo concreto y real necesita obtener respuestas acerca del significado de su existencia y de su libertad. Por ello, Kierkegaard indica que dichas cuestiones sólo pueden ser tratadas con justeza fuera del ámbito objetivo de la reflexión científica. Dichos asuntos caen dentro del ámbito subjetivo de la individualidad subjetiva y del pensar existencial.

El conocimiento que a Kierkegaard interesa, el pensar existencial, lo hace tratar desde el ámbito de la subjetividad. Esto último puede traer equívocos de interpretación al hacer pensar que el pensamiento subjetivo es producto de fantasías privadas que poco tienen que ver con la realidad. Lejos de esto, el estudio subjetivo significa el retomar el estudio del individuo bajo la premisa de que en el *interior* de éste reside la verdad. “Para Kierkegaard, la subjetividad significa interioridad, o la actitud existencial del alma individual”.

La verdad para Kierkegaard tiene una significación humana, lo cual es una verdad esencialmente religiosa que tiene que encontrarse a través de su interior. La subjetividad de un individuo es su interior, así que el conocimiento debe ser subjetivo y edificante.

Para Kierkegaard, el pensamiento debe ser edificante. Lo edificante es aquello donde el espíritu se reconoce y retoza al verse identificado. Evidentemente no es posible encontrar algo *en sí* que sea edificante o algo que sea edificante para todo el mundo (cosa que nos llevaría, como ya vimos, a un tipo de noción tradicional de la verdad que para nuestra época tiene un carácter trivial con respecto a los asuntos que atañen existencialmente al individuo). Sin embargo, el que

no podamos enunciarlo sobre algo que sea edificante en sí mismo, no es incompatible con la prescripción ética de que cualquier cosa deba estar subordinada a nuestra edificación; ésta es la regla cristiana.⁴⁰ A su vez, lo no cristiano es aquello que no sirve a la individualidad como edificante: todo tipo de conocimiento no dialéctico (en sentido cristiano o existencial) incluyendo al llamado conocimiento científico (este tipo de conocimiento debe abocarse con exclusividad al menos en nuestra época a cuestiones que no precisan de comprometernos con ellas). Ésta es la relación de lo cristiano con la vida.

La relación de lo cristiano con la vida se da a partir de la preocupación del individuo por ella. Es debido a la inquietud de la conciencia que busca lo edificante; ésta es la relación con la vida, con la realidad concreta, y es lo que otorga seriedad a la existencia. Esta seriedad es lo edificante.

Kierkegaard nos dice que lo edificante debe emanar de la subjetividad y no desde una esfera de validez trascendental. La verdad es subjetividad, es *en* el individuo concreto y finito que se pierde en tanto que es existencia en el conocimiento de un sistema. La verdad es la experiencia dialéctica de la conciencia, por lo que no existe más verdad objetiva. La clásica verdad objetivizable no aprehende la existencia real ni los intereses vitales del individuo.

“Kierkegaard considera que la verdad existencial es práctica, nunca está acabada y es esencialmente paradójica”.⁴¹ La reflexión subjetiva está enfocada hacia la moralidad, al cultivo del interior con relación hacia Dios y otros individuos, por ello la verdad es práctica. La finalidad de la reflexión subjetiva está orientada a hacer comparaciones entre las condiciones en que se halla el individuo y lo que Dios y la ley moral le exigen, como guía para acrecentar su fe. Ésta visión práctica es la que permite a Kierkegaard decir que el pensamiento es existencial y que los juicios de la existencia son aquellos que dictan lo que el individuo debe hacer ante Dios.

Las reflexiones subjetivas se ocupan en el pensamiento kierkegaardiano de la existencia humana y sus concernientes posibilidades y de relación con Dios y nunca se encuentran redondeadas o acabadas, ya que la verdad existencial no se contenta con decir cuáles deberían ser las relaciones correctas del individuo con Dios sino que pone al individuo en su contexto, en su situación particular para analizar lo que él como individuo concreto debe hacer. Así es

⁴⁰Kierkegaard, Apostilla no científica conclusiva a las *Migajas filosóficas*, p.p.29-32.

⁴¹Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p.157.

comodichas reflexiones no son un cúmulo de doctrinas éticas sino un estudio de los movimientos por los cuales el individuo se despliega en su conciencia existencial con camino hacia la perfección.

La verdad existencial es la realización de la medida humana individual, de manera que puede decirse que el individuo se realiza *en* la verdad cuando la vive y se libera en ella y la verdad existencial en su aspecto de método se le conoce no por el *qués* sino por el *cómo* se conoce. Esto quiere decir que es más valiosa la forma en que captamos la verdad que la verdad en sí misma adquirida, aunque parezca paradójico. La verdad es valorada en tanto que es resultado del movimiento de conciencia del individuo, así, una verdad que no proviene de este movimiento, no puede llamársele existencial aunque hable acerca de la inmortalidad del alma, de la existencia de Dios o de otro tema. Las verdades simples extraídas de la cotidianidad, las cuales son producto de la interiorización y comunicabilidad del individuo consigo mismo, son tenidas por significativas existencialmente; si bien, las grandes verdades cristianas y existenciales provienen de haber recorrido el camino existencial de la angustia y haber sido honradas consigo mismo en la adquisición de la fe.

Kierkegaard piensa que la existencia de Dios se puede aprehender sólo a través del asentimiento de la creencia en ella. La existencia de Dios sólo es verdadera como verdad aproximada o como supuesto, desde el interior del individuo. La existencia de Dios sólo viene como consecuencia de haber dejado a la razón en segundo término para dejar pasar a la fe. La razón y la fe son compatibles o reconciliables sólo una vez que ha venido la fe a condición de quitar su lugar privilegiado a la razón. No es a través de la reflexión donde se encuentra la fe. La fe viene del precisamente del salto mortal que hace la razón.

La existencia de Dios, en primer término, no puede probarse, según Kierkegaard, porque entraña la frase en sí misma una contraposición de sentidos. La existencia no es una propiedad de Dios, porque lo que existe, existe temporalmente y en forma finita y contingente, ya que está expuesta al devenir. Dios no puede estar ubicado dentro de la existencia. A Dios se le considera desde la noción de eternidad. Dios representa el hecho paradójico del misterio haciéndose hombre en un instante, es decir, en la Encarnación.

La verdad de la Encarnación es una verdad existencial y no una verdad objetiva. Es secundariamente trascendente la evidencia del testimonio histórico de la existencia material de Cristo. Lo verdaderamente significativo de la Encarnación es el acto de fe que lo requiere.

Para Kierkegaard, la verdad es cristiana porque la existencia de Dios significa la verdad de Cristo. Debemos recordar que el autor resignifica las nociones tradicionales del cristianismo en favor de una filosofía existencialista, la cual las maneja más como alegorías exactas de sus predicamentos que como referencias literales de personajes históricos. El Dios-hombre o el Cristo significa en su verdad existencial la aceptación de la fe como salvación o libertad del individuo angustiado.

Para Kierkegaard, de alguna forma Dios y el individuo son semejantes a ya la vez, son diferentes entre sí. Son semejantes en tanto que el individuo participa de Dios, es decir, tiene su origen en él; mientras que su diferencia se fundamenta en el pecado. El pecado es el principio de la diferencia del individuo con Dios. “El individuo deriva el pecado de sí mismo y de su propia existencia”.⁴²

El significado de la existencia en Kierkegaard está diferenciado y contrastado de la noción de existencia de las filosofías sistemáticas, las cuales olvidan que la esencia de la noción de existencia reside en aprehender la verdad desde la interioridad, a través de la transformación del interior del individuo existente.

Para Kierkegaard, la aportación mayor que hizo la filosofía antigua, representada por la filosofía griega, está en el pensamiento de que la verdad es un recuerdo. La verdad no es que se adquiriera externamente por no haberse tenido antes, sino que la verdad ya hubo estado todo el tiempo en el interior del individuo, lo único que hacía falta era que éste la recordase. La única condición para acercarse a la verdad así contemplada es que el individuo sea capaz de despojarse de su estado finito y temporal para acentuar su vínculo infinito que es naturalmente atemporal y que procura el orden existente. Para Kierkegaard, el pensador existencial es aquél que quiere obtener la verdad y debe esforzarse por lograr la integridad personal a través del esfuerzo armonioso de la volición y las cuestiones del pensamiento. Lo anterior trae consigo una síntesis del orden de la misma existencia que se ejercita en la realidad. El pensador subjetivo coincide con

⁴²*Ibidem*, p.166.

la teoría de la verdad existencial de Kierkegaard porque ambas nociones tienen como fin práctico la perfección de los valores humanos en el sujeto individual a través de la trascendencia.

La trascendencia es la búsqueda del individuo de la felicidad eterna.⁴³ Según Kierkegaard, todo aquello que aumenta el *pathos* y la paradoja en la subjetividad contribuye a su enriquecimiento interior. Sin embargo, el factor patético surge justo del distanciamiento del individuo con el bien que tanto aprecia. La pasión nace de la necesidad, de la carencia de algo que se persigue pensando en que en el momento en que se obtenga dicho bien, la satisfacción permanente acudirá enseguida, convirtiendo en feliz al individuo. Entonces, lo que hace nacer la pasión es la necesidad y la urgencia de un cierto bien, el cual se cree irremplazable, por ello se depositan en él todas las esperanzas. Para una trascendencia auténtica es necesario el movimiento de conciencia del interior, así como algo que sirva como propulsor del individuo hacia el cambio. Así, Kierkegaard establece una conexión entre la trascendencia y la forma religiosa de la existencia. La forma religiosa de la existencia que a él interesa es el cristianismo.

El cristianismo como forma religiosa de la existencia se distingue entre otras formas religiosas de la existencia por relacionarse con el significado de la immanencia y la trascendencia. La conciencia pagana potencia el factor patético: buscando el bien eterno sacrifica los más altos bienes finitos, confiesa la culpa de su modo de dirigirse y trata de librarse de las ataduras de la existencia. Admite también la paradoja pero no respecto a la naturaleza del individuo y la Dios por separado, sino tomados en su relación. De manera que se considera al individuo existente como un obstáculo para la consecución del bien absoluto, aunque no exista otra forma de acercarse a él. La diferencia con el cristianismo es absoluta. El cristianismo reivindica la dignidad del individuo de forma paradójica, poniendo énfasis en el valor dialéctico de la religiosidad, la cual no puede ser considerada sólo como continuación de la vida religiosa natural. Dicha tensión se logra cuando el individuo de fe cree en los misterios del Pecado Original y la Encarnación.

El pecado original sirve al individuo para recordarle su nexo con lo infinito al cerrar la posibilidad de huida de la eternidad. El pecado original también le recuerda que es un ser finito, que el individuo vive en el tiempo y que vive como pecador.

Por un lado, el individuo cristiano recibe la enseñanza de que es descendiente del pecado original, mas, también obtiene la redención del pecado a través del misterio de la Encarnación. La

⁴³*Ibidem*, p.174.

Encarnación significa que lo eterno en el individuo se halla sometido a la ley del devenir, que Dios mismo encarnado, o sea, Cristo, ha tomado la condición de existente pecador o del Dios hecho Hombre para la salvación de la humanidad.

La trascendencia en la fe significa que “...no es necesario tratar de transformarse en algo distinto de lo humano y, sin embargo, al individuo se le pide algo más”.⁴⁴ Lo que Kierkegaard llama ese <algo más> es el acto de fe que la razón tiene que dejar pasar, aun a costa suya. La fe es un acontecimiento histórico y temporal en la interioridad del individuo que, según Kierkegaard, alcanza su desarrollo más alto en la existencia cristiana, porque el mismo Dios se hizo hombre y le dio al individuo la oportunidad de salvarse en él.

Para Kierkegaard la trascendencia es una característica propia de la existencia y de sus necesidades; de hecho, la profundidad de la existencia depende de su grado de trascendencia. La trascendencia otorga un nuevo significado a la existencia, permitiéndole al individuo no renunciar a su realidad, sino que la vida de éste resurge a través de otorgarle un nuevo significado a lo que hay de concreto y temporal.

La Encarnación hace que la realidad no se desvirtúe en equívocos entre la noción de existencia de la objetividad con la pretendida existencia de Dios. Como se dijo anteriormente, la existencia de Dios no representa un problema filosófico según Kierkegaard debido a que éste no lo tiene. Lo que existe, existe temporalmente y finitamente, y Dios no tiene la misma calidad ontológica que la existencia de la subjetividad aunque ésta participe de Dios. A Dios se le conoce por la fe que es el asentimiento de recibir la enseñanza de Cristo hacia el bien y hacia lo santo.

La fe simboliza la forma más apreciada de la realidad, que es la de la Encarnación, el tiempo en que el mismo Dios se hizo Hombre.

Kierkegaard llama “el existencial” a Cristo, debido a que en éste se reúne el tiempo y la eternidad con la inteligencia y la voluntad del hombre. Así como el individuo es la síntesis del alma y el cuerpo en relación consigo mismo, tiene su análogo en Cristo quien es la síntesis del individuo con Dios. La fe permite reparar el absurdo y conciliar la paradoja: a pesar de que Kierkegaard diga que Dios es eterno, que Dios no es existencia por no ser temporal y la eternidad es parte de la temporalidad, la fe permite conciliar esta paradoja o aparente contradicción diciendo que ella misma aporta al individuo valor para ver a Dios como un existente, es decir,

⁴⁴*Ibidem*, p.178.

para representarse a Dios bajo sus propias categorías, aunque Dios las sobrepase por su misma naturaleza.

Kierkegaard quiere distanciar a la fe de simples asentimientos racionales y de basar su reconocimiento en demostraciones filosóficas. La probabilidad no deja de ser probabilidad por más datos que se aporten a favor de un hecho o de cualquier idea en general que es tratada de manera finta. La probabilidad si quiere ser superada, tiene que hacerlo a través del salto de la fe. Sólo la creencia salva de la duda y no las supuestas evidencias.

Las evidencias y la probabilidad sólo son relevantes en cuanto sitúan un hecho en el mundo, al darle su calidad de hecho, pero éste por sí mismo no aporta ningún significado o enseñanza edificante a menos que el individuo se abra paso a través del salto de fe.

El salto carece de prueba filosófica para su aliento y carece también de la certidumbre interna del individuo puesto que dicha certidumbre es la que se obtiene una vez dado el salto. No es que la fe sea un asunto anti-intelectual (porque, como ya se dijo antes, la razón y la fe, pueden reconciliarse haciendo su vínculo más fuerte, porque se adquiere un nuevo conocimiento de conciencia que es la fe y, a la vez, la fe se explica ahora, racionalmente), sino que no tiene fundamento dentro del ámbito de la razón.

La razón no es la que mueve a la fe y tampoco es la fe la que se encuentra, porque no se tiene a sí misma en tanto se le busca. Aquello que mueve a la fe tiene un carácter sobrenatural. Lo que mueve a la fe es la necesidad de Dios como revelación.

La necesidad de Dios como revelación no tiene pertinencia en la observancia en los intentos de la Dogmática por inculcar el individuo la fe. Al no hacer distinción entre ambas, se logra una confusión de tal índole que la fe es considerada sólo como la afiliación o la devoción a una institución religiosa, las cuales son, para Kierkegaard, instancias en las que el individuo expresa su religiosidad, mas no es la religiosidad misma del espíritu. La espiritualidad y la fe del creyente están en el interior.

Así, a la fe Kierkegaard no la hace consistir en un asunto epistemológico o pragmático. La fe es aquello que aporta la realización como individuo fuera de la temporalidad, porque la fe se aprehende en el Instante el cual no está sujeto a la temporalidad. El Instante aparece en el momento en que el individuo deja de ser un <hombre tipo> para convertirse en un <hombre original>, es decir, cambia su instinto de rebaño o de masa por la preocupación de Dios como su

interés principal, el cual le permite realizarse como existencia. La realización de la existencia está en convertirse en contemporáneo de Cristo, es decir, en ser cristiano.

Este asunto es inalienable porque ningún individuo lo puede hacer por otro, debe hacerlo el individuo solo porque es una elección libre y, por tanto, personal. El acto de fe como cosa individual generalmente queda como cosa accesoria a las instituciones religiosas que difunden una aparente religiosidad, en donde no queda muchas veces más que los resquicios de la auténtica espiritualidad.

El problema de la época, de la enfermedad del siglo XIX y que continúa hasta nuestros días: la generalizada apatía, la creciente depresión, la soledad y la desorientación existencial del individuo, es signo de la decisión de haber abandonado a Dios; sea que esté representado por el ateísmo o por una rebelión necia en contra del compromiso consigo mismo. Cuando el individuo rompe su lazo con Dios o se deja a sí mismo, no le queda más que la frustración y sentirse herido. El temor a lo trascendente es de lo más socorrido por la modernidad, el cual se manifiesta en una desconexión entre los recursos propios para vivir y la confianza en Dios, temor que sólo puede superarse cuando el individuo acepta su lugar como existencia realizada *en* Dios.

b) El Individuo

Como se dijo más atrás, a juicio de Kierkegaard, la mente no puede comenzar una reflexión sin tener supuestos. En algún momento el proceso argumentativo necesita llegar a algún supuesto consabido o por sí mismo o por otros. El que algo sea entendido significa que se ha comprendido un cierto hecho. El hecho refiere el fundamento del conocimiento incluyendo a lo que se conoce como a quien lo conoce. Y, dado que el conocimiento parte de un hecho, es una forma de movimiento o de devenir que requiere de un movimiento inicial para transitar del hecho al conocimiento.

El humano es un ser que conoce pero que también cree. El conocer y el creer son medios por los cuales perfecciona su natural tendencia a unificar las verdades en su interior. Sin embargo, no tienen el mismo peso, ya que las afirmaciones de fe tienen mayor significado para el individuo que las confirmaciones de su razón. La razón con respecto a la fe ocupa un lugar privilegiado, pero no por encima de ésta. La razón sienta las bases de la fe.

La posición de Kierkegaard lejos está de borrar la diferencia entre el conocer o entender y el de creer. Su propósito es conservar y procurar el vínculo de comunicación entre ambos para que estos no actúen en contraposición, quitándose fuerza mutuamente, sino, por el contrario, que aprendan a ayudarse desarrollando y perfeccionando el espíritu humano.

Aunque la fe y el conocimiento tengan finalidades distintas, éstas bien pueden conciliarse en el interior del individuo. La fe, por un lado, busca la intuición de las razones, mientras que la razón persigue las razones para fundamentar sus verdades. Ambas, trabajan en un fin común pero en sentido inverso. Y es necio y fatigoso el contraponerlas cuando tienen la misma importancia si colaboran juntas con el fin de realizar al individuo en su existencia.

Una de las aportaciones más grandes con las que contribuyó Kierkegaard al pensamiento filosófico es la del individuo. Toda su filosofía es un intento por restaurar la dignidad del individuo, distanciado del excesivo individualismo con el cual pudiera confundirse. Kierkegaard al hablar del individuo, sitúa a la subjetividad en su relación con Dios, en donde el individuo está ante Dios.

El individuo es la noción contraria a la de la masa y se es individuo en tanto que está diferenciada de ésta. Kierkegaard pretendía rescatar al individuo de la masa al hacer que éste se de cuenta de su particularidad como centro personal de responsabilidad, mismidad e igualdad.⁴⁵

Kierkegaard vio el peligro del individuo en masa al darse cuenta de la podredumbre de la aristocracia y de la clase media de la cual se rodeaba. Para el autor era urgente y necesaria la creación de un sentido de valor personal y de la responsabilidad individual como antídoto de la crisis que reflejaba la modernidad.

El concepto de individuo en Kierkegaard es de suma importancia ya que resulta ser la base para la construcción de una filosofía completa existencialista. En el individuo Kierkegaard encuentra la piedra de toque para romper con las filosofías que reinaban, que tenían una base sistemática y dialéctica como legado hegeliano, las cuales, según el autor, no comprenden al individuo en su existencia concreta y real, cuando "...la existencia corresponde a la cosa individual".⁴⁶

⁴⁵ Ibidem, p.192.

⁴⁶ *Apud.*, Collins, El pensamiento de Kierkegaard, p.194.

Lo que Kierkegaard ha establecido ya como las características de la existencia, las hace punto de referencia para su estudio del individuo. El punto de vista *para mí*, que afirma el individuo, es la realidad concreta que éste asume.

Él criticó los prejuicios y las instituciones de su época, en los años finales del siglo XIX, mostrando sus inclinaciones afines con los románticos. Kierkegaard se describía a sí mismo como descendiente de costumbres conservadoras, aunque trataba de impedir el que su pensamiento se viera obnubilado por las tendencias de su temperamento.

Veía que el ser conservador representaba una cosa ambigua. Por un lado el ser conservador significaba la prudencia de sostener las verdades ya consagradas, las cuales han resultado comprobadas por sus ventajas en la práctica, de manera que éstas ya habían sido aceptadas tanto teórica como prácticamente. Sin embargo, la otra interpretación que podía recibir el ser conservador era que a éstos sólo les interesaba perpetuarse como grupo afortunado, siendo poseedor de riqueza y bienestar. Una de las razones personales por las que el autor reconsidera la noción de individuo es por la desilusión que tuvo de las clases sociales altas a las cuales no importaban los derechos de las clases oprimidas.

Kierkegaard consideraba al siglo XIX como esencialmente inestable, era materia propensa para la revolución. Los viejos dioses habían sido desterrados y las mismas circunstancias exigían propuestas innovadoras para renovar el sentido que seguía la humanidad en el siglo. Para él, la desazón del siglo proviene de la separación radical entre la pasión y la reflexión, volviéndose así la sociedad esquizofrénica al igual que sus individuos.

El análisis de la situación de la época lo sedujo a pensar que el paso a continuación era la promulgación de la igualdad de los individuos. A la igualdad quería hacerla constar de aquel recurso para direccionar la acción como análoga a los principios de acción de épocas anteriores.

La igualdad es un valor humano dirigido a encontrar un orden equilibrado y equitativo. Sin embargo, Kierkegaard veía los peligros que podía traer consigo esta idea si se tomaba de manera abstracta. El uso negativo de la promulgación de la igualdad de los individuos podía conllevar a la omisión de los valores tales como la libertad y la integridad personal que Kierkegaard perseguía. En lugar de la promoción del desarrollo del individuo, algunos pseudopartidarios de la igualdad promovían programas unilaterales y tiránicos que en el fondo subyugaban a los individuos reales a las propuestas abstractas de las exigencias de las masas. Kierkegaard pensaba

que debía mantenerse precaución y cuidado con la mentalidad de rebaño ya que ésta vacía al individuo de sus valores para imbuirlo en los de la mayoría: la raza, la nación, la humanidad, etc.⁴⁷

La mentalidad de rebaño o la del hombre-número carecen de importancia o propósito como individuo y sólo lo tienen en tanto como elementos constitutivos de la sociedad. La masa no tiene verdad debido a que no la edifican en su interior. A ésta sólo le importa la practicidad de los valores sociales cuyas premisas toma como verdad, pero no realiza ningún esfuerzo consciente por encontrar la verdad que reside en cada ser individual.

Kierkegaard pensaba que a pesar de que la multitud tomaba para sí los valores de la sociedad como principios de acción, éstos la dejaban vacía. Los individuos tenían posibilidad de liberarse de ella con la ayuda de Dios a través de realizarse como individuo. El peligro de la opinión popular radica esencialmente en que ésta remueve el derecho de cada individuo a la palabra de Dios revelada a través de llenar su interior con valores falsos que pertenecen no al individuo singular y por lo que sus intereses son diluidos en los de la sociedad.

La teoría del individuo aporta lo que la sociedad necesita, Kierkegaard intenta dar solución a dos cuestiones principalmente: la disolución de la existencia y el desprecio del individuo.⁴⁸ Estas cuestiones de la época moderna se dan, a consideración de Kierkegaard, porque el individuo ha posado sus ojos sólo en intereses mundanos al perseguir sólo los valores temporales, olvidando la ley de Dios que, a menos que se reconozca como parte irreductible de la interior del individuo y de su vida no le queda sino ser parte del desorden tanto social como individual, tales como el totalitarismo o la anarquía. Éstas, dice Kierkegaard, son enemigas de la personalidad humana ya que fijan los intereses del individuo en cuestiones no trascendentes de su espiritualidad. La verdad eterna está en el interior de cada individuo y ésta es su necesidad básica, las relaciones con los demás y el orden social en el que se halla inmerso son asuntos secundarios a su interioridad.

Kierkegaard encuentra un problema en la sociedad de su tiempo y que sigue hasta la época actual y es que ésta está propensa a inculcar en el individuo un sentido de pérdida existencial e insignificancia individual. Dicha falta de valor en el individuo, hace que se congregue, rescatando

⁴⁷*Ibidem*, p.200.

⁴⁸*Ibidem*, p.206.

aparentemente su valor al ser miembro de una agrupación. Parece, dice Kierkegaard, que la única manera de realzar el valor del individuo es a través de la formación de organizaciones, en donde la opinión de la mayoría se toma como opinión divina. El individuo se siente aislado y no comprendido sino pertenece a alguna asociación que es en realidad miedo a sentirse solo, o miedo a estar consigo mismo.

El estar consigo mismo al individuo lo lleva a estar frente a frente con su angustia, es decir, ante el vértigo de la posibilidad de la libertad. La angustia le impide tomar decisiones, prefiriendo adecuarse y afiliarse a la opinión de los muchos, los que le dicen qué hacer y cómo vivir. Esta necesidad del individuo por pegarse en masa puede ser detenida haciendo énfasis en el valor trascendente de la integridad individual. “La fuerza, más que la debilidad, la humildad más que el engaño de un mismo, deberían ser los móviles que llevaran a los hombres a unirse en sociedad. Pero el trabajo preparatorio debe hacerse en el alma del individuo, donde se dan todas las batallas decisivas y se establecen fundamentos permanentes. Ésta es la razón por la que propone Kierkegaard la categoría de individuo como respuesta al dilema moderno”.⁴⁹

Con lo anterior, se extrae que Kierkegaard no está reacio a aceptar la formación de sociedades, siempre que éstas tengan como base un afán edificante. Las asociaciones son útiles cuando los individuos no buscan perderse en ellas, sino, por el contrario, buscan reforzar su individualidad en colectividad; para ello, lo que los une es el fin, mas el fin es el encuentro consigo mismo.

El autor sabía que el sentido de la existencia menguaba debido a que el individuo de hoy no experimenta verdades. Las únicas verdades que conoce tienen poco que ver el sentido su existencia. Kierkegaard invita -con su teoría del individuo- a que se retome como tarea moral la edificación de la conciencia a partir de la asimilación de verdades.

Kierkegaard admite la dificultad de aprehender la noción de individuo en la elucidación del ser dentro del pensamiento abstracto. Es precisamente por su naturaleza de abstracción que lo concreto, lo temporal y la misma experiencia de la conciencia se hallan en el olvido; así, el pensamiento impide la manifestación de problemas existenciales. En el pensamiento abstracto el ser se disuelve por completo en el sistema dado a su carácter de abstracción.

⁴⁹*Ibidem*, p.209.

Según Kierkegaard, el pensamiento abstracto corresponde a un pensador dual, que por un lado hace una completa abstracción de sí mismo y, por otro lado, su parte finita se ve escindida de la infinita para volcarse por completo en el mundo. El pensador no debe olvidarse de su existencia concreta y de su relación sintética consigo mismo. El individuo verdadero no se disuelve en el pensamiento mientras mantenga la síntesis de su finitud e infinitud que lo realizan como existencia concreta.

Sin embargo, considera que en la modernidad el sentido existencial del individuo actual se ha perdido. La relación sintética consigo mismo ya no se mantiene tensa, favoreciendo una personalidad extrínseca que se refugia en el estado de ánimo como evasión de la enfermedad del siglo.

Así, en los textos bíblicos “ya no tienen el rigor suficiente para guiar verdaderamente al viajero; a lo sumo tendrá algún valor como lectura de entretenimiento”.⁵⁰ Aquí se muestra cómo se ha perdido el sentido de la existencia en la relativización de prácticamente todo criterio de autoridad y de sentido existencial; lo que anteriormente funcionaba al individuo como sentido de su vida, ya no le inspira más temor.

El sentido de la existencia se ha perdido históricamente: “los individuos sienten hoy horror ante la existencia porque en ella Dios está ausente; sólo se atreven a vivir en grandes organizaciones y se pegan en *mase* unos a otros para poder ser algo”.

Como remedio para ésta afiliación de la multitud Kierkegaard propone la revaloración de la noción de individuo. El individuo debe, con afán edificante, reencontrarse consigo mismo compartiendo con otros individuos. Éste es el auténtico sentido de la institución eclesiástica y no otro. La igualdad de los individuos existe en tanto son iguales ante Dios. El énfasis de las desigualdades mundanas sólo incrementa el vacío del interior, mientras que la recuperación de la dignidad del individuo en la expresión de la igualdad aporta significado a la comunidad humana.

De manera que Dios es el origen de la individualidad y de la comunidad. La noción de humanidad carece de significado sino tiene a Dios como ante aquel que se existe, teniendo cualquier individuo la misma oportunidad de tener comunión con él.

⁵⁰ *Apud.* Adorno. *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, p.35.

El que Dios sea *ante* quien se da la igualdad -y no otra instancia- permite al individuo acentuar su relación con lo eterno; así como afirmar su igualdad con otros individuos sin que tenga que verse puesta en entredicho su libertad.

La igualdad de los individuos teniendo como instancia superior Dios se expresa en el amor, debido a que este sentimiento desencajona al ego de su imparcialidad permitiendo la convivencia y el compartir entre los individuos. El amor que impide los individuos mantengan relaciones cosificadas, el otro no es un medio para la consecución de un fin, sino que se vuelve un igual, el cual merece que sea tratado desde la interioridad. Es hasta que el individuo pueda proferir un <nosotros> donde se muestra que ha desarrollado sus posibilidades. El amor posibilita que las asociaciones establezcan un vínculo de solidaridad.

Kierkegaard recupera al humanismo digno a través de su teoría del individuo. Dicho humanismo es una concepción torneada por el cristianismo. Kierkegaard ve en la <humanidad> la realización de la igualdad en donde cada individuo ha podido trascender cualquier congregación o idea universal para dar cabida al individuo como expresión existente inefable.

Trata al individuo no desde una postura teórica cuya finalidad es deducir las características necesarias y universales que realizan al concepto de individuo. El concepto queda superado por el individuo concreto y existente, que ya por ser individuo tiene en sí lo necesario. El pensamiento de Kierkegaard opera en sentido inverso a las elucidaciones usuales sobre un concepto. Normalmente se lo define con el fin de poder buscar objetos en el mundo que lo realicen. Sin embargo, Kierkegaard, al querer enfatizar la parte realmente existente del individuo, la reflexión sobre éste se hace radicalmente diferente. El individuo desde que existe *es*, de manera que sus características universales corresponden a lo que ya es; por tanto, al individuo, en su búsqueda de trascendencia espiritual, no se le pide que se convierta en algo que le fue impuesto y que se le antojó a alguien que debería ser; por el contrario, al individuo se le invita a que se perfeccione, a que sea lo que ya es realizándose como individuo a través del ejercicio de la libertad.

La caída del <individuos tipo>, es decir, aquel que está en la masa, debe suplantarse por el <individuo original> el cual está en contacto constante con su propia interioridad al recuperar su imagen como imagen de Dios.

Éste humanismo cristiano afirma que el individuo sólo alcanzará la plenitud existencial en la expresión máxima de su individualidad, en tanto que satisfaga su máxima necesidad que es la

necesidad *de* Dios. El tema del humanismo cristiano -como toda la filosofía de Kierkegaard- está orientado hacia la existencia religiosa.

Las verdades que aporta la religión cristiana son por su naturaleza verdades existenciales y porque son verdades existenciales son verdades religiosas. La verdad religiosa expresa que el valor supremo es Dios aun por encima de cualquier bien o de la buena fortuna temporal.

La filosofía de Kierkegaard debe ser llevada a sus consecuencias prácticas. La finalidad del creyente es llegar a ser contemporáneo de Cristo. Al decir esto, de inmediato viene la pregunta por la historicidad, de la relación que guarda el individuo creyente de generaciones posteriores con el Cristo mismo.

Un hecho histórico tiene existencia a razón de ser un asunto *en* el tiempo, haciendo de éste un acontecimiento contingente y de incertidumbre en cuanto es un hecho. Por ello, el hecho histórico no tiene mayor significado o valor existencial si se le hace estar sujeto a comprobaciones o la adquisición de su evidencia. El hecho histórico en lo concerniente a su significado existencial exige ser aprehendido a través de la fe.

La probabilidad del hecho está fundamentada en la evidencia que se tenga de éste, en la pertinencia de testigos que lo confirmen, exigiendo una acumulación de datos los cuales sirven a generaciones posteriores al acontecimiento para tomársele como hecho. La Encarnación, en este sentido, es un hecho histórico, sin embargo, no es un hecho común y corriente, ya que entraña el mayor significado de la existencia. Así, la Encarnación si no quiere ser tomada tan sólo como acontecimiento, debe ser aprehendida por la fe. La Encarnación es un misterio inaccesible para quien quiera conocerlo a través de su intelecto. El hecho de la Encarnación exige que la razón de consentimiento de su incapacidad para aprehender su verdad.

Capítulo V. Conclusiones

La filosofía de Kierkegaard es un intento desesperado de diluir la angustia que existe en el individuo y el camino lo encuentra a través de una pasión mayor, que es la fe, la cual le promete ya no dudar más. Lo que corroe al individuo en la angustia es la posibilidad y la incertidumbre, en tanto que la fe es el camino idóneo, según Kierkegaard, para encontrar el sentido existencial que necesita, un camino que va *más allá* de lo humano.

Y ciertamente ocurre esto, pues la fe es una pasión extática; es decir, una pasión que pone al individuo fuera de sí, fuera de su centro, y la pasión se busca en tanto que unifica absolutamente al individuo. Sin embargo, podríamos preguntarnos acerca de la pertinencia de esta idea. ¿La pasión realmente unifica y, si es así, qué es aquello que unifica?

Por unificar se entiende la unión de varios elementos, de tal suerte que no compitan entre ellos, sino que se dispongan según su naturaleza esencial. La unión entre elementos permite que éstos desplieguen sus movimientos naturales sin interferirse unos con otros, porque todos están dispuestos hacia un solo fin.

Kierkegaard quiere hacer consistir a este fin en la fe, pretende que la pasión de la fe sea aquello que dirija absolutamente las acciones del individuo como reflejo del interior que está determinado para tal fin. La pasión, se pretende, tiene que unificar la naturaleza esencialmente dual del individuo; por un lado es un ser finito y contingente, por otro, un ser infinito que reclama la eternidad. El espíritu es el punto de unión entre dichos polos y la relación que éste guarda consigo mismo es lo que obra, según sea el caso, al individuo de angustia o al individuo de fe.

Cuando un individuo está angustiado observa su realidad desde éste enfoque, todo se convierte en motivo de ansiedad, está irritado, susceptible, incierto, en una palabra, se halla vulnerable ante todo lo que le rodea. Mas ¿existe una diferencia de *cualidad* entre la manera en que el individuo se dispone en la angustia y en la fe? Aparentemente, se podría decir, no tienen punto de convergencia. La angustia, por un lado, es total duda de sí porque, como Kierkegaard señala, el individuo no guarda comunicación consigo mismo, por lo que no tiene medios para discriminar lo que tiene significado y relevancia ante sus ojos sino es por el análisis del contexto, por un cúmulo de datos que le otorga el mundo, los cuales le indican el que algo es más o menos probable, que algo es más o menos fiable. Así el criterio que utiliza el angustiado para

relacionarse con el mundo y hacer de él un lugar menos temible es, en resumidas cuentas, la razón.

La razón es una facultad que tiene el individuo y que le sirve para almacenar, ordenar y analizar los datos que extrae del mundo, con el fin de poder moverse libremente en él, porque ya conoce los movimientos de éstos en el mundo.

La fe, ciertamente, no es menester probarla a partir del ámbito de la razón, lejos de dudar de todo no duda nada. Ésta goza de sentimiento de devoción, de convicción y de certeza. Tanto la razón como la fe pueden llegar a ser necias; el dudar de todo y no el no dudar puede convertirse en causa de perdición del individuo. El mucho dudar lo hace actuar con vacilación y por desesperación, mientras que una obcecada fe puede matar a Isaac.

No es que se trate aquí de invalidar éticamente los actos de Abraham; lejos de esto, no se cuestiona el problema presente de esta manera; no se le juzga al individuo demoníaco por suicidarse, ni a Abraham por sacrificar a su propio hijo; lo que se cuestiona no pertenece esencialmente al ámbito de la ética. Lo que se cuestiona es la verdad de la premisa que sostiene que la angustia y la fe no son iguales en naturaleza.

Decía que ambas nociones parecen, en primera instancia, ser muy diferentes; sin embargo, podemos resaltar los puntos de coincidencia. Por principio, la angustia y la fe son pasión, y son pasión porque ambas unifican en apariencia al individuo en sus actos. Para muestra de ello, el angustiado tiene permanentemente una perspectiva de incertidumbre (con breves lapsos *comunicativos*) que le hace encaminar sus pensamientos, sentimientos y acciones; en tanto que la fe hace lo mismo en sentido contrario. La fe infunde la mayor parte del tiempo de certeza a aquella vida que está encaminada a ella. Ambas están regidas por sus respectivas pasiones y ni siquiera auténticamente unificadas, porque el angustiado tiene que estar peleando constantemente con su parte infinita que quiere salir bajo presión; mientras que el hombre de fe siente angustia de que su parte infinita vuelva a ser finita al volver su individualidad a la generalidad de la ética.

Ambos guerrean consigo mismos. Ambos gozan de una esencia estética. ¿Existe una diferencia real entre el héroe trágico y el caballero de la fe? La diferencia estriba, según Kierkegaard, en que el primero es aplaudido por la sociedad, porque sus hazañas son sorprendentes y están en concordancia con la ética. El héroe trágico calla porque tiene que callar para salvar o habla porque tiene que hablar para salvar. El héroe trágico sólo se sacrifica por la

obtención de un bien mayor, lo cual es justificarse en esa generalidad que es la ética. ¿Acaso el caballero de la fe no busca recompensa también? Si bien es cierto que no persigue una recompensa humana o finita, tiene siempre *en mente* que la fe lo salva. ¿Y de qué lo salva? Lo salva de su angustia. De igual manera el esteta pretende salvarse de la angustia, a su manera, tratando de hallar seguridad en la generalidad. El héroe trágico se conforma con poco, con lo mundano; el caballero de la fe con mucho, con lo infinito. Ambos, al final, no logran resolver su angustia sino dominarla. Abraham tiene fe porque obró en virtud del absurdo, pero Abraham llevó su angustia –sin dudar- hasta la tierra Moriah y el héroe trágico carga su angustia hasta la muerte.

Me parece conveniente reflexionar acerca de si este sentido existencial que nos aporta Kierkegaard es una auténtica solución al problema existencial. ¿Es realmente una solución o tan sólo una significación edificante de la angustia?

Pudiera parecer tanto impertinente como falaz el que se le critique a un autor por su vida y no por su obra; sin embargo, es necesario recordar que Kierkegaard nunca se llamó a sí mismo un hombre de fe; y esto no fue a causa de su modestia, sino porque estaba consciente de que sólo era un testigo de los efectos del hombre de fe. Dicho autor habla como filósofo, como poeta y como testigo de la fe, pero no logró serlo al final de los tiempos. ¿Qué opinaría Abraham de la fe? ¿Acaso opinaría?

Kierkegaard veía en Abraham a un caballero de fe y no a un hombre humilde de fe, es decir, lo trata estéticamente. La fe como solución existencial puede tratarse de manera distinta a como lo hizo Kierkegaard. La fe, aunque *debe* poseer su lado estético, seguramente tendrá un significado distinto en el hombre *real* de fe.

Kierkegaard miró a Abraham como un niño ve a su padre y desde ese lugar imaginaba cómo sería la perspectiva de él; sin embargo, resulta sólo imaginable pensar cómo ve su padre, hasta que él lo pueda vivenciar de manera personal.

El filósofo se esforzó realmente por comprenderlo pero sólo le causó temor y temblor. Para Kierkegaard, Abraham fue su caballero admirable y loable, un hombre digno de seguir su ejemplo. Abraham nos dejó un extenso y valioso legado reflexivo acerca del problema existencial y su solución *en Dios*, pero, lamentablemente, Kierkegaard no lo realizó en él, o al menos eso es lo que se sabe.

El camino de la reflexión y el camino de la acción muchas veces se encuentran distanciados, pero ello no significa que en la acción no pueda haber aprendizaje o que en ella no se encuentre a Dios. El saber que otorga el actuar tiene que ser diferente al saber que aporta la pura reflexión, no interesa demasiado si llegan a las mismas conclusiones o no, porque no importa el *qué*, se decía, sino el *cómo* del conocimiento.

Tantas posibilidades se han escrito y tan pocas se han experimentado, pero la fe y la reflexión, ciertamente, deben estar acompañadas y apoyadas, sin olvidar que la reflexión no puede sino *hablarsobre* la existencia, que difiere de ella por su calidad *real*. La reflexión es guía, pero es nada si el individuo no *hace*.

Bibliografía consultada

- Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*. Espasa-Calpe, Madrid, 1959.
- Kierkegaard, Sören. *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Ediciones Espuela de Plata, España, 2007.
- Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. Fontanara, México, 1993.
- Cañas, José Luis. *Sören Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- James, Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1976.
- Gordon Marino. “La distinción entre desesperación y depresión en los *Diarios* de Kierkegaard.” *El Garabato*, núm. 12 (octubre de 2000), México.
- R. Verneaux. *Apostilla no científica conclusiva a las Migajas filosóficas*. Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea, Herder, Barcelona, 1990.
- R. Verneaux. *La enfermedad mortal, o la desesperación y el pecado*. Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea, Herder, Barcelona, 1990.
- T. W. Adorno. *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Akal, Madrid, 2006.