

Fe versus razón según Kierkegaard

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

Resumen

En este trabajo se revisan tres tesis de Kierkegaard: a) a Dios sólo se accede por fe; b) la fe es opuesta a la razón; c) Dios está detrás del absurdo. Estas comparecen no sólo en las obras seudónimas de Søren, sino también en las que firma con su nombre propio y, asimismo, en su *Diario*. Se concluye que esas tesis carecen de fundamentación.

Palabras clave: Kierkegaard, fe, razón.

Abstract

In this paper three arguments of Kierkegaard are reviewed: a) God is accessed only by faith; b) faith is opposed to reason; c) God is behind the absurd. These appear not only in the pseudonymous works of Søren, but also in others where signs his own name and also in your dairy. We conclude that these arguments lack foundation.

Keywords: Kierkegaard, faith, reason.

PLANTEAMIENTO

Dios fue el tema más importante en la vida personal y en el pensamiento de Kierkegaard¹. Si el hombre, según Søren, es ‘relación’ a Dios, habrá que aclarar

¹ Cf. J. a. maurant, “The place of God in the Philosophy of Kierkegaard”, en *Giornale di Metafisica*, 8 (1953), 207-221.

cómo entendió esa relación y, asimismo, dirimir si la entendió tanto *natural* como *sobrenatural*, o en exclusiva de modo *sobrenatural*. Sin embargo, para lograr este propósito contamos con una rémora, a saber, que la mayor parte de los lugares en los que el pensador danés alude a este tema corresponden a sus obras seudónimas, es decir, a aquellas en las que –según él mismo aseguró– “no hay ni una sola palabra mía”².

Es claro que Søren sostuvo que el acceso a Dios es imposible mediante el ‘conocimiento objetivo’, el que forma ideas al conocer, pues ese tipo de conocimiento no conoce a Dios tal como es³. En esto hay que darle la razón al pensador de Copenhague⁴, porque la ‘idea’ de Dios ni es Dios ni remite a Dios, porque toda idea de la razón deriva, por abstracción, de lo sensible, y es claro que a Dios no lo podemos abstraer, ya que no lo vemos sensiblemente. Además, la idea de Dios supone a Dios, es decir, da por supuesta su existencia. Con todo, frente a Kierkegaard, hay que afirmar que el acceso a Dios también es posible a través del conocimiento de la realidad externa⁵, aunque no formando ‘ideas’, sino de otros modos.

Ahora bien, no menos verdad es que el camino de acceso al Dios ‘*personal*’ es *exclusivamente interno*⁶, es decir, por lo que Søren llamó ‘conocimiento sub-

2 ‘Primera y última declaración’, *Apéndice*, al final del *Post-scriptum definitivo y no científico a las ‘Migajas filosóficas’* (1846), Salamanca, Sígueme, 2010, 604.

3 “Conocer a Dios sólo especulativamente, no es conocerlo del todo”. S. Kierkegaard, *Diario* (1850), ed. C. Fabro, vol. 7, Brescia, Morcelliana, 1981, 147.

4 “El existente que elige la vía objetiva penetra por completo en la consideración aproximativa que tratará de traer adelante a Dios objetivamente, lo que no se alcanzará ni en toda la eternidad, ya que Dios es sujeto y, por ende, sólo es para la subjetividad en la interioridad. El existente que elige la vía subjetiva comprende toda la dificultad dialéctica que conlleva el hecho de tener que utilizar algún tiempo, tal vez mucho tiempo, en hallar a Dios objetivamente... Tiene a Dios en el instante, no en virtud de consideración objetiva alguna, sino en virtud de la pasión infinita de la interioridad”. S. Kierkegaard, *Post-scriptum*, ed. cit., 201-202.

5 El que no se conozca a Dios por medio del ‘conocimiento objetivo’ no implica que no se pueda conocer la existencia de Dios a través de argumentos racionales, sino que, para que éstos sean concluyentes, no se pueden quedar en ‘ideas’ racionales, sino que, partiendo de la realidad extramental, deben concluir en Dios como *origen* de ella. Se trata de las clásicas pruebas de la existencia de Dios (por ejemplo, las tomistas) que, pese a ser correctas, Kierkegaard no las sigue, seguramente porque, aunque tales argumentaciones tienen la ventaja de que demuestran que Dios existe, poseen la desventaja de que no alcanzan a Dios como *ser personal*.

6 “Es tan fácil hallar a Dios, que se llega aun a demostrar que existe y a considerar que la demostración es necesaria. Aunque el trabajo de la demostración sea difícil y fastidioso, particularmente para quien tiene que comprender que ésta demuestra algo, el asunto le resulta fácil al que efectúa la

demostración, pues éste ha quedado fuera, no trata con Dios, sino que trata acerca de Dios. Si el buscar, en cambio, ha de significar que uno mismo se transforma, entonces el que busca debe cuidarse mucho... el temor viene con Dios, cuando su llegada hace que las demostraciones sean superfluo... El verdadero asombro y el verdadero temor no son algo que un hombre pueda enseñarle a otro. Sólo cuando oprime y expande tu alma, la tuya, precisamente la tuya, sólo la tuya en el mundo entero, porque has llegado a estar a solas con el Omnipresente, sólo entonces está en verdad ante ti". 'En ocasión de una

jetivo’, y en esto hay que otorgarle la razón al escritor danés. Añádase, desde la intimidad humana se puede conocer de Dios la índole de su ser, tema que no se conoce si se accede a él desde el cosmos, pues en este caso (según el decir de un pensador clásico medieval como Tomás de Aquino) se conoce de Dios más lo que no es que lo que es. En efecto, a través de nuestra intimidad conocemos que Dios es personal, libre, cognoscente, amante, porque esas notas también son inherentes en nuestra intimidad, y si ésta se encuentra constitutivamente abierta al ser divino, también esas dimensiones serán propias de la divinidad.

Con todo, hay que insistir en la pregunta más arriba formulada: ¿Kierkegaard entiende que ese camino interior de acceso al Dios personal puede ser tanto *natural* como *sobrenatural*, o defiende que es sólo *sobrenatural*, es decir, exclusivamente debido a la *fe* (*Glaube*)⁷? No es irrelevante que se adhiera a una u otra parte de la alternativa, porque –como es sabido– la primera es tesis correcta tanto para la filosofía clásica como para la doctrina de la fe cristiana, mientras que la segunda es un error para ambas, al cual tradicionalmente se ha denominado *fideísmo*.

I. A DIOS SÓLO SE ACCEDE POR FE SOBRENATURAL

Søren respondió negativamente la precedente cuestión: “Un Dios personal es el tema de las chácharas de los pastores y de los profesores: tratan de demostrar que Dios es personal... Yo no quiero ahora adentrarme a decir que es ridículo quererlo demostrar, porque es una cosa que no se puede ‘demostrar’, sino que se debe creer”⁸. Para Kierkegaard, cualquier investigación filosófica

confesión’, en *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, en la publicación: *Dieciocho discursos edificantes*, Madrid, Trotta, 2010, 405. Cf. al respecto: F. Torralba Fosselló, *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, Madrid, San Pablo, 2008.

⁷ Es doctrina católica que a Dios se puede acceder tanto natural como sobrenaturalmente. De modo natural, de dos modos: mirando hacia fuera (*vía exterior*) y hacia dentro (*vía interior*). Søren no admite la primera, pero ¿acepta la segunda? Es tesis propia suya que a la realidad del Dios personal se accede alcanzando nuestra *intimidad* abierta a él. Este planteamiento es correcto. Pero éste ofrece una pregunta: ¿este conocimiento personal es *natural*, o sólo de *fesobrenatural*? Cf. sobre este tema: C. S. Evans, *Kierkegaard on faith and the self*, Collected essays, Baylor University Press, 2006; H. Schulz, “To believe is to be. Reflections on Kierkegaard’s phenomenology of (un-)freedom in the Sickness unto death”, en *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1 (1996), 164-185; J. M. Barrio maestre, “Kierkegaard y el escándalo moderno ante la fe”, en *Folia humanistica*, 26 (1988), 351-357.

8 “Inmanente (en el medio fantástico de la abstracción), Dios no existe. Sólo para un existente Dios existe: por eso él puede existir en la fe. Una providencia, una redención, etc., sólo existen para un existente... cuando un existente no tiene la fe, ni Dios es, ni Dios existe, incluso si en sentido eterno sea eternamente”. *Diario* (1846), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 218. Casi una década después añadía: “Él existe ciertamente como persona; pero que él lo quiera ser respecto al singular, eso depende si la cosa place a Dios. Es una gracia de Dios que él quiera ser persona en relación a ti, y si tu despre-

sobre lo divino no da un paso adelante en orden a descubrir que sea *personal*. Además, defiende que el hecho de que Dios se manifieste como *persona* al hombre es una cosa que depende del querer divino y de la fe que él otorgue al ser humano. No obstante, esta tesis, que es frecuente en los textos kierkegaardianos, no es correcta, porque ya se ha indicado que podemos conocer al ser divino como persona tras alcanzar nuestra intimidad personal y notar, a través de ella, que la persona que somos es ‘relación’, o sea, dice apertura constitutiva al Dios personal.

Si Kierkegaard afirmó de su entero trabajo como escritor que tenía —de inicio a fin— una intención ‘religiosa’, si entendió ésta como ‘cristiana’, si contrapuso la fe al conocer racional, el cristianismo a la filosofía⁹, si su propia guía existencial fue la fe... es normal que el *acceso a Dios* que admitió fuese exclusivamente de *fe sobrenatural*, es decir, que incurriese en *fideísmo*. Derivadamente, si Søren ejerció esa antropología en ‘primera persona’, y la clave de ésta era ‘llegar a ser cristiano’, si declaró que ‘la verdad interior es una paráfrasis de la fe’, si afirmó de sí que era ‘el único pensador de su época que no fue objetivo’, y ser ‘pensador subjetivo’ equivalía para él a dar el ‘salto’ a la fe... también es normal que su antropología no fuese inmune al error del *fideísmo*, es decir, que al fin y al cabo se viera precisado a sostener que nuestra intimidad (acto de ser, espíritu, persona) sólo se puede conocer en la medida en que Dios la ilumina de modo *sobrenatural*, ya sea por una *revelación* privada, al otorgarle una específica *vocación*, etc.

Como es sabido, el *fideísmo* es un error teológico, no filosófico. Pero mantiene una neta semejanza con los errores filosóficos que afectan a la *teoría del conocimiento*, pues éstos nunca lo son por exceso, es decir, por conocer demasiado, sino por defecto, a saber, por conocer escasamente, a saber, por emplear un nivel de conocimiento insuficiente para alcanzar a conocer el correspondiente tema¹⁰. Así, el *fideísmo* no es un error teológico por exceso, sino por defecto, o sea, por creer demasiado poco. De manera que, en rigor, (aunque suene fuerte y no lo suelen revelar los estudiosos de Kierkegaard), Søren consiguió justo lo contrario de lo que pretendía al desvincular la fe sobrenatural del conocer humano, pues en vez de encumbrarla, la rebajó. Pero como nuestro cometido no es teológico, sino exclusivamente filosófico, no indagaremos en qué radica esa disminución de la fe sobrenatural, sino que nuestro objetivo será

cias su gracia, él te castiga con relacionarse objetivamente a ti. Y en este sentido se puede decir que el

mundo (a pesar de todas las demostraciones) no tiene un Dios personal; porque el mundo no place a Dios, y Dios lo castiga con el relacionarse objetivamente con él quedando todavía igualmente persona”. S. Kierkegaard, *Diario* (1854-1855), ed. cit. de C. Fabro, vol. 11, 1982, 225.

9 “El cristianismo dice de sí mismo que está en contra de la razón”. *Ib.*, 26.

10 Cf. mi trabajo *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.

sólo revisar las tres tesis kierkegaardianas centrales de su propuesta en este tema, a saber: a) a Dios sólo se accede por fe; b) la fe es opuesta a la razón; c) Dios está detrás del absurdo.

En cuanto a la primera tesis, que a Dios se acceda sólo por la fe, es claro que implica un renunciar a la filosofía. Pero Chestov advirtió que “si Kierkegaard hubiese creído que fuese demasiado simple y fácil desembarazarse de la filosofía, no hubiese escrito los dos volúmenes de las *Migajas filosóficas*, que están enteramente consagradas a la lucha contra la filosofía especulativa”¹¹. Pero a pesar de haber escrito las *Migajas*, y también el *Post-scriptum* (asimismo en dos volúmenes), y de haber reiterado su repudio a la filosofía en multitud de pasajes de sus obras, tal actividad la llevó a cabo *filosóficamente*, es decir, *haciendo filosofía*, porque no se puede negar la filosofía sin suponerla, pues, obviamente, la negación de la capacidad de la filosofía para acceder a Dios no es teológica o de fe, ya que no se halla en la Revelación (ni en la *Sagrada Escritura*, ni en la Tradición; ni tampoco en el Magisterio de la Iglesia).

En efecto, es claro que declarar que ‘a Dios sólo se accede por la fe sobrenatural’ es una afirmación *filosófica*, no un asunto de fe, es decir, una tesis perteneciente al depósito de la Revelación. Más bien sucede lo contrario, pues en muchos pasajes de la *Sagrada Escritura* se manifiesta a las claras y expresamente que a Dios se puede acceder de modo *natural*, es decir, con las solas fuerzas del conocer humano¹². De modo que esta primera tesis kierkegaardiana es incorrecta en los dos planos: en el de la *filosofía*, porque ataca a esta disciplina usando de ella, lo cual es una actitud contradictoria; y en el de la *fe*, porque no pertenece a al depósito de la fe y atenta contra él y contra la naturaleza de la fe.

II. FE VERSUS RAZÓN; CRISTIANISMO FRENTE A FILOSOFÍA

“Toma el absurdo: el negar toda comprensión, es una cosa que empuja fuera del mundo, en los brazos del absurdo, y eso es la fe”¹³. Kierkegaard se refiere, obviamente, a la fe cristiana. Para él, el cristianismo “consiste en la

11 L. I. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, 99.

12 Téngase en cuenta, por ejemplo, este pasaje del *Nuevo Testamento*, que de seguro leyó Søren, pero al que nunca se refiere ni comenta, a pesar de citar y comentar multitud de otros: “Lo que se puede conocer de Dios es manifiesto a ellos (paganos), ya que Dios se lo ha mostrado. Pues desde la

creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios –su eterno poder y su divinidad– se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas. De modo que son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios no le glorificaron como Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos y se oscureció su insensato corazón”. Rm 1,19-21.

13 S. Kierkegaard, *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, 1981, 132.

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la divinidad¹⁴. La oposición entre cristianismo y filosofía se encuentra ya en las primeras páginas de su *Diario*¹⁵, en las que es la fe –y no la filosofía– su centro de atención, y en las que la filosofía es considerada como ‘el poder estéril de la vida que vigila sobre nuestros pasos, pero no para amamantar’¹⁶. Más explícitamente indica que “en el fondo toda la doctrina pagana concluye... que el saber (el conocimiento) es virtud... La doctrina cristiana es inversa: es la virtud el saber... Por tanto queda siempre una dificultad para el cristianismo, la de establecer una existencia con la fuerza del espíritu que es indiferente respecto del saber de modo que cualquiera podría ser perfecto incluso si fuese completamente ignorante”¹⁷.

Razón y fe –según Søren– ni se ayudan ni se vinculan, pues “cuando la reflexión está completamente agotada, es entonces cuando comienza la fe”¹⁸. Más aún, él escribió de sí mismo en su *Diario*: “yo no alcanzo a comprender nada de la fe, pero creo. La desgracia está en querer comprender siempre”¹⁹. Y más adelante añadía: “la desgracia de la especulación de toda la época nuestra es ésta: no puede determinar y mantener el problema, pero puede ‘comprenderlo’”²⁰. ¿Qué es, entre otras cosas, lo que no puede comprender la especulación filosófica? Que una decisión humana que se juega la eternidad se dé en el tiempo. De ahí deriva –según Søren– la importancia de la *existencia*²¹. Por eso, la respuesta especulativa a este problema estriba en decir que tal decisión se da fuera del tiempo²².

Asimismo, en su *Diario*, añadió: “la especulación puede manifestar el problema de la fe, conocer que todo problema singular es para la fe... y después

14 *Diario* (1836), ed. cit. de C. Fabro, vol. 2, 1980, 65.

15 “La piedra que fue puesta al ingreso del sepulcro de Cristo podría llamarse la ‘piedra filosófal’ porque en el curso de 1800 años su remoción ha dado tanto que hacer no sólo a los fariseos, sino también a los filosofantes”. S. Kierkegaard, *Diario* (1834), ed. cit. de C. Fabro, vol. 2, 1980, 19. “La filosofía y el cristianismo no se dejan conciliar jamás”. *Ib.*, (1835), vol. 2, 48. La razón que da es que “para el cristiano el considerar el conocimiento defectuoso del hombre a causa del pecado es justificado en el cristianismo”. *Ib.*, 49. “El filósofo puede también reconocer la deficiencia de su conocimiento; pero la cuestión es si él debe reconocer la razón de su limitación... se debe suponer que eso tiene su razón en el hombre entero y en su pecaminosidad”. *Ib.*, 55. Cf. asimismo: *Ib.*, (1842-43), vol. 3, 1980, 111.

16 Cf. S. Kierkegaard, *Diario* (1837,) ed. cit. de C. Fabro, vol. 2, 1980, 100.

17 *Diario* (1842-43), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 115.

18 *Diario* (1844), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 124.

19 *Diario* (1847), ed. cit. de C. Fabro, vol. 4, 1980, 127.

20 *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, 1981, 118.

21 “La importancia de la existencia está en el hecho de que en ella somos examinados por la

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la eternidad”, *Diario* (1854) ed. cit. C. Fabro, vol. 11, 1982, 36.

22 “La filosofía puede negar que una cosa eterna pueda ser decidida en el tiempo”. *Diario* (1854), ed. cit. C. Fabro, vol. 11, 1982, 27.

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la

mirar a la decisión: ¿quieres creer o no? De otro modo, la especulación puede controlar la fe, esto es, vigilar sobre lo que se cree en un determinado momento, o el contenido de la fe... La especulación es el profeta, pero sólo en el sentido que dice: ‘la cosa está aquí’, para el resto es ciega. Después viene la fe que cree: es el profeta (en relación al objeto de la fe)”²³. Repárese en que, para Søren, ni la especulación conoce la fe, ni ésta su tema (la fe es ciega). Nótese además que vincula la fe a la decisión voluntaria. “Todo comprender especulativo –sigue anotando en su *Diario*– en el campo del cristianismo... termina siempre con la admisión que a las espaldas hay de seguro algo incomprensible. Pero qué confusión, y a qué confusión no lleva todo este abandonarse a la curiosidad especulativa, en vez de reparar de modo súbito y en sentido cristiano –como se debería– y reflexionar que lo paradójico no se puede ni se debe comprender, puesto que de otro modo no es paradójico... No sería mejor renunciar a la búsqueda, comenzar súbitamente diciendo: no puedo”²⁴.

Como se puede apreciar, para Kierkegaard, en orden a la fe, “la máxima cristiana no suena: *intelligere ut credam*; ni tampoco: *credere ut intelligam*. No, sino que suena: haz según el precepto y las órdenes de Cristo, haz la voluntad del Padre y llega a ser creyente. El cristianismo no está enteramente en la esfera de la intelectualidad”²⁵. Y en orden a la *existencia* añade que “la ley de la existencia que Cristo ha instituido para ser hombre es: ponerse como singular en relación con Dios”²⁶. En sus apuntes íntimos escribió: “que sea imposible creer en Dios sin dejar caer el propio intelecto, se ve fácilmente porque el intelecto está en relación con la dialéctica de la finitud”²⁷. De acuerdo con lo que precede, ya que Søren no puede vincular la fe al conocer *natural* humano, arbitra como solución vincularla a la *ética*: “en el *Nuevo Testamento* la fe no es una determinación en dirección a la intelectualidad, sino una categoría ética: indica la relación de personalidad entre Dios y el hombre. Por esto se exige fe (como expresión de rendición), de creer contra la razón; creer, aunque no se pueda ver (como determinación de personalidad, está en la esfera ética)”²⁸. Pero dado que la fe es contraria al conocer, la ética así considerada no podrá estar atravesada de sentido.

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la

23 *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, (1981), 86.

24 *Ib.*, 108.

25 *Diario* (1854) ed. cit. de C. Fabro, vol. 11 (1982) 31.

26 *Diario* (1854) ed. cit. de C. Fabro, vol. 11 (1982) 48.

27 *Diario* (1854-55) ed. cit. de C. Fabro, vol. 11 (1982) 192.

28 *Diario* (1853-55) ed. cit. de C. Fabro, vol. 12 (1982) 42.

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la ejemplo, el concretarla en las cosas pequeñas de la vida²⁹. Pero tiene también carencias notables, entre ellas la de mantener que no es cognoscitiva, que está completamente escindida de la razón, vínculos que fueron descubiertos y cultivados desde la irrupción del cristianismo hasta el s. XIV, tiempo en el que Ockham los rompió. Lutero, Kant y Kierkegaard (entre otros) se encontraron con los cabos sueltos y los dejaron sin atar. Como expresa Nguyễn van Yuyên, en Kierkegaard, la fe requiere la crucifixión de la inteligencia³⁰. Sin embargo, esta tesis kierkegaardiana no es correcta, porque si bien la fe no proporciona un conocimiento ‘claro’, porque su tema, Dios, supera con creces la capacidad cognoscitiva humana, eso no debe llevar a sostener que la fe en modo alguno sea cognoscitiva y, por ende, que sea contraria a la ‘verdad’, objeto propio de todo conocer. Sin embargo, Kierkegaard lo estima así: “la fe no es un conocimiento”³¹. Por eso escribe que “la fe no tiene que ver con la esencia sino con el ser”³². Téngase en cuenta que, para él, la ‘esencia’, o el mundo de las esencias, es lo conocido por la razón, es decir, las ‘ideas’, mientras que el ‘ser’ es la intimidad del sujeto particular.

Si la fe no roza ni tangencialmente a la inteligencia, ¿en qué facultad humana inhiere? Para Søren, “la fe es un acto de voluntad”³³. Aunque esta tesis se defiende en una obra seudónima, pertenece sin duda a la mente del autor, porque también se encuentra en su *Diario*: “¿Qué es creer? Es querer (eso que se *debe* y por qué se *debe*) en obediencia reverente y absoluta defenderse contra el pensamiento vano de querer comprender y contra la vana imaginación

29 “Se trata precisamente de tener fe en Dios en las cosas pequeñas: de otro modo no se mantiene una verdadera relación con él”. *Diario* (1842-44) ed. cit. de C. Fabro, vol. 3 (1980) 87.

30 J. M. Nguyễn van Yuyên, *Foi et existence selon Kierkegaard*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 78. En esta obra, el autor mantiene que Kierkegaard ha enriquecido la teología, y no sólo la protestante, sino toda la cristiana. Sin embargo, esta tesis es discutible en puntos centrales, como es el de la comprensión kierkegaardiana de la *fe sobrenatural*, porque sostiene que Søren no incurrió en *fideísmo*.

31 S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. de R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997, 72. “La fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad”. *Ib.*, 90. Y en otra parte: “Cuando uno siente una necesidad tan profunda de lo religioso que hasta podría sermonear al pastor, y al mismo tiempo tiene un escepticismo filosófico enteramente correspondiente a esa necesidad, las perspectivas no son exactamente las mejores”. *Etapas en el camino de la vida*, ed. Juana Castro, Buenos Aires, S. Rueda, 1952, 263.

32 *Migajas filosóficas*, o. c., 94.

33 *Ib.*, 73. Que esta doctrina no es ‘seudónima’, sino que responde a la mente de Søren desde el inicio es neto, pues en las primeras páginas de su diario se lee: “A la fe pertenece un acto de la vo-

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la luntad”. *Diario* (1834) ed. cit. de C. Fabro, vol. 2, 1980, 19. Y en los últimos años de su vida, en esos mismos apuntes íntimos, escribió: “La fe está en la dirección de la voluntad, de la personalidad, no en dirección de la intelectualidad”. *Ib.*, (1854), vol. 10, 1982, 202.

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la

de poder comprender³⁴. Viallaneix, aludiendo a como entendió Søren la fe, sentencia: “*por tanto, creer es, en primer lugar, querer*”³⁵. La fe pertenece, pues, a la misma potencia que la *duda*; sólo que es contraria a ella: “la fe es lo contrario de la duda. Fe y duda no son dos especies de conocimiento que se determinan en continuidad una con otra, ya que ninguna de ellas son actos de conocimiento, sino que las dos son pasiones contrapuestas”³⁶. De modo que, si Kierkegaard no firmó con su nombre propio su obra seudónima *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, es porque frente al método de la duda, que caracterizaba a la filosofía moderna, encontró pronto (esa es una obra prime-riza) el polo opuesto de la incertidumbre: la *fe*, certeza que nunca abandonaría.

Es sabido que para Descartes la duda fue el motor de su filosofía. Sin embargo, como ésta no es racional (la razón conoce o no conoce, pero no duda), sino voluntaria, el meollo de la filosofía cartesiana gira alrededor de la voluntad, como por lo demás, él mismo confesó³⁷. Se suele afirmar que el *voluntarismo* moderno comienza con Descartes (aunque ya es claro en Escoto y Ockham), aunque el bajomedieval se funda en la *espontaneidad* de la voluntad (*‘perseitas’*), mientras que el cartesiano se basa en la *duda* voluntaria. Con todo, según Jaspers, el pensador francés dejó la fe al margen de la duda³⁸. No es de extrañar, por tanto, que Søren –conocedor del *Discurso del método*– reitera la exclusión. Es claro también que Kierkegaard admitió la hegemonía de la voluntad sobre la razón, lo que le inclinó a un *voluntarismo* de fondo. Ahora hay que añadir que éste afecta también a su comprensión de la *fe*³⁹, pues la describe como *‘querer creer’* que todo es posible para Dios: “¿Pero no es esta la fórmula para perder la razón? Perderla para ganar a Dios, es el acto mismo de creer”⁴⁰.

34 *Diario*, (1949), ed. cit. de C. Fabro, vol. 5, 1981, 235.

35 N. Viallaneix, *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977, 59. Cursivas de la autora. Y más adelante añade: “La fe empieza cuando, volviendo la espalda al saber, se toma la resolución de dirigirse a Dios en Cristo, es decir, creer”. *Ib.*, 63.

36 S. Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas, o. c.*, 91.

37 Para Descartes el juicio es un acto de la voluntad. Cf. R. desCartes, *Principios de la Filosofía* I, 32, *Carta a Mesland* (mayo 1944), *Oeuvres philosophiques*, 1, por F. Alquiè, París, Garnier Frères, 1973, vol. III, 72 y 111. Esa tesis es compatible con otra suya: admitir que lo activo del espíritu es la voluntad siendo el conocimiento pasivo.

38 “La duda de Descartes... es una duda metódica de la razón, y no una duda existencial de la fe... Es un quehacer del que Descartes queda dueño y no un caer por casualidad en el abismo de la falta

conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la de fe”, K. JAsPERS, *Descartes y la filosofía*, ed. española, Buenos Aires, 1958, 22.

39 Cf. sobre este punto: M. KOSCH, “Chap. 6.II: A Brief Case against a Voluntarist Understanding of Faith in Climacus Works”, en id., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006, 187-199.

40 S. KierkeGAARD, *La enfermedad mortal*, publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. de J.E., Holstein, Barcelona, ed. Edicomunicación, 1994, 51.

Por defender la oposición entre fe y razón y suponer la fe como no cognoscitiva, Kierkegaard denigró la inteligencia y, por ende, a su época, caracterizada por un avance de la razón y un retroceso de la fe: “la humanidad entera está hundida en el lodo de la inteligencia. Esto no provoca remordimiento sino por el contrario despierta complacencia de sí mismos y presunción, consecuencias inevitables del intelectualismo y del pecado intelectual. ¡Oh pecados del corazón y de las pasiones: cuánto más cerca estáis de la salvación que el pecado de la inteligencia!”⁴¹. Si se supone que la fe no es cognoscente, su objeto no podrá ser nada congruente, sino lo incoherente: “el objeto de la fe es la paradoja”⁴². Por eso Søren defiende que uno se hace creyente “cuando la razón es despedida”⁴³.

Ahora bien, si la fe es sin contenido comprensible, de ella no habrá nada teórico que aprender ni enseñar. En efecto, si sobra la doctrina, el maestro y el discípulo tienen que transmitir la fe de otro modo que no sea la enseñanza y el aprendizaje. Por eso afirmó Kierkegaard que el cristianismo, más que doctrina, es un *testimonio*, una *comunicación de la existencia*⁴⁴ y *con la existencia*⁴⁵; comunicación que está a medio camino entre lo que él llamó ‘comunicación directa’ u ‘comunicación indirecta’. La primera, atiende al contenido. La segunda, más que atender al contenido, busca un efecto en el interlocutor. La

41 *Diario* (1852), ed. cit., de M. A. Bosco, 350-351. Cf. al respecto: S. Munnich, “Kierkegaard y el pecado original de la filosofía”, en *Revista de Filosofía* (Chile), 27-28 (1986), 89-113.

42 *Migajas filosóficas, o. c.*, 72. Esta tesis la sostuvo también en su diario: “La idea de la filosofía es la mediación; la del cristianismo, la paradoja”. *Diario* (1841), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 28. La más grande paradoja de la fe, según Søren radica en la Encarnación. Cf. *Diario* (1842-44), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 70; *Ib.*, 81. Según Leo Gabriel “la paradoja es el punto de Arquímedes del pensamiento de Kierkegaard”. *Filosofía de la existencia*, Madrid, BAC, 1974, 51.

43 *Migajas filosóficas, o. c.*, 74.

44 “El cristianismo no es una doctrina, sino que expresa una contradicción de la existencia y es una comunicación de la existencia. Si el cristianismo fuera una doctrina, *eo ipso* no sería lo opuesto al pensamiento especulativo”. *Post-scriptum*, 373. “El cristianismo no es una doctrina, sino una comunicación de existencia... En consecuencia, con respecto al cristianismo no es indiferente la persona que lo expone”. *Ib.*, 236-237. Estas dos frases aparecen, tal cual, en su *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 5, 1981, 21. “El cristianismo no debe ser objeto de enseñanza profesoral”. *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4, 1980, 198. “La comunicación de eso que es el cristianismo, debe en fin concretarse en el acto de ‘testimoniar’”. *Ib.*, (1948) vol. 5, 1981, 26.

45 “El cristianismo esencialmente se relaciona con la existencia y llegar a ser cristiano es lo difícil”. *Ib.*, 365. “Llegar a ser realmente cristiano es la más difícil de todas las tareas, porque la tarea, aunque la misma, varía en relación con las capacidades de los respectivos individuos”. *Ib.*, 370. “En el llamado pensamiento especulativo cristiano, que otro presupuesto puede haber sino que el cristianismo es lo totalmente opuesto al pensamiento especulativo, que es lo milagroso, lo absurdo, con la exigencia

de que el individuo debe existir en ello y no debe perder el tiempo con indagaciones especulativas”. *Ib.*, 371. “Hay una gran diferencia entre saber lo que es el cristianismo y ser cristiano. En lo que respecta a una doctrina, esta distinción es impensable, pues la doctrina no se relaciona con el existir”. *Ib.*, 373. “El cristianismo no es una doctrina, sino una contradicción existencial y comunicación existencial”. *Ib.*, 376. “La filosofía contradice directamente al cristianismo”. *Ib.*, 377.

que está a medio camino entre ambas es como la indirecta, pero el efecto que busca en el interlocutor es que éste se refiera a Dios⁴⁶. En este punto, –según algunos– Søren debe su inspiración a Lessing⁴⁷.

En suma, para el pensador danés, “el cristianismo es la antítesis de la especulación”⁴⁸. Por tanto, más que la doctrina, en el cristianismo vale lo histórico, y “en relación con lo histórico, la más alta sabiduría no es sino una aproximación”⁴⁹. Por eso, por encima de lo objetivo de la religión cristiana (los siglos de permanencia, los dogmas de la fe, el contenido moral...), Kierkegaard sostiene que lo que mueve a uno a entrar en el cristianismo, es lo subjetivo: la *fe*. Por tanto, el cristianismo es una ardua tarea *existencial*⁵⁰ del sujeto en la medida en que éste se enfrenta contra su propio pensamiento: “el cristianismo exige que el individuo, existiendo, lo arriesgue todo (lo patético)... se requiere que el individuo arriesgue también su pensamiento, se aventure a creer contra el entendimiento”⁵¹.

Lo doctrinal es el ‘*qué*’. La vida cristiana es, en cambio –según Søren–, el ‘*cómo*’. Por eso escribió que “ser cristiano se define no por el ‘*qué*’ del cristianismo, sino por el ‘*cómo*’ del cristiano. Este ‘*cómo*’ sólo puede admitir una cosa, la *paradoja absoluta*: “la fe es la incertidumbre objetiva en el escándalo de lo absurdo, firmemente mantenida en la pasión de la interioridad”⁵². Fe como

46 Cf. I. adinolFi, *Poeta o testimone? Il problema della comunicazione del cristianesimo in Søren Abye Kierkegaard*, Genova, Marietti, 1991.

47 Cf. J. L. VillaCañas, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Madrid, Akal, 1997, 70.

48 S. Kierkegaard, *Post-scriptum*, o. c., 271-272.

49 *Post-scriptum*, o. c., 35. En otro lugar escribe: “El cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su salvación en la relación con algo histórico”. *Migajas filosóficas*, o. c., 112.

50 “La facilidad del cristianismo se distingue por una sola cosa: por la dificultad”. *Post-scriptum*, o. c., 420.

51 *Post-scriptum*, o. c., 419. “La marca del cristianismo es la paradoja, la paradoja absoluta”. *Ib.*, 523. “El cristianismo es una comunicación con la existencia. Declina el entendimiento. La dificultad no es entender lo que sea el cristianismo, sino llegar a ser y vivir como cristiano”. *Ib.*, 542. “El cristianismo es una comunicación de la existencia que hace el existir paradójico”. *Ib.*, 546. “El cristiano cree en el cristianismo en contra del entendimiento y aquí usa el entendimiento para cerciorarse de que cree en contra del entendimiento”. *Ib.*, 550. “Un creyente que cree en contra del entendimiento toma el secreto de la fe en serio y no se entretiene con el entendimiento”. *Ib.*, 551. “...existir situado al borde de la existencia, en virtud del absurdo”. *Ib.*, 551.

52 *Post-scriptum*, ed. cit., 591. Colomer escribe que “Kierkegaard se muestra aquí excesi-

vamente tributario de la teología luterana de la cruz, que opone contradictoriamente lo humano y lo cristiano. Para llegar a ser cristiano hay que crucificar al hombre”. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, 86. En su Diario Søren indicó que para ser maestro cristiano se requiere leer profundamente el *Nuevo Testamento* y formar el carácter. Cf. *Diario* (1853-55), ed. cit. de C. Fabro, vol. 12, 1982, 38. Cf. también: K. L. Carr, “The offense o reason and the passion of faith. Kierkegaard and anti-rationalism”, en *Faith and Philosophy*, 13/2 (1996), 236-251.

pasión, por un lado; razón como *reflexión*, por otro. Para Kierkegaard se trata de elegir (*aut... aut...*) entre ambas, pues “normalmente la pasión y la reflexión se excluyen mutuamente”⁵³. Además, si afirma que “el cristianismo es la única explicación consistente de la existencia”⁵⁴, y éste consiste en creer *quia absurdum*, la visión que el cristiano tenga de la existencia no podrá ser sino *locura*. De modo que, huyendo de la ‘profecía’ hegeliana sobre el futuro, Kierkegaard parece ratificarla en su propia vida. Pero, ¿es acaso la fe locura?⁵⁵

III. ¿DEL HOMBRE A DIOS A TRAVÉS DEL ABSURDO?

En *Temor y temblor* Kierkegaard escribió que “la fe en Dios es lo que da sentido a nuestra existencia, pero Dios está detrás del absurdo”⁵⁶. Se podría pensar que, por tratarse de una obra seudónima, esta sentencia no refleja la mente de Søren. En sus obras seudónimas Kierkegaard habla de ‘absurdo’: “la relación con Dios se vive en el terreno del absurdo y el cristianismo es absurdo”⁵⁷. Otras veces habla de lo ‘Incondicionado’ y sostiene que “el Incondicionado no puede ser ayudado con la razón, porque eso de que damos razón, *eo ipso*, no es el Incondicionado”⁵⁸. De ordinario Søren emplea la palabra ‘Dios’; otras veces habla de ‘Absoluto’; pocas de ‘Incondicionado’, y alguna escasa de ‘En-sí-y-por-sí’⁵⁹, expresión similar a la que ofrecerá Sartre un siglo después. Ahora bien, si está revelado que Dios es la Verdad, y Kierkegaard defiende que en el hombre la verdad es la subjetividad, resulta extraño que sostenga que el hombre debe acceder a Dios a través del *absurdo* (*Urimelighed*): en el terreno de la fe no cabe hablar de verdad. Sin embargo, eso es lo que se sostiene en las obras seudónimas, y este extremo –en neta deuda con Lutero– es uno de los puntos defectuosos de su legado. Con todo, no es nuestro cometido examinar la ortodoxia cristiana de estos textos, sino sólo en la medida en que esa doctrina repercute en su concepción noética del hombre.

En efecto, *Temor y temblor* se puede comprobar que Joannes de Silentio admite dos hipótesis: a) Una, *el radical rechazo de la filosofía*, pues ‘el seudó-

53 S. Kierkegaard, *Post-scriptum*, o. c., 592.

54 *Diario* (1849), ed. cit., de M. A. Bosco, 247.

55 Cf. al respecto: G. D. Marino, “Is madness truth, is fanaticism faith? (Kierkegaard)”, en *International Journal for Philosophy of Religion*, 22 (1987), 91-53; G. SchuFreider, “The logic of the absurd (Kierkegaard)”, en *Philosophical and Phenomenological Research*, 44 (1983-1984), 61-83.

56 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, ed. de V. Simón Merchan, Madrid, Editora Nacional, 1975, 42.

57 *Ib.*, 41-42.

58 *Diario* (1851), ed. cit. de C. Fabro, vol. 9, 1982, 50.

59 Cf. *Diario* (1854-55), ed. cit. de C. Fabro, vol. 11, 1982, 2006.

nimo' tiene la "intención de evitar que cualquiera de sus exposiciones pueda tener el más leve tinte filosófico. En su preocupación por eludir el sistema o cualquier cosa que se le parezca, recurre a un lenguaje poético nada apropiado para hablar de filosofía, y sustituye los términos filosóficos por vocablos como 'algo', 'cosas', 'gente', 'alguien', con una insistencia que condenaría cualquier Academia de la Lengua"⁶⁰. b) Otra, *la admisión de una fe cuyo objeto es el absurdo*: "el movimiento de la fe se debe hacer constantemente en virtud del absurdo"⁶¹, pues –según él– el hombre que vive de fe "no lleva a cabo ni la más pequeña acción si no es en virtud del absurdo"⁶².

Ante la falta de comprensión racional frente a la existencia, Kierkegaard indicó que en ese estado se aboca a la *resignación*, siendo ésta la *condición* para la fe: "la resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno"⁶³. Pero la *resignación* no es precisamente un sentimiento muy alentador, y si se supone requisito indispensable para la fe⁶⁴, la *tristeza* parece el inevitable acompañante del camino cristiano. Sin embargo, esto, que no responde a una correcta concepción del cristianismo, es también racionalmente corregible, precisamente porque niega la validez de la razón.

Con la precedente hipótesis se evitan los llamados 'motivos de credibilidad' (argumentos de razón naturales con mucha carga noética para acceder a Dios), que preceden a la fe y que son compatibles con su contenido. A la par, Søren mantiene que la fe carece de sentido, es decir, de verdad; lo cual trata de ejemplificar con algunos pasajes veterotestamentarios, como ese en el que se narra la obediencia ciega de Abraham ante el mandato divino de sacrificar a su único hijo Isaac. En ese estado "Abraham obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él, como Particular, se halle por encima de lo general"⁶⁵, es decir, del mandato ético universal y acorde con la naturaleza humana de no matar. Kierkegaard advierte que dicho mandato universal –como los demás– son bases de la *ética*. Pero si Dios pide a Abraham algo contrario a la ética, ello indica que la *religión* no sólo está por encima de la ética, sino que es contraria a ella. En consecuencia, añade *Johannes de Silentio*, los héroes religiosos son

60 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, o. c., 42.

61 *Ib.*, 99.

62 *Ib.*, 102.

63 *Ib.*, 110. Cf. M. J. Ferreira, “Kierkegaardian faith. The ‘condition’ and the response”, en *International Journal for Philosophy of Religion*, 28/2 (1990), 63-79.

64 “La fe no es, por lo tanto, un movimiento estético, sino que pertenece a un estadio más elevado; precisamente por eso ha de ir precedida de la resignación; no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia”. S. Kierkegaard, *Temor y temblor, o. c.*, 112.

65 *Ib.*, 124.

superiores a los éticos⁶⁶. Admite, pues, la contraposición entre religión y ética, pues afirma que de la misma manera que la ética debe vencer las tentaciones estéticas, la religión debe vencer las tentaciones éticas⁶⁷.

Con las tesis precedentes, según Leo Gabriel, Søren “niega la autonomía de la moral y la concepción de Kant sobre la moral como vehículo de la religión. Kierkegaard conoce que la existencia religiosa no se puede sustituir por la ética. La existencia religiosa es la elevación del hombre a un grado de existencia que no puede ser alcanzada por ningún esfuerzo ético”⁶⁸. Que la religión *personal* es superior a la ética es verdad, porque el vínculo de cada persona con Dios es *íntimo, radical*, no propio de una facultad (la *voluntad*, por ejemplo), potencia que es común al género humano. En efecto, la religación personal no es propia de una virtud (la *justicia*) como clásicamente se consideraba en el Medioevo⁶⁹; es, sobre todo, *la persona* la que *es* ‘relación’ al ser divino; tal relación no sólo algo *de* ella, sino *la persona*. Pero esta verdad no justifica sostener que la religión sea sin luz noética, que su tema sea absurdo, y que sea contraria a la ética.

Kierkegaard tiene *in mente* que la ética responde al *modo de ser*, o mejor, del *deber ser*, que es *universal* a la naturaleza humana: “lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos”⁷⁰. Pero la religión, o sea, la concreta religación de cada hombre con Dios, no puede ser universal, porque no hay dos personas iguales, y porque Dios no pide a todos lo mismo, sino a cada quien un fin distinto. De acuerdo con esto, según Søren, como lo que Dios

66 “Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético... el caso de Abraham es muy diferente. A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su *telos*, más alto, deja en suspenso el ético”. *Ib.*, 127-128. “El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, y el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en el Particular”. *Ib.*, 149. El caballero de la fe trata a Dios de tu a Tú; el héroe trágico, en tercera persona. Cf. *Ib.*, 152. El héroe trágico recurre a lo general ante un problema, el caballero de la fe está sólo. Cf. *Ib.*, 153. “El caballero de la fe sólo puede recurrir a sí mismo. Sabe del dolor de no poder hacerse comprender, y no siente el vanidoso deseo de enseñar el camino a los demás. Su dolor es su certeza; no anida en él el deseo vanidoso, porque su alma es demasiado seria para consentir un impulso de esa especie”. *Ib.*, 155. “El caballero de la fe es testigo, nunca maestro”. *Ib.*, 155.

67 “Lo que la tentación generalmente pretende es apartar al hombre del cumplimiento de su deber, pero en este caso particular la tentación la constituye la ética al tratar de impedir a Abraham que haga la voluntad de Dios”. *Ib.*, 128-129. “En la historia de Abraham se produce, por lo tanto, una superación teleológica de lo ético. Como el Particular se ha colocado por encima de lo general, ésta es la paradoja que no admite mediación”. *Ib.*, 137.

68 I. Gabriel, *Filosofía de la existencia*, Madrid, BAC, 1974, 88. En este mismo sentido se ex-

presa Barreiro: “La afirmación de la Omnipotencia divina es el único fundamento de la moralidad y de la libertad. Postular una libertad autónoma como fundamento de la moralidad es una ilusión”. “Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad”, en *Compostellanum*, 15 (1970), 411.

69 Cf. mi trabajo *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Eiunsa, 2011, Cap. 12: ¿Es religión?

70 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, o. c., 121.

pide a cada uno mediante la religión está por encima de lo que pide a todos a través de la ética, una persona puede conculcar un mandato ético, si Dios le pide algo contrario a él: “el padre debe amar a su hijo. Esta relación ética se convierte en algo relativo frente a la relación absoluta con Dios”⁷⁷¹. Repárese en la mentalidad *ockhamista* (también *luterana*) que subyace en esta concepción de la ética: una acción intrínsecamente mala puede ser cambiada de signo por decisión divina: “el deber absoluto puede llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética”⁷⁷².

A Kierkegaard le sirve apelar a la religión no solo para defender la singularidad de la intimidad humana, sino también para superar por elevación el idealismo, el cual sólo tiene en cuenta lo universal: “lo ético es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto. El Particular está oculto detrás de lo sensible y psíquico inmediato... si no existe un interior recóndito que encuentra su razón de ser en el hecho de que el Particular como tal está por encima de lo general, resulta entonces imposible justificar la conducta de Abraham, puesto que no tuvo en cuenta las instancias éticas intermedias. Pero si realmente existe ese interior oculto, nos encontramos ante una paradoja que no admite la mediación, puesto que consiste en que el Particular como tal se encuentra por encima de lo general, siendo precisamente lo general la mediación. La filosofía hegeliana no admite ningún interior oculto, ni acepta inconmensurabilidad alguna”⁷⁷³.

En esto último Søren tiene razón, pues lo íntimo humano (el *acto de ser personal* en terminología tomista) es superior a lo manifestativo humano (la *esencia humana*, según la misma nomenclatura), sea ésta de orden sensible (la *naturaleza corpórea*) o inmaterial (las facultades superiores inmateriales, etc.). Lo manifestativo del hombre, a pesar de los muchos matices distintos en cada individuo, tiene unos parámetros comunes, tanto físicos (por eso cabe la medicina como ‘ciencia’) como psíquicos (por eso caben ‘tipologías’ psicológicas comunes, y también enfermedades psiquiátricas comunes). En cambio, lo radical de cada hombre, la intimidad, es distinta en cada quien (la cual puede, dada su superioridad, ‘destipologizar’ los tipos y reconducir las perturbaciones psíquicas). Sin embargo, este acierto kierkegaardiano no justifica en modo alguno que cada persona pueda actuar *en contra* de su naturaleza y esencia humanas (como él admite), sino que debe actuar *según* ellas son y están llamadas a crecer.

Además, Dios no puede pedir a una persona determinada una actuación religiosa que sea contraria a la ética. De hacerlo se contradecía, porque él

mismo es el autor a la vez de lo personal o íntimo y de lo común en lo humano.

71 *Ib.*, 143.

72 *Ib.*, 146.

73 *Ib.*, 157.

Que esto supone una deformada idea de Dios es palmario, pues admite (*more Ockham*) que la *omnipotencia* divina es superior a su saber. De manera que el pasaje de la *Escritura* sobre Abraham en el que Kierkegaard se basa requiere una exégesis diferente⁷⁴. En efecto, de entenderlo tal como Johannes de Silentio lo expone, forzosamente hay que entender la fe como contraria a la *razón natural*⁷⁵. Pero así es como se concibe la fe en esta obra seudónima: no sólo al margen de la razón, a saber, como una *pasión*⁷⁶, sino también contraria a ella⁷⁷.

La precedente concepción de la fe está presente asimismo en otras obras seudónimas de Kierkegaard: “el objeto de la fe y lo único que se puede creer es precisamente el absurdo”⁷⁸. Por lo demás, es claro que él no entendía el sentido del mencionado pasaje abrahámico: “esto será el conflicto de Abraham. El que acertase a explicar este enigma, habrá explicado también mi vida”⁷⁹.

IV. ¿FUE KIERKEGAARD VERDADERAMENTE FIDEÍSTA?

A la tesis precedente, netamente fideísta, se podría replicar que ésta aparece en las obras seudónimas de Søren y que, por tanto, no responde a la ver-

74 Distinta asimismo de la que Søren lleva a cabo en su *Diario* repetidas veces. Cf. *Diario* (1843-44), ed. cit. de de C. Fabro, vol. 3, 74; *Ib.*, (1853) vol. 10, 45. Cf. sobre este tema: F. TORRALBA ROSELLÓ, F., “Sto Tomás y Kierkegaard ante el dilema abrahámico”, en *Pensamiento*, 50/196 (1994), 75-94; A. Quevedo, *El último instante: la lectura contemporánea del sacrificio de Abrahám*, Pamplona, Eunsa, 2006; A. Savi, “Kierkegaard and Buber on the dilemma of Abraham in the Akeda”, en *Iyyun*, 37 (1988), 304-313. Si la relación entre Abrahám y su hijo Isaac en el monte Moria es una imagen de la relación de María y de Cristo en el monte Calvario, ni la entrega de María a Cristo es un homicidio, ni la muerte de Cristo un suicidio, sino que hay que entenderlos como aceptación doblemente voluntaria de un sacrificio en orden a la redención humana. Por tanto, estos hechos tienen sentido humano (y divino) y no pertenecen al absurdo. Tal vez se objete que Isaac, a distinción de Cristo, no aceptó voluntariamente el sacrificio al que le sometía su padre. Con todo, nada dice el texto sagrado a favor o en contra de la aceptación o rechazo de Isaac.

75 Cf. C. S. EVANS, *Faith beyond reason. A Kierkegaardian account*, Grand Rapids, Eerdmans Pub. Co., 1998.

76 “Lo que yo considero genuinamente humano es la pasión... La fe es la pasión más grande del hombre”. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, o. c., 210.

77 “Tal es la potencialidad de la fe: cuanto menos comprendo, con tal de creer, más intensa será la fe... Que la dualidad sea esencial a la naturaleza del hombre, es resultante por otra parte del principio de que Dios debe ser un dominador absoluto... De aquí deriva ante todo la incomprensión que crece con el desarrollo de la razón humana, y así también, a su vez, adquiere poder la fe que cree contra toda razón humana”. *Ib.*, 325; 326; 327.

78 S. Kierkegaard, *Post-scriptum, o. c.*, 212. Hirschberger escribe al respecto que “la fe de Kierkegaard viene a coincidir con la fe del *credo quia absurdum*; presupones la doctrina radical protestante del pecado original y se mueve en las vías de la teología dialéctica para la cual no se da medicación alguna entre Dios y el mundo, ninguna *analogía entis*. Dios es lo enteramente otro, lo paradójico”.

J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 1981, 289.

79 S. Kierkegaard, *Diario* (1842-44), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 75.

dadera mente del autor. Sin embargo, también la sostiene en su Diario desde la temprana fecha entre 1842-44, alrededor de sus 30 años: “la fe espera incluso en esta vida pero por vía del absurdo y no de la humana razón; de otro modo es simple sabiduría de vivir, no fe”⁸⁰. Además, en un discurso edificante de esa época que, como el resto de los escritos religiosos de este tipo, Kierkegaard firmó con nombre propio, escribió: “quien cree en Dios contra el entendimiento, es confirmado en el hombre interior”⁸¹, afirmación en la que se ve también la neta contraposición entre la fe y la razón. Asimismo, un poco más tarde escribió en esas sus anotaciones personales que la fe está al margen de la verdad⁸².

Sin embargo, en otros pasajes de su Diario de 1849-50 indica que el tema de la fe no es absurdo ni el sinsentido, sino lo que la razón no alcanza a comprender, tesis que es correcta. En efecto, escribe que “el concepto del absurdo es propio en el ‘comprender que no se puede que no se debe comprender’: una categoría negativa, pero también dialéctica como cualquier principio positivo. El absurdo, lo paradójico, está constituido de modo que la razón por sí sola no puede resolverlo y mostrar que no tiene sentido. No, eso es un signo, un enigma, un enigma de síntesis, de que la razón debe decir: es irreductible, incomprendible, pero no por eso un sinsentido”⁸³. Más aún, Kierkegaard defendió por esas fechas que el conocer depende del creer, de manera que admite el vínculo o relación entre la fe y la razón: “en el fondo toda comprensión depende de la disposición interior (es decir, de la fe)... Eso porque toda nuestra concepción de la vida no es en el fondo más que una confesión involuntaria de nuestra intimidad”⁸⁴.

Pero al lado de pasajes como los precedentes hay otros de las mismas fechas como el que sigue: “el absurdo, o actuar en virtud del absurdo, es por

80 *Diario* (1842-44), ed. cit. de C. Fabro, vol. 3, 1980, 84. en otros pasajes se pregunta: “¿En qué medida hay que tener a la razón como un escrúpulo para la fe? ¿En qué medida es pecado? ¿En qué medida un acuerdo armonioso entre la fe y la razón es a su vez objeto de fe?”. *Ib.*, 99.

81 “La confirmación en el hombre interior”, en *Dieciocho discursos edificantes*, 113.

82 “La fe se refiere siempre a eso que no se ve. En la realidad de la naturaleza... a lo invisible; en el mundo del espíritu..., a lo inverosímil”. *Diario* (1846) ed. cit. de C. Fabro, vol. 3 (1980) 257. “El cristianismo es... de lo que se puede dar testimonio, no que sea verdadero..., sino que se ‘cree’ que es verdadero”. *Ib.*, 266.

83 S. Kierkegaard, *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, 1980, 57. Y añade: “es un

error fundamental creer que no existen conceptos negativos. Los principios más altos de todo pensar, o bien la prueba de ellos, son negativos. La razón humana tiene límites; y esos son los conceptos negativos". *Ib.*, 57.

84 *Diario* (1849-50), ed. cit. de C. Fabro, vol. 6, 1981, 57. Y añade: "es un error fundamental creer que no existen conceptos negativos. Los principios más altos de todo pensar, o bien la prueba de ellos, son negativos. La razón humana tiene límites; y esos son los conceptos negativos". *Ib.*, 57.

lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios”⁸⁵. La cadencia luterana de esta afirmación es innegable. También en su Diario de esa época reitera: “la ‘razón’ no penetra nunca en el Absoluto (...). El interés de la fe (respecto del creer) es concluir y llegar a una decisión absoluta; el interés de la razón es tener la ‘reflexión’ en vida... La ‘fe’ quiere poner el Absoluto, la razón quiere continuar la reflexión... En verdad es por eso de gran ayuda aclarar sin más que el objeto de la fe es el absurdo, esto abrevia ‘poderosamente’”⁸⁶.

En los textos que preceden y en otros posteriores de su Diario Kierkegaard siguió oponiendo la fe a la razón y defendiendo que mientras lo propio de la primera es comprender, lo de la segunda es no comprender. En concreto, sobre un pasaje bíblico, comentaba en 1851: “esto es grande. Pero ninguno fue tan grande como Abraham; ¿quién podrá entenderlo?”⁸⁷. Más adelante añade, en la misma fecha, anotó: “como principio es necesario decir: la fe no se puede comprender; el máximo a que se llega es poder comprender que no se puede comprender. Así también por un Absoluto no se pueden dar razones, al máximo se pueden dar razones de que no hay razones”⁸⁸. De seguro que Kierkegaard afirmó esto porque pensaba que la reflexión filosófica (fundamentalmente la hegeliana) acaba negando a Dios: “en la inmediatez uno se relaciona con el Absoluto y absolutamente... En cambio, el secreto de la reflexión es: no existe algún Absoluto”⁸⁹.

En otro pasaje de su Diario de 1852 Kierkegaard dejó constancia de su parecer acerca de que la fe sobrenatural es no sólo superior a la fe y a la ciencia humanas, sino también ‘contraria’ a ellas, y que la oposición radica en que su objeto no es ni la verdad ni siquiera la verosimilitud: “pistis, como es usado en buen griego (Platón, Aristóteles, etc.) está tomado para indicar cualquier cosa muy inferior a episteme; pistis se refiere de hecho a lo verosímil. Por esto la pistis, el producir fe, también según los clásicos, es objetivo de los retóricos. Pero llega el cristianismo y eleva el concepto de fe a un sentido completamente distinto; fe, entendida primero como relacionándose a lo paradójico (sin duda a lo inverosímil) y después indicando a su vez la certeza más alta... la conciencia de la eternidad, la certeza más apasionada que empuja a un hombre a sacrificar todo, incluso la vida, por esta fe. Pero ¿qué sucede? Con el andar del tiempo el cristianismo se detiene en su curso, y así retorna por necesidad el viejo paga-

85 Diario (1849), ed. cit. de M.A. Bosco, 270.

86 S. Kierkegaard, *Diario* (1849-50) ed. cit., C. Fabro, vol. 6, 1981, 163. Más adelante agrega: “para toda cosa humana vale el principio: cuanto más se la piensa, más se llega a comprenderla. Pero para la cosa divina, más se la piensa y menos se llega a comprenderla”. *Ib.*, (1850), vol. 6, 180.

lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios⁸⁵. La cadencia luterana de esta

87 *Diario* (1851), ed. cit. de C. Fabro, vol. 9, 1982, 49.

88 *Ib.*, 54.

89 *Diario* (1852), ed. cit. de C. Fabro, vol. 9, 1982, 121.

lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios⁷⁸⁵. La cadencia luterana de esta

nismo. Y ahora se disfraza el cristianismo con las habladurías, con el decir que la ciencia (episteme) es más alta que la fe (pistis), mientras el concepto de la fe cristiana está en una esfera aparte, de toda cualidad más alta que el dualismo clásico de pistis–episteme⁷⁹⁰. En efecto, en esta descripción se advierte que Søren no vincula la fe sobrenatural con la verdad, ni siquiera –como la fe humana para los clásicos– con lo ‘verosímil’, sino con lo ‘paradójico’, lo inverosímil, asunto que es incorrecto, porque el tema de la fe sobrenatural, más que la verdad, es la Verdad, asunto por lo demás revelado y explícito en las Sagradas Escrituras.

Dos años más tarde, en 1854, y en correlación con lo precedente, anotó en su Diario que el modo divino de actuar es incomprensible: “la pasión de Dios está en el absurdo⁷⁹¹, afirmación que recuerda a las de Ockham. De manera que se puede concluir que Søren incurrió en buena medida en fideísmo, concepción acerca de la fe que no es correcta. Por lo demás, en la práctica de esa fe, tal como él la vivió, se mantuvo al margen de la Iglesia, en su caso de la danesa, tal como Lutero lo estuvo de la iglesia romana. Pero según un testimonio autorizado “una fe que no fuera un concreto ser recibido en la Iglesia, no sería una fe cristiana⁷⁹². De modo que si la concepción teórica de la fe según Kierkegaard fue insuficiente, su modo práctico de vivirla tampoco parece inmune a correcciones.

V. A MODO DE SÍNTEISIS CONCLUSIVA

La oposición entre fe y razón no es correcta es manifiesto por varios motivos: Uno, porque si la fe es contraria a la razón, como esta tesis no pertenece a la fe, pertenecerá a la razón, y, por ende, será contraria a tal fe, con lo cual Kierkegaard se contradice, porque trata de defender lo valioso de la fe con un medio que él desacredita: la razón. Otro, porque intenta justificar lo absurdo de la fe con un argumento racional, lo cual no tiene sentido. Otro, porque si la fe es contraria a la razón, y se admite que esta tesis pertenece a la fe, tampoco esta afirmación será una verdad, sino objeto de fe; pero como Søren la toma implícitamente como verdadera, se contradice.

lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios”⁸⁵. La cadencia luterana de esta

90 *Diario* (1852) ed. cit. de C. Fabro, vol. 9, 1982, 162.

91 *Diario* (1854) ed. cit. de C. Fabro, vol. 10 1982, 216.

92 J. Ratzinger, “Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia”, en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 1985, 45.

lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios⁸⁵. La cadencia luterana de esta ella es siempre una autocrítica⁹³. Por eso es pertinente sostener que el tema de la verdadera filosofía y de la verdadera fe no puede ser sino la verdad

lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios⁹³. La cadencia luterana de esta

93 Cf. mi trabajo: *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.